

Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“ [1965]

*Osvojování lidské skutečnosti, její postoj
k předmětu je činné uplatnění lidské
skutečnosti.*

Karel Marx (1844)

Když před více než 120 lety účtoval Karel Marx s dosavadní filosofickou tradicí, která svět jen různě vykládala, a vyhlásil nezbytnost zrodu nové filosofie, která se angažuje v proměňování světa, použil k formulaci jedné z nejhlubších odlišností mezi oběma způsoby myšlení dvou termínů, označujících zdánlivě totéž. Vážnou chybou, jíž se dopouštěl veškerý dosavadní materialismus a jíž se nová filosofie podle Marxe musí vystříhat, je myšlenkový přístup ke skutečnosti, který pojímá předmět jako pouhý objekt a nikoli subjektivně. Patří k dějinám deformací odkazu Marxova filosofického myšlení, že marxisté na dlouhá léta ztratili smysl pro ono rozlišení mezi předmětem a objektem a že jim až na nečetné výjimky celá s tím spojená problematika dodnes zůstává cizí. Naproti tomu nelze nevidět, že zejména uplatňování témat tzv. filosofické antropologie, k němuž i u nás v posledních letech docházelo a dochází, přispívá podstatnou měrou nejen k rehabilitaci těchto autentických, ale dlouho zakrytých Marxových pozic, nýbrž především k aktualizaci celého okruhu problémů, které už nabyly ve filosofickém světě širší, obecnější závažnosti a platnosti a o jejichž řešení nejvážnějším způsobem usilují už dobrých čtyřicet let významní myslitelé nemarkističtí.

V uplynulých letech hojně citovaná, ale nikdy dost hluboce neanalyzovaná první Marxova teze o Feuerbachovi mluví svým rozlišením mezi předmětem a objektem na zásadní rozdíl dvojího, a to nejen myšlenkového, nýbrž vůbec praktického (a tedy také myšlenkového) přístupu člověka ke skutečnosti. Základem rozdílu mezi starou filosofickou tradicí a novou filosofickou orientací není rozdílnost myšlenková, ale odlišnost dvou typů lidské praxe; myšlenková odlišnost je umožněna, založena a nesena rozdílem, jímž se liší revoluční praxe od „špinavě čachrářské“ praxe pouhého „obstarávání a manipulace“. Každé myšlení je zakotveno v některém z těchto dvou typů praxe a práce; je iluzí se domnívat, že stačí shodit klapky s očí, sundat zkreslující brýle předpojetí nebo prostě otevřít oči, abychom skutečnost uviděli tak, jak je. Nikdy nebudeme schopni se dotknout svým myšlením samotné skutečnosti; skutečnost lze opravdu uchopit pouze „lidskou praxí a chápáním této praxe“. Ale Marx jde mnohem dál a hlouběji než k tomuto rozpoznání, které ostatně není jeho objevem. Rozhodující význam má po mém soudu Marxova pronikavá reflexe tzv. revolučního typu praxe; v této reflexi se revoluční praxe odhaluje jako jediná cesta ke skutečnosti jakožto skutečnosti, ke skutečnosti v jejím jádře, v její podstatě, v její skutečnosti.

V této reflexi se ukazuje, že praxe není něco, co ke skutečnosti přichází zvnějška, a že skutečnost není něco, co je rozloženo před praxí jako stavebnice, s níž je možno něco podniknout. Praxe není setkání a střetnutí subjektu a okolností, kde subjekt je jedna danost a okolnosti jsou druhá danost. „Okolnosti“ jako to, co je okolo člověka a co stojí před ním a proti němu, jsou pouhou abstrakcí a dokonce nesprávnou, falešnou abstrakcí. „Příroda, vzata abstraktně, fixována pro sebe, v odloučenosti od člověka, není pro člověka *nic*.“ Chápat skutečnost (přírodu) odloučené od člověka totiž znamená chápat ji odloučeně od lidské praxe; chápat skutečnost tak, že z ní vyloučíme praxi, tj. aktivní lidský subjekt, znamená současně, že ji zbavíme perspektivy a vůbec možnosti revoluční proměny. Proto kritizuje Marx jednostrannost materialistického učení, že lidé jsou produkty okolností a změnění lidé produkty změněných okolností, protože toto učení zapomíná, že okolnosti mění právě lidé. Vedle změny okolností, která probíhá bez účasti lidí, a proti takovéto změně staví Marx revoluční proměnu skutečnosti, která je bez člověka a nezávisle na něm nemožná a nemyslitelná. Člověk chápaný pouze jako produkt okolností není autentický člověk, ale je redukován na ne-člověka, je zbaven podstaty své lidskosti, která spočívá v onom aktivním, revolučním a revolucionizujícím přístupu ke skutečnosti, jímž je tato skutečnost polidšťována, ale jímž je polidšťován také sám člověk.

Marxův důraz na to, že skutečnost jako předmět lidského poznání a myšlení nelze chápat jako pouhý objekt, nýbrž subjektivně, míří proti odlučování lidské činnosti a skutečnosti. Skutečnost není něčím, co je vně subjektu, protože ani subjekt není něčím, co by bylo vně skutečnosti. Ke skutečnosti patří subjekt (a ovšem každý subjekt, všechny subjekty) jako její integrální součást; proto nelze skutečnost pojímat jen jako objekt. Odtud je zřejmá legitimnost, s níž navazuje Karel Kosík na Marxovy myšlenky, když odmítá filosofii člověka, která by byla doplňkem filosofie „skutečnosti bez člověka“. Nedostatek té filosofické tradice, která pojímá skutečnost jen ve formě objektu (tedy nedostatek – s Kosíkem řečeno – té koncepce skutečnosti, v níž svět je autentický a objektivní jen potud, pokud je rozvrhován jako svět *bez* člověka), nespočívá v tom, že se zapomnělo na jednu kapitolu, na jednu disciplínu, na jeden obor filosofie, ale v tom, že *člověk byl* z ostatních kapitol, z ostatních filosofických disciplín *vyloučen*. Proto také není vůbec možné přidávat filosofickou antropologii k dosavadní filosofii a vedle ní, ale je *třeba budovat novou, nově orientovanou filosofii*, o níž mluvil a kterou začal budovat např. již Marx a v níž bude člověk *zahrnut* do nárysu skutečnosti s jasným vědomím, že skutečnost je bez člověka neúplná právě tak, jako je člověk fragmentární bez světa. *Nová filosofie* už nesmí oddělovat člověka od vesmíru ani vesmír od člověka. Skutečnost nemůže být poznána ve své autentičnosti, jestliže je v abstrakci oddělena od procesu své humanizace.

Avšak zatímco Kosík mluví o přírodě jako o absolutní totalitě, nezávislé na existenci člověka, soběstačné jako „causa sui“ a trvající ve své absolutnosti uprostřed veškeré proměnlivosti lidských postojů k přírodě, Marx píše o lidské podstatě přírody a o tom, jak příroda rodící se v lidských dějinách – v aktu vznikání lidské společnosti – je skutečnou přírodou člověka, opravdovou antropologickou přírodou. Marx neváhá volit nejvyhrocenější výrazy, aby zachytil svou myšlenku; celé takzvané světové dějiny (a tady má zřejmě Marx na mysli kosmické dějiny, nikoli pouze pozemské dějiny lidstva) nejsou nic jiného než vytváření člověka lidskou prací, nic než proces, v němž je příroda stále víc a víc pro člověka. Skutečnost přírody je tedy společenská a nové myšlení musí dospět k porozumění přírodě jako podstatně lidské. Přírodní věda v novém myšlení ztratí své abstraktně materiální anebo spíše idealistické zaměření (všimněme si, že odlučování člověka jako činného subjektu od skutečnosti je pro Marxe abstraktní materialismus, a tedy spíše idealismus než materialismus) a stane se základnou lidské vědy. Lidské dějiny jsou skutečnou částí dějin přírody, tj. vývojové cesty přírody k člověku. Proto musí přírodní věda vposledu do sebe pojmout vědu o člověku, stejně jako věda o člověku do sebe musí pojmout přírodní vědu, takže bude jedna věda. V kritickém stanovisku k tzv. pozitivní vědě, resp. k tomu, čemu Kosík říká „fyzikální obraz světa, realizovaný v moderní přírodovědě od Galileiho po Einsteina“, dochází u Kosíka ke shodě s Marxem.

Kosík si je dobře vědom toho, že se přírodověda nesčíslněkrát osvědčila a ještě osvědčí ve své praktické účinnosti; je si vědom, že v tom je síla její metody, která ovšem hlubší filosofické kritice z pozic nového myšlení (jak je postuloval a začal realizovat Marx) nemůže odolat. Kosík proto ukazuje, že onen přírodovědecký obraz světa je jedním z prakticko-duchovních přístupů ke skutečnosti, jedním ze způsobů teoretického rozvržení a praktického ovládnutí skutečnosti. Připouští jeho relativní oprávněnost, ale nepřipouští ontologizaci tohoto obrazu, neboť takto rozvržený svět není autentickou skutečností, nýbrž pouze jedním z rozvrhů lidské subjektivity, jedním z možných způsobů, jímž si člověk osvojuje svět. Vědecký (přírodovědecký) přístup ke skutečnosti však nejenom není jediným, ale ani nejhlubším přístupem. Přes všechnu praktickou účinnost přírodovědeckého poznání se na této cestě neotvírá skutečnost ve své skutečnosti, nýbrž pouze ve své parciálnosti, jednostrannosti, redukovánosti; na této cestě se nezjevuje pro člověka ani pravda lidské skutečnosti. Prostřednictvím speciálních věd se člověk dostává k poznání dílčích oblastí společenskylidské skutečnosti a k zjištění jejích pravd. K poznání lidské skutečnosti v celku a k otevření pravdy skutečnosti v její skutečnosti má člověk naproti tomu dva „prostředky“: filosofii a umění. Proto má umění a filosofie pro člověka specifický význam a zvláštní poslání. V této své funkci, pro člověka životně důležité, jsou

nenahraditelné a nezastupitelné. Ve skutečném umění a ve skutečné filosofii se odhaluje pravda dějin: lidstvo je zde postaveno před svou vlastní skutečností. Tato vlastní skutečnost lidstva, tato „věc sama“, pro niž dosavadní věda ve svých speciálních disciplínách nemá kategorie, je člověk a jeho postavení ve vesmíru, nebo, což jinými slovy vyjadřuje totéž: totalita světa odkrývaná v dějinách člověkem a člověk existující v totalitě světa. To znamená, že tato „věc sama“ není obyčejnou věcí a dokonce není věcí vůbec. Na tomto místě navazuje Kosík, jak je vidět, na onu Marxovu myšlenku, z níž jsme vyšli; Kosíkův termín „věc“ odpovídá Marxovu termínu „objekt“. A jestliže Marx vytýkal tzv. nazíravému materialismu, že pomíjel činnou stránku skutečnosti, lidskou činnost samu, a že tak nebyl schopen pojmut skutečnost „subjektivně“ (mimo veškerou pochybnost potřebuje toto slovo dalekosáhlého upřesnění, protože jeho význam nesplývá s běžným užitím), pak Kosík odhaluje v rozvrhu světa, jak jej vypracovala moderní přírodověda, produkt člověka a výtvar jeho prakticko-duchovní aktivity. V tomto obrazu světa byl člověk vypuštěn, z tohoto obrazu byl vyloučen (ve své podstatě a ponechán pouze v redukované podobě) jenom proto, že člověk ve vědě zapomíná na svou přítomnost, že zapomíná na svou aktivitu, že v jistém smyslu neví v plném rozsahu, co dělá. Věda nedovede reflektovat svou vlastní činnost tak, aby počítala s přítomností a aktivitou člověka tam, kde se domnívá mít před sebou pouhou věc, pouhý objekt. Ale právě filosofie je povolána k tomu, aby lidské produkty a výtvary odhalila jako produkty a výtvary a aby za nimi objevila produktivní činnost a aktivitu, aby za zvěčněnou skutečností panující kultury (k níž věda náleží) našla „pravou skutečnost“ konkrétního člověka, aby pod navrstveninami fixovaných konvencí (jichž věda v netušeném rozsahu neuvědoměle užívá) odhalila autentický dějinný subjekt.

Stručně tedy můžeme uzavřít, že pojímat skutečnost jako objekt nelze prostě proto, že ke skutečnosti patří a její integrální součástí jsou také subjekty. Pojímat skutečnost jako objekt znamená vyloučit z ní subjekty, vykázat subjekty ze světa skutečnosti. Ovšem co to znamená, pojímat skutečnost jako objekt? Zajisté nejde pouze o výslovné teze, že „všechno je objekt“, nebo dokonce že „subjekt neexistuje, není skutečný“, tedy o teze, které by bylo možno citovat a tak citacemi doložit, že skutečnost je pojata jako objekt. Takto primitivním způsobem nelze postupovat tam, kde jde o strukturu myšlení. Ve skutečnosti stojíme před nejobtížnějším snad problémem současné filosofie, který je živým pozadím nejvýznamnějších filosofických prací posledních několika desetiletí, jehož se však filosofie dosud nedovede dost účinně zmocnit, aby jej učinila svým tématem a předmětem svého zkoumání. Viděli jsme už u Marxe, že mluvil o veškerém dosavadním materialismu nebo že charakterizoval dosavadní filosofii, proti nimž stavěl vznikající, rodící se myšlení nové. Je pozoruhodné, že už významný předchůdce Marxův, totiž Ludwig Feuerbach, měl za to, že svým

myšlením zahajuje novou epochu, v níž filosofie už nebude nejvyšším určením člověka, ale naopak člověk nejvyšším určením filosofie. Jestliže uvážíme, že Feuerbach svůj filosofický program postavil jako protivu k filosofii Hegelově, již uznával za vyvrcholení, ale současně i ukončení celé jedné epochy filosofického myšlení, a víme-li, že Hegel sám chápal svou filosofii a sebe jakožto filosofa jako absolutní vyvrcholení světového duchovního vývoje, jímž Duch dochází k sebeuvědomění a jímž tedy končí světové dějiny, pochopíme, jak myšlenka konce epochy myšlenkového vývoje visela koncem první poloviny minulého století v Německu přímo ve vzduchu; a pochopíme také, jak nutně musela vyvolat hned myšlenku jinou, totiž myšlenku začátku epochy nové. V tomto ovzduší se Marx s Engelsem vyrovnávali s odkazem německé filosofie, vědomě na ni navazovali a vymezovali své pojetí v konfrontaci s jejími nejlepšími tradicemi; svou myšlenkovou práci zahájili nikoli ve vzduchoprázdnu, nýbrž v místech vyústění klasické německé filosofie, která „všemu navzdory tvoří slávu Německa“, i když se „rozložila v materialismus“, nahrazující „nedostačující vědu“ „mělkým materialistickým popularizováním“. Nové myšlení musí navázat na Hegela, chce-li skutečně překonat výšiny dosavadního myšlení (a nikoli pouze jeho zmetky); neboť např. Hegelova myšlenková práce s materiálem přírodních věd „je větší čin než všechen materialistický nesmysl dohromady“. Epochálnost nového myšlení, jež Marx zahájil, nezáležela – jak vidíme – v jeho materialismu. Jeho oporou se nemohla stát ani existující přírodověda, protože byla v područí špatné filosofie; ještě po třiceti letech upozorňoval Engels, že „většina přírodovědců je dosud v zajetí starých metafyzických kategorií“, že si přírodovědci „vypomáhají odpadky staré metafyziky“. Není nesnadné prokázat, že metafyzikou je tu označováno myšlení, které pojímá skutečnost ve formě objektů. Ponechme nyní stranou historický materiál (k němuž bude ovšem nutno se s důkladností vrátit) a pokusme se o objasnění skutečného významu celé této problematiky v současné duchovní a myšlenkové situaci. Myšlení, které se od Parmenidových dob rozvinulo v metafyzickou tradici (ale které má ještě mnohem starší kořeny) a které Marx charakterizoval jako pojímání skutečnosti pouze ve formě objektů, se zabývalo věcmi jako něčím, co je dáno ve své hotovosti, úplnosti, co tu je před námi jako předmět v sebe uzavřený a na nás nezávislý. Ve výkladech o dialektice se již od Hegela zdůrazňovalo chápání věcí v pohybu; metafyzika byla chápána jako „věda o věcech, nikoli o pohybech“. Toto rozlišení však závisí na pojetí pohybu; metafyzické myšlení samozřejmě také znalo pohyb a zmocňovalo se jej svými pojmovými prostředky. Podstatné však bylo, že pohyb chápalo opět jako věc, jako v sebe uzavřený a ve své struktuře předem rozvržený, hotový, daný pohyb, který je možno sevřít přesnou formulí ještě dříve, než proběhl. Slepota tohoto „věcného“, „předmětného“ myšlení se prokázala teprve

tam, kde šlo o takový „pohyb“, tj. o takovou změnu, kde uzavřenost probíhajícího procesu byla zevnitř rozlomena něčím, co nebylo lze odvodit z rámce dané situace ani převést na výchozí danosti. Tzv. předmětné myšlení je neschopné uchopit nové v jeho novosti, ale musí vyčkat jeho plné realizace a potom je pojme opět jako věc, jako danost, jako předmět. Neschopnost a neudržitelnost tohoto způsobu pojmání skutečnosti se prokazuje všude tam, kde už nejde o pouhé mechanické pohyby a přesuny, ale o proměny vývojového typu. Předmětné myšlení je vnitřně neschopné najít cestu k podstatě živého; jeho sterilita se prokazuje v tom, že chápe skutečnost, vůbec vesmír jako danost, tedy jako něco v podstatě hotového, uzavřeného, vyřízeného, mrtvého. Tím spíše vystupuje nemohoucnost předmětného myšlení ve chvíli, kdy stane před lidskou skutečností, před skutečností člověka a společnosti. Biologické, psychologické a sociální vědy jsou vysloveně podvázány ve svém poznávacím úsilí svou spjatostí s předmětným myšlením. Situace je tím absurdnější, že mezi vědci je rozšířeno přesvědčení, které lze nazvat spíše pověrou, že totiž právě jen naprostá důslednost předmětného myšlení je zárukou jeho vědeckosti. Pozoruhodná okolnost, že neuspokojivost a přímo falešnost předmětného přístupu se v naší době výrazně projevuje v nové fyzice, svědčí o tom, že předmětné myšlení nezachovává svou platnost ani pro nejnižší úroveň předživé skutečnosti.

Je však možné nějaké jiné myšlení než předmětné? O předmětnosti a ne-předmětnosti myšlení se už mnohokrát uvažovalo i diskutovalo; námitky jsou založeny především v podtržení skutečnosti, že každé myšlení je nutně myšlením něčeho, že myšlení se vztahuje k něčemu mimo sebe, a tedy k předmětu, že myšlení, které by se nevztahovalo k nějakému předmětu, je nemožné anebo to není myšlení. Na to lze odpovědět především, že se tu zaměňuje dvojí předmětnost, intencionální a ontologická. Něco jiného je fakt, že se myšlení (soud, pojem) odnáší ke svému předmětu, a něco jiného je způsob, jímž myšlení tento svůj předmět redukuje na předmětnost v ontologickém smyslu, tedy jímž jej redukuje na „objekt“, řečeno s Marxem. Tak například v geometrii jsou předmětem zkoumání geometrické útvary; pojem trojúhelníku nebo trigonometrické poučky se odnášejí k svému předmětu, jímž je ideální trojúhelník jako geometrický obrazec v rovině. Okolnost, že tady myšlení míří na trojúhelník jako na svůj předmět, ještě neznamená sama o sobě, že tento trojúhelník má charakter ontické předmětnosti. Že tomu tak fakticky bylo a že geometrové vskutku považovali trojúhelník za čistý předmět, ideální předmětnost, je historická skutečnost určité myšlenkové epochy, ale nikterak trvalá výbava myšlení (ani geometrického myšlení) jako takového. Zejména však můžeme poukázat na to, že veškeré naše myšlení má nepředmětné komponenty, které pouze nedostatečně reflektujeme, které si dost neuvědomujeme, ale s kterými trvale pracujeme. Jestliže se např.

nerozhodný muž ráno zeptá ženy, kolik je venku stupňů, a jestliže praktická žena jde in medias res a poradí mu, jen aby si ten převlečník raději vzal, nemluví nesmyslně, nýbrž k věci. To je však možné pouze proto, že otázka, která se ve své předmětné intenci vztahuje k počtu stupňů na venkovním teploměru, má svou nepředmětnou komponentu, která je v dané situaci významnější než komponenta předmětná. Manželka tomu také hned rozumí a odpovídá na podstatu věci, přestože nebyla „předmětem“ otázky. Ve zvoleném příkladu ovšem není nic na překážku tomu, aby se „věc“, o niž jde, stala už předmětem samotné otázky; dokladem toho je odpověď. Vzniká však závažná otázka, zda se předmětem myšlení anebo výpovědi může stát každá skutečnost, celá skutečnost, všechny stránky skutečnosti. Jinými slovy, jde o problém, zda neexistuje významná oblast skutečnosti, která se vymyká možnostem předmětné intence myšlení a která může být „míněna“ nebo vůbec být vzata vážně pouze prostřednictvím nepředmětných komponent myšlení. To by znamenalo, že takovouto skutečnost, která je předmětně (jako předmět) nepostižitelná, by bylo možno myšlenkově „uchopit“, pojmout jenom tak, že předmětné komponenty myšlení by byly zaměřeny jinam. Existují významné myšlenkové pokusy i v naší filosofii, které za takovou skutečnost považují např. pravdu. V jejich pojetí se poukazuje na to, že pravdy není možno se dobrat sebehlubšími úvahami o její podstatě, protože těmito úvahami nepostihujeme skutečnou, živou pravdu. Pravda se vždycky odnáší k věcem, platí o nich, ukazuje je v pravém světle; sama však není věcí vedle jiných věcí. Proto se v pravém smyslu slova nemůže stát předmětem našeho zkoumání, jako se jím mohou stát skutečnosti věcného, předmětného charakteru. Jakmile chceme pravdu učinit svým předmětem, předmětem svého myšlenkového zkoumání a analýzy, pravda se nám ztrácí pod rukama. Pravdu můžeme postihnout jen tak, že postihujeme cosi jiného.

Nepředmětné komponenty myšlení však nejsou ničím neprodyšně odloučeným od komponent předmětných; to jsme viděli na příkladu s teploměrem a převlečníkem. Moderní logické teorie nepovažují pojem za element soudu, ale za výsledek, produkt soudů a souzení. „Nasouzený“ pojem (jak říká J. B. Kozák) nese na sobě znaky svého původu ve formě konotací či jakýchsi „svrchních harmonických tónů“, které nejsou přítomny v rozvinuté předmětné podobě, ale dodávají pojmu jeho specifickou kvalitu a význam. Předmětné myšlení v čisté podobě není vůbec možné; pouze dodatečný systematický výklad se může snažit nepředmětné komponenty z logického postupu vyloučit, ale nevědomky s nimi stále pracuje. Významným místem, v němž se nepředmětné komponenty myšlení prosazují a v němž docházejí zjevného výrazu, je zejména otázka; struktura otázky, rozložení problému představují slibné pole pro zkoumání nepředmětnosti myšlení. Ale to všechno musí vyústit v téma ještě daleko

významnější. Vedle předmětných a ne-předmětných komponent myšlení, které představují jakousi v širším smyslu „logickou“ jeho strukturu, existuje ještě předmětnost jako metoda a styl myšlení v historickém smyslu; tady se předmětností rozumí způsob, jímž se pracuje (nebo nepracuje) s oněmi předmětnými a nepředmětnými komponentami. V této věci se povědomí o konci celé jedné epochy určitého stylu myšlení prosazuje stále více a také se stále více precizuje, i když nebylo dosud zdaleka dosaženo jednoty v pojetí této hluboké proměny. Mnoho myslitelů mluví o rozkladu metafyziky a snaží se nejrůznějšími postupy a analýzami ozřejmit, v čem vlastně spočívá podstata metafyzického myšlení. Nesnáze takových pokusů jsou pochopitelné; aby bylo možno se zbavit zátěže a omezenosti dosavadního způsobu myšlení, je třeba rozpoznat, v čem spočívá jeho podstata. K takovému rozpoznání je naprosto nevyhnutelný odstup, bez něhož není možná žádná analýza. Taková analýza totiž potřebuje mít k dispozici myšlenkový aparát, který je odlišný od aparátu a celé struktury dosavadního způsobu myšlení, který má být prozkoumán. Zatímco je tu však metafyzické myšlení přítomno v celé své mohutnosti a šíří, zatímco se ve své všudypřítomnosti uplatňuje i tam a právě tam, kde má být překonáváno, základna nového myšlení, jímž má být metafyzika překonána (a nejen nahrazena), je dosud příliš úzká. Analýzy předmětného, metafyzického myšlení mohou mít proto zatím jen částečný, parciální charakter a představují jen heuristické pokusy, jejichž úspěch nelze předem zajistit a jejichž účinnost je mimo dosah každé kalkulace. Tady se rozvíjí úchvatný myšlenkový experiment, ohlašující už více než sto let revoluci myšlení, jaká, pokud jde o pronikavost, nemá obdobu ani v prolomení mytického myšlení řeckou racionalitou.

V této situaci hledá pochopitelně filosofie, vědomá si svého náročného úkolu a dalekosáhlého poslání, spojení. Jsou hlubocí myslitelé, kteří doufají najít potřebný odstup od metafyzického myšlení tak, že se ponoří do pradávnej minulosti před jeho vznikem. V mýtu a v prvních řeckých racionálních pokusech před Sokratem a zvláště před eleatstvím doufají odhalit myšlenkové pozice, na něž by bylo možno navázat, a pokračovat potom jinou cestou, než po níž šla západoevropská metafyzika. Nemůže být pochyby, že tak může být odhaleno leccos z povahy onoho myšlení, v jehož zajetí ještě vězíme, ale jehož nedostatečnost je stále zřejmější a jehož sesun a rozpad je nezadržitelný. Nicméně základní vadou takového pokusu je jeho ahistoričnost, resp. nedostatek dějinného pohledu. Návrat k rozvrhu světa, příznačnému pro mytického, archaického člověka, není možný. Podmínky, nezbytné pro renesanci mýtu, neexistují a nebudou existovat. Jediný legitimní vstup do světa mýtu, totiž „zasvěcení“, je celým stylem moderního života naprosto vyloučen; místo toho je nám k dispozici pouze přístup z odstupu, tj. interpretace. Předpokladem účinné, pronikavé interpretace je nalezení nové platformy, nového východiska, které dokáže

představit mýtus v novém světle. Novou platformu však nelze najít v minulosti. Je ovšem pravda, že mýtus má v lidských dějinách své pevné místo. Minulost mýtu není jeho prostou neexistencí, ale představuje právě minulost dnešního člověka. Tuto minulost i dnešní člověk na sobě a v sobě nese jako svou minulost. To znamená, že v hlubinách našeho jednání i myšlení, většinou pod prahem reflektující kontroly, mýtus dosud žije; nikoli ovšem v plnosti, nýbrž jako rudiment. Mytičnost není přírodním stavem, přírodní a přirozenou životní polohou, přírodním a přirozeným životním stylem, ale je to pozoruhodná síla a moc, která vstupuje do mysli a proniká do duchovního života a do jednání člověka; představuje vlastně počátek duchovního života, neboť v mýtu byl opuštěn definitivně život pouze animální. Jde však skutečně jen o počátek duchovního života. Mýtus byl pouhým stavem mysli, nikoli její vládou (toto Rádlovo rozlišení považuji za případné); šířil se „nákazou“, nikoli přesvědčováním, porozuměním, rozumnou úvahou. S tímto mýtem a se vším, co s ním souviselo, byl v posledních necelých 3 tisíciletích sveden obrovský zápas, v němž byla jeho základní struktura rozrušena, jeho význam likvidován a jeho dezintegrované zbytky zatlačeny do pozadí a do hlubin. S takovými relikty je třeba počítat a vhodně je kanalizovat; nelze se však o ně opírat, protože už dávno nemohou poskytovat žádnou perspektivu.

Zápas s mýtem však nebyl veden pouze na frontě řecké filosofické racionalizace. Jsou dokonce myslitelé, kteří ukazují na to, že řecká filosofie nedovedla vést dostatečně radikální opozici proti mytickému myšlení. V jejich pojetí je metafyzika pouhou racionalizací základního životního, praktického i myšlenkového postoje mytického člověka, který tak ve své podstatě zůstává zachován. Mytičnost ve vztahu ke světu totiž není založena báhorkami, ale orientací na archetypy, pravzory, tedy orientací k něčemu, co už je jednou provždy zde, hotové a dokonalé, co je možno a nutno napodobovat. Všechna skutečnost je soustředěna v tom, co se v pradávné době stalo, tedy v minulosti (či praminulosti); kdo se nezachytí archetypů, ztrácí skutečnost a propadá se v chaos a nicotu. Řecká filosofie přes veškerou svou kritiku a polemičnost navazuje na archetypické myšlení. Počátky (archai) prvních filosofů. Platónovy ideje i Aristotelovy formy představují racionální pročištění, ale tím i prohloubení a utvrzení archetypického myšlení. Tak je ve filosofii likvidován mýtus jen zdánlivě nebo alespoň povrchně; archetyp se stává prázákadem či praformou, až posléze propůjčuje určitou složku své struktury koncepci základních elementů, matematicky vyjádřitelných zákonitostí, pankauzalismu a nejobecněji tomu, co můžeme označit jako pojem „předmětu“ (v metafyzické tradici). V této perspektivě se ukazuje distance antické filosofie od mytický pojímaného světa jako příliš mělká, než aby mohla vyjevit podstatu metafyziky a zejména než aby někdy v etapě likvidace mýtu a přechodu k racionalitě řeckého typu umožnila objevit přehlédnutou

nebo zapomenutou odbočku, jakousi alternativní cestu překonání starého myšlení a založení jiné, nemetafyzické racionality. Taková alternativa však opravdu existuje, ale nepředstavuje modifikaci řecké cesty, nýbrž má odlišné východisko a s řeckým myšlením se setkává a střetá později. Jde o tradici starých izraelských proroků, která překonává a likviduje mýtus docela jinými prostředky a jinou metodou.

Evropská vzdělanost nevyrůstá z řecké jako ze svého jediného historického zdroje, ale je podstatně spoluurčena strukturou židovského (a křesťanského) přístupu ke světu a ke skutečnosti. Okolnost, že se křesťanské (teologické) myšlení po dlouhá staletí a v nejrůznějších obměnách polemicky střetalo s tradicí řecké racionality, byla a je nejčastěji chápána jako úsilí o obhájení a konzervaci mýtu před náporom vědeckého myšlení. K tomu ovšem skutečně docházelo po celá období, často v nejuvulgárnějších podobách. Ale to je pouhý povrch věcí; kdo se orientuje v duchovní, ideové oblasti na slabinách, úpadkových jevech a vulgarizacích, nepochopí nic z dějinného vývoje. Klasická řecká filosofie byla v helénismu překryta úpadkovými směry a ve své podstatě zapomenuta; teprve po staletích musela být postupně odkrývána a znovu poznávána. Přesto působila po celou dobu uprostřed nejrůznějších deformací. Podobně tomu bylo s počátky dějinného myšlení, zejména s objevem budoucnosti jako pravého rozměru dějin, a tím i teoreticky sice nezpracovaným, ale přesto do budoucna velmi významným objevem „nepředmětné“ skutečnosti, jak je můžeme vysledovat v uvedené profetické tradici. Tak byla nalezena rovina, na níž lze svést mnohem hlubší zápas s mýtem a s mytickým myšlením. Také tento objev byl po staletí překryt a zapomenut, ale i on nadále působil uprostřed všech deformací, remytologizací a uprostřed vítězného postupu metafyzického přístupu ke skutečnosti. Ovšemže i tady platí, že pouhý návrat zpět není možný; znamenal by ostatně právě popření oné do budoucnosti zaměřené perspektivy, na niž je nutno navázat. Zásadní rozdíl mezi pokusy, které hledají potřebný odstup od metafyzické tradice v mytickém postoji, který ji předchází, a mezi pokusy, které chtějí navázat na profetickou tradici odvratu od toho, co bylo, a vykročení k novým skutečnostem, k novým dějům, spočívá v tom, že mýtus přestal být integrující silou lidského života, zatímco orientace do budoucnosti, důvěra v příští události a naděje pro člověka se staly jednou ze základních pružin jednání i myšlení moderních lidí. V minulosti neměla tato druhá tradice dost možností se teoreticky, racionálně rozvinout; v současné době však jsme svědky celé řady pozoruhodných pokusů, které usilují o radikální odmetafyzičtění našeho myšlení právě na základně, ustavené ve starém Izraeli a historicky zprostředkované našim dnům rozmanitými křesťanskými (nejčastěji okrajovými nebo přímo kacířskými) proudy, ale také utopisty, revolučními mysliteli apod.

Četní myslitelé poukazují i na to, že vedle filosofie a vědy, tak těžce

poznávaných metafyzikou a stojících před nesmírným, krajně obtížným úkolem očisty a nalezení nových pojmových, myšlenkových struktur (a to nikoli z vnějších motivů, ale z vnitřní nevyhnutelné potřeby, když se dosavadní struktury rozložily a přestaly fungovat dokonce i v disciplínách tak exaktních, jako je fyzika extrémně malého a extrémně velkého, ale i v biologii atd.), existuje tu nejen dnes, ale již po dlouhé věky významná tradice umělecké tvorby, která právě pro svou specifičnost byla uchráněna alespoň těch nejzhooubnějších účinků metafyzického myšlení. Zdrojem této odolnosti umění nebylo sice jiné myšlení (i když se stále víc ukazuje, že v umění jsou v akci nejen rudimentární, ale i elementárně nové náznaky metafyzického, nepředmětného myšlení), nýbrž především jiná praxe, jiný praktický přístup člověka ke skutečnosti. A protože každé myšlení je založeno na praxi a je v podstatě určitým pochopením, chápáním této praxe, je třeba onu podstatnou praxi, která je základem umělecké činnosti a tvorby, podrobit co nejpronikavější reflexi a tak uplatnit principy, které tu byly vypracovány na mimointelektuální rovině, konečně také v myšlení a ve filosofii. V této třetí skupině jako v jediné najdeme také četné myslitele marxistické (jako jsou Garaudy, Fischer a u nás Kosík). Zejména Kosíkovo pojetí uměleckého díla jako něčeho, co jako živé přesahuje svou „fyzickou“ podobu a „inertnost institucionálního charakteru“ svého vnějšího tvaru,¹ představuje výraznou formulaci otázky po nepředmětném charakteru uměleckého díla.

Filosofická antropologie není tedy možná jen tak, že obrátíme svou pozornost k člověku a že podnikneme práci, abychom jej v jeho skutečnosti myšlenkově uchopili. K podstatě takového úsilí patří přestrukturování celého našeho myšlení, filosofického právě tak jako vědeckého; uchopit filosoficky člověka jako člověka není možné jinak než prostřednictvím nového pojetí skutečnosti vůbec, spolu s novou koncepcí přírody, celého vesmíru a všech věcí v něm. Nový pohled na člověka, který jej už nebude redukovat na ne-člověka, na ne-lidskou bytost, není možný jinak než jako nový pohled na skutečnost vůbec. To se nemůže nedotknout nejen neantropologických partií ve filosofii, ale i speciálních vědeckých oborů. Nejen filosofie se musí stát novou filosofií, ale také věda se musí stát novou vědou; perspektiva nového myšlení je pro filosofii i pro vědu společná (to byl smysl Marxova přesvědčení, že „bude jedna věda“). Bude nezbytno vypracovat nové kategorie, ale zejména bude nezbytno se naučit i filosoficky (a vědecky) pracovat s nepředmětnými komponentami myšlení; bude možno se tomu naučit zejména u básníků (v tom je význam filosofických rozborů básnických textů), ale nebude možno na básnické praxi s těmito komponentami přestat a omezit se na ni. Filosofie bude muset najít způsob, jak rozvrhnout a realizovat svou vlastní, specificky filosofickou praxi s nepředmětnými komponentami myšlení, ale zejména s

¹ Viz L. Hejdánek, Umění a život v autentičnosti, in: *Tvář* 2, 1965, č. 9, s. 1-4.

nepředmětnou stránkou skutečnosti. Jen tak nabude posléze schopnosti pojmout člověka v jeho autentičnosti. Neboť člověk je ve své podstatě, ve své plnosti a autentičnosti předmětně nepostižitelný; tolik se zdá být za dosavadního stavu filosofické práce zřejmé. Je tomu tak proto, že lidství člověka je v podstatném vztahu k pravdě, která se zdá být rovněž předmětně nepostižitelná. Proto jak pojetí pravdy, tak pojetí člověka se musí předmětně strukturovat jako pojetí něčeho jiného; i ve vědě musí být člověk přítomen nikoli jako předmět jejího zkoumání, ale jako její lidskost. V pojetí pravdy usiluje člověk o postižení sebe sama; v pojetí člověka nemůže z podstatných důvodů nepoukázat na základní vztah k pravdě. A sebe nemůže člověk realizovat jinak, než že realizuje pravdu, která jej opět ze své podstaty vede doprostřed věcí, doprostřed konkrétní situace a k jednání z pravdy a v pravdě. Uskutečňování pravdy právě tak jako uskutečňování lidskosti a lidství není možné jinak, než jako uskutečňování záležitostí světa kolem nás, jako polidšťování světa, jako připravování takového světa pro naše spolulidi, v němž by mohli žít lidé jako lidé. A to bude takový svět, v němž pravda bude platit a vládnout jako pravda.