

Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost [1982]¹

Několik slov úvodem

Účelem předloženého textu je poskytnout podklad pro rozhovor, pro dialog.² Na počátku šedesátých let jsem učinil několik příležitostných poznámek o problémech nepředmětného myšlení a problematičnosti a přímo překonanosti myšlení předmětného v ekumenických diskusích, které se konaly každý týden v Jirchářích.³ Poznámky vyvolaly ostrou diskusi, po níž jsem musel vyložit své stanovisko podrobněji (dokonce ve dvou večerech);⁴ přepracovaný text tehdejšího mého výkladu vyšel⁵ po řadě peripetií teprve po několika letech.⁶ Přesto se téma stále ještě nestalo předmětem filosofických diskusí. Teprve v posledních dvou třech letech vyvolalo zájem některých mých theologických přátel. Musím se přiznat, že jsem tyto úvahy psal především pro ně.

Ani ve světě není nepředmětné myšlení tématem mimořádně frekventovaným (i když už ne zcela neznámým).⁷ Určité náznaky a předpoklady pro postavení problému lze ovšem najít přinejmenším u Kanta (nepočítáme-li Leibnize), u Fichteho a u Schellinga;⁸ větší důležitost má kritika předmětnosti, resp. zpředměťující tendence myšlení u Feuerbacha a Kierkegaarda jako kritiků hegelovské filosofie, kteří ovšem z Hegela vycházeli.⁹ Později navázali na toto téma anebo k němu samostatně dospěli zejména filosofové existence a pak zejména personalisté¹⁰ jako např. Buber, Ebner, Marcel, Rosenzweig, Gogarten a Heim. Významné prvky najdeme též u Heideggera a u Jasperse. V padesátých a šedesátých letech se téma znovu (byť opět jen v náznacích) objevilo u pobultmannovských theologů (např. u Käsemanna a Ebelinga).^{11,12} Zdá

1 Titulní strana strojopisu obsahuje poznámku „Přípravný text č. 2“, dataci „Únor–duben 1982“ a podtitul „Několik poznámek k problém“. – Pozn. vyd.

2 Ve strojopise: „Předložený text nese na sobě všechny známky nehotovosti a provizornosti; nelze naň pohlížet jako na uzavřený celek, ba ani jako na přípravnou, ale přece jen stylisticky vyrovnanou studii. Jeho účelem je poskytnout podklad pro rozhovor, pro dialog.“ – Pozn. vyd.

3 Ve strojopise: „... v diskusích, které se v ekumenickém duchu konaly každý týden v Jirchářích, zaštitěny Komenského fakultou a osobně jejím děkanem, profesorem J. L. Hromádkou.“ – Pozn. vyd.

4 Srv. L. Hejdánek, *O myšlení předmětném a tzv. nepředmětném*, I: *Pojetí změny* [1963] (strojopis, 8 str.); týž, *O myšlení předmětném a tzv. nepředmětném*, II: *Pojetí člověka a pravdy* [1963] (strojopis, 14 str.). – Pozn. vyd.

5 Ve strojopise: „vyložit své stanovisko podrobněji; přepracovaný text přednášky vyšel“. – Pozn. vyd.

6 Srv. L. Hejdánek, *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“* [1965], in: V. Havel (ed.), *Podoby II. Literární sborník*, Praha 1969, s. 109–121; srv. také pozdější vydání in: L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 32–46. – Pozn. vyd.

7 Ve strojopise: „... mimořádně frekventovaným.“ – Pozn. vyd.

8 Ve strojopise: „lze najít dokonce už u Kanta, u Fichteho a u Schellinga“. – Pozn. vyd.

9 Ve strojopise: „jako kritiků hegelovské filosofie“. – Pozn. vyd.

10 Ve strojopise: „zejména filosofové existence a personalisté“. – Pozn. vyd.

11 Ve strojopise: „znovu objevilo u pobultmannovských theologů (např. u Ebelinga)“. – Pozn. vyd.

12 * Bylo by možné uvést řadu dalších myslitelů. Protože se určité náznaky objevují také u Marxe, je pochopitelné, že se některé zajímavé pokusy objevují u myslitelů „frankfurtské školy“; to jsem však zjistil teprve po jedenácti letech při svém studijním pobytu v Berlíně roku 1993. * [Poznámky opatřené hvězdičkami byly autorem doplněny později při redakci textu pro knižní vydání uskutečněné roku 1997. – Pozn. vyd.]

se však, že žádný z pokusů ubírajících se tímto směrem neprorazil, a zejména nešel dost daleko.¹³ Přesto považuji za jisté, že se v budoucnosti ukáže svrchovaná důležitost tohoto tématu. Naše domácí diskuse by mohla být příspěvkem k posunutí problému do sféry filosofického a theologického zájmu širšího okruhu myslitelů.

Předložený text má veskrze pracovní ráz a jeho záměrem je inspirovat interní diskusi. Doufám, že se mi zájem o toto téma stane povzbuzením pro další práci, která se už táhne značně dlouho. Pomýšlím totiž na to, že časem snad připravím text pečlivěji komponovaný a metodičtěji postupující.¹⁴

1. Původ problému

Ve filosofii můžeme v průběhu jejích dějin rozpoznávat pro různá období jakási charakteristická „zahuštění“ anebo zase „zřídnutí“¹⁵ myšlenkového zájmu a snad přímo klimatu ve vztahu k určitým problémovým okruhům. Někteří filosofové mají pro toto filosofické klima lepší a jiní horší sensorium. Pro novější myšlení je příznačný vzestup zájmu o filosofii člověka na straně jedné a o filosofii vědy na straně druhé; velkým problémem je už mnohem déle¹⁶ téma dějin a dějinnosti. Ve všech těchto problémových okruzích (a v řadě dalších) se vyjevuje pro současné filosofické myšlení nutnost se myšlenkově orientovat na jiných tématech, než se orientovala kdysi filosofie řecká, středověká nebo ve svých začátcích i filosofie novodobá. Ani věda (nikoli ovšem *ἐπιστήμη*), ani dějiny,¹⁷ ani člověk nepředstavovaly pro tato starší filosofická období žádné skutečně významné, a tím méně centrální filosofické téma.

V jednom tématu se však jakoby soustřeďovala¹⁸ ve zvlášť plastické podobě specifičnost moderní filosofie, a to dokonce tak, že to můžeme dějinně filosoficky sledovat takřka krok za krokem: je to téma či problém subjektu. Emmanuel Levinas, myslitel v nejednom ohledu pozoruhodný a inspirující i tam, kde s ním nelze souhlasit, začíná svou studii o Heideggerovi z r. 1932 konstatováním, že pro moderní filosofii je charakteristický právě pojem subjektu;¹⁹ antická filosofie ignorovala moderní pojem subjektu. Ne ovšem, že by pojem subjektu v této filosofii zcela chyběl, ale struktura subjektu byla určována za pomoci ontologického

13 Ve strojopise: „... neprorazil.“ – Pozn. vyd.

14 Ve strojopise: „Předložený text není určen veřejnosti (ani užší); má veskrze pracovní ráz a jeho záměrem je inspirovat interní diskusi. Doufám, že se nedostane do ruky mnoha lidem, nýbrž jen několika málo; a ty prosím, aby jej v žádném případě dále nešířili. Pomýšlím na to, že časem připravím text pečlivěji komponovaný a metodičtěji postupující.“ Následuje datace „Únor–duben 1982“ a přípis nadepsaný „Místo věnování“: „Kdybych byl lépe uspěl a mohl odevzdat dílo zdařilejší, byl bych je rád věnoval svému dlouholetému příteli Ing. Dr. J. S. Trojanovi; s ohledem na nižší kvalitu zvláště některých částí textu se tak neodvážuji učinit.“ – Pozn. vyd.

15 Ve strojopise: „pro různá období charakteristická jakási zahuštění anebo zase zřídnutí“. – Pozn. vyd.

16 Ve strojopise: „už podstatně déle“. – Pozn. vyd.

17 Ve strojopise: „Ani věda, ani dějiny...“ – Pozn. vyd.

18 Ve strojopise: „soustřeďuje“. – Pozn. vyd.

19 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: „La notion de sujet ... caractérise la philosophie moderne.“ [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. 67. – Pozn. vyd.]

pojmového aparátu.²⁰ Podle Levinase existuje dvojí možnost, jak chápat subjekt – gnozeologicky a ontologicky. V moderní filosofii (zejména idealistické, o níž Levinas mluví především) byl s mimořádnou silou podtržen specifický charakter subjektu (totiž paradoxní skutečnost, že subjekt je čímśi, co „není“)²¹ zároveň s destrukcí času; idealismus usiloval o očištění subjektu od jakékoliv kontaminace s časem.²² A tak byl subjekt umístěn za jsoucny, vně jsoucen.²³ Proto také nemohla existovat žádná idealistická ontologie subjektu. Naproti tomu Heidegger se v jistém smyslu vrací k antice a hledá ontologický základ pravdy a subjektivity.²⁴

Levinasův způsob formulování nezapře fenomenologickou školu; v jeho terminologii nám zvláště chybí možnost odlišení subjektivity od toho, co je charakteristické pro subjekt jako takový a čemu my budeme říkat subjektivnost (event. subjektivita). Ne každá subjektivní struktura má zároveň subjektivní charakter a každá subjektivní struktura má také rysy nesubjektivní (tedy objektivní a objektivní). Nicméně lze mít za to, že Levinasova charakteristika zhruba vyhovuje a dovoluje nám užít jí jako východiska.

Tematizací subjektu se vytváří ve filosofii nová situace: na jedné straně se subjekt dostává do opozice a do napětí s objektem, což vyvolává nutnost tematizovat také objekt (jakožto objekt), na druhé straně²⁵ se samotnou tematizací subjektu projevuje a prosazuje zprvu zdánlivě okrajová, ve skutečnosti však svrchovaně relevantní problematika skutečnosti, jejíž povaha nemůže být redukovatně chápána jako ta, kterou se vyznačuje objekt, a to buď proto, že není pouze objektem, anebo dokonce proto, že vůbec není objektem. Ve světle tohoto rozpoznání se sám problém subjektu jeví jako cosi podstatně nového na pozadí dosavadní filosofické tradice, která pak může být myšlenkově uzavřena a vymezena jako alespoň v této věci vadná, protože redukcující a simplifikující. Bez jisté hypertrofie pojmového uchopení subjektu jako zvláštního

20 Tamt., str. 54: „La philosophie antique ignorait la notion moderne du sujet et ne se demandait pas comment le sujet séparé du réel, arrive-t-il à rejoindre le réel. ... La notion de sujet n'est cependant pas absente de cette philosophie. Seulement, contrairement à la philosophie moderne, la structure du sujet est déterminée à l'aide de notions ontologiques.“ [Česky: tamt., str. 68. – Pozn. vyd.]

* Zachovávám Levinasův způsob formulace, i když má vady. Nelze říci o starých řeckých filosofech, že „ignorovali moderní pojem subjektu“, protože ten ještě vůbec nebyl konstituován. Proto také nelze souhlasit s tím, že antické filosofii pojem subjektu tak docela nechyběl. Pojem subjektu v tom smyslu, jak byl ustaven německou romantickou filosofií, je čímśi novým, co do té doby nelze nikde ve filosofii doložit. Najdeme-li ve starších dobách něco, co by nám snad mohlo ono romantické a poromantické pojetí připomínat, je třeba trvat na tom, že jde v nejlepším případě o *jiný*, protože odlišný pojem. Každý pojem musí být individuálně nasouzen, žádná genealogie ani historie pojmu neexistuje – můžeme mluvit pouze o historii významových posunů nějakého slova, nikdy pojmu, neboť jeden a týž pojem nemůže „mít“ různé „významy“. Jestliže existují dva způsoby určování struktury subjektu (ne tedy pojmu „subjekt“), pak to je s největší pravděpodobností spjato s dvěma různými pojmy, mínitelnými pod tímž pojmenováním, tj. pod tímž slovem. Podobné nepřesnosti, o kterých bychom mohli dále a dále referovat, jsou jednou z nejzávažnějších překážek náležitého myšlenkového uchopení i problému „nepředmětnosti“, a to jak v myšlení, tak ve skutečnosti. *

21 Ve strojopise: „co není“. – Pozn. vyd.

22 E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, str. 53: „L'idéalisme a cherché à épurer le sujet de cette dernière contamination par le temps...“ [Česky: tamt., str. 67. – Pozn. vyd.]

23 Tamt., str. 53: „Le sujet se trouve derrière l'être, en dehors de l'être.“ [Česky: tamt., str. 68. – Pozn. vyd.]

24 Tamt., str. 55. [Česky: tamt., str. 69. – Pozn. vyd.]

25 Ve strojopise: „také objekt, na druhé straně“. – Pozn. vyd.

typu skutečnosti, jak ji nalézáme v klasické německé filosofii (začátky tu jsou položeny Leibnizem, zatímco vyvrcholení lze vidět v Hegelovi), by nebylo asi možné do té míry zproblematizovat dosavadní filosofii, aby se tématem úvah mohl stát její konec (a eventuelně nezbytnost nového filosofického počátku). Známa je formulace Karla Marxe, který ve své první tezi o Feuerbachovi užil dvou termínů, německého a původně latinského, označujících tradičně totéž ve významech hluboce odlišných (byť pojmově jen velmi nedostatečně vypracovaných). Marx charakterizoval veškerou dosavadní filosofii (mluví však příznačně jen o materialismu, zřejmě pod dojmem nápadné hypertrofie důrazu na subjekt a subjektivitu u Fichta, Schellinga a Hegela) jako chybný myšlenkový přístup ke skutečnosti, v němž předmět je pojímán jako pouhý objekt, a nikoliv „subjektivně“.²⁶ Přesun základní důležitosti tu můžeme spatřovat v tom, že „subjektivně“ tu nemá být pojímán subjekt jako něco podstatně odlišného od objektu, nýbrž „předmět“, tj. to, k čemu se subjekt (aktivně, prakticky) vztahuje. Marx pod vlivem Feuerbachovým už vylučuje možnost, důkladně vyčerpanou velkými německými idealisty, chápat každý „předmět“ jako něco převoditelného na subjekt, a tudíž jen ze subjektu odvoditelného. Primát subjektu je tu však zachován v důrazu na jeho aktivitu, na jeho praxi: proto má být „předmět“, k němuž se subjekt vztahuje, pojímán „subjektivně“, tj. jakožto předmět praxe (*inclusive* myšlení) tohoto subjektu.²⁷

Je mimo veškerou pochybnost, že termínu „subjektivní“ tu Marx nepoužil v běžném smyslu²⁸ „zdánlivý“, neboť není-li praxe ničím zdánlivým, není ničím zdánlivým ani její předmět. Termín „subjektivní“ tu nemůže ovšem znamenat ani triviální okolnost, že jde o přístup subjektu (ať už přístup „praxe“, anebo přístup myšlenkový), neboť také pojímání předmětu jakožto objektu je přístupem subjektu. Na první pohled se může zdát, že jde jen o přístup myšlenkový, protože se tu hovoří o „pojímání“, chápání. Ale Marx ví, že tento myšlenkový přístup je pouze do myšlenkové roviny transponovaný, v myšlenkové rovině exponovaný přístup lidské praxe. Když chce revidovat dosavadní myšlenkový přístup ke skutečnosti, chápe to jen jako součást revize celkového praktického přístupu ke skutečnosti. V navázání na formulace Levinasovy bychom mohli říci, že Marx chce jednak znovu uvést lidský subjekt doprostřed skutečnosti (tj. likvidovat jeho postavení „vně jsoucna“, které je ostatně zdánlivé, takže jde o revizi myšlenkového přístupu, o revizi teorie), ale na druhé straně chce revidovat, resp. přímo likvidovat onen základ, z něhož nesprávný myšlenkový přístup ke skutečnosti pramení, a tím je falešná praxe (Marx tuto chybnou praxi charakterizuje např. jako „obstarávání“ a „manipulaci“). A protože u Marxe člověk praxí nemění jen svět kolem sebe, nýbrž vytváří (přetváří) sám sebe,²⁹ a protože polidštění světa je možné jen tak, že se člověk stává lidštějším, že se stává více člověkem, jde Marxovi vposledu nikoli o pouhé vystřídání jedné myšlenkové epochy epochou novou, ale o nového člověka, o celý nový život. Ať dopadla tato vůdčí myšlenka v peripetiích své dějinné realizace jakkoliv poklesle nebo i hrůzně, trvá ve

26 Ve strojopise: „a nikoli subjektivně“. Srv. K. Marx, *These o Feuerbachovi*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, III, vyd. M. Hrbek – O. Vyhnařík, přel. Z. Sekal – J. Bílý, Praha 1958, str. 17–19, zde str. 17. – Pozn. vyd.

27 Ve strojopise: „praxe tohoto subjektu“. – Pozn. vyd.

28 Ve strojopise: „v někdy běžném smyslu“. – Pozn. vyd.

29 Ve strojopise: „vytváří sám sebe“. – Pozn. vyd.

svém vnitřním, na nejlepších židovských a křesťanských tradicích stojícím a z nich se živícím obsahu nejen jako obecně platná, ale přímo jako dodnes směrodatná, zejména pak pro chápání ohniska, v němž se soustřeďuje problematika, jíž se chceme nyní zabývat.

Bylo by však předčasné rýsovat strategii uvažování o nepředmětné skutečnosti a o nepředmětném myšlení na samém počátku, kdy ještě nemáme po ruce ani ten nejnezbytnější aparát pojmů a pojmových struktur, s nimiž musíme pracovat. Na tomto místě jsme jen zvolili východisko, neboť vždy³⁰ je třeba odněkud začít (i když zásadně³¹ je možno „topologicky“ v myšlení dojít odkudkoliv kamkoliv a i věcně vhodných východisek je téměř vždy³² několik). Otázku, jež byla nutně vyvolána tematizací subjektu jakožto subjektu, můžeme formulovat takto: jaká to je vlastně skutečnost, kterou nemůžeme myšlenkově uchopit jako objekt, jako „předmět“ v ontologickém smyslu? Co to vlastně znamená pojmut nějakou skutečnost jako objekt? Jak jinak lze pojmut nějakou skutečnost než jako objekt? Jak je vidět, jsou otázka nepředmětného myšlení a otázka nepředmětné skutečnosti spolu spjaty mnoha podstatnými vazbami:³³ jak bychom mohli mluvit o nepředmětné skutečnosti, kdybychom zůstávali v zajištění myšlenkového přístupu ke skutečnosti, který z ní dělá pouhý objekt? Ale jak bychom na druhé straně mohli vypracovat nový myšlenkový přístup ke skutečnosti, který by se zmíněné chyby vyvaroval, kdybychom neměli možnost jej vytríbit aplikací na skutečnost, která vskutku není pouhým objektem? Jsou snad různé typy skutečností a tzv. předmětné myšlení se omezilo jen na jeden z nich? Byly v dosavadní tradici filosofie jiné typy skutečnosti zanedbány, nebo dokonce zapomenuty? Existují mimo rámec filosofie přístupy k těm filosofii zapomenutým typům skutečnosti, u kterých by se filosofie ve chvíli své rekonstrukce mohla něčemu podstatnému přiučít?

2. „Skutečnost“ jako předmět (v ontologickém smyslu)³⁴

České slovo „předmět“ bylo³⁵ kdysi utvořeno nápodobou latinského slova *obiectum*, jehož původ je dosti pozdní a jehož se v pozdním středověku začalo užívat nejprve paralelně a později náhradou za slovo *subiectum*, což původně znamenalo právě předmět (dodnes tomu tak je např. ve francouzštině – *sujet* – nebo v angličtině – *subject*). Latinské termíny samy byly vytvořeny ze sloves *obicio* (tj. *ob-iacio*, ale také *ob-iaceo*)³⁶ a *subicio* (*sub-iacio*, ale také *sub-iaceo*),³⁷ tedy házeti před nebo pod, eventuálně ležeti před nebo pod.³⁸ Český „předmět“ znamená³⁹

30 Ve strojopise: „vždycky“. – Pozn. vyd.

31 Ve strojopise: „v zásadě“. – Pozn. vyd.

32 Ve strojopise: „vždycky“. – Pozn. vyd.

33 Ve strojopise: „je otázka nepředmětného myšlení a nepředmětné skutečnosti spjata mnoha podstatnými vazbami“. – Pozn. vyd.

34 Ve strojopise: „Skutečnost jako předmět (v ontologickém smyslu)“. – Pozn. vyd.

35 Ve strojopise: „slovo předmět bylo“. – Pozn. vyd.

36 Ve strojopise: „(tj. *ob-iacio*)“. – Pozn. vyd.

37 Ve strojopise: „(tj. *sub-iacio*)“. – Pozn. vyd.

38 Ve strojopise: „... tedy házeti před nebo pod.“ – Pozn. vyd.

39 Ve strojopise: „Český předmět znamená...“ – Pozn. vyd.

etymologicky to, co je vmeteno, vrženo před, „podmět“ pak to,⁴⁰ co je vmeteno či vrženo pod. Latinské sloveso *iacio* i české *metati* ukazuje na aktivitu, která nějak disponuje tím, co hází nebo metá, vrhá. V tom smyslu se nějaká věc stává předmětem, když je vržena, vmetena, eventuelně promítnuta před toho, kdo vrhá, atd. Předmětem myšlení je to, co myšlení „metá před sebe“, eventuelně co před sebe promítá. Naproti tomu německý překlad je etymologicky postaven poněkud odlišně, neboť zdůrazňuje „předmět“ jako to,⁴¹ co stojí před (námi): *Gegenstand* – *was uns gegenübersteht*.⁴² To, co stavíme před sebe (*was wir vor uns stellen*), je pouhá před-stava (*Vor-stellung*), kdežto předmět před námi skutečně stojí (jakoby sám o sobě).⁴³ Německý jazyk se přimyká k jiné latinské etymologii (*ob-iaceo*), jen sloveso „ležeti“ zaměňuje slovesem „státi“. Tak sice respektuje předmět v jeho samostatnosti, ale pomíjí nezbytnou aktivitu, bez níž se nic nestává a nemůže stávat předmětem.⁴⁴ Český jazyk naopak zdůrazňuje tuto aktivitu, ale nevyklučuje redukci předmětu na produkt aktivního subjektu (tedy vlastně na před-stavu).⁴⁵ Náleží jen k dokladům toho, jak etymologie není pro myšlení převládajícím a vposledu rozhodujícím faktorem, že filosofie zejména v Německu, ale vlastně i u nás rozvíjela zmíněnou myšlenku spíše opačnými směry,⁴⁶ než napovídal jazyk.⁴⁷

Nám pro tuto chvíli stačí poukaz k tomu, že předmět je něčím, co je *před* námi, eventuelně *proti* či *naproti* nám. Nápadná je prostorová fixace, lokalizace před-mětu; stejně tak nápadná je optická orientace každého určení předmětu jakožto předmětu. Ze vsí skutečnosti, v níž jsme nějak situováni a která je kolem nás jako naše okolí, je určeno to, co je před námi, v naší perspektivě, v našem pohledu, tedy ve směru, kterým⁴⁸ je obrácena naše tvář a kterým se díváme. Vlastně tu už ani nezáleží na tom, zda předmět před námi původně a sám od sebe stojí, anebo zda jsme jej před sebe postavili či hodili; důležité je něco jiného, totiž že skutečnost, která je kolem nás, se nám, ať už přirozeně, nebo uměle, drobí na jednotlivé předměty, opticky přehlédnutelné, a tudíž přehledné, vymezené a omezené, konečné, dávající se nám cele⁴⁹ a plně k dispozici. Předmět je to, nač můžeme ukázat, co můžeme vzít a posunout, upotřebit nebo odhodit, eventuelně od čeho se můžeme odvrátit a co můžeme pustit z mysli. Předmětem je pro

40 Ve strojopise: „podmět pak to“. – Pozn. vyd.

41 Ve strojopise: „předmět jako to“. – Pozn. vyd.

42 Ve strojopise: „Gegenstand = was uns gegenübersteht“. – Pozn. vyd.

43 Ve strojopise: „... skutečně stojí.“ – Pozn. vyd.

44 Ve strojopise: „Německý jazyk respektuje předmět v jeho samostatnosti, ale pomíjí nezbytnou aktivitu, bez níž se nic nestává a nemůže stávat předmětem.“ – Pozn. vyd.

45 Ve strojopise: „představu“. – Pozn. vyd.

46 Ve strojopise: „že filosofie se zejména v Německu, ale vlastně i u nás rozvíjela spíše opačnými směry“. – Pozn. vyd.

47 * Sluší připomenout, že někde na začátku byl Aristotelův především gramatický termín ὑποκειμενον (κεῖμαι = ležím). Na filosofickou inspiraci si zahrála vlastně náhoda, že obě latinská slovesa, totiž *iaceo* i *iacio* dala ve spojení s předponami *sub-* a *ob-* vždy jenom jediný slovní tvar, *subicere* a *obicere*, a podobně pak vždy jen jediný substantivní tvar, *subiectum* a *obiectum*. K zajímavostem jazykového vývoje náleží skutečnost, že do němčiny bylo latinské *obiectum* přeloženo opět ve dvojím tvaru, totiž jako *Gegenstand*, ale také jako *Gegenwurf*; tento druhý termín lze doložit ve staroněmčině, ale dnes už je jenom mrtvým slovem. *

48 Ve strojopise: „co je před námi, naší perspektivou, naším pohledem, směrem, kterým“. – Pozn. vyd.

49 Ve strojopise: „celé“. – Pozn. vyd.

nás na prvním místě něco pasivního, co jsme si přizpůsobili, připravili, eventuálně zcela vyrobili k zvolenému účelu (nemůžeme docela vážně za předmět považovat doma kvetoucí brambořík⁵⁰ nebo domácí kočku, ale leckdy se přistihujeme, že živé bytosti nám vzdálené jsou pro nás jakoby pouhými předměty, třeba když mluvíme o výrobě vajec nebo masa apod.). Zejména však je tu naše jistota, že vše, s čím se setkáme, buď předmětem je, anebo z toho lze předmět (nebo předměty) udělat, na předměty rozložit (nebo naopak z toho předměty složit, sestavit, udělat), dokladem⁵¹ závažné tendence myšlení, jež si vlastně ze svého okolí vyděluje, „vykrajuje“ předměty,⁵² aby se mohlo takřka jen na ně soustředit, a ponechává vše ostatní na okraji své pozornosti a svého zájmu.

Tendence myšlení nakloněného hledat, vidět a případně uměle vydělovat předměty ze skutečnosti, která je kolem nás, odpovídá⁵³ určitému způsobu života, určitému praktickému způsobu pobývání uprostřed skutečnosti. Žijeme v umělém prostředí, kde převažují předměty jako stůl, židle, nádoby, různá zařízení, místnosti, dům, ulice, města, okresy atd. V tom všem je zdroj narušení našeho vztahu k přírodě, k přirozenému stavu věcí, ke skutečnosti, jak se nám dává před naším zásahem do ní. Je krajina, v níž žijeme nebo jíž procházíme, předmětem? Nikdy není celá *před* námi, ale je kolem nás, nejenom tam, kam se díváme, ale i tam, kam se nedíváme, kam můžeme pohlédnout, když odvrátíme svůj pohled od jednoho směru a zaměříme jej jiným směrem. Je pohoří v dálce předmětem? Nebo jsou předmětem spíše jednotlivé hory a kopce? A což údolí mezi nimi, je to také předmět? Máme suť kamení a jednotlivé balvany na úpatí počítat ještě k hoře? Anebo jsou to samostatné předměty? Je snad samostatným předmětem také zrnko písku? Ale co potom poušť? Je to předmět – anebo jen nepřehledné množství nepatrných předmětů, jimiž jsou zrnka písku a prachu? Je to právě tento druh úvah, který nás asi vede k přesvědčení, že záleží přece na nás, co si z přírody kolem vykrojíme, abychom to považovali za předmět. Můžeme zůstat u toho, že „vykrajujeme“ předměty jen v mysli, v představě, eventuálně jen v pojmu,⁵⁴ ale můžeme své představy také realizovat tím, že předmět skutečně vyrobíme, a to tak, aby odpovídal našim představám a našim potřebám. Obojí jde spolu: nejdříve přizpůsobujeme kameny nebo kusy kmenů tak, aby sloužily jako sedačky nebo stoly, později si dovedně vyrábíme stoly a židle nebo lavice ze dřeva, nejdříve si upravujeme jeskyně jako obydlí, pak si stavíme chalupy a domy, z osad a vesnic rostou města a velkoměsta, z hlubokých lesů, plných divé zvěře a jiného nebezpečí, si mýcením připravujeme a stále rozšiřujeme polnosti,⁵⁵ ze zbytku založíme promyšlenou výrobu dřeva, polním hospodařením, rybníkářstvím atd. zasahujeme do krajiny a zvelebujeme ji, a pak ji průmyslem ničíme,⁵⁶ stejně tak ničíme i ovzduší, nejdříve vyhubíme dravce, kteří ohrožují naše stáda, dnes hubíme milióny a milióny živých bytostí bez záměru, a dokonce nevědomky, protože se dosud

50 Ve strojopise: „považovat kvetoucí brambořík“. – Pozn. vyd.

51 Ve strojopise: „na předměty rozložit, dokladem“. – Pozn. vyd.

52 Ve strojopise: „vyděljuje, vykrajuje předměty“. – Pozn. vyd.

53 Ve strojopise: „vyděllovat ze skutečnosti, která je kolem nás, předměty, odpovídá“. – Pozn. vyd.

54 Ve strojopise: „eventuálně v pojmu“. – Pozn. vyd.

55 Ve strojopise: „pole“. – Pozn. vyd.

56 Ve strojopise: „zvelebujeme ji, pak ji průmyslem ničíme“. – Pozn. vyd.

nestaly „předmětem“, na němž bychom měli nějaký zájem. Když si to začínáme všechno uvědomovat, chceme uplatnit svou lidskou odpovědnost tím, že z některých druhů zvířat a rostlin blízkých vyhubení děláme zvláštní „předměty“ hodné péče a ochrany, z kusů přírody vydělujeme zvláštní chráněné oblasti, které jsou rovněž „předmětem“ našeho nového, nově probuzeného zájmu.

3. Předmět ontický a předmět intencionální

Pro lidské myšlení je charakteristické, že je vždy myšlením něčeho nebo na něco, tj. že se odnáší, vztahuje k něčemu mimo sebe, co není jeho výbavou, vlastností ani součástí. To, k čemu se myšlení takto vztahuje, označujeme obvykle jako jeho předmět. Když profesor na střední škole vykládá Thalétovu nebo Pýthagorovu větu, nelze jeho výkladu porozumět, aniž bychom své vlastní myšlení vztáhli k tomu, o čem vykládá, tj. k předmětu⁵⁷ jeho výkladu – jako je kruh, trojúhelník, úhel, součet úhlů, strana, délka, čtverec a plocha čtverce atd. atd. Trojúhelník nebo čtverec není součástí našeho vědomí či myšlení, nýbrž je něčím mimo ně, něčím vně našeho myšlení. Jestliže dnes profesor vykládal o vlastnostech trojúhelníka a my jsme sledovali jeho výklad, porozuměli mu a pochopili, proč součet vnitřních úhlů každého trojúhelníku⁵⁸ jako rovinného obrazce musí být konstantní, a jestliže o den nebo dva později budeme řešit nějakou úlohu, k níž je nám poznatků, jež jsme z výkladu pochopili, nutně zapotřebí, mohou být naše duševní stavy, procesy a prožitky při řešení úlohy velice odlišné od těch, které provázely a „tvořily“ dva dny⁵⁹ předtím naše pochopení profesora výkladu (a dokonce určitě budou odlišné); jejich odlišnost však není rozhodující, pokud předmět, k němuž se v obou případech naše myšlení a chápání odnáší, bude týž. Tímto „týmž“ předmětem bude např. obecný trojúhelník. Vzniká proto⁶⁰ první závažná otázka: jak se naše myšlení a vůbec vědomí, které má vždy své jedinečné momenty, zvláštnosti, neopakovatelné „barvy“ a „odstíny“, v němž přicházejí ke slovu nesčíslné ingredience okamžiku, vzpomínek i projektů či odhadů do budoucnosti, v němž se nikdy neopakují dvě stejné chvíle naplněné týmiž smysluplnými obsahy a jejich kontexty – jak se toto ustavičně proměnlivé duševní dění může v různých chvílích a za rozmanitých okolností vztahovat či odnášet k „témuž“, např. k témuž obecnému trojúhelníku? Jak může tento „předmět“ zůstat týmž předmětem, i když na něj myslíme v různých chvílích, různě naladěni, ba i když na něj myslí různí lidé a v různých, několik staletí nebo i tisíciletí od sebe vzdálených dobách? Je čtverec a trojúhelník,⁶¹ o němž vykládal otrokovi při svém dotazování Platónův Sókratés⁶² nebo o němž psal část svého pojednání sám Eukleidés,⁶³ týmž

57 Ve strojopise: „předmětům“. – Pozn. vyd.

58 Ve strojopise: „trojúhelníka“. – Pozn. vyd.

59 Ve strojopise: „dni“. – Pozn. vyd.

60 Ve strojopise: „Vzniká nám proto...“ – Pozn. vyd.

61 Ve strojopise: „Je trojúhelník...“ – Pozn. vyd.

62 Srv. Platón, *Menón*, in: týž, *Spisy*, x, str. xxx–xxx. – Pozn. vyd.

63 Srv. Eukleidés, *Základy*, I–V, přel. F. Servít, Nymburk 2007–2011 / Eukleidés, *Ukázky ze Základů I–VI: Planimetrie*, in: Z. Šír (vyd.), *Řecké matematické texty*, přel. R. Mašek – A. Šmíd, Praha 2011, str. 110–185. – Pozn. vyd.

čtvercem a trojúhelníkem,⁶⁴ o němž dnes vykládají profesori na středních školách? A je čtverec a trojúhelník,⁶⁵ o němž se přednáší na střední škole, týž jako čtverec a trojúhelník,⁶⁶ o němž se přednáší na škole vysoké? Otázek je tedy víc a zdá se, že mají tendenci se stále množit.

Uplývavé a stále se proměňující i střídavé obsahy vědomí, představy, vzpomínky, dojmy atd. nejsou ještě myšlením v tom smyslu, jak je známe z vlastní zkušenosti. Lidské myšlení je myšlením organizovaným řečí, je to myšlení v řeči, ve slovech, v jazyku. I tak je možností více; z dosavadních dějin myšlení známe relativně uspokojivě až dobře dvojí typ organizace myšlení. Nám vlastní je myšlení logické či pojmové, které je jakýmsi vynálezem starých Řeků, ovládlo za doby římské takřka celé středomoří a po pádu Říma se rozšířilo především po celé Evropě a z Evropy proniklo⁶⁷ (byť někdy v dosti pokleslých podobách)⁶⁸ do celého světa, v němž se dnes už prosadilo a prosazuje s takovou suverenitou, že se nezdá, že by mohlo mít vůbec nějakého vážného soupeře. Protože jsme v něm od nejútlejšího dětství vyrůstali, protože jsme do tohoto myšlení byli uváděni již s prvními slovy, kterým jsme se naučili rozumět a která jsme se učili smysluplně říkat, je nám toto myšlení čímsi samozřejmým a tak blízkým, že nám většinou chybí potřebný odstup, bez něhož si jeho povahu nelze dost dobře uvědomit. Vedle tohoto myšlení známe ještě něco o myšlení archaického člověka, o tzv. myšlení mytickém; pronikáme k němu jednak přes literární památky z toho pradávného období, jednak studiem myšlení tzv. přírodních národů, tj. dodnes přežívajících reliktních archaických společností, a konečně postupným rozpoznáváním zbytků mytického myšlení v našem vlastním způsobu uvažování (v němž se sice někdy i mocně uplatňuje, ale v němž je převážně zatlačeno pod práh běžné reflexe a nejčastěji vytěsněno z jakéhokoliv povědomí, což ostatně přesně odpovídá jeho vlastní povaze). V dalším se zcela omezíme na myšlení, v němž jsme doma a které je nám nejbližší.

Řekli jsme, že pro lidské myšlení je charakteristické to, že se odnáší k něčemu sobě vnějšímu. To platí zcela specificky pro myšlení nám vlastní, které je organizováno logicky, tj. logem.⁶⁹ Řekové si brzy uvědomili odlišnost nového způsobu myšlení a řeči, řeči a myšlení, ode všeho myšlení dosavadního a zakotvili své rozpoznání v tom, jak proti sobě postavili řeč-*mythos* na jedné a řeč-*logos* na druhé straně. Prvním jazykem, který byl až do hloubky nově uspořádáván logem, byla řečtina. V čem spočívá logické pořádní myšlení a promlouvání (což jedno jest, neboť myšlení je promlouvání potichu a promlouvání je myšlení nahlas), co je organizujícím principem a nástrojem takového pořádní? Jsou to pojmy. Jestliže je (logické)

64 Ve strojopise: „týmž trojúhelníkem“. – Pozn. vyd.

65 Ve strojopise: „A je trojúhelník...“ – Pozn. vyd.

66 Ve strojopise: „týž jako trojúhelník“. – Pozn. vyd.

67 Ve strojopise: „pronikalo“. – Pozn. vyd.

68 Ve strojopise: „byť v dosti pokleslých někdy podobách“. – Pozn. vyd.

69 * *Logos* a logičnost ve smyslu, jak o nich zde mluvíme, nelze v žádném případě spojovat s „logikou“ jakožto tradiční formální, resp. školskou disciplínou, ale ani s tzv. moderní, matematickou nebo symbolickou logikou (a už vůbec ne s tím, co si – po americkém vzoru – dává neprávem jméno „filosofická logika“). Filosofická logika v našem smyslu je filosofická disciplína (a tedy *celá* filosofie), jejímž ústředním tématem je *logos*, a to nejen v té omezené řecké, zpředměťující podobě, ale perspektivně i v očekávané vylepšené, ne vždy zpředměťující variantě. Naše úvahy tedy převážně spadají do této disciplíny. *

myšlení schopno se za nejrůznějších podmínek a okolností vztáhnout k témuž předmětu, děkuje za to pojmům a precizovaným pojmovým souvislostem, které právě nesou název „logické“. Nazveme-li schopnost či snad lépe nutnou vlastnost myšlení vztahovat se k něčemu, co je vně tohoto myšlení, intencionalitou, pak můžeme říci, že to jsou pojmy, které dovolují ne zcela uspořádané intence našeho myšlení „douspořádat“, totiž soustředit je (nebo alespoň „většinu“ z nich)⁷⁰ jedním směrem, do jednoho místa. Co je tímto místem? Anebo lépe: co je na tomto místě? Je to intencionální předmět, k němuž je naše myšlení soustředěno, resp. i víc intencionálních předmětů, přičemž vztahy mezi těmito intencionálními předměty se mohou stát dalšími, někdy značně komplikovanými novými intencionálními předměty.

Je tedy zřejmé, že je třeba docela principiálně lišit mezi např. pojmem obecného trojúhelníku⁷¹ a mezi obecným trojúhelníkem jakožto intencionálním předmětem. Rozdíl vyvstane jasně, přihlédneme-li k jejich vlastnostem a rozdílné funkci. Pojem obecného trojúhelníku⁷² je jakousi „programovací“ pomůckou myšlení, které se má soustředit⁷³ tak, aby mínilo přesně obecný trojúhelník, a nic jiného; jeho vlastnosti nemají prvořadou důležitost, ale jsou odvozeny z povahy intencionálního předmětu, a zejména z jeho vztahů k některým intencionálním předmětům jiným. Tak můžeme mluvit třeba o tom, že pojem obecného trojúhelníku⁷⁴ je obecnější než pojem trojúhelníku⁷⁵ rovnoramenného, a naproti tomu pojem rovnostranného trojúhelníku⁷⁶ je zase užší, „konkrétnější“, méně obecný. Ale žádný z těchto pojmů nemá ani tři úhly, ani tři strany a tři vrcholy, nemá žádnou plochu a není vůbec geometrickým obrazcem. Tím je pouze trojúhelník jakožto intencionální předmět. Trojúhelníky jako rovinné obrazce (tj. jako intencionální předměty) se navzájem také liší ve svých vlastnostech, i když v některých se musí bezpodmínečně shodovat; některé vlastnosti mít musí, jiné mít nemohou, bezpočet jich mít mohou a nemusí. Ovšem každá vlastnost, kterou mají nebo nemají, je charakterizuje tak, že nemohou být nikterak zaměněny s jinými, třebas i podobnými nebo jinak blízkými. Nejdůležitější vlastností všech intencionálních předmětů je jejich absolutní fixovanost, neproměnnost. Bez přechodu k pojmům a k jejich prostředkování neexistuje žádný přípustný (platný) přechod⁷⁷ od jednoho intencionálního předmětu k jinému, sebeblížejšímu či sebedobnějšímu, který by umožňoval je vzájemně zaměnit v týchž souvislostech. (Intencionálním předmětem však může být i pohyb, změna, proces; i v takovém případě jde však o model pohybu nebo změny, nikoliv o skutečnou změnu v nějakém reálném prostoru a reálném čase, takže jako celek je takový model naprosto neměnným, mimo reálný čas a reálný prostor vyzvednutým intencionálním předmětem.)

Okolnost, že intencionální předměty nelze „umístit“ v reálném čase ani prostoru a že jsou

70 Ve strojopise: „většinu z nich“. – Pozn. vyd.

71 Ve strojopise: „trojúhelníka“. – Pozn. vyd.

72 Ve strojopise: „trojúhelníka“. – Pozn. vyd.

73 Ve strojopise: „jakousi pomůckou myšlení, které se chce soustředit“. – Pozn. vyd.

74 Ve strojopise: „trojúhelníka“. – Pozn. vyd.

75 Ve strojopise: „trojúhelníka“. – Pozn. vyd.

76 Ve strojopise: „trojúhelníka“. – Pozn. vyd.

77 Ve strojopise: „Neexistuje žádný logicky přípustný přechod...“ – Pozn. vyd.

jako celek naprosto neproměnné, stačí k upozornění, že je nesmíme zaměřovat se žádnými „reálnými“ jsoucný, totiž s „předměty“ ve smyslu ontologickém, s ontickými předměty. Protože však užití formulace trpí hned několika vážnými nedostatky, musíme přikročit k dalšímu terminologickému a pojmovému vyjasňování.

4. Realita, skutečnost, pravá a nepravá jsoucna

Obvykle znamená slovo realita tolik co skutečnost. Zdá se mi však alespoň pro naši potřebu dobré zaujmout⁷⁸ k tomuto slovu kritičtější stanovisko. Latinský termín *realitas* je odvozen od slova *res*, věc. Naproti tomu český termín „skutečnost“ souvisí se slovem „skutek“: skutečné je to, co bylo uskutečněno, resp. co se uskutečnilo. (I v tom už se dopouštíme jistého posunu tím, že uskutečňování posunujeme do minulosti; lépe by bylo říci, co je uskutečňováno nebo co se uskutečňuje, ale meritorně se tímto problémem budeme ještě zabývat později.) Také německý termín má své nepopiratelné přednosti: *Wirklichkeit ist, was wirkt*, skutečné je to, co působí. I zde je vlastně zdůrazněn jakýsi „skutek“, ale zatímco čeština činí skutek zdrojem skutečnosti, němčina naopak skutečnost činí zdrojem skutku, totiž působení. V obou jmenovaných případech se jazyk vyhnul spojení skutečnosti s věcí a věcností (či věcovostí).⁷⁹ V češtině se právě v této souvislosti ukazuje ještě jeden závažný nedostatek,⁸⁰ že týmž slovem „věc“ pojmenovává⁸¹ to, co němčina označuje jednou jako *Sache* a podruhé jako *Ding*. Běžné jazykové konotace nám brání mluvit třeba o stromu nebo květině jako o „věci“, podobně zvíře není „věc“ – a nejméně člověk.⁸² Jednat s člověkem jako se zvířetem je prototypem nelidskosti.⁸³ Víme velmi dobře, že věc je něco méně než živá bytost, a proto mluvíme někdy o „pouhé věci“ jako o něčem, na čem by nám nemělo tolik záležet, s čím bychom neměli tolik spojovat svůj život (podobně, když říkáme, že jde o „pouhé zvíře“ – ale věc je ještě méně než zvíře).⁸⁴ Věc je něčím, co stojí nejnižší v hodnotové stupnici jsoucen. Měli bychom proto termín⁸⁵ „realita“ užívat jen pro tuto nejnižší odrůdu jsoucen, kterou představují „pouhé věci“.

V dějinách filosofie se však termínu *res* dostalo mnohem většího uznání. Už ve středověku *ens reale* znamenalo poukaz k tomu, co skutečně jest; ve velkém sporu o univerzálie šlo o to, zda jsou, nebo nejsou opravdu skutečné. A realisté tvrdili, že *universalia sunt realia* (zatímco nominalisté tvrdili, že nikoliv, že jsou to pouhá jména, *nomina*). Na začátku snad nejpozoruhodnější linie v dějinách evropské filosofie stojí muž, který celé myšlení chtěl

78 Ve strojopise: „pro naši potřebu v této studii vhodné zaujmout“. – Pozn. vyd.

79 * Pro úplnost je třeba dodat, že jak české slovo „skutečnost“, tak německé slovo „Wirklichkeit“ je překladem jiného latinského slova, totiž „*actualitas*“, a odtud ona spojitost se skutkem, činem, což je latinsky „*actus*“. V románských jazycích nebo v angličtině jsou oba latinské termíny podrženy bez překladu: *réalité* – *actualité*, *real* – *actual*. *

80 Ve strojopise: „se právě na tomto místě ukazuje ještě jiný závažný nedostatek“. – Pozn. vyd.

81 Ve strojopise: „že týmž slovem pojmenovává“. – Pozn. vyd.

82 Ve strojopise: „a nejméně už člověk“. – Pozn. vyd.

83 Ve strojopise: „Jednat s člověkem nebo se zvířetem jako s věcí je prototypem nelidskosti.“ – Pozn. vyd.

[Takto má věta patrně znít; znění otištěné v knižní verzi je nejspíš chybným opisem.]

84 Ve strojopise: „že jde o ‚pouhé zvíře‘, ale věc je ještě méně než zvíře“. – Pozn. vyd.

85 Ve strojopise: „termínu“. – Pozn. vyd.

metodicky postavit na něm samém, a ne tedy na „věcech“, o nichž lze pochybovat. A tento muž nazval myslícího (člověka) zase jen věcí,⁸⁶ *res cogitans*.⁸⁷ Jiný významný filosof téže tradice o několik generací později nazval tu nejskutečnější skutečnost „Ding an sich“.⁸⁸ Bylo by možno příklady rozmnožit; ale už tak⁸⁹ je nápadné, jak bez obav a bez skrupulí užívali filosofové termínu, jehož významové konotace byly a jsou tak podezřelé. Je těžko si tuto bezstarostnost vysvětlit něčím jiným než jednostrannou zaměřeností západoevropského myšlení na předměty, na věci. Vždyť mezi „pouhými předměty“ a „pouhými věcmi“ je úzká souvislost.

Abychom se dostali dál ve vymezení toho, co je opravdu skutečné – a ovšem právě tak i toho, co skutečně jest –, musíme rozlišit mezi dvojím typem „skutečných jsoucen“, mezi tzv. pravými a nepravými jsoucný.⁹⁰ Pravá jsoucná jsou tím, co kdysi Teilhard de Chardin nazval „unités naturelles“;⁹¹ jeho termín dobře vystihoval okolnost, že tato jsoucná jsou jakýmsi integrovaným celkem, jakousi jednotou vnitřně založenou a udržovanou.⁹² Základními typy přirozených jednotek jsou např. atomy, molekuly, velké molekuly, buňky, mnohobuněčné organismy; zatímco⁹³ otevřenou otázkou je svět subatomárních „částic“ (které jsou ovšem rovněž vnitřně sjednocenou částí dění, a nikoli pouze vnějšně ohraničenou, leč vnitřně homogenní korpuskulí). Je tím nejmenším „celkem“, tou nejmenší vnitřně integrovanou „jednotkou“ třeba energetické kvantum?⁹⁴ A pak tu jsou problémy s opačným extrémem: můžeme za vyšší přirozenou jednotku považovat hmyzí společenství, např. včelstvo, mraveniště nebo třeba les?⁹⁵ Nebo na lidské úrovni rodinu, kmen, národ, stát? Nebudeme teď řešit tyto otázky, protože to není pro další postup nezbytné. Zavedeme tedy jen pro to,⁹⁶ čemu Teilhard říkal „unité naturelle“ a co my jsme před chvílí nazvali „pravé jsoucné“, čemu Levinas říká „původní jsoucné“ (*l'être en original*) a co je udržitelné z Kantovy „věci o sobě“, termín, o němž jsme se zmínili hned na počátku svých úvah, totiž „subjekt“. (Zase se blíže nebudeme zabývat výjimkou, jíž je nejjednodušší, „primordiální“ vnitřně sjednocená událost, která sama o sobě subjektem ještě není, ale může se jím za určitých okolností a díky určité komplikovanosti stát,⁹⁷ čímž ovšem zároveň přestává být primordiální událostí.)

86 Ve strojopise: „nazval myšlení zase jen věcí“. – Pozn. vyd.

87 Míněn je René Descartes. – Pozn. vyd.

88 * A o Bohu mluvil také jako o „Ding“, tedy o „věci“ (i když jindy jako o „Wesen“). * [Míněn je Immanuel Kant. – Pozn. vyd.]

89 Ve strojopise: „už i tak“. – Pozn. vyd.

90 Ve strojopise: „mezi tzv. pravými jsoucný a mezi tzv. nepravými jsoucný“. – Pozn. vyd.

91 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.

92 Ve strojopise: „... jednotou vnitřně založenou.“ – Pozn. vyd.

93 Ve strojopise: „zatím“. – Pozn. vyd.

94 * Dnes se v mikrofyzičce objevila např. matematická „teorie“ tzv. superstrun. *

95 Ve strojopise: „... např. včelstvo nebo mraveniště?“ – Pozn. vyd.

96 Ve strojopise: „Zavedeme jen pro to...“ – Pozn. vyd.

97 Ve strojopise: „za určitých okolností stát“. – Pozn. vyd.

Zavedení takto rozšířeného (a tedy jiného, nového) pojmu⁹⁸ subjektu má dalekosáhlý strategický význam, který poněkud lépe vysvitne z dalších výkladů. Na tomto místě se omezím na poukaz k jedné dosti významné výhodě, kterou nám pojem subjektu jako vnitřně integrovaného celku přináší oproti vymezení jsoucna „v originálu“ jakožto „jsoucna o sobě“. Mějme dvě zhruba stejné kuličky; každá z nich je zřejmě jsoucnem. Je však také jsoucnem dvojice těchto kuliček? Je tato dvojice jsoucnem nezávisle na tom, jak jsou kuličky od sebe vzdáleny? A snad nezávisle na tom, zda kolem nich, a dokonce mezi nimi jsou jiné podobné kuličky? Co vlastně ze dvou kuliček dělá dvojici? Výhoda pojmu vnitřně integrovaného celku je zřejmá: zaměníme-li kuličky (jako nepravá jsoucna) buňkami (jako pravými jsoucny), pak dvě buňky, které žijí samostatně a odděleně, si mohou být prostorově a časově sebeblíže, a zůstávají dvěma buňkami, kdežto ve vícebuněčném organismu (eventuelně jeho tkáni) vytvářejí vyšší útvar, tj. vyšší integrovanou jednotku nebo její část (např. orgán, tkáň apod.), a tu ovšem nemůžeme jejich vzájemných vztahů nedbat (stejně jako nemůžeme zanedbat jejich vztahy k dalším buňkám, jež se na vyšší jednotě také podílejí).⁹⁹ Buňky integrované v tkáň nebo vůbec v celý vyšší organismus nevstupují do nových vztahů jen vnějšně, aniž by je to vnitřně poznamenalo, ale vnitřně se proměňují, jsou v tomto vyšším celku jinými buňkami. Právem napsal A. N. Whitehead, že elektron se v živém těle chová jinak než v neživé hmotě.¹⁰⁰ Co v tomto kontextu znamená výraz „elektron o sobě“ nebo „buňka o sobě“? Může znamenat jen jediné, totiž že z elektronu i z buňky se dělá věc, ontický předmět, předmětné jsoucno, které zůstává tím, čím jest, bez ohledu na kontexty, do nichž vstupuje a v nichž je zapojeno. Ale to je přece dokladem toho, že „předmět“ je vykrojen z „originální skutečnosti“ násilně, svévolně, bez ohledů na „originální skutečnost“ samu.

Zajisté můžeme uvažovat o dvojici kuliček, které jsme buď namátkou, nebo na základě nějakého svého klíče či kritéria vybrali z větší skupiny. Můžeme tyto dvě kuličky od ostatních dokonce oddělit a „udělat“ z nich opravdu „samostatnou“ dvojici, již svým místem se lišící a distancující od jiných. Ale tím z nich ještě zdaleka nečiníme vnitřně sjednocené jsoucno. Toho nedosáhneme ani tenkrát, když kuličky pevně spojíme, např. slepíme. Vždyť možná každá z obou kuliček sama je jen nějakým slepencem. Nemůžeme o ní (ani o dvojici) říci, že prostě není, ale je zřejmé, že ani tvrzení, že „jest“, není bez problémů. Byly to úvahy tohoto druhu, které asi vedly Démokrita k tomu, že vše, co nám ukazují naše smysly, prohlásil za pouhé zdání, zatímco ve skutečnosti jsou jen atomy a prázdno.¹⁰¹ Určitým východiskem z nouze je odlišení jsoucna nepravých od jsoucna pravých. Pravá jsoucna „jsou“ ve své „jsoucnosti“ nezávislá na tom, jsou-li jako taková vnímána, jsou-li za taková považována a reaguje-li někdo nebo něco na ně jakožto na jsoucna. Naproti tomu nepravá jsoucna jsou ta, jejichž jsoucnost je jim jakožto takovým nevlastní, ale je odvozená¹⁰² ze jsoucnosti jiných, dalších, vpsledu však pravých

98 Ve strojopise: „takto rozšířeného pojmu“. – Pozn. vyd.

99 Ve strojopise: „... jež se na vyšší jednotě podílejí.“ – Pozn. vyd.

100 Srv. A. N. Whitehead, *Veda a moderný svet*, přel. J. Bodnár, Bratislava 1989, str. 142. – Pozn. vyd.

101 Srv. *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1962², str. 126 (zl. B 125). – Pozn. vyd.

102 Ve strojopise: „ale odvozená“. – Pozn. vyd.

jsoucn (takže je nelze prohlásit za „nic“), ale jakožto taková sama o sobě „nejsou“, nýbrž jsou jako jsoucn jen vnímána, jsou za jsoucn považována, je na ně jako na jsoucn reagováno. Hrst kuliček nebo hromada cihel jsou takovými nepravými jsoucny; sama jednotlivá kulička nebo jednotlivá cihla jsou však také¹⁰³ ještě nepravá jsoucn. Půjdeme-li ovšem dostatečně daleko (resp. hluboko či nízko), dosáhneme roviny, kde se už setkáváme s pravými jsoucny (přínejmenším s molekulami a atomy) jakožto posledním „základem“ (či spíše „materiálem“) všech „hromad“ (agregací).¹⁰⁴

Na základě provedeného rozlišení můžeme prohlásit, že věci nejsou pravá jsoucn, nýbrž nanejvýš jsoucn nepravá. V tomto smyslu¹⁰⁵ nás zanechává termín „realismus“ anebo výzva, abychom šli „k věcem samým“, na pochybách. Věc totiž nikdy není „věcí samou“, ledaže by nebyla věcí, nýbrž subjektem (tj. vnitřně integrovaným celkem, „přirozenou jednotkou“); ale pak je chyba ji brát jako věc. Věci lze jen odhalovat jako „pouhé věci“, totiž jako nepravá jsoucn; jedině to ještě zbývá z pozitivní funkce „realismu“, který bere své jméno vážně. Ale středověký realismus (ten je třeba odlišovat od realismu v novodobém a moderním smyslu) je dokladem,¹⁰⁶ jak pouhé „věci“ (a dokonce jen myšlenkové struktury, útvary a modely) byly vydávány¹⁰⁷ za (pravá) jsoucn. „Věc“ totiž je nutno opravdu uměle vykrojit ze skutečnosti; a za plán tohoto vykrojení, za jakýsi „střih“ nám tu slouží intencionální předmět. Když Levinas objasňuje, proč se chce fenomenologie vyhnout jak idealistickému, tak realistickému scestí¹⁰⁸ (také **Patočka o tom píše ve svém *Přirozeném světě hned na začátku***), vytýká realismu stejně jako idealismu, že ztotožňuje jsoucí a objekt. Mohli bychom také říci, že „realismus“ je¹⁰⁹ filosofický program, který chce brát každou skutečnost jako věc, tj. jako hypostazovaný intencionální předmět. (Tady ovšem sluší připomenout, že takto jen konstruujeme realistický program na základě etymologie; skuteční filosofové, kteří třímali prapor realismu, tomu mohli být velice vzdáleni. Tak kupříkladu Masarykův nebo Rádlův realismus je fakticky popřením a vyvrácením projektu zkoumání omezeného na pouhé „věci“ ve smyslu nepravých jsoucn. Jenže i toto nedorozumění je třeba jednou provždy vyjasnit a odstranit. Stále také musíme pamatovat, že čeština nedovede dost rozlišovat mezi „Ding“ a „Sache“; to je důležité třeba pro správné pochopení Husserlova hesla „k věcem samým“ apod.)¹¹⁰

5. Pojmové myšlení, intencionální předmět a „arché“

103 Ve strojopise: „však jsou také“. – Pozn. vyd.

104 Ve strojopise: „... kde se už setkáme s pravými jsoucny, přínejmenším s molekulami a atomy.“ – Pozn. vyd.

105 Ve strojopise: „V tom smyslu“. – Pozn. vyd.

106 Ve strojopise: „středověký realismus je dokladem“. – Pozn. vyd.

107 Ve strojopise: „jak pouhé ‚věci‘ byly vydávány“. – Pozn. vyd.

108 E. Levinas, *Intentionalité et métaphysique*, in: *týž, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, str. 137–144, zde str. 142: „La conception de la conscience comme transitivity kinesthétique, marque peut-être la fin de l'idéalisme, sans nous ramener au réalisme. Celui-ci oppose à la constitution de l'objet par la conscience, l'être en soi de cet objet, mais, comme l'idéalisme, identifie être et objet.“ [Česky: *Intencionalita a metafyzika*, in: *týž, Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 151–159, zde str. 157. – Pozn. vyd.]

109 Ve strojopise: „že realismus je“. – Pozn. vyd.

110 Ve strojopise poslední věta v závorce chybí. – Pozn. vyd.

Zavádění pojmů jako organizujících principů do komplikovaných peripetií a zákrut neukázněného myšlení vedlo nejen k pozoruhodným konkrétním výsledkům, ale k objevení celého nového světa – a s tím byla spojena i jistá závrať, zajisté pochopitelná, ale na dlouhou dobu fatální. Pojmy dovolily soustředit značnou část myšlenkových intencí na intencionální předměty. Ty byly zjevně neproměnné, což kontrastovalo s proměnlivostí všeho, co oko vidělo a ucho slyšelo všude kolem. Proto 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.¹¹¹ Presokratici formulovali tuto otázku jako otázku po tom, co trvá beze změny uprostřed změn: byli si jisti, že pod povrchem plným proměn a zmatku z toho vyplývajícího je jakýsi základ, počátek či kořen (ἀρχή, ῥίζωμα), „z něhož všechno vzniká a do čeho všechno zaniká“. Vznikla různá pojetí toho, co je tou „arché“ a je-li jen jedna, nebo je-li jich více, či dokonce nekonečně mnoho. Bylo nutno vymezit vztah mezi arché jakožto „pravou skutečností“ a mezi skutečností těch proměnlivých jsoucen, která máme v hojně míře kolem sebe. Parmenidés a eleaté vůbec jsou skvělým dokladem toho, jak logický argument měl pro tento druh myšlení neskonale větší váhu než všechna autopsie (vždyť Thalés byl prý ochoten za nalezený důkaz obětovat bohům vola). Myšlenka parmenidovského „jednoho“ učarovala dalším filosofům, i když chtěli obejít její hrubou přímočarost a najít nějaký kompromis. Neměnnost byla jistotou, kdežto změna byla přinejmenším problémem. Nestačí vykázat proměnlivost na periférii nebo na povrch; je tu otázka, kde se vůbec bere? Jak to, že voda jednou tuhne a jindy se vypařuje? Pomocí měla být pluralita *archai*: to umožnilo, aby docházelo k jejich mísení a zase oddělování. Empedoklés zavedl zvláštní aktivní faktory, Lásku a Svár, aniž vymezil jejich povahu ve vztahu ke čtyřem elementům jakožto skutečných *archai*. Atomisté zašli ve svém pluralismu do extrému: počátků je nekonečně mnoho, ale liší se od sebe pouze vnějškem. Jejich homogenní „vnitřky“ jsou jen na nejmenší, dále již nedělitelné kousičky rozsekaným Parmenidovým „jedním“. To, co vidíme ve světě kolem, je pouhé zdání, vyvolané nahodilými agregacemi a skrumážemi atomů, padajícími kamsi „dolů“. Platón zaměnil atomy věčnými ideami, podle nichž utváří *démiúrgos* nižší a stále poklesající skutečnost, do níž dočasně zapadají „duše“, aby se po vysvobození z těla jako ze žaláře opět vrátily do svého domova. Aristotelés první a vlastně jediný připsal pohybu a změně pozitivní úlohu: je uskutečněním možnosti, vtisknutím tvaru do beztvaré materie, dílem, které spěje k dokonalosti. Ale ta dokonalost tu je v možnosti a v plánu odevždy a věčně, je třeba ji jen aktualizovat. Všude tu zkrátka najdeme ontologické hypostaze neproměnných intencionálních předmětů. To není jen nahromadění náhod ani pouhé napodobení či masová psychóza prvních filosofů. Tady se stalo něco rozhodujícího; sem se musíme vrátit, abychom se pokusili rozpoznat a dešifrovat, co se tu vlastně stalo a vedla-li cesta i jinudy (tj. je-li nám ještě dnes otevřena nějaká alternativa).

Alternativu nebudeme hledat v nějakém ne-pojmovém myšlení, zejména proto, že bez pojmového myšlení už nedovedeme nejen uvažovat, ale ani žít. V úvahu přichází jen nějaká adaptace, úprava pojmové práce, která by nám dovolila překonat jeho dosavadní

¹¹¹ To je pochopitelně naše formulace, protože o intencionálních předmětech není v té době ještě možno hovořit (i když jejich jakési tušení lze tu a tam doložit).

jednostrannosti. Z téhož důvodu se nemůžeme obejít do budoucnosti ani bez intencionálních předmětů, jen se musíme vyvarovat všech hypostazí umožňujících identifikaci intencionálních předmětů s „předměty“ ontickými. Nejproblematictější je pojetí „arché“ nebo „archai“. Především nelze *arché* chápat jako vládnoucí (což v řeckém slově bylo výrazně přítomno), jak se ještě ukáže. Nejenom pro filosofii, ale pro všechno dění jsou počátky sice nezbytné, ale nikoli v posledu rozhodující. Jejich skutečná důležitost není v tom, co „způsobují“, nýbrž jak dalece je možno na ně navazovat, a to znamená i nadále z nich vycházet, tj. obnovovat je jako počátky. To však zároveň znamená, že počátky nikdy nejsou ani jednou provždy dány jakožto počátky, ani pro všechny časy nejsou neměnné. Platí však, že jsou jednoduché a že cesta od nich vede směrem k větší složitosti a k vyšším úrovním; nic vyššího pak nelze převést na nižší ani z nižšího odvodit. A kromě toho jsme byli v důsledku postupujícího poznání nuceni rezignovat na jakoukoli neměnnost, kterou bychom mohli pojmut jako jsoucí. Došli jsme po více než dvou tisících letech k Hérakleitovu závěru, že „všechno teče“; navíc si zdaleka nejsme jisti něčím takovým, jako byl jeho „vždy jsoucí *logos*“, který „všemu vládne“. Co tedy zbývá?

Každý pokus o alternativní myšlení může být zpočátku jen relativně nový, protože jednak se nemůžeme vysvléknout z toho typu myšlení, které je nám důvěrně blízké jakožto naše vlastní, a za druhé protože nemáme v důsledku toho potřebný odstup od svého myšlení (to by tu už alternativa musela být). Musíme se tudíž zprvu připravit na kompromisní řešení. Své myšlení se musíme pokusit orientovat novým způsobem a poněkud přestrukturovat tím, že svou hlavní pozornost obrátíme na pravá jsoucna, z nichž nejbližší nám jsou živé bytosti a ovšem zejména lidé. V tom vidím hluboké oprávnění antropologických a personalistických tendencí ve filosofii posledních několika desetiletí (zhruba snad počínajíc od dvacátých let). Musíme se pokoušet rekonstituovat řadu starších pojmů a ustavit řadu nových, dovolujících nám pozměněný způsob práce s pozměněnými intencionálními předměty tak, abychom přece jenom nějak adekvátněji myšlenkově uchopili dění, povahu událostí a dějinnost. K tomu cíli musíme vypracovat myšlenkové (pojmové) modely událostí a vztahů mezi událostmi. Významnou úlohu by měl sehrát zejména model na jiném místě již zmíněné tzv. primordiální události, jakož i model tzv. primordiálního subjektu.

6. Tradice předmětného myšlení a problém myšlení nepředmětného

Na základě toho, co až dosud bylo řečeno, můžeme předmětné myšlení charakterizovat jako myšlení, orientující se takřka výlučně na předmětné skutečnosti (resp. na předmětnou stránku skutečnosti, jak si řekneme později). To především vede k tomu, že předmětné myšlení jednak nedovede ani dost dobře rozlišit mezi pravými a nepravými jsoucnými, tím méně pak dovede respektovat specifickou povahu jsoucnen pravých. Předmětné myšlení přistupuje k pravým jsoucnům, jako by to byly pouhé předměty, pouhé věci, pouhá předmětná (a tudíž nepravá) jsoucna. Mystifikující povaha předmětného myšlení spočívá především v tom, že každou skutečnost (každé jsoucno), jež má svou předmětnou stránku, redukuje na ryzí předmětnost, a že ryze nepředmětnou skutečnost není schopno nejen uznámat, ale vůbec připustit (přičemž zatím necháme otevřenou otázku, zda a v jakém smyslu lze o ryze nepředmětné skutečnosti vůbec mluvit). Přihlédněme nyní blíže, kdy a kde nastávají předmětnému myšlení rozhodující

obtíže a kdy začíná selhávat.

Tak jako nemáme před očima nikdy celou věc (i když jde jen o věc, o „pouhou“ věc jako je třeba cihla nebo stůl nebo dům), protože ji nikdy nevidíme ze všech stran, tak ani myšlení nemá před sebou (v před-stavě) nikdy předmět celý, ale může ho jenom mínit. Ale jsou skutečnosti, a to nepochybné skutečnosti, které nelze mít nikdy „před sebou“. Na prvním místě to jsme my sami, my, kteří myslíme. Můžeme mínit ovšem sami sebe předmětně, tj. můžeme na sebe myslit jako na předmětnou skutečnost. Ale doopravdy nejsme schopni se sami postavit před sebe, prostě být „před sebou“, protože je naprosto nutné, abychom to byli my, kdo nás má před sebou, abychom se my sami dívali, abychom my sami mínili, abychom se my sami intencionálně vztahovali. A v této roli nejsme, nemůžeme být „předmětem“. A pokud nás někdo jiný vidí, míní, pokud se někdo jiný k nám vztahuje jako k předmětu, pak neprávem, protože pomíjí tu skutečnost, že my sice máme předmětnou stránku, ale jsme něčím víc než pouhým předmětem; nikdy nemůžeme být na pouhý předmět redukováni. Předmětem se nám dále nemůže legitimně stát ani naše okolí, lépe osvětí (osvojené okolí), které je nejenom kolem nás, ale do kterého jsme zasazeni a zapojeni; tím méně může předmětné myšlení jako předmět pojmout svět, leda že se mu svět stane „hromadou věcí“, ev. „skladištěm věcí“ – opět ovšem nelegitimně. (Na tomto místě lze vzpomenout na Jaspersův pojem „das Umgreifende“.) Ale nejde jen o tento typ příkladů, i když tento typ je významný. I tam, kde v jistém smyslu nějaká skutečnost (nějaké pravé jsoucno) je či může být vskutku „před námi“ – stejně tak, jako když my jsme nebo můžeme být před někým jiným – nemůže to být ještě zdaleka ospravedlněním myšlenkového uchopení druhého člověka jako „pouhého“ předmětu. Druhý člověk je právě „ten druhý“ a žádný předmět, žádná věc. Jako k druhému se k němu i intencionálně můžeme a musíme vztahovat docela jinak než k nějakému předmětu nebo věci. Naše chování vůči druhému člověku musí být jiné, a této jinakosti musí odpovídat i způsob našeho myšlení, našeho myšlenkového vztahu k němu.

Určitým nebezpečím tu je vžití nedorozumění, jako by třeba přístup k druhému člověku jako k člověku, a ne jako k věci byl záležitostí morálního závazku, tedy takříkajíc záležitostí jistého luxusu, který si mohou dovolit lidé v „normální“ situaci, ale nikoli např. v situaci krajního ohrožení, kde rozhodující je přežití. V našem pohledu však se jako mnohem důležitější ukazuje něco daleko elementárnějšího, než aby to bylo možno odkázat do sféry mravnosti (přičemž necháváme stranou chybnost samého pojetí mravnosti, jak je zřejmé ze zmíněného „nedorozumění“). Vztahovat se prakticky, životně (a v důsledku toho pak i myšlenkově) k druhému člověku jako k člověku není jen předpokladem toho, abych se s druhým opravdu setkal, nýbrž je pro mne bytostně důležité, abych se člověkem stal a abych jím zůstával. A v určitých zcela specifických případech to je bytostně důležité pro toho druhého, aby se člověkem stal a aby jím zůstával. (Lidské mládě se nerodí jako člověk, ale musí se člověkem stát; to však je umožněno pouze tím, že se k němu lidé vztahují jako k člověku ještě dříve, než se jím skutečně stane. Nebýt té lidské nakloněnosti všemožně podpořit budoucnost nemluvněte, tj. lidskou budoucnost mláděte, které sice člověkem ještě není, ale má se jím stát, nikdy by k jeho „polidštění“ nedošlo.) Praktický i myšlenkový vztah k druhému člověku jako k člověku (a

nikoli jako k věci, k předmětu) je pro každého z nás záležitostí našeho bytí, nikoli jen naší vchovanosti, morální zdatnosti a společenského šarmu.

Personalistický a obecně antropologický akcent některých myslitelů současnosti však zcela pomíjí skutečnost, že pojetí člověka nelze restituovat a vylepšovat izolovaně od pojetí skutečnosti vůbec, neboť ani praktický vztah k člověku nezůstane bez újmy, jestliže si podržíme vadný vztah k živé i neživé přírodě a ke světu vůbec. Koncem minulého a začátkem tohoto století byl ještě velmi aktuální spor mezi přírodovědou, která chtěla jen vidět a popisovat, a mezi přírodovědou experimentující. Když jsem – uveden na stopu Rádlem – četl krátce po válce některé dokumenty těch starých sporů a diskusí, naučil jsem se dost přísně rozlišovat mezi experimenty, které jakoby jen staví přírodě otázky, a mezi experimenty, které z ní odpověď za použití krajního násilí vynucují. Formuloval jsem to tehdy v jedné veřejné diskusi tak, že podobné experimenty jsou torturou, vykonávanou na přírodě (nepochybně rovněž pod vlivem Rádlovy *Útěchy z filosofie* a jeho metafory o pitvání vesmíru, který se ukáže být živý). Poučná je četba Rádlovy *Romantické vědy*, v níž odhaluje násilnické kořeny všeho romantismu (a snad právě pro „násilnictví“ kantovského *a priori* tu byl Kant započítán k romantikům). Ale cožpak toto „násilnictví“ nezačíná již samým zrodem pojmového myšlení? Nezačíná již tam, kde se pokoušíme poznávat svět tím, že jej po kouskách vtlačujeme do konstruovaných „forem“ neměnných intencionálních předmětů? Kde jsme schopni a vůbec ochotni svět vidět jen přes jejich jistě velmi precizní, ale přece jen velmi hrubý rastr a pouze v momentkách? Není Kantova filosofie jen reflexí a výsledkem daleko staršího myšlenkového pohybu?

Nutnost myslet „jinak“ je zřejmá a dokonce přitažlivá; je ovšem zapotřebí opatrného a rozvážného postupu. Už jsme řekli, že opustit cestu pojmového myšlení nelze jak z důvodů teoretických, tak zejména praktických. Možnost nějakého radikálního řešení je svrchovaně nepravděpodobná. Kromě toho věc není tak bezperspektivní, jak by se na první pohled mohlo zdát. Vyšli jsme ve svých úvahách z toho, jak se v dějinách západoevropského myšlení prosadilo téma subjektu; nestalo se tak pod žádným tlakem zvenčí, nýbrž vnitřní přesvědčivostí určitých filosofemat samých. Z toho lze vyvodit, že v našem způsobu myšlení, který je tolik poplacen, jak jsme si ukázali, předmětné tradici, jsou přítomny motivy a faktory, které pracují na jeho proměně. Naším cílem není proto proti tradici předmětného myšlení postavit myšlení naprosto jiné, nýbrž pozorně si všímat skutečnosti, že předmětné myšlení v některých podstatných svých složkách už selhává a bude napříště selhávat stále víc, a v důsledku toho na druhé straně vyhledávat ty perspektivní prvky v současném myšlení, které z této tradice vybočují, naznačují jiné trendy a v provedené kritické reflexi obstojí jako nosné a dlouhodobě nadějně. V dané chvíli nejenom není možné stanovit program ani rozhodující struktury nějakého nového myšlení, ale nelze s jistotou ani odhadovat, jak by se třeba jen rámcově mohlo takové nové myšlení rozvíjet. Právě proto bude nejvhodnější používat názvu, který nevyjadřuje víc než pouhou negaci: nepředmětné myšlení. A právě k tomuto názvu je třeba hned zpočátku připojit několik vysvětlujících poznámek.

7. Smysl otázky po nepředmětném myšlení

Intence, resp. intencionalita charakterizuje každé myšlení (a nejenom myšlení; o intencionalitě

můžeme plným právem hovořit i na biologické rovině, např. tropismy mají povahu intencí); proto nemůžeme v žádném případě chápat „nepředmětné myšlení“ jako myšlení, které nemá žádný předmět, tedy myšlení „bezpředmětné“. Kritika předmětného myšlení nebyla zaostřena proti intencionálním předmětům myšlení, nýbrž proti hypostazi předmětů ontických za nimi, eventuálně proti záměně a směšování předmětů intencionálních a předmětů ontických. Proto otázka po nepředmětném myšlení je otázkou po alternativním myšlenkovém přístupu ke skutečnosti, jehož výsledkem není konstrukce předmětů vtiskovaných do této skutečnosti, nýbrž otevřenost vůči té stránce skutečnosti, která nemůže být chápána jako skutečná danost, jako ontický předmět, nýbrž která má jakousi svéráznou osobitost, vlastní smysluplnost, a tím podíl na nějakém širším smyslu, kterému se musíme rovněž otevřít, máme-li postřehnout vlastní smysl nějaké konkrétní skutečnosti. Nejvlastnějším zdrojem kritiky předmětného myšlení je narůstající povědomí, že skutečnost kolem nás je víc než pouhá hromada věcí, „předmětů“, které jsou, jaké jsou, a dost. (Masaryk ve své *Rukověti sociologie* kritizuje pojetí světa jako „skladiště věcí“.) Nepředmětné myšlení se má stát tím myšlenkovým přístupem, jemuž se skutečnost ukáže nikoli pouze jako předmětná, nýbrž ve svém celku, tedy jak ve své předmětnosti, tak ve své nepředmětnosti.

Aktualita tématu „nepředmětné myšlení“ je vyvolána rozpoznáním, že dosavadnímu, tj. předmětnému způsobu myšlení uniká něco podstatného ze skutečnosti, kterou se zabývá a kterou chce myšlenkově uchopit. To znamená, že předpokladem tematizace tzv. nepředmětného myšlení (jakož i v podstatě paralelní tematizace tzv. předmětného myšlení) je nějaký už realizovaný přístup k nepředmětné skutečnosti, resp. k nepředmětné stránce skutečnosti. Má-li být předmětné myšlení podrobeno kritice, má-li být vůbec konstituováno jako předmět, jako téma našeho uvažování, je zapotřebí dosáhnout nějakého odstupu, tj. odstoupit na nějaké místo, které už není zcela ovládáno tradicí předmětného myšlení, nýbrž vymyká se jí a představuje první krok jiným směrem, po jiné cestě. Předmětné myšlení i nepředmětné myšlení se může stát legitimním filosofickým tématem teprve ve chvíli, kdy už je nepředmětné myšlení jakožto myšlení realizováno (alespoň v nějakém sebemenším a sebeomezenějším rozsahu), aby mohlo být učiněno předmětem reflexe a potom i v rámci reflexe rozlišeno jakožto odlišné od myšlení předmětného. Přitom ovšem nelze nikterak prejudikovat, zda takové alternativní myšlení, odlišné od myšlení předmětného, je něčím naprosto novým, anebo zda je naopak něčím prastarým, nač se zapomnělo, ani zda existuje jen jediná alternativní cesta anebo cest je víc či dokonce nepřehledně mnoho. Jedno však je zřejmé: učinit tématem nepředmětné (a tím i předmětné) myšlení znamená tázat se po širším kontextu toho, co se v západní myšlenkové tradici rozvinulo jako předmětné myšlení a co se dlouho jevilo – a bohužel mnoha specialistům zejména v přírodních vědách dodnes jeví jako samozřejmý a jedině možný vrchol přesného a spolehlivého myšlenkového přístupu a postupu.

Především se nabízí otázka širšího kontextu ve smyslu historickém. Tradice předmětného myšlení má svůj historický počátek ve starém Řecku. V první reflexi chápali řečtí myslitelé podstatnou odlišnost svého myšlení od „veškerého“ myšlení dosavadního (pokud o něm věděli) a pokusili se tuto odlišnost pojmově i terminologicky zachytit v opozici dvou slov, *logos*

a *mythos*. To však znamená, že před vznikem onoho specificky řeckého myšlení, strukturovaného logem, předpokládali myšlení jiné (které ostatně znali jako myšlení barbarů i ze své současnosti). Jestliže zhruba ztotožníme uvedenou řeckou tradici s tradicí předmětného myšlení, nabízí se možnost chápat myšlení mytické jako přinejmenším jeden typ myšlení nepředmětného, tj. jiného než předmětného. Podrobnější analýzy skutečně ukazují některé velmi závažné rozdíly mezi obojím myšlením, spočívající především v tom, že mytické myšlení není pojmové, nýbrž situační a dějové, i když výrazně orientované na situační a dějové stereotypy (tzv. archetypické situace, archetypické děje, archetypické akce apod.). Proto má smysl chápat otázku po nepředmětném myšlení rovněž v historickém smyslu, totiž jako výzvu současné doby, kdy se zdá, že epocha předmětného myšlení končí a je třeba orientovat se nově.

A zase se tu nabízí přinejmenším dvojí možnost interpretace: buď v podstatě přijmeme a jenom přizpůsobíme comteovské schéma periodizace myšlenkového vývoje (v tom smyslu, že tzv. vědecké myšlení není posledním, nejvyšším stadiem myšlení, nýbrž bude překonáno nějakým myšlením novým, vyšším), anebo budeme konec epochy předmětného myšlení nakloněni chápat jako vyčerpání vnitřních možností předmětného myšlení a jako výzvu k nevyhnutelnému návratu k onomu širokému proudu myšlení, které onomu redukovanému předmětnému předcházelo, které je v převlecích a spodních proudech provázelo (např. v umění) a které se zase – byť v poněkud pozměněných formách – znovu prosadí, aby ukázalo celou epochu evropské předmětné tradice jako z dlouhodobého hlediska jen efemérní pobloudění ducha a jako slepou uličku.

Otázku širšího kontextu však nemusíme chápat jen ve smyslu historickém; můžeme se pokoušet pochopit předmětné myšlení i strukturálně jako součást či spíše jen nad hladinu vyčnívající vrcholek obrovského masivu všeho myšlení, které onu předmětnou tradici umožňuje a nese, aniž by jí však bylo nějakým garantem výhradní legitimacy. Pak by tematizace nepředmětného myšlení byla sebeuvědoměním tohoto do té doby nezreflektovaného masivu všeho myšlení a odhalením tzv. předmětného myšlení jako doby, kdy si myšlení vcelku dost dobře nerozumělo a kdy vlastně ideologizovalo určitou svou partikulární aktivitu, jež dočasně v důsledku specifických okolností hypertrofovala, považovalo ji chybně za podstatnou a jediné perspektivní a vytěsnilo každé pomýšlení na jiné myšlenkové aktivity, které ovšem nutně probíhaly i bez toho, že by byly reflektovány. Předmětné myšlení se pak jeví jako předimenzování určitého typu myšlenkových intencí a jednokolejné soustředění na tento typ v každém pokusu o sebepochopení, sebe-reflexi. Rozpoznání omezenosti této silně redukující formy sebepochopení myšlení otvírá cestu k sebepochopení přiměřenějšímu, které není nikterak nuceno dosavadní tradici předmětného myšlení zavrhnout a dokonce eradikovat, nýbrž může mu vyhradit pouze adekvátnější, tj. nikoli už výhradní postavení v rámci myšlení vůbec. V důsledku takto rozšířeného pohledu se může ukázat jako perspektivní i jiná cesta myšlení, anebo se mohou různé myšlenkové přístupy ukázat jako někdy přiměřenější a někdy méně přiměřené podle situace, v jaké je myšlenková cesta podnikána, podle problematiky, do níž hodlá proniknout, a podle směrodatného kritéria, jemuž má ten který přístup odpovídat a které je pro ten případ jeho normou.

Otázku nepředmětného myšlení lze ovšem chápat také mnohem nuancovaněji „dějinně“ jako výzvu dějinné chvíle, v níž je dnešní člověk situován a ve své situovanosti oslovován právě tím, jak je jeho pozornost nejrůznějšími způsoby a za pomoci nejrozmanitějších vehiklů stále víc soustředována k novým problémovým okruhům a k nově zdůrazněným vztahům – nebo vůbec novým vztahům – mezi nimi a některými okruhy tradičními. Takové oslovení není ničím prostě „daným“, nemůže být nalezeno tu nebo onde a popsáno, dokonce není ani součástí ničeho daného nebo něčeho, co se odehrálo, co nastalo, nemůže být konstatováno ani vnějškově registrováno – a přece jen ten, kdo je uslyšel a kdo se jím nechal přivést k novému pohledu, je schopen porozumět pravému smyslu přítomné chvíle. A také jenom ten, kdo se otevřel a naslouchal, kdo uslyšel a porozuměl, je schopen zformulovat a zprostředkovat tak ono oslovení i dalším, kteří tak dobře neposlouchali a ani nebyli připraveni poslouchat, ale formulovanému oslovení jsou schopni porozumět a na pochopené více nebo méně přiměřeně také odpovědět.

Je ovšem také možno předstírat, že jsme byli osloveni, že jsme uslyšeli a že jsme porozuměli; můžeme to předstírat nejenom jiným, ale také sami sobě. Časem se pak ukáže, že šlo o omyl, o iluzi, o myšlenkové scestí; potřebný čas může být ovšem i velice dlouhý. Nicméně v tom případě, že tematizace nepředmětného myšlení (a v důsledku toho pak i předmětného myšlení) je myšlenkovou odpovědí na takové „oslovení“, může se stát pokus o myšlenkové zvládnutí tématu významným krokem na cestě nového myšlení, na cestě nového sebezpočtení člověka a nového pochopení nejen jeho situovanosti uprostřed toho, co již nastalo a co je dáno, ale zejména ve vztahu k tomu, co teprve přichází a co nastává.

8. Potřeba myšlenkových modelů k orientaci

Ve filosofii není myšlenkový začátek osudově závažný a definitivně rozhodující pro další myšlenkový postup; nicméně má značnou důležitost. Filosofické úsilí se vyznačuje tím, že se bez ustání pokouší proniknout hlouběji k „posledním principům“ své vlastní aktivity, čímž prokazuje na jedné straně to, že význam těchto (vždy jen relativně „posledních“) principů bere vážně, na druhé straně však zároveň svou budoucí nezávislost (nebo lépe: nikoli jednoznačnou závislost) na těchto principech, tj. svou svobodu se napříště rozhodovat buď pro ně, anebo proti nim. Filosofie na své cestě k „posledním principům“ rozpoznává nejenom svou dosavadní závislost a poplatnost určitým „principiálním pozicím“ či „východiskům“, ale zároveň i jejich značnou kontingenci, tj. velkou míru nekontrolovanosti a nezdůvodněnosti toho, proč byly zaujaty spíše jedny pozice než druhé. Každý krok, každá akce je vždy něčím víc, než čím se na první pohled jeví; v činu je přítomno rozhodnutí nejenom ve věci, která bije do očí a které si je rozhodující se člověk plně nebo téměř plně vědom, ale vždy zároveň rozhodnutí ve věcech, o nichž člověk ví málo nebo dokonce neví vůbec a které se začnou ozřejmovat teprve mnohem později. Filosofická reflexe je pokusem ozřejmit i tu nejskrytější rovinu, na níž došlo k rozhodnutí, a osvětlením povahy tohoto rozhodnutí, které mělo původně povahu volby nazdařbůh, a tím i pokusem otevřít možnost jeho dodatečného překontrolování a eventuální revize na základě důvodů, které se mezitím ukázaly jako hlubší a podstatnější, anebo – není-li takových již ověřených důvodů – alespoň na základě myšlenkového experimentování, které v sobě sice podržuje určitou míru volby nazdařbůh, ale není už docela slepé k tomu, co podniká, a

má jisté orientační body, které poněkud zprůhledňují jeho volbu, i když zatím nemohou být považovány za dostatečné důvody pro tuto volbu.

Pokud jde o konec éry předmětného myšlení a náznaky počátku éry nové, jsme v situaci, která připomíná onu posledně zmíněnou. Můžeme snad právem mít za to, že omezenost tzv. předmětného myšlení byla v hlavních rysech rozpoznána; menší jistotu máme v tom, zda jsme dost dobře určili jak povahu základů tohoto myšlenkového přístupu, tak hlavní rysy jeho dějinné realizace v počátcích řeckého filosofického myšlení. Nicméně se na některé formulované body musíme alespoň předběžně metodicky spolehnout a pokusit se model myšlenkové alternativy konstruovat tak, aby se co možná vyhnul chybným krokům, k nimž vedly modely presokratiků. Nemůžeme-li si udělat dostatečně jasno v celkovém obrazu očekávaného nového myšlení, nezbyvá nám než provést několik myšlenkových experimentů, abychom zjistili, kam asi by mohl vést ten či onen do jisté míry polemicky konstruovaný model základní povahy a struktury toho, co jest. Není pochyb o tom, že nelze naivně očekávat, že jedním krokem získáme vše; ale každým krokem, kterým se nám podaří alespoň zčásti se vymknout dosavadní již povážlivě selhávající myšlenkové tradici, si v reflexi *ex post* provedené umožňujeme eventuálně najít více nebo méně důležité a do budoucnosti nosné prvky myšlení, jež hledáme, jež očekáváme a jemuž jsme připraveni dát k dispozici svou duševní energii.

Nelze ovšem neřici alespoň něco málo k problematičnosti takových pokusů. Jak už jsme se o tom zmínili, předpokládáme, že se ani nový typ myšlení nebude moci a ani nebude mít tendenci obejít bez pojmových prostředků; tento předpoklad může být mylný, anebo může být dostatečně dvoj- nebo vícesmyslný, aby k omylu vedl. Možná, že existuje také docela jiný druh pojmového myšlení, který se obejde bez konstrukcí neproměnných intencionálních objektů; to nemůžeme dopředu odhadnout, ale můžeme si to uložit jako jeden bod, zasluhující průběžnou pozornost a při každé vhodné příležitosti co nejpronikavější zkoumání. Do té doby, než se věc objasní, nám nezbyvá než se spokojit s konstruováním takových „intencionálních předmětů“, které *ex definitione* mají proměnnou složku. Problematičnost podobného kompromisu spočívá v tom, že naprosto přesně víme, že nejde v žádném případě o pouhou složku, která se proměňuje, nýbrž o jistý vnitřně integrovaný „úsek“ dění, tedy o proměnu vcelku, takže eventuální relativně stabilnější složka tohoto dění musí být prozkoumána, aby se vyjasnilo, jak je vůbec nějaké trvání (byť relativní trvání) vůbec možné. Jsem si také vědom, že konstruování jakéhosi „anti-modelu“ jsoucna (či jsoucen) se nutně vystaví námitce, že navzdory všem kategorickým ujištěním, že jsme rozhodnutí pro alternativu k předmětnému myšlení, zůstáváme v důsledku prosté skutečnosti, že takový model konstruujeme, *eo ipso* v rámci, a tedy v zajetí onoho předmětného myšlení, ať si to přiznáváme, nebo ne. Bylo by zajisté možno podobné námitky vyvracet na základě rozboru jejich pojmové výbavy, ale nepovažuji to (alespoň na tomto místě) za účelné. Rozhodující bude, zda pokus povede k nějakým relevantnějším výsledkům; na těch bude třeba dále stavět, ne na nějaké abstraktní apologetice. Teprve pak nastane jiná situace: bude třeba eventuální pozitivní výsledky ospravedlnit proti námitkám, že k nim náš myšlenkový pokus dospěl nelegitimně anebo že je třeba je interpretovat docela jinak, než to činíme my.

Než se však obrátíme k pokusu o konstrukci modelu jsoucna, který by alespoň po některé

stránce představoval alternativu k modelu, jenž byl východiskem filosofického myšlení presokratiků a stal se potom v rozhodující míře zároveň stimulujícím i omezujícím a brzdicím faktorem v myšlení mnoha filosofických generací, ba celých staletí, pokusme se ještě jednou – a poněkud z jiného úhlu – osvětlit strukturu otázky po nepředmětném myšlení, jakož i strukturu systematického (nikoli tedy historického) kontextu jejího postavení.

9. Vztah myšlení k myšlenému a k nemyšlenému

Na začátku stačí vzpomenout na něco tak samozřejmého, že tomu obvykle nevěnujeme žádnou pozornost (což samo o sobě je možným dokladem toho, co bude následovat): když o něčem hovoříme, musíme zároveň o mnoha jiných věcech nehovořit; když na něco myslíme, musíme zároveň mnoho jiného pustit se zřetele. Říkáme tomu soustředění, resp. soustředěnost na jednu věc, k jednomu cíli. Na tom není vcelku nic zvláště zajímavého; zajímavost začíná teprve tam, kde je postavena otázka rozdílu mezi skutečným a jen zdánlivým cílem, mezi hlavním a vedlejším nebo jen okrajovým předmětem sdělení, mezi pravým a nepravým předmětem myšlenkové intence (eventuálně mezi pravou a nepravou, zdánlivou či dokonce jen předstíranou intencí). Rozdíl mezi zdáním a skutečností je legitimním tématem filosofie od jejich prvních počátků; ale již od dob Baconových, zejména však počínajíc Hegelem a jeho následovníky i kritiky byl vždy znovu a vždy z nových stran odhalován a analyzován zvláštní jev vnitřní rozpornosti v myšlení, které se ve svých zřejmých intencích zdá směřovat k něčemu, co je v rozporu s jeho „skutečnými“, „pravými“ záměry, které však na první pohled nejsou patrné nebo alespoň na první pohled zřejmé (příčemž na tomto místě nezáleží na tom, jsou-li skryty jen těm druhým, a tedy aktivně skrývány a tudíž zalhávány, anebo jsou-li skryty myslícímu subjektu, který tím propadá sám omylu a lži). Téma mystifikace a demystifikace proniklo do politologie, sociologie, sociální psychologie, psychologie i psychiatrie a odtud vlastně do celého života společnosti; bylo koncentrováno kolem několika ohnisek, z nichž jedním z nejvýznamnějších se stal problém tzv. ideologií a ideologičnosti. My se však spokojíme jen s poukazem na některé vybrané rysy zmíněného jevu, které mají důležitost pro další postup našich úvah.

Uvedu nejprve příklad, na němž lze demonstrovat komplikovanost samotného terénu právě ve věci předmětného a nepředmětného myšlení. Když vyšla v r. 1963 známá Kosíkova knížka *Dialektika konkrétního*, napsal jsem nejprve recenzi¹¹² a potom i zvláštní článek, určený přírodovědecky orientované veřejnosti,¹¹³ která měla být seznámena jednak s některými myšlenkami Kosíkovými, jednak s myšlenkami, které Kosíkovy formulace značně překračovaly, ale mohly na ně do značné míry navazovat. Již v recenzi, ale zejména potom v článku jsem vlastně veřejně poprvé formuloval některé teze o předmětném myšlení a o nepředmětné stránce skutečnosti, která se předmětnému myšlenkovému přístupu vymyká. V nečekaně ostré kritice prominentního stranického ideologa na XIX. valném shromáždění ČSAV byl můj článek dešifrován jako „vyloženě protimarxistický útok“, jeho „ideologické ostří“

112 Viz L. Hejdánek, *Filosofie člověka* (recenze, ad: K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha 1963), in: *Plamen*, 5, 1963, č. 12, str. 118–120.

113 L. Hejdánek, *Svět bez člověka*, in: *Vesmír*, 43, 1964, č. 3, str. 85–87, zde str. 23.

označeno za „přímo programově protivědecké“, má filosofická pozice byla zhodnocena jako „iracionalistická“ a můj výklad o souvislosti metafyziky a předmětného myšlení vůbec s myšlením mytickým byl odhalen tak, že podle mne „jsou marxisté vlastně archaičtí lidé, kteří se podobně jako dávní primitivové děsí chaosu, jež dějiny představují, a proto se snaží z dějin utéci tím, že hledají, co se opakuje, totiž zákony“.¹¹⁴

Nepochybně nešlo tehdy o pouhé nepochopení, nýbrž o insinuace, jež měly splnit určitý politický, resp. kulturně-politický úkol, aniž se centrálním terčem nejostřejšího útoku stal sám Kosík; každý musel pochopit, že v podstatě nešlo o mne, nýbrž že přese mne se tu „střílelo“ na Kosíka. Proto mohlo být ono „dešifrování“ tak svévolně násilné. Kdo trochu rozuměl situaci, dovedl si sám dešifrovat Kouckého útok; stačilo prostě přihlídnout k aktuálnímu kontextu. Ale při pozorném přečtení Kouckého formulací (a navíc z odstupu celých 18 let) nám před očima vyvstanou některé prvky, které neztratily svůj nadsituační význam, ba naopak, jejichž důležitost se ukázala a ukazuje jako pronikavě znásobená. Jak to, že se přední marxistický ideolog takto veřejně přiznal, že se cítí být potrefen (resp. že cítí, že tu byli potrefeni všichni marxisté, alespoň jak on je chápe), když někdo napsal do popularizujícího přírodovědeckého časopisu něco o archaických lidech a jejich mytické životní a myšlenkové orientaci? Zajisté mu materiál někdo připravil; ale kde se vůbec bere ve vysoce postavených politických pracovnících ten komplex méněcennosti, který vede k tak pokroucenému a přímo zvrhlému vidění skutečnosti?

Není třeba příklad dále rozvádět. Předvedená několikanásobná, resp. několikaúrovňová reflexe ukazuje názorně, jak lze interpretovat určitou interpretaci např. mytického, předmětného nebo vědeckého myšlení (které je ovšem vždy samo rozsáhlým komplexem interpretací) tak, že za filosofickým „převletem“ je odhalován politický úmysl (Koucký prohlásil o článku: „Autor uvedené stati nesporně chápe velmi dobře, že mezi filosofií a politikou je úzká souvislost, a dělá zcela určitou politiku“¹¹⁵), a zároveň jak lze v nové kritické reflexi toto odhalování zase zpětně odhalit jako projev těžkého komplexu, nedovolujícího vidět skutečnost, jaká jest, a chápat napsaná slova, jak byla míněna. Nejde nám teď vůbec o to, posuzovat větší nebo menší oprávněnost a zdůvodněnost té které interpretace a kontrainterpretace, ale o prostý fakt, že všude tam, kde někdo něco říká, znamenají slova a věty, jichž přitom užívá, nejenom méně (obvykle), než chtěl říci, ale také více, než chtěl. V lidském promlouvání je vždycky přítomno něco, co nebylo vyřčeno a co nás přesto oslovuje, jako by to vysloveno bylo. Někdy dokonce nevyřčené překřikuje a přehlušuje to, co bylo řečeno. V určitých situacích křičí ten, kdo mlčí. Jak vůbec může mlčení promlouvat?

Existuje zajisté způsob, jak něco říci, aniž bychom to přímo vyslovili. Ale to lze vysvětlit tím, že z vysloveného pochopíme to, co vlastně bylo míněno. Promlouvání a myšlení však spolu velmi úzce souvisí; a to, co se ukázalo v jazykové formě promluvy, nacházíme u samého myšlení. Kdykoli něco myslíme, tj. kdykoli se pokoušíme myšlenkově uchopit nějakou skutečnost, vztahujeme se svým myšlenkovým výkonem vždycky také jinam, i když o tomto

114 Diskusní příspěvek tajemníka ÚV KSČ Vladimíra Kouckého, in: *Věstník ČSAV*, 73, 1964, (č. 3), str. 403–404.

115 Tamt., str. 404.

vztahu nemůžeme dost dobře prohlásit, že je v obdobném smyslu myšlenkovým uchopením něčeho jiného. Myšlení se zkrátka vždycky vztahuje určitým specifickým způsobem ke svému „myšlenému“, ale vztahuje se rovněž – byť jiným způsobem – k lecčemu z toho, co „nemyslí“, tj. co je pro ně tím „nemyšleným“. Nejde tu jednoduše na jedné straně o to, co je myšlením myšleno, a na druhé straně o všechno ostatní, co myšleno není, nýbrž ze všeho toho, co myšleno není, se vyděluje zvláštní oblast toho, co sice opravdu myšleno není, ale k čemu se myšlení (jež je myšlením něčeho jiného) přesto nějakým jiným, ale rovněž specifickým způsobem vztahuje. Tento vztah se stává nepochybným zejména v důsledku zjištění, že paralelně se zvyšováním úrovně a kvality myšlení myšleného se zvyšuje úroveň a kvalita (a ovšem také rozsah) onoho nemyšleného, k němuž se však myšlení specifickým způsobem vztahuje. A proto můžeme oprávněně mluvit o tom, že každé myšlení má nejenom své „myšlené“, ale právě tak i své „nemyšlené“; a jako se jedna myšlenka liší od jiných svým „myšlením“ (na rozdíl od jejich „myšleného“), liší se právě tak každá myšlenka od jiných svým „nemyšleným“ (odlišujícím se od jejich „nemyšleného“).

10. Nemyšlené myslitelné a nemyšlené nemyslitelné

Podle dávné tradice může být člověk myšlenkově uchopen (vymezen) jako myslící tvor. Jistě je podstatný rozdíl, jestliže je něco nemyšleno myslícím tvorem anebo tvorem nemyslícím či dokonce neživým kamenem. Okolností přímo dramatickou, někdy dokonce tragickou je však případ, kdy jde v takovém případě o filosofa. Posláním filosofovým je myslit; jestliže však s rozvojem filosofického myšlení roste okruh toho, co je myšleno, a jestliže zároveň s tím roste také okruh toho, co je nemyšleno, stává se filosofie – jak se zdá – záležitostí hluboce rozpornou: čím více a komplexněji myslí, tím více a tím komplexněji ne-myslí. Toto její rostoucí a stále víc se komplikující ne-myšlení však nemá nic společného s nějakým nedostatkem myšlení, s nějakým opomenutím filosofovým, s nedokonalostí filosofie. Nemyšlené, které je důsledkem opomenutí a nedokonalosti filosofovy, je nejenom překážkou růstu a zkvalitnění jeho myšlení, ale zároveň i překážkou růstu a zkvalitnění jeho specifického ne-myšlení, tj. jeho specifického vztahu k „tomu ne-myšlenému“ (ke svému ne-myšlenému). To nás přesvědčuje, že musíme najít vhodnější formu vyjádření celé problematiky.

Vztah myšlení k myšlenému nazýváme myšlenkovou intencí. Co nám brání v tom, nazývat intencí také vztah myšlení k nemyšlenému, tj. k specifickému, vlastnímu nemyšlenému? Vztah myšlení k myšlenému je jeho vztahem k myšlenkovému předmětu; nazvěme tento vztah předmětnou intencí myšlení. Naproti tomu specifický vztah myšlení k nemyšlenému (bez něhož se žádný vztah k myšlenému neobejde) nazvěme intencí nepředmětnou. Celou záležitost můžeme nyní formulovat asi tak, že každé myšlení, každá myšlenka má své předmětné i nepředmětné intence. Nemyšlení v triviálním smyslu znamená absenci každé intence, kdežto ne-myšlení ve specifickém smyslu znamená vztah myšlení k nemyšlenému ve smyslu absence předmětné intence a v podobě aktuální intence nepředmětné. Znázorněme si vše na již analyzovaném příkladu.¹¹⁶

116 Srv. str. 49 tohoto svazku. [„Nepředmětné myšlení (Fragment)“]. – Pozn. red.]

Příklad je dobrou ukázkou velké důležitosti kontextu pro pochopení jednoduchých vět. Věta vytržená z kontextu je poloněmá a promluví doopravdy teprve tam, kde promlouvá spolu s ní a skrze ni celý kontext.¹¹⁷ Ale tady šlo jen o promlouvání, o jazykové vyjádření, o vyslovení otázky nebo výzvy. Právě tak, jako se manželka mohla přizpůsobit způsobu vyjadřování svého manžela, prohlédnout teploměr a odpovědět, nač se muž tázal, právě tak mohl i muž pod léta trvajícím vlivem prakticky orientované manželky dát pokoj s teploměrem a rovnou se dotázat na radu, zda se má obléci lehce, nebo tepleji. Zaměření otázky nebo výzvy se tedy mohlo posunout, aniž by došlo k podstatné změně v tématu krátké rozmluvy. Podobně tomu je u myšlení: manželka se mohla přizpůsobit nejen způsobu vyjadřování, ale také způsobu myšlení svého muže; a stejně i naopak, muž se mohl za ta léta přizpůsobit myšlení manželčinu. Mohl bez nesnázi nejen mluvit o způsobu oblečení, ale mohl na ten způsob oblečení také myslet a nechat teploměr stranou, tj. nemyslet na teploměr. Vidíme, že myšlení alespoň v některých (ostatně velmi četných) případech je schopno změnit svůj vztah k něčemu specificky ne-myšlenému ve vztah k myšlenému, tj. přesunout to, k čemu se vztahuje nepředmětnou intencí (event. nepředmětnými intencemi), mezi předměty své předmětné intence (event. předmětných intencí).

Nemyšlené se za určitých okolností stává myšleným. Na tom není nic tak pozoruhodného nejen v případě, že jde o nemyšlené v triviálním smyslu, ale ani tam, kde jde o specificky nemyšlené. Před námi je však zajímavá a důležitá otázka, zda vše, co může být míněno nepředmětně, může být přesunuto do pozice předmětu našich předmětných intencí. Otázka zní: můžeme opravdu vše, k čemu se naše myšlení může i musí vztahovat, učinit předmětem svého myšlení? Můžeme se opravdu ke všemu vztáhnout předmětnými intencemi svého myšlení? Není třeba rozlišovat mezi tím, co sice v tom či onom případě specificky nemyslíme (tj. vztahujeme se k tomu nepředmětně), ale co zásadně můžeme myslet, tj. k čemu se myšlenkově můžeme vztáhnout předmětnými intencemi, a mezi tím, co sice můžeme specificky ne-myslet (k čemu se můžeme vztáhnout nepředmětně), ale co nikdy nemůžeme učinit předmětem svého myšlení? Tedy co nikdy nemůžeme plně myslet?

Teprve na tomto místě se ukazuje skutečná závažnost našeho tématu. Je-li tomu tak, že každé myšlení je vždy zároveň myšlením něčeho a zároveň specifickým ne-myšlením „lecčeho“ jiného, a je-li tomu dále tak, že jen něco z tohoto specificky ne-myšleného lze přesunout na místo předmětu myšlení, kdežto u „něčeho“ to ze zásadních důvodů možné není, je zřejmé, že nepředmětné intence nejsou jen nějakou okrajovou nebo dokonce překonanou funkcí myšlení, nýbrž jsou v určitých zvláštních případech jediným prostředkem, jak „mínit“, „myšlenkově se vztahovat“ či „specificky nemyslet“ to, co v žádném případě a za žádných okolností nelze myslet předmětně, tj. učinit předmětem myšlení. Ukáže-li se, že „něco“ takového tu vskutku „jest“ (uvozovek užíváme, protože o „tom“ vlastně nelze hovořit jako o „něčem“ a protože je svrchovaně nejisté, zda o „tom“ vůbec můžeme prohlásit, že „jest“), pak z toho pro filosofii

117 Pochopitelně tu nejde o „reálný“ kontext, nýbrž o kontext myšlený nebo specificky ne-myšlený. K „reálnému“ kontextu náleží nespočet bezvýznamných okolností (anebo i v nějakém smyslu významných, ale nikterak neprošlých do vědomí), a naopak k myšlenému anebo specificky nemyšlenému kontextu náleží spousta „záležitostí“, které z „reálného“ kontextu nelze vyčíst.

vyplývá závazek dosáhnout alespoň takové dovednosti, rutiny a hlavně – pokud možno – preciznosti práce s nepředmětnými intencemi, jaké si osvojila v minulých akcích při práci s intencemi předmětnými. Toho lze dosáhnout jen praxí; a k praxi je zapotřebí nějaký „materiál“, přinejmenším cvičný. A tím se dostáváme k základní potřebě: musíme konstruovat nějaký alespoň předběžně vhodný model, na němž bychom se v práci s nepředmětnými intencemi mohli pocvičit. Snad je zbytečné podotýkat, že hlavní počáteční nesnází tu bude okolnost, že takový model budeme muset myšlenkově konstruovat prostředky předmětného myšlení, protože jiné zatím nemáme k dispozici. Musíme jej však konstruovat tak, abychom tam vpašovali něco, co by nám nedovolovalo myšlenkově s modelem pracovat jako s předmětem (pouhým předmětem). Ale jak vůbec lze zajistit, abychom mohli zároveň s myšlením tohoto modelu rozvíjet i specifické jeho ne-myšlení, a navíc to rozvíjení myšlenkově kontrolovat a v nezbytných případech revidovat?

11. Zanedbávané možnosti reflexe

Na první pohled by se mohlo zdát, že tady jsme narazili na meze myšlení, které jsou nepřekročitelné, a že v jakési analogii ke známému výroku Wittgensteinově nám nezbyvá než rezignovat na myšlení tam, kde není „co“ myslit. Jenže my už víme, že specificky nemyslet vůbec neznamená myšlenkovou rezignaci, nýbrž docela naopak veliký myšlenkový výkon. Je to ovšem „výkon“ velice zvláštní a krajně pozoruhodný; jeho rozbořením se nám otvírá pohled na do značné míry zapomenutou dimenzi jak lidské praktické aktivity, tak zejména aktivity myšlenkové, tj. reflexe. Akcí rozumíme primárně výkon nějakého subjektu, který se „aktivně“ a „prakticky“ vztahuje ke skutečnosti kolem sebe (tj. k něčemu, co k této skutečnosti náleží). Reflexe je pak takovou akcí, která se rovněž „aktivně“ a „prakticky“ vztahuje nikoli ke skutečnosti „kolem“, tj. ke skutečnosti vnější, nýbrž k již provedené vlastní akci (jíž může pochopitelně být i jiná reflexe). Podobně jako předpokladem každé akce je aktivita „nazdařbůh“, která se postupně může přestrukturovat a reorientovat – na základě získaných a nějakým způsobem zachovaných informací o průběhu a výsledcích akce nazdařbůh – v akci zacílenou (což ještě zdaleka nemusí být akce cílevědomá), je i reflexe na počátku vždy reflexí nazdařbůh. Reflexe nemá nikdy tyto informace prostě k dispozici, nýbrž musí to, co k dispozici má, nejprve reinterpretovat, resp. dešifrovat, tj. odhalit to jako informace, resp. základ, zdroj informací. I tato interpretace je nutně prováděna zprvu „nazdařbůh“ (resp. tentativně), a teprve později se rozvine v jakousi tradici, v jakýsi interpretační typ, tj. ve „způsob myšlení“. Zatímco mytický způsob myšlení ponechával možnosti předmětných intencí ponejvíce stranou a na okraji a těžiště své interpretační práce udržoval v oblasti intencí nepředmětných, aniž by však obojí typ intencí od sebe nějak radikálně odděloval nebo dokonce je stavěl proti sobě, tzv. logický (pojmový) způsob myšlení se pokouší veškeré nepředmětné konotace vytlačit a likvidovat (ve skutečnosti ovšem jen vytěsnit z povědomí) a koncentruje se prakticky výhradně na předmětné intence a jejich intencionální předměty.

Myšlení orientované na intencionální předměty svých předmětných intencí a vytěšňující každé povědomí o intencích nepředmětných a jejich „předmětech“ (či snad lépe „nepředmětech“) redukuje funkci reflexe na jednu její složku a ostatní zanedbává; i když ostatní

složky nemůže skutečně likvidovat (protože by tím myšlení nutně likvidovalo i tu jedinou, o níž má zájem a na níž staví), nechává je poklesat na úroveň čehosi primitivního, spíše obtížného a každé myšlení zatěžujícího, co nejenže není nikterak kultivováno, ale co je v důsledku každé kultivace myšlení odsouváno stále víc do stínu a na periférii. Pokud jde o nepředmětnou intencionalitu, lze právem považovat mytické myšlení za daleko kultivovanější, než je celá tradice filosofického a vědeckého myšlení řeckého (a římského), středověkého i moderně evropského; čím více se dbalo na preciznost a exaktnost předmětného myšlení, tím víc upadal zájem o všechny nepředmětné konotace, pro něž si zachovala určité poněkud svérázné porozumění jenom poezie. (Ostatně právě proto se pokouší řada současných myslitelů opřít své pokusy v hledání nových cest myšlení o analýzu, resp. spíše o reflexi poezie.)

Každá akce je založena „niterně“, „zevnitř“, „subjektně“; v jejím charakteru je něco, co významně poukazuje na její subjektívni rozvrh a původ. Ovšem každá akce (s výjimkou akcí nazdařbůh) se nějakým specifickým způsobem vztahuje ke svému „předmětu“ (eventuálně „nepředmětu“) a svérázně jej předjímá, přizpůsobuje se mu a přimyká se k němu, aby tím efektivněji něco v něm či na něm zasáhla, ovlivnila, pozměnila ve svých intencích a podle svých záměrů a úmyslů. Reflexe, která se vrací k realizované akci, aby na ní vyzvedla to podstatné (ať už proto, že to vedlo k úspěchu, anebo proto, že to vedlo k selhání a neúspěchu), musí nějak rozlišit, co v akci padá na vrub jejímu subjektivnímu rozvrhu, který sleduje jen své cíle, a co padá na vrub povahy té skutečnosti, která má být po jisté adaptaci použita k oněm cílům, které jí jsou cizí, vnější. Reflexe může omylem přičíst něco, co má ve skutečnosti subjektivní původ, na účet čehosi vnějšího (např. prostředí, jak to známe z některých evolučních teorií), ale také naopak něco, co je výsledkem pouhé adaptace, na účet původního subjektivního rozvrhu. Omyl může být v takovém případě novou reflexí odhalen a revidován. Tehdy však, když je celá složka niterného, subjektivního původu opomíjena a prakticky zapomenuta a když zdroj veškerých proměn, a tedy i samotné akce je vyhledáván pouze ve vnějších příčinách a okolnostech, nejde už o pouhý jednotlivý omyl, nýbrž o myšlenkovou scestí, jež dosvědčuje nějakou základní chybu v celkové orientaci nejen myšlenkové, nýbrž celoživotní. Ovšemže základní chyba může být – podobně jako určitý jednotlivý omyl – někdy produktivní; avšak i v tom případě musí být jakožto chyba (či omyl) v posledu nutně překonána v pokusu o syntézu, do níž je vintegrováno vše produktivní, k čemu otevřela cestu, ale z níž je vyloučena rozpoznaná mylnost, jednostrannost, omezenost (např. tím, že je přestrukturována a reinterpretována jako metodické omezení apod.).

V našem případě je „syntetický“ takový pohled na reflexi, který se pokouší ji rozpoznat a nahlédnout v její celostnosti, v její „totalitě“, k níž náleží nejenom přístup k té akci, která se stává „předmětem“ reflexe, ale nepřímou také přístup (byť jiného typu) k tomu, co je „předmětem“ samotné akce, která je reflektována, a zároveň i k tomu, co je „subjektem“ této akce. Mohli bychom to říci tak, že aktivní subjekt (což nemusí být člověk) nepřechází zcela ve svou akci, nýbrž zachovává si vůči ní jakýsi „odstup“, jakousi relativní samostatnost a svébytnost, čili vrací se ze své akce (do níž přechází jen zčásti) zpět k „sobě“ jako k tomu, co zůstává „při sobě“ i uprostřed prováděné akce. V reflexi však dochází k výraznému posunu celé

struktury „akce“, která se v tomto případě stává zcela speciální „akcí“: specifičnost reflexe nespočívá totiž jenom v tom, že jejím „předmětem“ je jiná akce (téhož subjektu), nýbrž že jejím „ne-předmětem“ je subjekt sám, a to právě jako subjekt (= ne-předmět), nikoli jako objekt, jako předmět. V reflexi je tematizován subjekt nikoli jako danost, která je zdrojem akce, nýbrž také a zejména jako nedanost, která se akcí rekonstruuje a snad přímo konstituuje; a v reflexi reflexe je tematizován subjekt, který se teprve v sebepoznání vskutku konstituuje a jehož identita či spíše sjednocenost se „subjektem“ jakožto daností, resp. zčásti i produktem akce není ničím původním a samozřejmým, ale musí být nějak garantována, musí jí být aktivně dosahováno, musí být vždy znovu v integračním úsilí ustavována a obnovována.

A na této úrovni dochází k dění, jež se naprosto vymyká každému pokusu o předmětné uchopení. Subjekt, který podniká onu speciální „akci“, již říkáme reflexe, nemíří na určité rovině reflexe pouze k nějaké své již provedené, uskutečněné akci, nýbrž usiluje na této cestě o přístup k sobě samému. Aby však subjekt mohl k sobě vůbec přistoupit, musí nejprve od sebe odstoupit. Jednou z nejpodstatnějších složek reflexe je odstup subjektu reflexe od sebe; jen díky tomuto odstupu je možná bytostná proměna subjektu, který od sebe odstupuje, v subjekt, který k sobě přistupuje. K oné bytostné proměně dochází v tom momentu reflexe, kde subjekt sám sebe opouští, kdy se nechává za sebou, kdy se ocitá mimo sebe, kdy vyčnívá, trčí, vystupuje ze sebe; řečtina měla pro toto vystoupení ze sebe slovo ἑκ-στασις, *ek-stasis*, jež latina překládala slovem *ex-sistentia* (oba tyto termíny se v evropských jazycích zachovaly, ale jejich význam se povážlivě posunul). Pouze v momentu *ek-stase* (a tudíž pouze v rámci reflexe) dochází k jakémusi „setkání“ subjektu s posledním zdrojem každé aktivity a každého událostného dění vůbec, tedy i se zdrojem každého subjektu (neboť subjekt je jen zvláštním způsobem strukturovanou událostí); tím je ryzí nepředmětnost, neboť každá událost začíná jako cosi vnitřního, nepředmětného, „nejsoucího“, co se teprve v průběhu jejího dění uskutečňuje, zvnějšňuje, zpředmětňuje. K setkání s ryzí nepředmětností (kterou budeme specifikovat později) může dojít pouze tam, kde otevřenost subjektu je vyhnána do extrému, totiž kde subjekt přestává být sám sobě překážkou a zatížením, kdy už nikterak nepotvrzuje ve své akci sám sebe, nýbrž otvírá se, aby sám sebe v novém postavení přijal v bytostné proměně, která se odehraje v jeho jádru (či spíše s jeho jádrem), a která teprve v druhém sledu na sebe bere něco z dřívější povahy, již subjekt v *ek-stasi* nechal za sebou a k níž se obrátil zády. Je to právě tato akce-neakce, tento přístup-nepřístup, které představují ten nejhlubší pramen veškeré subjektní aktivity, veškerého „přistupování k“ (něčemu, někomu) a veškerého proměňování jak skutečnosti kolem subjektu, tak subjektu samého. A schopnost reflektovat vlastní akce (včetně reflexí) je tu rozšířena a doplněna o schopnost reflektovat jako jistý vrchol a zároveň zlom subjektní aktivity onu otevřenost, v níž se subjekt dává k dispozici, kdy je připraven sám sebe odložit stranou, přestat prosazovat jen sebe a přijmout poslání, jež není žádnou jeho „přirozenou“ výbavou. Tuto otevřenost a přímo extrémní připravenost přijmout svou vlastní novou konstituci a nové pověření nelze už chápat jako druh akce – a přece existuje možnost ji reflektovat, i když to je možnost zhusta zanedbávaná.

12. „Ek-stasis“ jako místo „metafyzické zkušenosti“

Protože každá akce, ano každá událost jako vnitřně integrovaný „úsek“ dění (Kozák by hned připomněl, že slovo „úsek“ – podobně jako „*atomos*“ – je „řeznický termín“) je vnitřně uspořádána tak, že začíná jako to, co ještě není a co teprve nastává, a končí jako to, co odchází a už není, zatímco její skutečný průběh se odehrává mezi tím obojím, musíme předpokládat, že svými posledními kořeny je zakotvena v ryzí nepředmětnosti, zatímco předmětné rysy na sebe bere teprve postupně ve svém průběhu (v průběhu svého zvnějšňování). Událostné dění je celé zaměřeno ke svému „konci“ (má telický charakter); mohli bychom mluvit také o základním tropismu každé události. Týmž tropismem se vyznačuje i každá (celkovému průběhu události subordinovaná) akce události jakožto její „podudálost“, resp. „infraudálost“. Všechno by se zdálo nasvědčovat tomu, že základním „pohybem“, na němž stojí všechna skutečnost, je ona proměna vnitřního ve vnější, přechod od nepředmětného v předmětné, tedy zvnějšňování, zpředmětňování. Leč není tomu tak; všechna skutečnost, jak ji známe, je možná pouze díky tomu, že vedle zmíněného pohybu zvnějšňování existuje také pohyb opačný, totiž pohyb zvnitřňování.

Všechny skutečnosti, s nimiž se dostáváme jak v běžném životě, tak při nejrůznějších výzkumech atd. do kontaktu, předpokládají komplikovanou spleť souvislostí mezi nižšími až nejnižšími typy skutečností, jež nám vůbec nejsou přímo přístupné (např. molekuly, atomy, subatomární částice, kvanta apod.). Existuje stará tradice, která veškeré souvislosti mezi skutečnostmi interpretovala jako kauzální. Nebudeme teď podrobně ukazovat, že tradiční myšlenka kauzality je prostě neudržitelná (selhává, jak známo, již ve fyzice, natož v oblasti živého nebo dokonce na úrovni lidské); bude nám stačit poukaz k tomu, že žádná forma zvnějšnění nemůže vyvolat zcela vnitřní start nové události, neboť ta je svým počátkem zakotvena v ryzí nepředmětnosti. Proto musíme všechny souvislosti interpretovat obráceně; nikoli jako kauzální ovlivnění a působení, nýbrž primárně jako reakce na to, co je dáno (a dáno je jenom to, co se už zvnějšnilo), Avšak předpokladem možnosti reagovat na cokoli je nějaká předchozí forma setkání s tím, nač se reaguje; druhým předpokladem je pak nějaká forma informace o takovém setkání, umožňující, aby příští akce byla vskutku re-akcí, novou, „reagující“ akcí – nikoli již akcí nazdařbůh, nýbrž orientovanou a zacílenou na určité místo v okolí a na určitou tam lokalizovanou skutečnost, tj. jinou událost. Aby tedy byla možná souvislost mezi skutečnostmi, je zapotřebí reakcí; aby byla možná reakce, je zapotřebí informace o tom, nač má být reagováno; aby však mohla mít událost (resp. subjekt, který je touto událostí) k dispozici informaci o něčem, co si nepřináší s sebou, ale s čím se při svém zvnějšňování setkává, musí existovat ještě jiný, opačný pohyb než pohyb zvnějšňování, totiž pohyb zvnitřňování, pohyb zvnějšku do nitra. Místo kauzálního působení jednoho vnějšku na jiný vnějšek tu máme zvláštní aktivitu subjektu, který zčásti do svých akcí přechází (a tím zároveň opouští to ze sebe, co do akcí nepřejde), ale který se v jisté míře z tohoto částečného sebe-odcizení v akci vrací sám k sobě a vrací se poněkud pozměněn, protože si z onoho „pobývání mimo sebe“ v realizované akci přináší nějaké informace, jichž může použít při akcích, a tedy setkáních příštích. Nazvěme tyto informace zkušeností v nejširším smyslu toho slova; abychom mohli rozlišovat mezi touto „zkušeností“ na nejnižších úrovních a mezi

zkušeností na úrovni lidské, budeme v onom prvním případě mluvit o „proto-zkušenosti“, eventuálně o primordiální zkušenosti.

Informace se stávají součástí vnější, předmětné stránky subjektu, dokonce její zvláštní, oddělené sféry; nazvěme tuto sféru třeba „subjektální“. Zkušenost je jakýmsi osvojením něčeho ze setkání subjektu s vnější skutečností v rámci vlastní akce: tato zkušenost je specifickým způsobem zakódována a jakožto informace uložena v subjektální sféře takovým způsobem, že se příští akce může ve svém průběhu „vztáhnout“ k subjektální sféře a na základě příslušných informací uspořádat svůj další průběh odlišně od pouhé orientovanosti nazdařbůh, tj. pozměnit jej ve smyslu větší přiměřenosti, adaptovanosti k povaze toho, co má být akcí zasaženo. Se zvyšováním úrovně subjektu se ovšem zkvalitňuje i jeho subjektální sféra; ke zkvalitňování přelomu však dochází tam, kde je subjekt schopen se nejenom v průběhu svých akcí, mířících navenek, jaksí mimochodem a nikoli samostatným pohybem „vztáhnout“ ke své vlastní subjektální sféře, ale kde podniká docela zvláštní akci, zaměřenou výhradně (a tedy samostatně) do subjektální sféry. Vzhledem k tomu, že do subjektální sféry musí pomocně a instrumentálně proniknout i každá akce, směřující navenek, do okolního světa, znamená výhradní zaměřenost do subjektální sféry vlastně zaměřenost na ony okrajové a pomocné podsložky akcí, spoluorganizovaných na základě informací a výsledků akcí dřívějších. A tomuto směřování k vlastní aktivitě, zaměřené do subjektální sféry a interpretující informace v ní uchovávané, můžeme už právem říkat reflexe, protože má vskutku myšlenkovou povahu a je tedy doma v další sféře, odlišné od sféry subjektální, totiž ve sféře subjektivní.

Ukazuje se tedy, že existuje značně primitivní „zkušenost“, týkající se skutečností okolního světa (osvětí), již jsou schopny i subjekty velmi nízké úrovně, a dále zkušenost, v níž se už podstatnou složkou stává zkušenost slova, řeči, myšlenky. Od obojí zkušenosti se liší zkušenost „svěbytí“, založená na vztahu k sobě, na zájmu na sobě a na starosti o sebe. Teprve tam, kde se člověk stává sám v sobě problémem, otázkou, kde chce najít pevnou půdu pod nohama a pevné místo ve světě, do něhož je postaven, a kde mu tato pevná půda a každé pevné místo stále tíživěji uniká, zakouší (resp. při splnění podmínce základní otevřenosti může zakoušet) svou původní zakotvenost ve skutečnosti, která nemůže být převedena ani na jeho vlastní skutečnost, ani na skutečnost okolního, vnějšího světa, ani z nich odvozena. Protože se však k této předmětné skutečnosti nikdy nemůže vztahovat (vztáhnout) svou aktivitou, neboť každá akce začíná jako vnitřní a postupně se zvětšuje, takže na svém konci se může setkat zase jen s vnějškem (což platí i o té zvláštní akci, již je reflexe), zbývá jako možnost jen zaměřenost opačná, pohyb dovnitř, rekurs k „počátkům“, ke zdroji a základu samé niternosti subjektu.

A na tomto místě je třeba s veškerým důrazem jako scestí odmítnout pochopení cesty k vnitřnímu jako nalezení a poznání sebe sama jako nejniternějšího nitra, jakéhosi centrálního „já“ subjektu. Právě tak jako akce míří a vskutku se dostává ven ze subjektu, přesahuje v určitém smyslu jeho meze, jimiž se ohraničil vůči světu kolem, a zasahuje něco ze skutečnosti vnější, musí se i subjekt ve svém pokusu o vztažení k ryzí nepředmětnosti sám překročit, vykročit ze sebe či lépe: dostat se mimo sebe, postavit se ven ze sebe směrem k té „skutečnosti“, která nemá žádný vnějšek. Ale už tím, jak jsme problém formulovali, dopustili jsme se těžkých

přehmatů a mystifikací v důsledku své myšlenkové zatíženosti předmětnou tradicí. Subjekt především takto „někam“ vykročit ani se překročit nemůže, protože to by byla zase jeho akce, jejíž výkon by znamenal zvnějšnění a tudíž základní překážku každého vztahu k ryzí niternosti, či ryzí nepředmětности. Z týchž důvodů se nemůže „dostávat“ mimo sebe, ani se „postavit“ ven ze sebe, neboť i to by byl jeho čin, jeho akce. A za druhé tu musíme směr vztahování obrátit o 180 stupňů: subjekt se nemůže „aktivně“ obracet směrem k ryzí nepředmětности, nýbrž musí se otevřít tomu dění, v němž ryzí nepředmětность se obrací a vskutku přichází směrem k němu.

Tady se ocitáme v pochybnostech: cožpak otevřít se neznámá aktivitu, připravenost, soustředění, výkon? Vzpomeňme jedné Pascalovy myšlenky (351-829): „Ono velké úsilí ducha, k němuž se někdy duše vyšvihne, je cosi, v čem se neudrží; zaskočí tam jen, ne jako na trůn, ne vždycky, ale jenom na okamžik.“¹¹⁸ Anebo v jiném překladu: „Na těch mocných duševních výkonech, k nimž se někdy vzepneme, duše setrvat nemůže; vznese se k nim, ne však natrvalo jako na trůn, nýbrž jen na okamžik.“¹¹⁹ Pascalova myšlenka mne zaráží; Pascal si představuje vzepětí ducha (efforts d'esprit) jako nějaký atletický výkon, např. vzpírání, nebo běžecký závod. Duch jako by měl na chvíli vynaložit veškeren um a veškerou energii, aby pak zase klesl na svůj průměr. Naproti tomu apoštol Pavel svobodně užil atletického obrazu, aby ukázal, v čem jsou jeho meze: „Ne že bych již dosáhl, anebo již dokonalým byl, ale snažně běžím, zda bych i dostihnouti mohl, načež uchvácen jsem od Krista Ježíše.“ (Fil 3,12) To představuje zkušenost nepochybně hlubší, která ví o tom, že to největší a nejdůležitější pro lidský život není v moci člověka ani uprostřed jeho nejvyššího vzepětí. Emanuel Rádl (ostatně stejně i Karel Marx 100 let před ním) v témž smyslu věděl, že ne my máme pravdu, ale pravda má nás.¹²⁰ A přece soudím, že je třeba udělat ještě jeden krok dále. Existuje vzepětí ducha, jehož vrcholem není výkon, nýbrž umlknutí a naslouchání, otevřenost vůči tomu, co přichází, a potlačení každého hnutí v nás, jímž bychom se toho přicházejícího chtěli zmocnit.

Neexistuje žádná možnost aktivního přístupu k ryzí nepředmětности, ale existuje zkušenost onoho umlknutí, onoho zapření sebe samého a ztišení té rušivé a překřikující hlučnosti lidského žití a myšlení, abychom mohli zaslechnout oslovující výzvu toho, co (ještě) není a čemu musíme propůjčit nejen svůj hlas, ale sama sebe, aby ten tichý hlas mohl být uslyšen, vysloven a uposlechnut. Můžeme ovšem umlknout a ztišeně naslouchat i marně; ani svým mlčením si nevynutíme nic z toho, nač očekáváme. Bez ztišení však neuslyšíme nic. V tom smyslu se naše zkušenost víže jen k nám a k našemu prožívání: je to zkušenost umlknutí a ztišení, zkušenost naslouchání a připravenosti k porozumění, zkušenost otevřenosti a doufání. Je však možná i taková zkušenost, která přesahuje jak náš vnitřní svět, tak i svět vnější skutečnosti, naši ψυχή

118 B. Pascal, *Myšlenky*, přel. Ant. Uhlíř, vydal Jan Laichter, Praha 1937, str. 207.

119 B. Pascal, *Myšlenky*, vybral a přeložil Miloslav Žilina, Odeon, Praha 1973, str. 49.

120 „Nemáme pravdu, řekl bych, nýbrž pravda má nás; neustanovujeme ji, nýbrž rodíme se do ní.“ E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, str. 16. – Shodou okolností pochází uvedený citát z posledního literárního díla Rádlova, napsaného po léta trvající nemoci na lůžku, nedlouho před smrtí. Naproti tomu následující citát pochází z prvního politologicko-publicistického článku Marxova, publikovaného o sto let dříve ve sborníku *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*: „Pravda je obecná, nepatří mně, patří všem, pravda má mne, já nemám ji.“ In: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, I, Praha 1956, str. 24.

i φύσις všechnu a přimyká se k té skutečnosti, která je za vši daností a nad ní, tedy zkušenost „metafyzická“?

Zkušenost je možná tam, kde jí předchází střetnutí, setkání, nebo alespoň dotek s tím, co je pak „předmětem“ naší zkušenosti. Zkušenost je vlastně určitým typem zpracování, „asimilace“ takového setkání. Co však lze „asimilovat“ ze setkání, které bylo z naší strany umožněno tím, že jsme sami sebe nechali za sebou, že jsme sami sebe opustili, že jsme vystoupili mimo sebe, obrátili se k sobě zády, že jsme sami sebe zapřeli, že jsme se k onomu setkání dostavili bez sebe? Čí je to pak zkušenost, nemůže-li to být zkušenost subjektu, který odložil sám sebe stranou, aby se k setkání dostavil bez sebe? A lze vůbec mluvit o zkušenosti „metafyzické“, i když odhlédneme od toho, že někdy bývá metafyzické myšlení ztotožňováno s myšlením předmětným? Museli bychom docela nově interpretovat onen původně dost náhodně (knihovnický) zvolený a později nejrůznějšími, dnes již nedržitelnými konotacemi zatěžovaný termín asi v tom smyslu, že jde o zkušenost za hranicemi naší *fysis*; a samu *fysis* bychom museli také nově interpretovat třeba jako předmětnou stránku svého pobývání na světě (k níž ovšem náleží také celé naše myšlení, zejména sebepochopení, tedy to, čemu se odedávna ve staré dualistické tradici říkalo duše). To však s sebou nese nové problémy.

13. Ryzí nepředmětnost a pojem „Boha“ (Augustin)

V křesťanské myšlenkové tradici to byla theologie a theologii podřazená filosofie (jako předstupeň a nástroj theologie), jež promýšlely na jiných základech, v odlišných obsahových souvislostech a nejednou s velmi odchylnými cíli přinejmenším některé stránky problémů, které jsme tu zatím naznačovali. Přes nepochybné varovné odkazy již staré izraelské a pak novozákonní tradice docházelo zejména pod vlivem řeckého myšlení (eventuálně zprostředkovaného druhotnými mysliteli) k pokusům o pojetí Boha jako nejvyššího jsoucná, což znamenalo nutně – a to bez ohledů na formální dogmatická ohrazení – zahrnutí Boha do rámce veškerenstva, tj. do úhrnu všech jsoucen (právě to přece znamená teze o tzv. analogii *entis*). V rozsáhlých spisech Tomáše Akvinského se sice najde několik míst, kde je zřetelně viděna problematičnost pojetí Boha jako jsoucná (byť nejvyššího) a kde se jako přiměřenější hodnotí pojetí Boha jako bytí. Zdá se nicméně, že produktivnější než podrobná analýza této myšlenky, která se ostatně neprosadila ani v myšlení samotného Tomáše, bude pečlivé nové přečtení některých formulací Augustinových, které nejsou tolik svázány s pouhými pojmovými konstrukcemi a které mají naopak jakousi přímo osobně přesvědčující věrohodnost. Jen na ukázkou se zmíníme o několika málo z nich.

Hned po prvních slovech, jimiž v *Konfesích* oslovuje Hospodina, dává Augustin průchod svým pochybnostem o tom, zda vůbec ze své strany postupuje ve shodě s tím, co je od něho očekáváno. Ačkoli ve třetí slavné větě formuluje vysvětlení, proč vůbec člověk vzhlíží k Bohu a proč jej chválí (nestačí, že Bůh je veliký a chvályhodný, ani že člověk je kusem jeho stvoření, protože člověk je smrtelný a hříšný; a přesto člověk chce Boha chválit: „*Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*“),¹²¹ ví

121 „Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!“ Aurelius Augustinus, *Vyznání* (dodatečně pod čarou české ekvivalenty z upraveného

dobře, že to je vysvětlení jen jeho, tj. vysvětlení lidské – a že právě proto může být falešné, nebo alespoň ne docela správné. Proto prosí o korekturu: „*Da mihi, domine, scire et intelligere, utrum sit prius invocare te an laudare te, et scire te prius sit an invocare te.*“¹²² Je třeba nejprve volat k Hospodinu – anebo jej nejprve chválit a velebit? A je nutno nejprve znát Boha nebo po něm volat? „*Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. An potius invocaris, ut sciaris?*“¹²³ Na první pohled by se mohlo zdát, že nelze volat k Hospodinu, jestliže o něm „nic“ nevíme. Ale což, je-li tomu tak, že kdo nevolá, nebude a nemůže ani nic vědět? Což je-li „očekávání na Hospodina“ předpokladem každého „vědění“? Ba víc: což je-li očekávání na Hospodina předpokladem setkání s ním?

Augustin tápe, protože je v hlubokém zajetí předmětného myšlení; možná lépe: pohybuje se nutně ve světě předmětného myšlení a docela zřetelně cítí, že to skřípe. Augustin tápe, ale tápe správným směrem. Předmětné myšlení nám předříkává: když na někoho voláš, musíš dříve vědět, koho voláš a koho chceš volat; vždyť bys mohl omylem volat někoho jiného. A když někoho očekáváš, musíš ho nějak předem znát, musíš o něm něco vědět, musíš přece vědět, koho očekáváš; jinak by ses mohl splést a vidět očekávaného v někom docela jiném. Tento názorný příklad korumpujícího a zavádějícího vlivu předmětné tradice na náš myšlenkový pokus o nahlédnutí a pochopení problémů v jejich hloubce by bylo možno rozšířit: když doufáš, když chováš naději, musíš přece předem vědět, več doufáš a čeho se naděješ. Když věříš, musíš napřed vědět to, več pak uvěříš, neboť jak bys mohl uvěřit, nevěda več máš a chceš uvěřit?

A přece je celý tento myšlenkový přístup hluboce chybný, a Augustin si to nejasně a tápavě uvědomuje. Všechno musí jít obráceně: napřed musím volat, abych mohl poznat, koho jsem vlastně volal – neboť to je Bůh, který se musí napřed ozvat, který musí přijít a který se musí projevit. Napřed musím věřit (žel, Augustin říká „věřit v tebe“, což je už první předmětná deformace), abych mohl volat. Takže volám vlastně ne já, ale moje víra, která není mým výkonem, nýbrž darem: „*Invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi.*“¹²⁴ A aby bylo jasné, že nejde o dar v předmětném smyslu, tj. o předání něčeho hotového, věčného, předmětného, co by jen obohatilo a rozmnožilo to, čím jsme už byli a čím jsme, Augustin ještě pokračuje: „... *fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii mi, per ministerium praedicatoris tui.*“¹²⁵ Tedy inspirace, vnitřní popud samého ducha, jehož se mu dostává a který tedy není jeho výkonem.

Ale tato inspirace nemá povahu působení Boha jako subjektu na lidský subjekt, nýbrž je to spíše něco jako zrušení a obnovení celého lidského subjektu v jakémsi novém rozvrhu, v novém „duchu“: z víry se přece rodí nový život. Nejde o vztah dvou subjektů (tj. konec konců dvou překladu Mikuláše Levého), Praha 1990, str. 10.

122 „Dej mně, Pane, poznati a pochopiti, mám-li Tebe dříve vzývati nebo Tebe chváliti a mám-li dříve poznati Tebe než Tebe vzývati!“ Tamt., str. 10. – Ani dvojí úprava nevychytala nepřesnosti, proto ještě i dnes ta latina: místo „nebo“ má být také „než“.

123 „Avšak kdo Tě může vzývati neznaje Tebe? Mohl by zajisté, neznaje Tebe, vzývati místo Tebe bytost zcela jinou. Anebo Tě dříve vzývá, aby Tě poznal?“ Tamt., str. 10.

124 „Víra má, kterou jsi mně dal, vzývá Tebe.“ Tamt., str. 11.

125 „Víra má, kterou jsi mně dal, vzývá Tebe; ta víra, kterou jsi mně vdechl vtělením svého Syna, úřadem svého kazatele.“ Tamt., str. 11.

jsoucen): Bůh není přede mnou jako partner v setkání, v rozhovoru, v interakci. Když volám Boha, volám jej, obraceje se nikoli někam mimo sebe, navenek, do vnějšího světa, nýbrž obracím se do svého nitra jako k jediné cestě, jež vede k ryzí nepředmětnosti. Ale to s sebou přináší rozpory a myšlenkové svízele: „*Et quomodo invocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum invocabo, cum invocabo eum? Et quis locus est in me, quo veniat in me deus meus? Quo deus veniat in me, deus, qui fecit caelum et terram? Itane, domine deus meus, est quicquam in me, quod capiat te? An vero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te?*“¹²⁶ Vyvrcholení z našeho hlediska je v následující otázce: „*Quoniam itaque et ego sum, quid pero, ut venias in me, qui non essern, nisi esses in me?*“¹²⁷ Když volám Boha, aby přišel, aby do mne vstoupil (neboť nemohu chtít, aby předstoupil přede mnou jako nějaký partner), jak vůbec může Bůh do mne vstoupit, když bych přece vůbec nebyl, kdyby ve mně nebyl? „*Non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia?*“¹²⁸

Nechám už nadměrného citování; z toho, co jsem uvedl, je zřejmé, jaké potíže se ukazovaly Augustinovi v jeho pokusech o postižení vztahu mezi člověkem a Bohem: člověk tu není primárně vedle Boha anebo dokonce naproti němu, ale spíše je v Bohu, či obráceně: Bůh je v něm. Maně si vzpomeneme na novozákonní formulace jako „on dává všechnen život i dýchání i všecko“ (Sk 17,25) nebo „jím živi jsme, a hýbeme se, i trváme“ (Sk 17,28). Tady všude ani člověk, ani Bůh se k sobě navzájem nevztahují ani jakožto subjekt, ani jakožto k subjektu. Jestliže Bůh je ten, který dává, pak člověk není tím, kdo dostává, neboť on dostává i svůj život i dýchání a všechno, tj. sám sebe. Ale jak může dostávat sám sebe, když teprve skrze dávajícího se stává tím, kdo může něco dostat? Ale jak potom může Bůh dávat, když není komu? Na druhé straně ani člověk se nevztahuje k Bohu jako k něčemu, od koho něco může dostat, nýbrž samo jeho vztahování má v Bohu svůj zdroj a počátek: jestliže „jím živi jsme, a hýbeme se, i trváme“, pak se také „jím“ k němu vztahujeme, takže „není daleko od jednoho každého z nás“ (Sk 17,27). Není pochyby o tom, že jak v záznamu kázání apoštola Pavla na Areopagu, tak v Augustinových *Konfesích* máme zřetelný doklad pokusu o překonání předmětného myšlení na jeho vlastní půdě, a to v nejužší souvislosti s pojmem „Bůh“, tj. s pojmem obecně náboženským, kterého si (byť s jistou opatrností) pomocně užili autoři textů Starého zákona i autoři novozákonní. Stejně tak je zřejmé, že pojem „Boha“ nebyl prostě převzat, ale že byl reinterpretován, přeznačován a ve svých původních souvislostech omezován a přímo osekáván. Proto se zdá být naprosto legitimní pokus, najít za takto přeznačeným a deformovaným (či spíše reformovaným?) pojmem „Boha“ (který je co ipso stejně relativizován) jím míněnou

126 „A jak budu vzývati svého Pána a Boha? Neboť k sobě ho budu zváti, když ho budu vzývati. A které jest místo ve mně, na něž přijde Bůh můj? Kam přijde ke mně Bůh, který stvořil nebe a zemi? Jest snad ve mně, Pane Bože můj, nějaké místo, jež by Tebe obsáhlo? Nebo mohou Tě opravdu obsáhnouti nebe a země, jež jsi stvořil a v nichž jsi mne stvořil?“ Tamt., str. 11.

127 „A poněvadž i já jsem, proč Tebe prosím, abys ke mně přišel, jenž by nebyl, kdybys Ty nebyl ve mně?“ Tamt., str. 11.

128 „Nebyl bych tedy, Bože můj, vůbec bych nebyl, kdybys Ty nebyl ve mně! Anebo nemám-li spíše říci: Nebyl bych vůbec, kdybych nebyl v Tobě, z něhož a skrze něhož a k němuž jsou všechny věci?“ Tamt., str. 12.

skutečnost, kterou se můžeme na základě podstatně odlišných kontextů (zbavených zejména všech svazků s obecnou religiozitou) pokusit pojmově uchopit či mínit jako „ryzí nepředmětnost“.

14. Struktura světa a „ryzí nepředmětnost“

Na tomto místě se musíme vrátit (pochopitelně nyní z jiné strany) k problému pojmového vymezení toho, čemu říkáme „skutečnost“. Je totiž zřejmé, že „ryzí nepředmětnost“ není jsoucnem v tom smyslu, jak jsme o tom mluvili ve 4. kapitole, zejména pak, že není „subjektem“. Jestliže budeme trvat na tom, že jsoucno je všechno, co „jest“, pak se budeme muset napříště vyvarovat i výroku, že ryzí nepředmětnost „jest“. Přisoudíme-li slovu „skutečnost“ rozsah překračující obor jsoucen (tj. všeho toho, co „jest“), můžeme ryzí nepředmětnost vymežit jako skutečnost, o které nelze prohlásit, že „jest“. Nemusím jistě připomínat, že z toho nikterak nevyplývá, že ryzí nepředmětnost je ničím. Jde nám o to, že jenom popíráme prastarý předsudek, že nejobecnějším rysem, „vlastností“ skutečnosti je to, že jest, tj. její jsoucnost. Mohli bychom připomenout v jistém rozsahu analogickou potíž staré metafyziky, která v rámci toho, co jest, rozlišovala skutečné ve smyslu aktuality od možného ve smyslu potenciality. Základní chybou tohoto myšlenkového pokusu je chápání možnosti jako něčeho daného, již hotového (a zejména věčně stejného). O možnosti nelze mluvit leč v bezprostředním, konkrétním vztahu k aktualitě, skutečnosti, která je jenom pohybem uskutečňování svých vlastních „možností“, které si svým pohybem otvírá a vůbec vytváří. Nemůžeme proto skutečnost odvozovat z možností, nýbrž naopak možnosti ze skutečnosti. Tím ovšem dostává dosavadní ontologická stavba povážlivou trhlinu: formování možností je součástí procesu (či lépe: aktu) uskutečňování; co je však počátkem, výchozím bodem tohoto procesu?

Jen v krajní stručnosti naznačím, jak lze myslit příslušný rozvrh pojmů a pojmových struktur, jimiž by bylo možno založit a upevnit novou myšlenkovou stavbu. Na konci 5. kapitoly byla zmínka o tzv. primordiálních událostech; odtud lze s výhodou vyjít. S pomocí dvojice pojmů potenciality a aktuality nedojdeme daleko: dříve, než dojde k počátku události ve smyslu zahájení jejího aktuálního průběhu, je tu již předem tato událost v možnosti. Na rozdíl od aktuální události, která má svůj počátek, průběh a konec, událost v možnosti je bezčasová, tj. nemá ani počátek ani průběh, ani konec v čase. Tvrdit, že taková potencialita „jest“, ztrácí pak smysl, jestliže jsoucnost chápeme důsledně jako dění, tj. jestliže samu skutečnost chápeme jako průběh uskutečňování. Pozornost k časovým aspektům nás dovede podstatně dále: před svým počátkem událost veskrze není, tj. nelze o ní v žádném smyslu mluvit jako o jsoucí. Na samém počátku je událost svou vlastní budoucností, každým krokem v průběhu svého uskutečňování narůstá událost ve své minulostní složce a ubývá ve své složce budoucnostní. Zároveň však zůstává událost integrovaným celkem, který si tuto minulost i budoucnost udržuje při sobě, takže minulost i budoucnost události jsou v jejím celém průběhu vždy „při tom“, jak událost „jest“ (tj. jak se děje); jde tedy o minulost i budoucnost „při-tom-nou“, tedy přítomnou. Na svém konci je událost pouhou minulostí, tj. svou vlastní minulostí. A pak už událost veskrze není, tj. opět o ní nelze v žádném smyslu mluvit jako o jsoucí. Událost, která nastala a proběhla,

po sobě nezanechává žádnou „stopu“; nemá žádné prostředky, jak „působit“ vně svých mezí (a za nimi) jinak než přímou akcí (jakožto svou subudálostí). Musíme proto odmítnout také tradiční pojetí kauzality, které stojí a padá s předpokladem, že uprostřed každého dění zůstává něco „stejného“ („*causa aequat effectum*“). Na místě nedržitelného (a ostatně i vnitřně rozporného) konceptu kauzální souvislosti musíme zavést pojem reaktibility událostí. Událost, k níž došlo a která proběhla, aniž na ni jiná událost zareagovala, se stala ničím, tj. jako by bývala ani neproběhla: nestala se žádným způsobem součástí světa. Naproti tomu tam, kde na ni nějaká jiná událost reagovala, je něco z původní události přejato a zachováno jako kus prehistorie oné druhé, reagující události, která tuto prehistorii činí součástí své vlastní minulosti (což je samozřejmě možné až v průběhu událostního dění, tedy dodatečně, *ex post*).

Tím jsme se dostali k pojmu světa, který musíme objasnit podrobněji. Svět „vcelku“ nemůžeme chápat jako úhrn všech jsoucen (tím méně všech skutečností, resp. vší skutečnosti), dokud nenalezneme garanta takového „úhrnu“, tj. něco nebo někoho, co nebo kdo by byl schopen reagovat na svět jakožto na „úhrn“. Co to však znamená? Reagovat mohou jen události, a to takové události, které jsou schopny se ze svého zvnějšnění „vrátit k sobě“, tj. něco ze svého zvnějšnění (resp. ze setkání vlastního zvnějšnění s jiným, cizím vnějškem) opět zvnitřnit. Takovým událostem, které jsou schopny vrátit se k sobě, tj. nějak se k sobě samým vztáhnout, říkáme subjekty. Každý subjekt se vztahuje ke svému okolí určitým způsobem na základě určitého svého zabydlení v tomto okolí a na základě jistého osvojení skutečností, které v něm jsou a které jsou pro subjekt nějak významné. Této osvojené části okolí, tomuto osvojenému kusu „světa“ říkáme „osvětí“. Každý subjekt má své osvětí, v němž žije a v němž je dokonce trvale uzavřen, jímž je trvale obemknut. Když se má setkat s nějakou novou skutečností, musí ji nějak vtáhnout a zařadit do svého osvětí, nikdy nemůže hranice osvětí prolomit nebo překročit (může je pouze rozšířit). Když se tedy ptáme po subjektu, který by byl schopen se vztáhnout ke světu „vcelku“, je zřejmé, že neexistuje takový subjekt, jehož osvětím by byl svět vcelku. Ke světu jakožto světu se může vztáhnout pouze subjekt, který není uzavřen ve svém osvětí, nýbrž který je schopen se otevřít vůči skutečnosti, jež zůstává neosvojena (a která je případně neosvojitelná). Svět vcelku je takovou neosvojitelnou, do žádného osvětí nezařaditelnou skutečností. Nemůže být chápán jako úhrn všech jsoucen, protože *ex definitione* nemůže existovat takový subjekt, který by mohl být garantem takového shrnutí, tj. který by mohl onen úhrn provést. Máme-li koncept světa vcelku vůbec držet, musíme jeho integritu založit (přesněji: musíme jeho integritu vidět založenou) na něčem jiném než na jakkoli dokonalém či přímo nejvyšším subjektu. Proto ani nějaký nejvyšší bůh (ev. Bůh) nemůže zakládat integritu světa vcelku, pokud jej chápeme jako nejvyšší subjekt (absolutní subjekt apod.).¹²⁹

Přihlédněme ještě blíže k povaze vztahů mezi jsoucný, založených na reaktibilitě. Především je zřejmé, že reaktibilita každého subjektu má své meze a že zejména reaktibilita „primitivních“ subjektů (tj. subjektů nejnižších úrovní) je velmi hrubá (podle výroku J. B. Kozáka: má „hrubý rastr“), a má také „vysoký práh“. Kdybychom užili tradičních formulací, spjatých s koncepcí

129 V této souvislosti je také třeba vidět problematičnost křesťanského (a židovského) personalismu. Chápat Boha jako osobu, resp. jako subjekt je jen relativně oprávněnější, protože méně chybné, než chápat jej jako „věc“, jako „podstatu“ či „substanci“, protože je i tak stále ještě chápán jako „jsoucno“.

kauzálních vztahů, mohli bychom říci, že v každém „následku“ je mnohem méně než v jeho „příčině“. Na druhé straně okolnost, že vztah mezi „příčinou“ a „následkem“ je založena na reaktivitě následku, umožňuje, aby více „následků“ – a eventuálně různým způsobem – reagovalo na jednu „příčinu“, takže v „následku“ (resp. v následcích) je pak mnohem víc, než bylo v příčině. Světové souvislosti mohou být založeny pouze na reaktivitě nesčíslných subjektů, nikoli na jejich jsoucnosti. Svět není úhrnem ani celkem všech subjektů, nýbrž je velmi komplikovaným pletivem, kontexturou jejich vzájemných reakcí. Tam, kde vzniknou lokality s velmi prořídilými výskyty subjektů, resp. vůbec událostí, může dojít k potrhání jejich vzájemných reakcí a tím k potrhání pletiva, jímž je svět. Nelze vyloučit, že by tak mohly vzniknout obrovské díry ve světě, jimiž by struktura vzájemných vztahů jsoucen na základě jejich reaktivity byla podstatně narušena. Ba nelze vyloučit ani to, že spojením těchto děr by se mohly vytvořit jakési ostrovy částečných „světů“ či izolované, navzájem nesouvislé reliktní kusy „původního“ světa vcelku (byl-li na počátku jaký), tedy že by se mohly vytvořit jakési útržky světa vcelku, jež by spolu žádným způsobem nekomunikovaly. A protože vycházíme zcela opačně od jednotlivých událostí a zakládáme kontexturu světa vcelku na jejich vzájemných reakcích, lze se značnou pravděpodobností předpokládat, že alespoň na jisté dosti časné úrovni existoval stav, kdy k vytvoření „světa vcelku“ ještě nedošlo (to za předpokladů, které ještě nebyly diskutovány a které ovšem nejsou nikterak samozřejmé, nýbrž zdají se dokonce být v rozporu s dosavadním stavem a vývojem „kosmogonických“ (dnes se spíše užívá termínu „kosmologických“) teorií.

Uvedená dvojí argumentace (k níž by mohly být připojeny další) vede k naprosto zřejmému závěru: integrita „světa vcelku“ nemůže být založena ani garantována nějakým subjektem, ale ani spojenými a vzájemně propojenými aktivitami subjektů nižších až nejnižších úrovní. Buď se jí musíme vzdát, anebo ji musíme myšlenkově uchopit jiným způsobem, tj. založit ji nikoli na jsoucnech (událostech, subjektech), jež jsou srostlicemi vnitřního a vnějšího, nepředmětného a předmětného, nýbrž na ryzí nepředmětnosti. Subjekt vysoké úrovně, který je schopen žít v otevřenosti vůči „světu vcelku“, tj. vztáhnout se k něčemu nikoli jako ke svému osvětí, nýbrž jako ke skutečnosti neosvojené, ba neosvojitelné a nepřisvojitelné, takový subjekt je *eo ipso* (protože původněji) schopen otevřenosti vůči ryzí nepředmětnosti. „Svět vcelku“ může být ve své integritě vskutku založen jenom na ryzí nepředmětnosti, neboť ryzí nepředmětnost je „jedna“. Nemajíc vnějšku a jsouc ryzím vnitřkem, je tím „jedním a celým“, které Parmenidés falešně hypostazoval jako absolutní jsoucno. Mimořádně závažným teoretickým problémem je vztah mezi jednotou ryzí nepředmětnosti a pluralitou událostí jakožto vnitřně sjednocených částí zvnějšňujícího se dění (tímto problémem byl fascinován např. mladý Teilhard de Chardin).

15. Subjekt předživý, živý a reflektující

Ze všeho, co dosud bylo řečeno, zajisté vysvítá, že od nejnižších úrovní až po mez, za níž dochází k reflexi, je každý vztah události či subjektu k ryzí nepředmětnosti popravdě vztahem nepředmětné skutečnosti k příslušné události či subjektu (a skrze ně dále vztahem k dalším skutečnostem). Proti kauzalistickému pojetí je však zřejmé i to, že každá i sebemenší (např. primordiální událost je individuálně a „bezprostředně“ zakotvena v ryzí nepředmětnosti a že její

zakotvení není prostředkováno žádnou událostí jinou a vůbec ničím jiným. Žádná událost proto nevyplývá z události nebo situace předchozí (tj. minulé), nýbrž má svůj vlastní počátek, jímž se „odděluje“ od (vyděljuje z) ryzí nepředmětnosti a bere na sebe podobu dění, jímž se zvnějšňuje vnitřní. Souvislost události s tím, co jí časově předchází (ne však natolik, aby kontakt byl nemožný), je navazována dodatečně, již v průběhu událostního dění: na počátku každé události je budoucnost, která se stává přítomností a uplývá do minulosti. Nikoli svou minulostí, ale svou budoucností je každá událost zakotvena v ryzí nepředmětnosti. Minulost může být (na základě reaktibility) re-aktualizována, může jí být použito v nějaké míře jako stavebního materiálu při procesu zvnějšňování, ale pouze na základě aktivity (každá re-akce je určitým typem akce), jež vychází z budoucnosti jako svého zdroje. Vlastní budoucnost¹³⁰ události je zakotvena, resp. vyvěrá z ryzí nepředmětnosti; proto lze (po příslušné reinterpetaci) považovat Rahnerův pokus¹³¹ pojmově uchopit Boha jako „absolutní budoucnost“ za vcelku oprávněný, neboť proti individualizované, k určité události, k určitému subjektu vztažené a k nim připoutané budoucnosti „přivlastněné“, totiž jejich vlastní, je možno ryzí nepředmětnost – jako tu, která každou přivlastněnou budoucnost umožňuje a zakládá – právem považovat za budoucnost ne-relativní, tedy absolutní.¹³² Ryzí budoucnost má absolutní charakter i proto, že neexistuje žádný typ aktivního vztažení k ní, tj. že se k ní nelze nikterak aktivně vztáhnout, nýbrž se jí lze pouze aktivně otevřít, tj. dát se jí k dispozici, čili zanechat všech pokusů o proniknutí k ní nebo o její uchopení a o manipulaci s ní.¹³³

Každá událost se tedy děje, „hýbe se i trvá“ z moci absolutní budoucnosti, z moci a síly ryzí nepředmětnosti. Tím spíše to pak platí o živých bytostech. Biologie se pokouší vyhnout nesnázím, které jsou spjaty s myšlenkovým uchopením života v jeho bytostném určení, omezením svého zájmu i své kompetence na pouhé projevy života (jako je látková výměna, růst, rozmnožování atd.). Žít však ve skutečnosti znamená mnohem intenzivněji být zakotven v ryzí nepředmětnosti čili prohloubit (tímto mnohem intenzivnějším zakotvením) i svou vlastní budoucnost. Žít znamená mít hlubší přivlastněnou budoucnost, než jaká odpovídá

130 Čeština zatím nemá slovo, jež by dovolovalo odlišně pojmenovat „vlastní (tj. přivlastněnou) budoucnost“ na rozdíl od „všeobecné“ budoucnosti. Podobně tomu je také s minulostí, ale tam je možno oživit starší, dnes neužívané slovo „bylost“ (v novém významu, totiž ve smyslu vlastní, tj. přivlastněné minulosti). Snad by bylo možno z důvodů symetrie zavést neologismus „budost“.

131 K. Rahner, *Křesťanská budoucnost člověka*, in: *Křesťanství dnes*, Praha 1969, str. 94 n.

132 Z prvních vět i ze závěrečné části tohoto paragrafu je snad dostatečně zřejmé, že slova absolutní zde není a nemůže být užito ve smyslu absence jakékoli relace, jakéhokoli vztahu ryzí nepředmětnosti ke konkrétním nepředmětnostem (tj. nepředmětným stránkám konkrétních skutečností jakožto „srostlic“ vnitřního a vnějšího, event. nepředmětného a předmětného). Jestliže necháme stranou pojem relace (vztahu), který se obejde bez založení každého vztahu v nějaké akci, tj. jestliže naopak každý vztah chápeme jako akci nebo součást akce, pak tu „absolutní“ vskutku znamená nedosažitelnost (a tedy oddělenost) pro jakoukoli subjektí aktivitu. Tím však ještě není popřena možnost „vztahování“ ryzí nepředmětnosti ke konkrétním, uskutečňujícím se (zvnějšňujícím se, a tedy s příslušnými předmětnými stránkami „srůstajícím“) subjektům, akcím a událostem.

133 Na tomto místě snad postačí poznámka, že právě zde nejzřetelněji vystupuje omezenost pojmového myšlení řeckého typu, které je charakteristické jakýmsi myšlenkovým násilnictvím, jak se to po staletí a tisíciletí prokazuje již na latinské a potom obecně evropské terminologii (*conceptus* od *con-capere*, ale i v překladech: be-greifen souvisí s greifen a ergreifen, pojmuti zase souvisí s jmouti a zajmouti, pochopiti s uchopiti atp.).

individuálnímu, konkrétnímu časovému rozsahu vlastního života. Individuální život je vždy nějak významně zapojen do života biotopu (jako části biosféry), tj. do života rodiny, skupiny, druhu, rodu atd. atd., až do života vůbec. Žít znamená podstatně (a integrovaně) rozšířit rozsah osvojené minulosti („bylosti“) i osvojené budoucnosti („budosti“), tedy rozšířit svou přítomnost. A právě to je možné zase jen z budoucnosti (vlastní budoucnosti, tedy z „budosti“), která je podstatněji a hlouběji zakotvena v budoucnosti absolutní, tj. v ryzí nepředmětnosti. A tak každá živá bytost se nejen „hýbe a trvá“ z moci ryzí nepředmětnosti, ale přímo z ní a z její moci „žije“. Právem pak můžeme s použitím formulace apoštola Pavla prohlásit, že každá živá bytost dostává od ryzí nepředmětnosti „život i dýchání i všecko“.¹³⁴ Jestliže jsme mohli ryzí nepředmětnost pojmut jako absolutní budoucnost, protože v ní je zakotvena a z ní vyvěrá každá osvojená, přivlastněná, „vlastní“ budoucnost, můžeme stejným právem pojmut ryzí nepředmětnost jako „absolutní život“, z něhož žije každá konkrétní, individuální živá bytost. (Mám za to, že „věčný život“, jak se o něm mluví v Novém zákoně, je třeba chápat jako „absolutní život“ ve výše objasněném smyslu, nikoli jako trvání daného individuálního života nebo jako jeho pouhé obnovení, „vzkříšení“.)

Rozhodujícího, ba převratného kroku je dosaženo tam, kde subjekt vysoké úrovně nabývá schopnosti reflektovat. Schopnost reflexe je podmíněna (a možná lépe: spadá v jedno, ztotožňuje se s) pobýváním ve světě slova, řeči. Tzv. svět slova, svět řeči je první rovinou světa vcelku, na niž lidské mládě vstupuje, aby se v ní zabydlelo a stalo se tak vskutku lidskou bytostí. Svět společenství, svět sociality sám o sobě zůstává vždy světem uzavřeným, tedy osvětím; teprve ve slově a skrze slovo se uzavřenost sociální (kolektivní) subjektivity prolamuje a příslušník smečky, kmene, rasy, národa, obce, státu stává člověkem, tj. bytostí zakotvenou ve světě řeči a teprve skrze řeč se lidsky vztahující ke všem skutečnostem svého blízkého i vzdáleného okolí. Reflektující subjekt se tak poprvé dostává do situace, v níž je možné dotazování po vlastním „původu“ i po „původu“ veškeré skutečnosti, kterou nachází kolem sebe. Dělá to někdy neobratně, někdy málo důsledně a velmi často chybně. Leč reflexe může být reflektována, revidována a podnikána znovu a někdy lépe.

Vztah mezi nepředmětnou skutečností jako posledním zdrojem a základem veškerého dění prochází proměnami: na počátku jde o vztah výhradně jednostranný, o vztah ryzí nepředmětnosti k partikulární nepředmětnosti (tj. nepředmětné stránce) jednotlivé události, která se děje tím, že se zvnějšňuje. Zvláštním případem jsou události, schopné se v průběhu svého zvnějšňování „vrátit“ k sobě, tj. vztáhnout se k „sobě“ jakožto „něčemu ze sebe“. Za určitých okolností je událost schopna se k sobě periodicky vracet mnohokrát za sebou a založit tím své „trvání“.¹³⁵ Toto trvání může mít charakter pouhé setrvalosti anebo – na vyšší úrovni –

134 Doufám, že se nikdo nebude domnívat, že tu jde o pouhé „theologizování“, neboť se můžeme opřít mj. také o Hérakleita, který rovněž mluví o tom, že nabýváme rozumu tím, že se nadechujeme toho, co nás obklopuje (περιέχον), totiž rozumu božského (resp. božské mysli); viz zl. 12 A16. Rozdíl tu je pouze v tom, že přesnou koncepci „niternosti“ antika neznala, a tak je pochopitelné (i když nesprávné), že i ta rozhodující skutečnost byla ztotožněna s tím, co je vně.

135 Asi nejdokonalejším a nejefektivnějším typem takového periodicky opakovaného návratu k sobě, byť na velmi nízké úrovni, je „trvání“ energetických kvant, pohybujících se prostorem rychlostí c a jen velmi pomalu „stárnoucích“.

charakter sebeobnovování spíše strukturální a funkční povahy. Trvání subjektu přestává být bezpodmínečně spjato s trváním podřízených jeho složek jakožto subudalostí; nižší složky mohou proběhnout a odpadnout, mohou být nahrazeny jinými (alespoň z větší části), někdy jsou dokonce oddělené části schopny regenerace a dorůstání v nový celek. Subjekt tak dosahuje prvního stupně odstupu „ohniska“ či „středu“ své subjektivity od danosti své vnější stavby. Zdá se, že již tento počáteční jev odstupu subjektu „od sebe“ (ve smyslu: od svého vnějšku) je příležitostí k zakládání a rozvíjení zvláštního typu „tvořivosti“, jež ztrácí charakter pouhé utility a přestává jen zabezpečovat jedince nebo druh (atd.) v „boji o život“ (dochází např. k explozi „krásky“, jež se vymyká každému bezprostřednímu účelu, třeba v tvaru a barevnosti květů, motýlích křídel, těla některých ryb apod.). Avšak teprve na rovině reflexe, ve světě slova a aktivit slovem „organizovaných“ se objevuje celý nový svět tvůrčích aktivit, které přesahují veškeré přírodní možnosti. Zatímco na úrovni živého proniká ryzí nepředmětnost do světa přírodních událostí jen ze své iniciativy a z hlediska subjektů zcela náhodně skulinami, jež se objevují tam, kde se živý subjekt vrací z fáze odstupu od sebe opět k sobě a navazuje tak sám na sebe, stává se v rovině reflexe dříve nebo později legitimně, i když ne vždycky zcela přiměřeným způsobem, a tudíž ne vždycky platně, tématem a často (nelegitimně) předmětem zvláště k tomu cíli zaměřených myšlenkových pokusů. Zdálo by se tudíž, jako by svět slova, řeči umožňoval subjektu, který je schopen do něho vkročit, zaměřit se aktivně na samu ryzí nepředmětnost. To je však pouhá iluze, kterou odhalí detailnější analýza povahy odstupu a přístupu reflektujícího subjektu k sobě samému, zejména pak analýza oné přechodné fáze mezi odstupem a přístupem, o níž už byla řeč (kap. 11 a 12). Nicméně lze nahlédnout, že reflexe ve svých postupných krocích umožňuje subjektu především lépe nahlédnout skutečnou povahu oněch jakoby „zlomků“, „sekcí“ obou fází, totiž odstupu od sebe i opětovnému přístupu k sobě, které bezprostředně ek-stazi předcházejí, eventuálně po ní bezprostředně následují, a tak zvýšit i kontrolu obou fází a tím kontrolu vlastních aktivit, pokud náleží k „přípravě připravenosti“ vystavit se příchodu ryzí nepředmětnosti v oslovení a výzvě, žádajících si naší odpovědi v odpovědném jednání.

Protože reflexe ze své bytostné určenosti nemůže zůstat jednorázová, ale postupuje „zpět“ k počátkům všeho dění, veškerého života a každé myšlenkové aktivity v postupných krocích, je pochopitelné, že hlavní chyby, jichž se přitom dopouští, spočívají ve ztotožňování ryzí nepředmětnosti s nějakým jsouncem, později pak s nějakou okrajovější či odvozenou rovinou nepředmětnosti. Nepředmětnou skutečností je zajisté samo slovo, sám svět řeči (přitom přísně odlišujeme řeč od mluvy, resp. od jazyků jako jednotlivých případů mluvy); ale sama řeč nepromlouvá, skrze ni promlouvá něco jiného. A opět tu musíme rozlišovat: ve světě řeči, tj. slova, smyslu, smysluplnosti k nám jakoby promlouvají věci, tím že se ukazují, vyjevují jako to, čím jsou. Ve světě řeči k nám promlouvá druhý člověk, tj. bytost, která se teprve po vkročení do světa řeči stává tím, čím „jest“ a vyjevuje tak svou spjatost s vlastní i s absolutní budoucností. Zejména však k nám skrze svět řeči promlouvá pravda, která teprve samému světu řeči dává smysl a která je v důsledku toho i garantem smysluplnosti každého našeho lidského promlouvání. A tak tu máme další dvě roviny či možná lépe: dva užší, centrálnější okruhy ryzí

nepředmětnosti, totiž nepředmětnost světa jsoucen, který jakožto svět není žádným zvnějšku garantovaným souborem či úhrnem všech jsoucen, a nepředmětnost světa pravdy, který rovněž není ani součtem, ani systémem jednotlivých pravdivých soudů, zážitků a přístupů. Zkušenost s nejrůznějšími chybnými identifikacemi ryzí nepředmětnosti jako té poslední skutečnosti s čímkoli předposledním (nebo dokonce předposlednímu ještě předcházejícím) nás musí vést k opatrnosti i tady: nepovažujeme ani samu pravdu (či snad lépe Pravdu) za samu poslední a ryzí nepředmětnost, kterou naopak ponecháváme „platit“ jako námi myšlenkově neuchopenou a pojmově ne-ovládnutou. To má ostatně dobrou filosofickou tradici snad již pythagorejskou, určitě však sókratovskou.

16. Dějiny a otázka „supersubjektů“

Rozlišování mezi jsoucný pravými a nepravými (viz kap. 4) je příliš hrubé, aby vystihlo veškerou skutečnost, zejména pak skutečnosti lidského světa. Cestu k pochopení komplikovanějších skutečností, které nelze jednoznačně pokládat ani za jsoucna vnitřně sjednocená, ani za pouhé konglomeráty či pouhé agregáty, nám může otevřít důkladnější rozbor povahy uměleckého díla, např. obrazu nebo hudební skladby či literárního díla. Ve všech těchto případech máme před sebou jakési hmotné agregace: barevnými skvrnami pokryté plátno nebo zvláštním způsobem popsaný nebo potištěný papír. A přece není tento vnější artefakt tím jediným, oč nám při „vnímání“ uměleckého díla jde, ba není ani tím hlavním. Chceme-li porozumět textu, napsanému rukou nebo na stroji či vytištěnému v tiskárně, musíme najít cestu, jak se dostat přes značky na papíře za ně, k tomu zvláštnímu světu, který je nám uzavřen, dokud to neumíme, ale který se nám otvírá právě díky oněm značkám, pokud je dokážeme dešifrovat a pokud umíme „porozumět“ tomu, co je v nich zašifrováno. Umělecká díla zkrátka mají „svou“ vnitřní stránku, dokonce celý „svůj“ vnitřní svět; ale tato jejich vnitřní stránka není „srostlá“ s jejich vnějškem, tj. jejich vnějšek není integrován v tom smyslu, že by byl přímým zvnějšněním jejich vnitřní stránky. Dbáme-li etymologie slova „konkrétní“, pak nemůžeme umělecká díla považovat za skutečná konkréta, tj. za srostlice. O vnitřní stránce uměleckého díla, která zjevně není založena jeho vnějškem ani s ním „organicky“, tj. svébytně nesouvisí, nemůžeme prohlásit, že je tu nebo tam, dnes nebo včera či zítra, nemůžeme stanovit její hranice ani popsat její vlastnosti atd. atd., ale nemůžeme ji ani popřít či prohlásit za čistě subjektivní záležitost, prožitek či představu atd.

V jistém smyslu stojíme před obdobným fenoménem i tváří v tvář přírodním událostem a skutečnostem. Skutečně „před námi“ jsou jen věci, některé vzdálenější, jiné bližší, různě velké a různě tvarované, rozmanitě zbarvené, pohyblivé i zdánlivě se nehýbající atd.; pěkné zákoutí, duši jímající krajinu, překrásný západ slunce se musíme naučit vidět. V žalmech slyšíme, že „nebesa vypravují slávu Boha silného“ nebo že „budou vypravovati [...] spravedlnost jeho“ (Ž 19,2; 50,6); v knize Jobově mohou vypravovati i mořské ryby (Jb 12,8). A naše vlastní zkušenost to potvrzuje: ne pouze ryba, ale dokonce pouhý zkamenělý otisk jejího těla, její kostry nám dovede „vypravovat“, může nám mnoho „říci“. Dovednému stopaři „řekne“ mnoho i nepatrná stopa, které si nezkušené oko ani nevšimne. Dobře prozkoumaný, byť nesmírně vzdálený svítící objekt ve vesmíru může „znamenat“ revoluci v dosavadních názorech na vývoj

vesmíru nebo alespoň jeho obrovských částí. Nicméně základem a předpokladem toho, aby i „věci“ promluvily, je schopnost porozumět druhému člověku. Také druhý člověk je „před námi“ jen ve svých vnějších projevech, ale jeho skutky k nám hovoří nikoli méně než jeho slova. A jeho činy stejně jako jeho slova k nám nehovoří jen o něm; vždyť takový člověk může smysl svého života vidět v tom, „aby vypravoval skutky Hospodinovy“ (Ž 118,17). Neznamená to jen, že samy skutky Hospodinovy takového člověka oslovily a že samy vypravovaly, že Hospodin je blízko? (Žalmista říká: „Nebo že jest blízké jméno tvé, vypravují to předivní skutkové tvoji“ – Ž 75,2.) Vždyť když jsem na cestě k porozumění uměleckému dílu, také se vlastně nepřibližuji a ani nechci přibližovat k osobnosti tvůrce, k jeho duši, k jeho tvůrčím úmyslům, nýbrž k tomu, o čem i on chtěl „vypravovat“, i když nemohl nemluvit zároveň o sobě, byť „nepředmětně“. Nebesa ani ryby mořské ani žádné „skutky Hospodinovy“ neříkají předmětně nic, ale nepředmětně „vypravují“ mnoho – zajisté jen tomu, kdo poslouchá, aby uslyšel.

Docela zvláště však „promlouvají“ dějiny, resp. dějinné události. Slavný anglický historik Arnold Toynbee přistupoval k interpretaci dějinných události, vyzbrojen metodicky dvěma pojmy: „challenge“ a „response“. A vskutku asi nelze dějinné chvíli porozumět ani v její aktuálnosti, ani ex post jako tomu, co už nastalo, aniž bychom se pokusili zaslechnout v situaci jakousi výzvu, kterou její současníci buď zaslechnou, nebo – ohlušení čímsi jiným či sami sebou – nezaslechnou; a pokud ji zaslechnou, mohou jí porozumět lépe či hůře, dobře či docela špatně; a i když jí porozumí sebelépe, mohou na ni odpovědět přiměřeněji či méně přiměřeně, správně či nesprávně, perspektivně či marně. Žádný sebepodrobnější popis událostí sám o sobě nám nedává ani tuchu oné „výzvy“; a přece tu ta výzva „byla“, bylo možno a bylo třeba jí porozumět; bylo třeba a životně nutno na ni správně odpovědět, reagovat na budoucnost, která se ve výzvě otvírala. Smysl dějinné situace spočívá především ve výzvě, která nás skrze ni oslovuje; ale vnější stránka situace je spíš jen kulisou, nikoli vlastním dějstvím, vlastní událostí oné výzvy. Některé složky vnější stránky dějinné situace je třeba dobře znát, jiné jsou okrajové a méně důležité (asi jako různé detaily malby, kterou máme před sebou, mohou být významné k identifikaci tvůrce, není-li nám znám, ale pro samo porozumění obrazu jsou nedůležité).

Tak jako je jednání druhého člověka možno hodnotit různě, tak jako je možno různě vnímat krásu krajiny nebo hvězdného nebe, tak jako lze různě chápat umělecké dílo, tak lze i v dějinných událostech slyšet rozmanité výzvy. Nepochybně tu „existují“ či lépe platí nějaké normy, jimiž je omezena subjektivita a libovůle; co však nelze překonat, je divergence „pokynů“, jichž se nám dostává, „tendencí“, jichž jsme svědky a oslovujících „výzev“, jež nás atakují. Není divu, že nejen archaičtí lidé, ale i moderní velcí myslitelé hledali za dějinnými událostmi jakési nad-subjekty, rozhodující o lidských osudech s větší nebo menší mocí podobně, jako vojevůdci rozhodují o akcích svých vojsk nebo vládcové o práci svých poddaných. Dokonce i ve sféře, proniknuté duchem monotheismu (židovského, křesťanského nebo islámského), zůstávají jakési reliktů pluralismu dějinných subjektů zachovány v postavách andělů, démonů, světců či ďáblů. S pokračující sekularizací jsou dějinné subjekty demytizovány a postupně relativizovány ve své subjektivitě a personálním charakteru. Mluví se

o „duchu“ národa, civilizace, náboženství, epochy, ba o „světovém duchu“; v odporu proti každému zbytku subjektosti se věc objektivizuje a mluví se o objektivních tendencích a zákonitostech v dějinách, což nejen nevádí, ale naopak podporuje diabolizaci protivníka a nepřítele, když je to v zájmu „naší“ (eventuálně svaté) věci.

Filosoficky relevantní je otázka, zda jsou kupř. v dějinách identifikovatelné nějaké vyšší a rozsáhlejší subjekty než lidské bytosti. Je kupř. společnost takovým vyšším subjektem? Je takovým subjektem národ? Nebo rasa? Nebo snad stát? Aby bylo možno na tuto otázku poskytnout jednoznačnou odpověď, stačí si připomenout, co náleží k bytostné povaze subjektu: že to je „pravé jsoucno“, vyznačující se vnitřní integrovaností a spjatostí, ba „srostlostí“ vnitřní a vnější stránky v bezprostřední (tj. ničím dalším neprostředkovanou) jednotu. Žádná objektivní tendence, sociální či ekonomická setrvačnost apod. nemohou zaručit integritu svého „působení“. Integrovanost je pouze reakce lidí na takové objektivní skutečnosti, jako je poměr mezi množstvím lidí, majících své potřeby, a množstvím materiálního zabezpečení jejich uspokojení, nebo na možnost a potřebu využití nového vynálezu atd. atd. Lidská reakce může být také dezintegrovaná, a pak znamená konec určitého způsobu života, konflikt, katastrofu – a možná i nový začátek.

Supersubjekt je pouze relativní pojem, totiž relativní vůči určitému subjektu. Tak kupříkladu červenou nebo bílou krvinku můžeme považovat za subjekt tímž právem, jako nějakého bičíkovce nebo amébu; krevní systém je však zařazuje do vyššího celku, takže organismus vcelku představuje vzhledem ke krvinkám supersubjekt. Podmínkou užití takového termínu je ovšem efektivní integrita supersubjektu, tj. to, že supersubjekt je skutečným subjektem. V dějinách žádné takové supersubjekty neexistují. Ale nejenom to: dějinné události samy nejsou žádnými „pravými událostmi“ ve smyslu vnitřní integrovanosti jejich průběhu. Především není nikdy integrován jejich vnitřní počátek, nýbrž mají počátků mnoho, tj. jsou založeny pluralitně. Často je nějaká integrovanost této plurality žádoucí, ale pak je možná jen skrze slovo. I tam, kde jde o mocenské řešení, je možno ho dosáhnout pouze ve světě slova, ve světě řeči. A to znamená, že taková eventuálně dosažená jednota je řečově prostředkovaná; tudíž nejde o pravou událost. Dějinné události nejsou tudíž skutečné superudálosti, nýbrž je možno jim rozumět jen obdobně jako rozumíme uměleckému dílu (to také není pravou událostí ani subjektem). – Pokud ovšem máme na mysli dějinně orientované lidské činy, pak nepochybně o pravé dějinné události jde (problémem však potom je, kde a do jaké míry lze mluvit o takové „události“ samé a kde už jde o její kontext).

Dějiny jako velmi komplexní fenomén stojí na lidských činech, a nikoli na tendencích, setrvačnostech, objektivních trendech či zákonitostech; všechny tyto objektivní skutečnosti a zákonitosti se do dějin nějak musí dostat, a to prostřednictvím reakcí lidských bytostí. Na věci nic nemění, že si toho lidé nejsou vždy plně vědomi a že se nejednou se vši svou osobní a osobitou angažovaností dostávají do vleku oněch neosobních (přesněji: z lidských souvislostí a lidské kontroly emancipovaných) sil, jsouce jimi až zotročovány. Důležité je, že neexistují žádné objektivní dějinné skutečnosti či síly, které by byly schopné se prosazovat samy, bez prostřednictví lidí. To umožňuje, aby se lidé naučili rozumět svému postavení v dějinách a aby

prohlédli každé své otročení neosobním (ale vlastně jen emancipovaným) silám a tendencím. Dějinná svoboda člověka se uskutečňuje skrze jeho porozumění souvislostem, tj. skrze jeho rozum. Porozumění však nelze redukovat na pochopenou nutnost, resp. pochopení nutností. Neexistují žádné neměnné dějinné nutnosti; v dějinách se otvírají nové a nové alternativy právě „skrze“ reakce člověka na to, co se jeví jako dané nebo dokonce jako nutné. Ale odkud se tedy bere „smysl“ dějinných událostí?

17. Perspektivy nepředmětného myšlení a některé jeho úkoly

Nepředmětné myšlení se stalo legitimním tématem filosofických úvah na základě dvojího odhalení: především na základě odhalení nepředmětné intencionality, a za druhé na základě odhalení možnosti mínit nepředmětně takové skutečnosti, které jsou předmětně nemínitelné. Ukazuje se, že myšlení je jako takové vybaveno jak intencemi předmětnými, tak nepředmětnými. Předmětné se podařilo pozoruhodně efektivním způsobem soustředit pomocí pojmů na příslušné intencionální předměty. Úkolem se stává pokus o podobné soustředění intencionálních složek nepředmětných (přinejmenším některých).

Každé myšlení je vybaveno předmětnými intencemi a ty je nutno nějak „zaměstnat“. Proto i tam, kde naším hlavním cílem bude práce s intencemi nepředmětnými, musíme pamatovat na správné zaměření intencí předmětných, jimiž je každé nepředmětné myšlení rovněž provázeno. Proto také nemůžeme nepředmětné myšlení chápat jako myšlení zbavené předmětných intencí nebo jako myšlení, jehož předmětné intence jsou buď zcela volné (neobsazené), anebo vytlačené na okraj významnosti. Z toho důvodu všechna akribie dosavadních tradic předmětného myšlení musí zůstat zachována a musí být nadále kultivována a vylepšována. Nepředmětné myšlení tedy nepředstavuje odmítnutí myšlení předmětného, nýbrž odmítnutí pouze jeho omezeností a jeho omylů; ve svých pozitivěch musí být předmětné myšlení začleněno do myšlení nepředmětného jako jeho integrální složka.

V pohledu na skutečnost (ev. skutečnosti) se ukazuje především významný rozdíl mezi tzv. pravými jsoucnými a jsoucnými „nepravými“. Rozdíl mezi nimi je dán přítomností nebo absencí niterně založené a garantované sjednocenosti příslušných vnějších a vnitřních stránek jsoucna bez prostřednictví jakéhokoli dalšího vnějšího faktoru. Podle strukturální složitosti a podle úrovně lze „pravá jsoucna“ seřadit na stupně jakéhosi pomyslného žebříčku. Na nejnižším stupni předpokládáme primordiální události, které zatím nemůžeme identifikovat se žádnými fyzice známými nejmenšími událostmi, ačkoli se za současného stavu vědění zdá být vysoce pravděpodobné, že bychom za takovou primordiální událost mohli považovat událost nejbližší nižší roviny, než je rovina energetických kvant.¹³⁶ Nejvyšším typem pravých událostí – a zároveň nejvyšším typem subjektů – jsou lidské bytosti, pokud ovšem můžeme spoléhat na

¹³⁶ Už jsem upozornil na zajímavou možnost uvažovat o identifikaci primordiálních událostí např. s událostně chápanými „superstrunami“. Tato pro většinu teoretických fyziků zatím velmi problematická teorie zatím nemá přiměřené prostředky pro svou metamatematickou interpretaci. Spolupráce s filosofií se právě ve fyzice ukazuje nejen jako nezbytná, ale také jako oboustranně perspektivní. Předpokladem je ovšem jistá odborná předpřipravenost filosofů, ale také filosofická předpřipravenost fyziků, kteří mají příliš často tendence tímto směrem pouze diletovat.

dosavadní znalosti.¹³⁷ Čím má subjekt vyšší úroveň a větší vnitřní složitost, tím rozsáhlejší má přítomnost, do níž náleží zpřítomněná budoucnost a zpřítomněná minulost. (Rozumí se vlastní budoucnost a vlastní minulost.)

Myšlení, které je zaměřeno na pravá jsoucna, zůstává svému tématu mnohé dlužno, soustřeďuje-li se na ně jenom ve svých předmětných intencích. K tomu docházelo se stále se zvětšující intenzitou v posledních téměř třech tisíciletích, kdy si člověk kolem sebe vytvářel stále umělejší prostředí, jež ustavičně obohacoval o nepravá jsoucna a kde pravá jsoucna odsunoval stále víc na okraj a do stínu. Výsledkem bylo, že si postupně vypracoval takové přístupy, zanedbávající skutečnou povahu pravých jsoucenc, že posléze s pravými jsoucnými zacházel stejně jako se jsoucnými nepravými. To se nakonec nemohlo neprojevit i v jeho vztazích k druhým lidem (nehledě už na druhé, nižší živé bytosti, vůči nimž musíme také konečně převzít odpovědnost). Jedinou nápravou je základní „změna smýšlení“, která musí začít revizí a vlastně rekonstrukcí vztahů k lidem a k člověku, musí pokračovat přes revizi a rekonstrukci vztahů k živým organismům a životu vůbec (k biosféře a životnímu prostředí) a nakonec musí vyvodit patřičné důsledky i pro vztah k přírodě neživé a k věcem umělým. Nové myšlení, které rozhodně není jen záležitostí etiky, musí zapojit do práce oba druhy intencí, tedy vedle předmětných i nepředmětné. Mínit pravé jsoucno bude napříště legitimně možné jen tak, že předmětnými intencemi se myšlenkově zaměříme na předmětnou stránku pravého jsoucna, nepředmětnými intencemi na jeho stránku nepředmětnou. Mezi obojí intencionalitou musí být základní souhra, odpovídající skutečnosti, že pravé jsoucno má charakter konkrétní, tj. srostlice vnější a vnitřní (resp. předmětné a nepředmětné) stránky.¹³⁸

Vedle pravých jsoucenc však existují také jsoucna nepravá. Jak jsme uvedli, nemusí jít vždy o pouhé agregace jsoucenc pravých; v jistém smyslu nejde nikdy o pouhé agregace, neboť i nižší jsoucna pravá na sebe nějak reagují a nějak se k sobě navzájem chovají, což se nutně projeví i v jejich agregaci. To znamená, že pouhá vnějšně založená agregace může vést k proměně typu a intenzity vzájemných reakcí agregovaných nižších pravých jsoucenc. Tak například příliš hmotná hvězda se gravitačně zhroutí, což postihuje všechny atomy a ve svých důsledcích i řadu

137 V této souvislosti se snad nebude zdát být příliš od věci připomenout, že zatím nemůžeme – navzdory všem sci-fi autorům a řadě vědců – vyloučit možnost, že život nebo přinejmenším inteligentní život je ve vesmíru záležitostí unikátní. Velké úsilí, vynakládané na všemožné teorie, které by učinily fenomén života a pak i inteligentního života obecně pravděpodobnějším, by si zasluhovaly vážnou pozornost psychoanalytiků. Máme se snad domnívat, že se současné lidstvo děsí možnosti, že je ve vesmíru „samo“? Do té doby, dokud se nepotvrdí opak, bychom všichni měli mít nejvyšší zájem o budoucnost všech a přijmout za svou hlavní povinnost počítat s tou eventualitou, že na lidstvu, tj. na nás všech a na každém zvlášť, skutečně záleží a že se konečně musíme přestat chovat nedospěle.

138 Aby se „něco“ mohlo stát předmětem ne pouze myšlenkově konstruovaným, musí mít svůj vnějšek, přístupný jiným subjektům. To znamená, že ne každý vnějšek je už *eo ipso* a vždy (reálným) „předmětem“, i když je vnitřně integrován. Vnitřně neintegrováný vnějšek (tj. vnějšek hromady, agregace) musí být navíc dokonce i „pojat“, jako by byl čímsi sjednoceným, a subjekt (zejména lidský) je – ať už vědomě či nevědomky – odpovědný za to, že jej tak bere. Dokonce v některých případech jej může upravovat tak, aby s ním vskutku bylo možno i oprávněně počítat jako s integrovaným. V tom spočívá nejenom práce všech řemeslníků a organizátorů atd., ale také dějinná orientace a dějinné jednání i myšlení lidí (od té doby, co byly vynalezeny antiarchety a s nimi a po nich dějiny).

subatomárních elementů (a to jsou všechny subjekty nižší úrovně). Daleko významnější je však taková souhra nižších subjektů, která umožňuje konstituci nového subjektu vyšší úrovně; o tom už byla ovšem řeč, když šlo o pravá jsoucna. Jenomže živé subjekty, až snad na ty nejnižší, nejsou schopny žít leč v komplikovaných svazcích s jinými živými organismy, zkrátka v rámci biotopů a posléze biosféry; bezvýhradně to platí o živočiších, kteří se mohou živit jen rostlinami nebo jinými živočichy. Ale nejde jen o potravní zdroje; svým chováním, svými aktivitami a svými reakcemi vytváří a strukturuje každá živá bytost (a nejlépe je to vidět právě na zvířatech) své nejbližší okolí takovým způsobem, že můžeme mluvit o osvojeném okolí, o osvětí. Povaze osvětí je třeba nějak porozumět, nelze je prostě najít a konstatovat či popsat. A osvětí různých živočichů téhož druhu či rodu i různých druhů a rodů atd. se překrývají, navzájem prostupují a jakoby vzájemně obmykají; vzniká husté pletivo, velmi komplikovaná kontextura mnoha osvětí rozmanitých typů a úrovní, které říkáme biosféra. I biosféra má svou vnější a vnitřní stránku, ale není žádnou srostlicí obou; vztah mezi oběma stránkami je nutně prostředkován subjekty v biosféře žijícími. Život není jen látková výměna uvnitř organismu; ale není ani jenom předivem vnějších vztahů mezi organismy. Biologie nebude stát na pevném základě, dokud si neosvojí takový typ myšlení, který dovolí brát vážně nepředmětnou stránku života (přesně: živých bytostí). Jedním z prvních kroků správným směrem je např. studium chování živých bytostí (na rozdíl od převažujícího zájmu morfologického v dobách nedávných).

Ještě naléhavější bude potřeba osvojit si metody nepředmětného myšlení v oboru psychologie a zejména sociálních věd. Objektivní tendence napáchala nejvíce škod právě tam. Vztahy mezi lidmi nejsou konstatovatelné a popsatelné pouze zvenčí, pouze objektivně, protože jsou možné jen ve světě řeči – a řeč nelze popisovat zvenčí (zvenčí lze popisovat jen mluvu). Analýza řeči postrádá smysl pro řeč samu; a filosofie řeči si musí osvojit paralelní práci s oběma typy intencí, má-li být v reflexi na úrovni „předmětu“ své reflexe. Celá věda, celé lidské vědění musí být přebudováno, rekonstruováno, restrukturováno. K vědě náleží – vždyť to vyplývá již z pojmu vědění – vědět, co vlastně podnikáme, když pěstujeme vědu, když pracujeme vědecky. Současná věda je vnitřně rozpolcena hlubokým rozporem, vyplývajícím z neudržitelného pojetí a programu vědecké práce; věda se rozpadla na jednotlivé speciální vědy s omezenými rozsahy kompetence, takže žádná věda vlastně není kompetentní, aby prováděla reflexe a revize svých pojmových nástrojů a myšlenkových prostředků. Nemůže se však bez něčeho takového obejít a provádí to tudíž mimo svou kompetenci. Rozdělení vědeckých oborů podle „předmětů“ je nutně vadné a vlastně neuskutečnitelné; pokus o jeho realizaci vede k destrukci vědy jakožto vědy. Jen řádný a precizní zřetel k nepředmětným konotacím všech poznatků a výpovědí vědy může obnovit skutečnou vědu jakožto vědu, protože jí opět vrátí její pravý „předmět“, který ovšem není žádným předmětem, totiž univerzum. Jen nepředmětné myšlení má šanci obnovit jednotu věd ve smyslu „*universitas*“. A jen nepředmětné myšlení má šanci se stát užitečným a účinným prostředkem reflexe umělecké tvorby a tím i prostředkem porozumění bytostné povaze umění.

Zcela mimořádný význam má rozvinutí nepředmětného myšlení pro filosofii. Filosofie je ve

svých myšlenkových výbojích nesena především reflexí; v jistém smyslu můžeme filosofii vymežit jako systematickou principiální (a to znamená i kritickou) reflexi. Podrobnější průzkum však ukáže, že k filosofii integrálně náleží ještě něco víc, co není pouhou reflexí a co nelze na pouhou reflexi redukovat ani z pouhé reflexe odvodit. K filosofii bytostné náleží něco, co bychom mohli nazvat životní orientací, životní atitudou, životním zakotvením či nějak podobně; nejde tedy o orientaci, atitudu či zakotvenost pouze ani primárně myšlenkovou. Reflexe může projasňovat tuto hlubinnou rovinu filosofického přístupu ke skutečnosti i k sobě, ale nemůže ono zakotvení nahradit a suplovat. V kritické reflexi jsou odhalovány omyly a konfuze, k nimž původně mimo možnost kontroly dochází v této hloubce, ukazující se v reflexi postupně teprve náročnému myšlenkovému přístupu. Leč po odhalení všech rozpoznávaných omylů zůstává jakási zbytková oblast, která není jednoznačná, nýbrž připouští různé navzájem protichůdné typy hlubinného zakotvení. Protože však cílem lidského života vůbec a filosofického života zvláště je životní jednota, musí se filosofie za pomoci veškeré své myšlenkové výbavy rozhodnout pro jedno jediné řešení. Nemůže tak učinit rozumně, jestliže nezreformuje strukturu a metody svého myšlení a jestliže nebude stejně náročně a přesně pracovat s nepředmětnými intencemi jako s předmětnými.

Mimořádný význam může mít (a vlastně musí mít) osvojení nepředmětného způsobu myšlení pro teologii. Už název „theologie“ zavádí, neboť sugeruje, že jde o vědu, jejímž „předmětem“ je Bůh. Vzhledem k tomu, že slovo „bůh“ i jeho významové konotace jsou nepochybně mytického původu a charakteru a že jednoznačně poukazují k obecně religiózním kontextům, stalo se již odedávna naléhavou nutností provést (či vždy znovu a nově provádět) radikální reinterpetaci. Povědomí problematičnosti tohoto pojmu bylo ve starém Izraeli opětovně probouzeno a posilováno zejména ze strany proroků, ale mělo dokonce institucionální opory (např. v dekalogu). Naproti tomu v dějinách křesťanství došlo po této stránce k hlubokému úpadku v souvislosti s vybudováním theologie na základě jisté celkem nepřilíš šetrné adaptace některých filosofemat, a dokonce celých filosofii, zejména pak filosofické theologie největších řeckých myslitelů. Vrchol tohoto úpadku lze vidět v pojetí Boha jako nejvyššího jsoucna. Theologie bude muset reorientovat svou systematickou výbavu tím, že se pokusí adaptovat ke svým specifickým cílům filosofické prostředky nového, nepředmětného myšlení. Zachová si nejspíš vždycky jistou kritickou distanci, ale bude přesto muset provázet svými kroky všechny kroky, jež nová filosofie učiní (ze svých vnitřních pohnutek), aby její výsledky potom pojala po svém (tj. v souhlase se svou nejhlubší tradicí). Aby mohla něco takového dělat, musí se sama rozloučit s tradicí předmětného myšlení, resp. s metafyzikou, kterou si osvojila v průběhu věku tak, že se dnes stala jedním z jejích nejvýznamnějších rezervoárů či dokonce ohnisek pokusů o její restauraci.