

Zastavení u několika tezí Ladislava Hejdánka (Poznámky k statím v Reflexi, č. 28, 2005)

Jakub S. Trojan

in: Reflexe, 2006, n. 30, p. 137–143

in: Martin Šimsa (ed.), Nepředmětné výzvy české filosofie. K myšlení Ladislava Hejdánka, Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, 2013, p. 159–167

Responses to this document:

[Poznámky k „zastavení“ J. S. Trojana](#)

in: Reflexe, 2006, č. 30, str. 137–143

in: Martin Šimsa (vyd.), Nepředmětné výzvy české filosofie. K myšlení Ladislava Hejdánka, Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, 2013, str. 159–167

na dokument existují tyto reakce:

[Poznámky k „zastavení“ J. S. Trojana](#)

◆ článek, česky, vznik neuveden, ◆ web

◆ article, Czech, origin n.a., ◆ web

Zastavení u několika tezí Ladislava Hejdánka Trojan, Jakub S.

Úvod

Nezúčastnil jsem se aktivně oné bouřlivé diskuse na Evangelické theologické fakultě UK 21. června 2004,¹ jak ji charakterizuje Lenka Karfíková ve svém krátkém úvodu k disputaci s Ladislavem Hejdánkem (LvH) o *Filosofii nepředmětности*, ale prožil jsem spolu se všemi jejími účastníky nádherné odpoledne; v něm se odehrál mnoho hodin trvající rozhovor (opravdu filosofická hostina!) s dobře připravenými stanovisky učitelů i studentů filosofie reagujícími na teze LvH i s jeho odpověďmi. Vybral jsem si jen několik tezí z oněch dvanácti, které LvH předložil, protože se mi zdají obzvláště inspirující i pro theologickou reflexi. Uvádějí totiž základní aspekty LvH pojetí nepředmětности. Stejně tak, jako přemýšlí o nepředmětности filosof, měl by si i bohoslovec postmoderní éry položit otázky o nepředmětности víry a její theologické reflexe. Ale nejprve k tezím LvH.

Sedmá teze LvH zní následovně:

„V jakési nedokončené ‚syntéze‘ je možno ‚subjekt‘ koncipovat jako nejen vnitřně, ale i vnějšně se dějící (odehrávající) ‚monádu‘ (toho slova znovu použil Husserl, v rukopise), jako integrovanou událost, která má svůj počátek, průběh a konec, aniž by musela mít pevného nositele (substrát).“

LvH koncipuje subjekt jako „integrovanou událost, která má svůj počátek, průběh a konec, aniž by musela mít pevného nositele“. To je provokativní teze. Jestliže je subjekt integrovanou událostí, základní otázka zní: kdo ji integruje? Bez přiměřené odpovědi na tuto otázku stávají se všechny fáze „pobytu“ subjektu nahodilými mžiky, či shluky, jejichž sekvence jsou bez vnitřní propojenosti a do všech stran migrující, a tedy neintegrované. *Počátek, průběh, konec* je v takové souvislosti eufemismem pro to, co by se spíše mělo nazvat: vířivým chaotickým proudem, postrádajícím řád, ukotvení. Jde-li však o *integrovanou* událost, kdo v ní vykonává „práci“ oné integrace, kdo ji udrží v paměti tak, aby každý další krok v událostním dění byl v zásadě - pokud paměť „slouží“ - reflektovatelný, tj. mimo jiné také srovnatelný i anticipovatelný s tím, co integrovaná událost-subjekt má *za* sebou i *před* sebou.

Vím o nebezpečí, které se skrývá v pojetí „silného“ subjektu. Německá idealistická filosofie o tom podala pádný důkaz. Podle ní subjekt stojí ostře vydělen vůči veškeré skutečnosti, nezávislý vůči ní ve své reflexivní i rozhodovací pozornosti. Není rozhodující, zda je subjekt samonosnou *unité naturelle* již od počátku takové konfrontace, anebo k dominantnímu postavení dospěje až po řadě kroků, což filosofická tradice hegelovského typu nazývá schopností být *an und für sich*. Je zřejmé, že takto pojímaný subjekt je „obtěžkán“ řadou předmětných představ, které si vypracovává jak vůči světu mimo sebe, tak

zejména vůči ostatním subjektům, podobně situovaným.² Jsou však tyto zpředměťující přístupy opravdu výlučně důsledkem falešného sebepojetí subjektu jako integrovaného *místa*, reflexivně zaujatého jen tím, co má „před sebou“, ať už za hranicí sebe sama či ve vlastním vědomí?³ Jinak povědění: ubráníme se těmto problematickým přístupům vysunutého a předmětně pojmajícího subjektu pouze tím, že odmítneme subjekt bez pevného nositele?

Jistě lze (ba je nutné!) pojmout aktéra integrace jinak než předmětně, a jinak než v hegelovském nebo scholastickém podání. Ale subjekt/událost bez pevného nositele (substrátu) jako uskutečňovatele událostního dění je problematická. Důsledkem tohoto pojetí, v němž mizí subjekt-místo, mizí, zdá se mi, i možnost integrace, pokud ji chápeme jako aktivní dění subjektu/události; mizí totiž jeho(její) organizující ohnisko.⁴ Kdo na jeho (jejím) místě zachová⁵ a sobě i druhým v dialogu zpřístupní ty kroky, jimiž se subjekt/událost vztahuje k sobě i k svému okolí?⁶ Nebo je snad zakopaný pes pouze v tvrzení, že subjekt/událost nemá *pevného* nositele (*substrát*)? Je-li tomu tak, lze bezpochyby tvrdit, že sice subjekt jako integrovaná událost má svůj počátek, průběh a konec, aniž by musela mít pevného nositele (substrát). Pak by ovšem bylo třeba vysvětlit, jakým způsobem subjekt, ač není pevným substrátem, je přesto anebo právě proto (?) integrujícím ohniskem událostního dění v sobě samém i navenek.

Teze devátá LvH:

„A nyní můj krok nad to: tak jako okolí vnějšku subjektu (jakožto události) nejen přesahuje mez tohoto jeho vnějšku, ale jde dál a dál do ‚skutečného světa‘ a jeho předmětných kontextů, tak i vnitřní stránka (nitro) subjektu (jakožto události) má sice někde svou mez, ale je svými počátky spjata s celým ‚niterným světem‘, který přesahuje vlastní nitro subjektu. Na tomto místě se ukazuje nedostatečnost termínu ‚vnitřní‘ a ‚niternost‘, neboť jakoby sugeruje cosi uvnitř mezi subjektu. Proto je někdy třeba radikálně sáhnout k termínu jinému - zatím využívám možnosti negace a mluvím o ‚nepředmětnu‘.“

Autor v ní konstatuje analogii: vnějšek subjektu (jakožto události) přesahuje mez tohoto jeho vnějšku. Tomu rozumím tak, že subjekt má svůj vlastní vnějšek, který ještě zdaleka není celým vnějškem, tedy skutečným světem mimo tento subjekt. A podobně má subjekt i svou vnitřní stránku (nitro).⁷ Analogicky platí: ani vlastní nitro subjektu není jeho veškerým „niterným světem“. Nemýlím-li se, pak tento důležitý předpoklad je výsledkem náročné myšlenkové práce rozlišující vnitřní a vnější, nitro a vnějšek a aplikující toto rozlišení i v dalších krocích. Tím se subjekt představuje ve své dialogické, nepředmětné povaze, jako „událostné“, nicméně centrované dění, garantované jeho vůlí, aktivní reflexí i uchovávací pamětí.

Hned poté, co LvH vysloví toto analogické rozlišení, upozorňuje na to, že termín „vnitřní“ a „niternost“ jsou nedostatečné. Sugerují podle něho představu čehosi předmětného (?) uvnitř mezi subjektu. „Proto je někdy třeba radikálně sáhnout k termínu jinému - zatím využívám možnosti negace a mluvím

o „nepředmětneu“.⁸

Po mém soudu lze položit legitimní otázku: kdo tedy určí onu nepředmětnou mez vnitřního a vnějšího světa, a uvnitř obou navíc další meze, rozlišující to, co je jakoby ještě v dosahu reflektujícího subjektu v rámci jeho niternosti (a dál už nikoli), a posléze v okolí vnějšku tohoto subjektu (a dál už nikoli). Lze to přičíst výkonu subjektu jako integrované události?⁹ A pokud ano, při kterém jejím reflexivním kroku? Je to snad základní rozvrh, osvojený subjektem již kdesi na počátku jeho života s pomocí druhých subjektů, s kterým je nadále s to si připomínat, uchovávat a prohlubovat tuto základní orientaci? Jestliže ano, nelze to patrně bez paměti, jež jako garant kontinuity umožňuje aktualizovat již jednou osvojené orientace.¹⁰ Není pak paměť a její fungování (při rozlišování uvnitř nitra i v nejbližším okolí vnějšku subjektu, a dál v „skutečném světě“) dokladem toho, že nelze subjekt/událost s jeho integrující schopností myslet bez pevného nositele (substrátu)?

Teze desátá:

„Že však nejde o ‚dva světy‘ vnitřní a vnější, předmětný a nepředmětný, je už na první pohled vidět z toho, že ve vnějším okolí každého subjektu je množství jiných subjektů, pro něž je tento subjekt součástí jejich vnějšího světa. Ale stejně jako subjekt, od něhož jsme vyšli, také všechny ostatní subjekty („přirozené jednotky“) mají své nitro (svou nepředmětnou stránku), takže nemohou být redukovány na pouhé ‚předměty‘. Tak jako jednotlivý subjekt coby skutečná ‚unité naturelle‘ drží ‚pohromadě‘ (v ‚jednotě‘) spjatosti vnitřní a vnější stránky, také tzv. vnější a vnitřní (celý) svět drží pohromadě nesčíslnými pouty prostřednictvím všech ostatních.“

Jakkoli to vypadá podle 9. teze zatím pouze na velmi skrovný krok kupředu, formulace desáté teze vyznívá jako generální přesun k nepředmětnému pojetí nejenom jednotlivého subjektu jako integrované události, nýbrž všech subjektů; nelze je totiž podle LvH, redukovat na pouhé „předměty“. Avšak lze tím obejít svízeľ, s kterou zápolil Edmund Husserl v *Kartesiánských meditacích*,¹¹ když se pracně pokoušel přemostit vzdálenost mezi reflektujícím vědomím a vědomím rozptýlených subjektů? Byl si vědom toho, že z vnitřních psychických dějů¹² subjektu nevede bezprostředně cesta k druhému subjektu. Domníval se, že máme vlastně jedinou možnost, jak tuto vzdálenost mezi vlastním *já* a druhým *ego* překlenout: pomocí úsudku *per analogiam*. V důsledku toho je v Husserlově konceptu naše vědění o druhých pouze *nepřímé*. Druzí jsou nám dáni pouze prezentací svých jevových stránek, jak je eviduje naše vědomí.¹³

Zdá se, že v konceptu LvH je překonána ona husserlovská distance. Nastoluje možnost jiného typu komunikace subjektů, založenou na něčem hlubším, než co by se dalo vyjádřit vztahem *per analogiam*. Analogie, která by se z konceptu LvH dala vyvodit, je „silnější“: LvH ukazuje na spjatost jeho vnitřní a vnější stránky subjektu jako pouta, které ho drží „pohromadě“, a v dalším kroku i širší

společenství, ba celý „tzv. vnější a vnitřní svět“. Možná až příliš subtilní otázka se dá tvářit v tvář tomuto konceptu přesto položit: která z obou stránek subjektu, předmětná či nepředmětná, posiluje či naopak oslabuje vzájemný vztah subjektů jakožto integrovaných událostí?¹⁴

Teze jedenáctá:

„A zde je můj druhý krok: vztah mezi nitrem a vnějškem subjektu (přirozené jednotky) nesmí být chápán jako prostorový, nýbrž také a dokonce především jako časový. Ať už je čas čímkoli a má jakékoli pozoruhodné kvality, děje se pouze prostřednictvím (aktivních) subjektů, tj. přicházející budoucnost ‚protéká‘ dveřmi a okny nebodové ‚monády‘, a jen tak se stává aktualitou a dále odtéká do minulosti.“

Zde mám dvě otázky. V koncepci LvH nemá zřejmě místo tzv. objektivní čas. Podle jeho slov čas - ať už je čímkoli a má jakékoli pozoruhodné kvality, děje se pouze prostřednictvím (aktivních) subjektů ♦ Není tedy „nad“ subjekty, mimo ně jako „prostředí“, v němž se subjekty jako integrované události „dějí“, nýbrž naopak čas se děje pouze jejich prostřednictvím. Je za těchto podmínek možno vůbec hovořit o budoucnosti a minulosti? Nejde o nezreflektovaný relikv jiného pojetí času, než o kterém LvH hovoří?

S tím souvisí i druhá otázka: popřeme-li prostorový vztah mezi nitrem a vnějškem subjektu, a naopak upřednostníme čas, který se děje tak, že přichází k subjektu z budoucnosti, protéká údajně „dveřmi a okny *nebodové*¹⁵ „monády“, a jejím prostřednictvím odtéká do minulosti, neznamená to, že subjekt jako integrovaná událost se vlastně trvale „rozpouští“? Vždyť nemá ani „místo“, ani „čas“, v němž by mohl „bytovat“ alespoň v poněkud silnějším modu, než v protékání a odtékání!¹⁶ V tomto světle vnitřně a vnějšně se dějící (odehrávající) „monáda“, jako integrovaná událost, nemá ani svůj počátek, průběh a konec právě proto, že nemá pevného nositele (substrát), či jinak řečeno: svůj organizující, své akce a reflexe v paměti uchováující „střed“.¹⁷ Proudící řeka ve volné civilizaci nedotčené přírodě nemá žádné své *ante* ani *post*.

Jsem si vědom, že předposlední větou znovu uvádím na scénu pevného nositele, substrát, kterého jsem v předcházejících větách uzávorkoval. Proto musí má otázka být formulována jemněji: jakou míru (ne)předmětnosti je nutno zachovat, aby při ní byla ještě smysluplná výpověď, že subjekt není pouhým řečištěm, v němž *panta rhei*?¹⁸

Až dosud jsem rozvíjel své otázky a připomínky vůči pojetí subjektu jako integrované události na rovině lidského světa. Pojetí LvH je ovšem universální. Subjekt, jak tomu rozumí, se „děje“ i na nižších etážích skutečnosti, ba dokonce v atomárním a subatomárním světě. Považuji právě tuto universální perspektivu jeho koncepce za nosný pokus, v němž je pozvána k partnerskému dialogu mj. i theologická reflexe. Jako s diskusním partnerem se mohou nad koncepcí LvH setkat ovšem i zástupci ostatních humanitních věd (nejenom filosofové) a objevit

v ní i pro sebe významné podněty. Je dokonce výzvou i pro fyziky a přírodovědce právě proto, že v jejich disciplíně dominuje selektivní a povýtce předmětný přístup ke skutečnosti.

Mne zajímá především význam koncepce LvH pro bohosloveckou reflexi, pro porozumění biblické zvěsti v její theologické, christologické a pneumatologické rovině. Viděno z jiného úhlu: zajímají mne i její implikace antropologické, které ve svém důsledku - antropologie je přece úzce spjata s těmito třemi rovinami¹⁹ - by měly jako alikvotní tóny zaznít i v pojetí Boha, Krista i Ducha svatého. V následujících krocích se o to s co největší stručností pokusím:

1) Ve světle koncepce LvH je zřejmé, že *theologické* výpovědi nemohou být předmětné povahy. Jsou povýtce událostní. O Bohu nelze vypovídat jako o subjektu v tradičním pojetí, jako o bytosti, která je „nad námi“. Nelze o něm vypovídat pomocí prostorových kategorií. Takové výpovědi jsou totiž v rozporu nejenom s informacemi, které o mimoterrestrální skutečnosti poskytuje astronomie či astrofyzika. Jsou v napětí i s nejsilnějšími stránkami samotného biblického poselství. O prostorové neumístitelnosti Boha ví dobře bible i část bohoslovecké tradice patristické (Augustin) či mystické. Stejně tak nevyhovuje kategorie věčnosti ve smyslu jakéhosi „bezčasí“, kontinua bez počátku a konce. To potvrzuje již základní výpověď, kterou nalézáme v dialogu mezi Bohem a Mojžíšem v Ex 3,14; na otázku, jaké má Bůh (elohím) jméno, uslyší Mojžíš odpověď: *stávám se tím, kterým se stávám*.²⁰ Tato identifikační karta nám neposkytuje žádný údaj o božském domicilu ani obecnou časovou charakteristiku Boha. Nabízí nám však vstup do konkrétního událostního *dění*: právě teď, v jedinečném dialogickém setkání s Mojžíšem se Bůh *děje* tak, že se pro Mojžíše stává evokativní výzvou. Bůh „je“ dynamické, vskutku událostní dění, aktuální happening, do něhož je vtahován i tážající se Mojžíš tím, že je vyzván hlasem „odjinud“²¹ k službě svému lidu.

2) *Christologické* výpovědi Písma se nesou týmž směrem. I na první poslech absolutní, tj. z jakýchkoli časových dějů vyvážanou výpověď z epištoly Židům 13,8: „Ježíš Kristus je tentýž včera i dnes i na věky“ je třeba číst *mé-ontologicky*; není odkazem na identitu druhé božské bytosti v jakémsi nadčasovém, věčném bytí, pro niž místo i čas jsou bez významu. Identitu, kterou autor novozákonního dopisu ohlašuje, je třeba chápat naopak jako totožnost *způsobů jednání*, jimiž Ježíš při všech setkáních vytváří vztahy s lidmi; v nich vystupuje napořád jako inovativně reagující subjekt.²² Inovativní způsob, který si zachovává „identitu“, se projevuje ve „stálosti“ jeho náročné, nesentimentální lásky, ve svobodné interpretaci starozákonní tradice, v neúnavném hledání aktuální Boží vůle. Jak je patrné, v této „stálosti“ není nic strnule trvajícího. Je *nová* na každý den - a právě v ní je Ježíš Kristus tentýž.

3) *Pneumatologické* výpovědi Písma nás navádějí na stejnou oběžnou dráhu. Duch vane kam chce. Sestupuje, padá „na“ člověka i odstupuje od něho.

Ohlašuje se z vlastní iniciativy. Je darem. Není v naší moci.²³ Zejména v janovských textech je Duch spojován s pravdou. Duch je pravda.²⁴ Má nepředmětnou povahu, stejně jako Bůh, Svrchovanou autoritu této, opět nepředmětně pochopené pravdy (Ducha), dosvědčuje Ježíš v dramatickém rozhovoru s Pilátem.²⁵ Jestliže evangelium podle Jana se odváží na jiném místě formulace, že Ježíš sám je Pravda (J 14,6), je to hraniční výpověď o invokativní, sesílavé moci pravdy. Ta přivádí Ježíše k tak intenzivnímu svědectví o ní, že se jako nejvěrnější svědek stává jejím zjevovatelem. Z uvedeného je patrné, že ve všech třech sektorech theologické reflexe vstupuje živá víra do proudu aktuálního rozhodování tváří v tvář úkolům, k nimž obrací svou existenciální pozornost právě pod duchovním tlakem nepředmětného slova „shůry“, „odjinud“.

Poznámky

¹ L. Hejdánek, *Filosofie nepředmětnosti (disputace)*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 71-135.

² Srv. pasáže (od str. 141) v knize E. Husserla, *Karteziánské meditace*, Praha 1968, v nichž se autor „trápí“ otázkou, jak dospět k relevantnímu vztahu k druhým.

³ Tedy další subjekty, opět jako místa, nebo předměty své představivosti, v širším smyslu svého vědomí.

⁴ Navzdory předmětné konotaci se mi naproti tomu zdá přípustné hovořit v této souvislosti o subjektu jako *místu*, pokud budeme mít stále na paměti, že jde o integrující, a tedy událostní charakteristiku subjektu-místa.

⁵ Tentokrát v dobrém hegelovském smyslu: *bewahrt*.

⁶ A tentokrát také v dobrém Hejdánkově smyslu, jak to vysloví v tezi (8): že událost je „jsoucí“ (v tradičním smyslu) jen zčásti, zatímco z nesrovnatelně větší části „už není“ a „ještě není“.

⁷ Stále mějme na mysli subjekt jako událost, což LvH vysloveně v osmé tezi připomene.

⁸ Teze (9), L. Hejdánek, *Filosofie nepředmětnosti (disputace)*, str. 74.

⁹ Tomu by nasvědčovala formulace z desáté teze, kde LvH píše: „jako jednotlivý subjekt coby skutečná ‚unité naturelle‘ drží ‚pohromadě‘ (v ‚jednotě‘) *spjatostí* vnitřní a vnější stránky“ (kurziva JST).

[10](#) Závěr teze (9), L. Hejdánek, *Filosofie nepředmětnosti (disputace)*, str. 74.

[11](#) Srv. poznámku 2.

[12](#) Legitimita těchto vnitřních psychických dějů byla pro Husserla nesporná.

[13](#) Této problematice jsem věnoval část své stati, uveřejněné pod názvem *Fenomenologie, Bultmann, postmoderna v rozhovoru o subjektu*, in: *Křesťanská revue*, 2004, 10, str. 256-260.

[14](#) Viz závěr 10. teze, L. Hejdánek, *Filosofie nepředmětnosti (disputace)*, str.74.

[15](#) Patrně „pole“?

[16](#) Zde odkazuji na další pasáže o postmoderně ve své již zmíněné studii: *Fenomenologie, Bultmann, postmoderna v rozhovoru o subjektu*, in: *Křesťanská revue*, 2004, 10, str. 256-260. Správně připomíná P. Kouba, že „(Právě) zde, kde je zapotřebí uchopit časovou povahu ‚události‘, způsob, jakým k ní při-náleží minulé a budoucí, jakým se v ní spojuje ‚vnitřní‘ a ‚vnější aspekt, v jakém smyslu má či nemá pevného ‚nositele‘, se nalézáme na nejzazší hranici Hejdánkových úvah.“ P. Kouba, *Nepředmětnost ve skutečnosti*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 76.

[17](#) To je kritika teze č. 7.

[18](#) Této problematice - jakési mžikové existenci, která je charakteristická pro postmoderní mentalitu, jsem věnoval již pozornost v pojednání uvedeném v poznámce č. 16.

[19](#) To vyvozují ze skutečnosti, že člověk (muž a žena) je obraz a podobenství Boha; stejně tak Kristus je podle Ko 1,15 obraz neviditelného Boha, paradigmatem celého stvoření. V tomto smyslu je christologická a antropologická perspektiva ústrojně spjatá s theologickou.

[20](#) Existuje ovšem celá řada překladů tohoto stěžejního místa: *budu tím, který budu* (KJV), *jsem, kterýž jsem* (Kralická), *Ich bin der „Ich-bin-da“* (Revidierte Lutherbibel).

[21](#) Nedejme se mýlit tím, že se hlas ozývá z hořícího keře, tedy přece jen z „místa“, prostoru. Stávání, dění je vždy spojeno s místem, je inkarnační povahy, ale není „produktem“ místa. Jistou variabilitu dokonce v postavě božského aktéra nabízí text Exodu v úvodu celé scény (v. 2), kde Hospodina alteruje jeho

posel (*malak*).

[22](#) Pověděno filosofickým jazykem: jako subjekt/integrovaná událost v setkání s jinými subjekty jako integrovanými událostmi.

[23](#) Instruktivní v tomto bodě je výpověď např. z *1K 19,11n*: „Před Hospodinem veliký a silný vítr rozervávající hory a tříštící skály, ale Hospodin v tom větru nebyl. Po větru zemětřesení, ale Hospodin v tom zemětřesení nebyl. Po zemětřesení oheň, ale Hospodin ani v tom ohni nebyl. Po ohni hlas tichý, jemný.“

[24](#) *1J 5,6*. O Duchu pravdy se hovoří v *J 15,26*; *16,13*; srv. *J 4,24*, kde je Duch ztotožněn s Bohem.

[25](#) *J 18,36*.