

Univerzita Karlova
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Postupová práce:

Nepředmětne neviditelno Merleau-Pontyho

autor:

Dušan Brinzanik
(FIL 99/00)

vedoucí práce:

Doc. Miroslav Petříček, Dr.

odevzdáno:

květen 2003

Prohlašuji, že jsem postupovou práci vypracoval samostatně
a použil výhradně citovaných pramenů.

Obsah

1. TÉMA.....	1
2. STADIA	2
2.1. POČÁTKY – <i>COGITO</i> JAKO ZÁRUKA SMYSLU	2
2.2. SVĚT JAKO ZÁRUKA SMYSLU	4
2.3. <i>COGITO</i> JAKO DÁRCE SMYSLU	4
2.4. KONCE – BYTÍ JAKO DÁRCE SMYSLU	10
3. VSUVKA – PŘEDMĚTNÉ MYŠLENÍ A JEHO MEZE	18
3.1. STRUČNÉ PŘEDVEDENÍ	19
3.2. K ČEMU LZE DOSPĚT.....	23
4. OTÁZKA NOVĚ POLOŽENÁ	27
4.1. CESTA K NÍ	27
4.1.1. <i>Reflexivní filosofie</i>	27
4.1.2. <i>Negativní filosofie</i>	29
4.1.3. <i>Podstata</i>	32
4.1.4. <i>Živelná existence</i>	35
4.1.5. <i>Řeč a bezprostředno</i>	38
4.1.6. <i>Shrnutí</i>	40
4.2. CESTA S NÍ	41
4.2.1. <i>Vidění a dotyk</i>	42
4.2.2. <i>Kruh tělesna</i>	46
4.2.3. <i>Řeč a tělo</i>	50
4.3. K ČEMU JSME DOSPĚLI	54
5. ZÁVĚR	60
6. POUŽITÁ LITERATURA	61
 PŘÍLOHA:	
(1) MÝTUS A JEHO DVOJÍ PŘEKONÁNÍ	I
(2) PŘEDMĚTNÉ A NEPŘEDMĚTNÉ MYŠLENÍ	VI

1. Téma

„[...] ocitáme se v bludišti nesnází a protiřečení“¹ – píše na začátku své knihy *Viditelné a neviditelné* Merleau-Ponty, když se začne tázat po tom, co v otázce po světě a jeho věcech a našem vidění těchto věcí právě něco takového jako „věc“, „vidět“ nebo „svět“ znamená. A to je také nejobecněji jeho téma: snaží se ukázat, jak je a není možné myslet svět, sebe v něm, možnost setkat se v něm s někým jiným a možnost být schopen se s ním o tom porozumět. Nebo jinak: jak pochopit ten samozřejmý postoj, s nímž ke světu přistupujeme a v něm se pohybujeme; jak je možná a co znamená *perceptivní víra*. – V rámci zkoumání, jak lze o těchto věcech myslet a mluvit, projde ve své knize různými způsoby a takřka stádií přístupu k nim. A to nikoli proto, aby ukázal pouze jejich meze a posléze je odvrhl, ale aby po nich jako po příčkách žebříku stoupal k přístupu rozumnějšímu, zachovávaje tak přešlé příčky stále pod sebou jako stabilní a nutnou základnu přítomnou i v jeho negacích a opravách. Na této dosti strastiplné cestě se ustavičně střetává s problémy dvojího druhu. Předně: jak se vskutku *ptát* a přitom současně nevnášet do hledané a pak nalézané odpovědi dosud neuvědomělé, od začátku už toto tázání ovlivňující předsudky a předpoklady, jež pak přirozeně odpověď činí problematickou a chatrnou a nakonec ji vedou i k rozpadu v okamžiku, kdy se objeví; dále pak a s postupem hledání stále častěji: jak vůbec mluvit pokud možno výstižně o něčem, co, jak se zdá, jasné řeči vzdoruje a po každé, uzamčeno do slov, ukazuje se v této své podobě jako nepravé. První druh problémů promlouvá tu bezustání a tedy nejhlasitěji, zdá se, jakoby hlavním programem bylo co nejdokonalejší vyčištění pole, z něhož se tážeme, a dosažení tak skutečně čistého a nepodmíněného pohledu. Druhý typ problémů se pak právě za touto snahou v skrytu ozývá, netematizován a tedy nevyjasněn, ač s postupem knihy je stále zřejmější, že právě jeho naléhavost Merleau-Pontyho vede výkladem, že skrze takřka nekonečnost oněch čistících tendencí chce dojít k obecné otázce po způsobu našeho tázání, mluvení a možnostech našich odpovědí. Jakkoli však právě to lze tušit jako hlavní cíl autorův, zůstává přesto skryt a nevysloven přímo. Musíme až s postupem času odhalovat, že problém je závažnější, než jak se zprvu zdál. Právě proto však, jak se zdá být u něj skryt vzdor a nepřístupnost těch míst, po nichž se tážeme, stojí myslím za to hledat pomoc v díle Ladislava Hejdánka, jehož myšlení o nepředmětnosti se jich právě v tomto bodě dosti úzce dotýká a jejich povahu (a s ní přirozeně i povahu myšlení, jež se s nimi chce vyrovnat) snaží se, jak jen to jde, objasnit. U Hejdánka tedy budu hledat jakýsi interpretační klíč.

Bylo by možné hrát si s Merleau-Pontym a jeho slovníkem, pojmy, vztahy,

¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Z fr. orig. přeložil Miroslav Petříček. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. 268 s. (Dále jako *Van*.) Citace *Van*, str. 14.

rozvíjet je a zavíjet – a přece bez intimního rozumění. Jenom míra takového rozumění však může ukázat, v čem se s ním konkrétně já a jenom já mohu shodnout a v čem naopak zdá se mi a mé vlastní zkušenosti být cizí či v případném konkrétním nešťastném vyjádření na zcestí. To vše tu lze vyzkoušet, získat a do jisté míry osvědčit jen překladem do jiného slovníku, jen ve snaze jeho pojetí a přístup za sebe převzít a na svém poli o něm uvažovat. Jen tak je možné se s ním dostat do nějakého kontaktu. Tímto polem mi bude právě Ladislav Hejdánek a nepředmětnost. Náležitě či chybně? To lze zjistit jen aktem jejich srovnání, jen tím, že se ukáže, jak produktivní jejich setkání může být. Jestliže hledám pomoc u Hejdánka, znamená to, že Merleau-Pontyho text už vedu k určité podobě, zpředměťuji jej nějak. Mám však za to, že takové konfrontace a takového pokusu, předvést jej alespoň z části v jiném jazyce, je třeba. Vyslovit to, z čeho bere základ, může jenom v různosti a své proměně. Nechat promluvit nějakou důležitou zkušenost může jenom tehdy, když na svých slovech nebazíruje. Jistě jej tu neodhaluji dokonale, jistě mu též nic absolutně nepřidávám. Přidat mu něco mohu pouze za tu cenu, že jej zas něčeho zbavím.

2. Stadia

2.1. Počátky – *Cogito* jako záruka smyslu

Jak jsem řekl, nezůstanu nakonec jen u jeho vlastního pokusu o řešení, neboť se zdá, že to, co Merleau-Ponty vytýká pokusům, jež nakonec bude usilovat překonat, jejich vadu či nepřiměřenost, postihuje jen z části, či pokud z plna, pak nezřetelně. A stojí jistě za to vycvičit svůj pohled už na těchto k překročení určených fázích, přinejmenším pro to, abychom jím pak prověřili i na nich postavený pokus o řešení.²

Merleau-Ponty chce přirozeně začít u čisté mysli, zbavené různých, v posledku pochybných představ a znalostí, začít tak, jak žádá fenomenologie.³ Kritikou karteziánského argumentu snu ukazuje, že i zde už hraje roli víra ve svět, který je zpochybňován. A tak také nějaká pravdivost, jíž zakládají vněmy, neboť právě vzhledem k nim se něco takového jako nepravdivost snu může obje-

² Chci této práci předeslat, že je mi vcelku jedno, do jaké míry věrně či zkresleně Merleau-Ponty referuje pojetí, k nimž se obrací, protože je *de facto* nereferuje – přijímá jejich pozice dočasně za své (třeba jen literárně), staví se na jejich stranu, aby nakonec našel a ukázal jejich mezery. Stoupá-li po příčkách žebříku, musí na nich stát pevně, nemůže se nad nimi vznášet. Jde mi o to sledovat onu společnou pozici i následnou roztržku – ta je pak nejcennějším zdrojem dalšího rozumění.

³ Nechce tu budovat nějakou „slovní náhražku světa“, ale – jak říká – „přivést k výrazu“ to, co doposud mlčí. Právě odtud se pak datují ony problémy druhého typu a otázka, zda a *jak* především je možné základ té zvláštní perceptivní víry nechat promluvit.

vit. Přirozeně že o podstatě a charakteru vněmů toho mnoho zatím nevypovídá, jenom to, že ono rozlišení pravdivého a nepravdivého, snu a skutečného vněmu je daleko základnější, než bychom v takové karteziánské kritice předpokládali. Je už tedy nějaký svět – jaký je však smysl jeho bytí? Nezdá se být příliš zřejmý, nelze mu dle Merleau-Pontyho „přihlížet v roli diváka“. Svět tu není jako předmět, z něž bychom pak poznali, co vskutku je jeho součástí a co se k němu jenom přilepuje v bloudění spící mysli. Má tu zvláštní povahu, že je sice to, „co vnímám, avšak jakmile začneme zkoumat a vyjadřovat jeho absolutní blízkost, stává se též – nevysvětlitelným způsobem – nezhojitelným odstupem.“⁴

Základ toho je v nějaké souvislosti vnímání. Vnímám skrze své tělo, jak se mi to ukazuje u druhého člověka při pohledu na něj. Pokud však už uvažuji o druhém člověku, pak si musím všimnout, že věc, kterou vnímám a o níž věřím, že ji vnímá (či může vnímat) i ten Druhý, se právě v tomto vnímání prostředkovaném našimi těly zvláštním způsobem zdvojuje. Vidí ji dva páry očí a ty ji vidí nejspíše jinak. Zdají se tu vyrůstat jakési soukromé světy. A přece se díky tomu setkáváme a rozumíme si a to právě především ve věcech vnímání. Je tu tedy zvláštní paradox, v němž věc sama-pro mne je vždy jen věc má, zároveň mi však jako věc sama otevírá dveře do soukromého světa Druhého. Druhá podoba tohoto paradoxu je, že právě prostřednictvím tohoto svého soukromého světa ze sebe vycházím a s Druhým se setkávám, takže se zdá, že on činí totéž, přičemž setkáváme se v místě, které se zdá objímat naše soukromé pohledy, přesahovat je a zakládat. A to je to záhadné, neboť toto místo se nezdá být jen nějakým prostým součtem dílčích pohledů, nýbrž kvalitativně je přesahovat – a právě odtud se bere případný pocit, že ony soukromé pohledy zakládá. Z těchto takříkajíc soukromých základních kamenů nelze plně vysvětlit rozsah důsledku, že jsme ve společném světě. Tuto jistotu o společném smyslovém světě, jak Merleau-Ponty říká, lze „žít, avšak nelze ji ani myslet, ani vyjádřit, a tím méně proměnit v tezi.“⁵ Tak se zdá, že uvažovat o takové jistotě světa jako o důsledku není správné – i z individuální ontogeneze spíše vyplývá opak a sice, že smyslový svět a s ním tak svět vůbec a víra v něj a rovněž s touto vírou související zkušenost pravdivosti není důsledek něčeho, či dokonce rezultat myšlení, ale spíše premisa, to, co je starší, co už tu je původně. Jak se ale z něčeho takového (právě s ohledem na dvojí podobu popsaného paradoxu) může rodit tak neotřesitelná jistota, že i když s úctou nasloucháme Descartesovi, přesto nepochybujeme, že ta tupá rána a následný křik a hádka a pleskot facek dole pod okny je skutečná nehoda na skuteč-

⁴ VaN, str. 18. Další z vyjádření toho, co tu bude hrát tak zásadní roli, stejně jako v jakémkoliv pokusu o řešení. Jeho podoba bude záviset na hloubce porozumění tomuto konstatování. V této knize se to povětšinou bude považovat za zvláštní fenomén, který se prostě musíme pokusit překonat. Pokud bych se chtěl vyjadřovat vzletně, napsal bych, že u Hejdánka je tento „nezhojitelný odstup“ kruciálním bodem jakékoliv analýzy – a jeho zachování prubířským kamenem jakéhokoliv řešení – a že tomu Merleau-Ponty svým řešením zůstává práv. Nicméně tak se vyjadřovat nechci, a tedy se to pokusím jinak a šířeji vyslovit a ukázat v závěrečné fázi této práce.

⁵ VaN, str. 21.

né ulici, jíž nejspíše bude následovat skutečná policejní siréna?

2.2. Svět jako záruka smyslu

Nejdříve by se chtělo tvrdit (pokračuje v teorii dějin myšlení problému světa Merleau-Ponty), že pokud z něčeho nějaké zmatení povstává, pak je to právě tato bezprostřední zkušenost a její zmatenost, a tedy že je třeba se od pouhé takové empirie oprostit až k tomu, co ji zakládá a řídí, tedy světu a jeho zákonitostem. Tedy, že problémy a antinomie se rozplynou pod pohledem vědy. To ovšem Merleau-Ponty nepřijímá a poukazuje, že právě v tom bezprostředním se v rozporu být necítíme – jestliže se nějaké paradoxy objevují, pak právě díky snaze zasadit naši zkušenost do přísného vědění. Problematickosti toho objevuje se při setkání dvou protichůdných tendencí – přísného, uchopujícího a, jak se později ukáže, plně zpředměťujícího myšlení, a snahy vysvětlit to, co na jeho začátku stojí jako samozřejmý základ a předpoklad, ovšem za použití prostředků opět vědeckých. Věda není s to vysvětlit nějak perceptivní víru a vše, co z ní dále plyne, ježto sama na ní stojí a to tak pevně, že bez ní není ani myslitelná. Jakkoliv se v různých svých odnožích může snažit to, co detekuje jako subjektivní, převést nějak mezi objekty a předměty, jež nazírá a je s to poměřovat a klasifikovat, dělá to stále na pozadí, jež se do ní nevejde a jež není zpochybněno a v jejím rámci ani zpochybněno být nemůže (a tu nejsme jen u toho, jak je dán svět, ale také dějiny a lidská pospolitost).⁶ „Svět se uzavře do sebe a s výjimkou toho, co v nás myslí a buduje vědu, s výjimkou onoho nestranného pozorovatele, který nás obývá, se staneme částmi či momenty Velkého Objektu.“⁷ A to je pouze dalším dokladem pevnosti té víry (či naivního postoje, jak Merleau-Ponty říká) a její jistoty. Tak věda vychází z perceptivní víry a nejen že neruší ji, ale ani nezkoumá a takřka o ní neví a nakonec ji zapomíná.⁸

2.3. Cogito jako dárce smyslu

Přirozenou následnou etapou je odvrácení se od objektivního světa naší vědy a jejího pohledu na člověka a jeho „vnitřek“ a „vnějšek“. Je třeba jiným způso-

⁶ „[...] vědecké myšlení svět netematizuje, nýbrž ve světě se pohybuje a svět předpokládá.“ *VaN*, str. 35.

⁷ *VaN*, str. 24 – kurzíva je má. Vyslovují se tu hned dvě problematické stránky toho přístupu – že je nutně neúplný a že nebezpečně zkresluje, když svou neúplnost nenahlíží. – I s tím se tu ještě mnohokrát setkáme.

⁸ Svůj úkol pak také popisuje Merleau-Ponty takto: „Když [...] tvrdíme, že stimuly vnímání nejsou příčinami vnímaného světa, nýbrž že jej spíše odhalují či rozvíjejí, nechceme tím říci, že je možné vnímat bez těla, nýbrž chceme naopak říci, že je třeba znovu prozkoumat definici těla jako čistého předmětu, máme-li poznat, jaké může být naše živé pouto s přírodou.“ *VaN*, str. 35.

bem vysvětlit onu zkušenost s vněmovou přítomností světa, jež je „mimo stvrzování i popírání, je mimo soud – mimo kritická mínění, mimo poslední výkony“; která je „starší než jakékoliv mínění [...]“.⁹ Úkolu vysvětlit tuto zkušenost *otevřenosti světa* (s níž ruku v ruce jde i zkušenost jeho zakrývání či neprůhlednosti) se v Merleau-Pontyho historickém exkurzu chápe mimo jiné tzv. *reflexivní filosofie*, jež usiluje obě perspektivy – a sice, že vidění je vidění mé a že toto vidění je u věci – pojmut jako základní možnosti vědomí, či ještě přesněji: snaží se je nalézt v jeho reflexivní struktuře. Tak oproti zvnějšňujícímu přístupu (který vede až k tak silné novověké vědě), klade obrácený postup – možnosti setkání s věcmi ve světě chce pochopit (slovníkem prvního přístupu) „zevnitř“. Pokud bychom se ptali po pramenech možnosti rozlišení důvěryhodného vnímání a snění, pak reflexivní filosofie obojí bere jako různý způsob myšlení. Vidíme věci, ale ne tak skrze schopnost našich očí jako spíše skrze určitou schopnost a způsob našeho myšlení. Z toho plyne, že vnímané tak jako vůbec vidění je mým výtvořem, je to má myšlenka; věc, kterou já vytvářím, je také věc sama, k níž dospívám. Díky tomu pak ale neplatí už ona paradoxní situace, kdy skrze své (soukromé) vidění přistupuji k věcem samým. Vše nyní vystupuje jakožto mé, pouze v různém režimu či způsobu, odkud pak berou rozlišení vidění a imaginace. Věci „jsou vnější vzhledem k mému tělu, nikoliv vzhledem k mému myšlení“,“¹⁰ dává tomu výraz Merleau-Ponty.

Toto řešení problému vidění věci se však ukazuje být nevhodné pro řešení otázky druhého člověka. V oné ještě paradoxní situaci rozlišování vnitřku a vnějšku bylo možné chápat druhého člověka jako vystupujícího zpoza jeho vnějšku, jako schovaného uvnitř. Nyní ovšem se zdá být Druhý cele zahrnut do mých myšlenek. Spojuji-li jeho vnějšek s mým myšlením a tím překonávám nepřekročitelnou propast, jež se tu zdála otevírat, jak bych nyní mohl za svou myšlenkou počítat s myšlenkou docela cizí? Jak bych za *v mém* myšlení daném „vnějším“ tělem mohl nyní chápat či tušit ukryté zcela jiné myšlení a vnímání? Možnost myslit Druhého se ukazovala právě s představou vnějšího vnímání, nebyl důvod nerozšířit jednou už přijatý princip. Zde se naopak zdá, že se princip popírá. Nicméně při výkladu reflexivní filosofie Merleau-Ponty nakonec přijímá možnost takového myšlení, neboť konec konců ani já už se nechápu jako to „za“ svým tělem, odkud se dívám do světa, nýbrž za jakési „nad“, a tak mi nebrání uvažovat o Druhém také tak, i s jeho vnímáním, myšlením a tělem. Je přirozeně otázka, zda takové vysvětlení je dostačující a hrozícímu solipsismu zabraňuje, ale Merleau-Ponty se už dále netáže, spokojuje se s tím a přijímá to jako fakt, neboť nakonec to není největší vada tohoto způsobu filosofování a v příštím výkladu, který na jeho skutečné hranice narazí, se ukáže být tento konkrétní problém Druhého jako pseudoprobém.

A tak je tu nějaký svět a ten už se nechápe jako realita, nýbrž jako idealita,

⁹ VaN, str. 36.

¹⁰ VaN, str. 38.

kteřá se ukazuje jako všezahrnující, ježto její součástí je nakonec i mé tělo a vnímání. Důsledně se popírá nějaký vnější vztah světa a mne. To, že vím o světě a nějak mu rozumím – a sice tak, že jsem ve světě – nevím od něj a ani tak, že bych k němu odněkud přicházel. – Má pak jít samozřejmě o to, jak myslit to, že mu nějak rozumím a že o něm vím a zda je správné myslit to z myšlenky immanence.¹¹

V okamžiku, kdy se objeví otázka po tom, zda tento způsob je náležitý, jakoli by se mohl zdát jako dobře fungující, nezbyvá než se obrátit k prozkoumání toho, co tedy reflexivní filosofie dělá. V této souvislosti je nutné zdůraznit, že následující analýza reflexe je pro celé zkoumání klíčová, a to i přes její užší obzor daný orientací na to, čemu konkrétně Merleau-Ponty říká reflexivní filosofie, totiž na německý idealismus, neboť nakonec se podstatných stránek té obecné možnosti myšlení, již nazýváme reflexe, samozřejmě dotýká. A tím se také dotýká všeho předcházejícího i následujícího a tedy i toho, co nakonec tuto etapu bude se snažit překonat. Vlastně se tak staví poprvé vážně otázka¹² po mezích vůbec našeho takového zkoumání. A to ne snad ani proto, abychom věděli, jak ony meze potom překročit (či, pokud snad z toho důvodu, pak patrně marně), ale spíše pro celkem správné tušení, že jakkoliv jsou tyto mantinely možná nezrušitelné, přece leccos zmůžeme, pokud o nich víme, že se sice nemůžeme vyvarovat problematických postupů, za to však příliš vážného a doslovného přijetí jejich výsledků. – Což se snad může zdát být nesrozumitelné, ale s tím, jak přikročíme k Hejdánkovi (s nímž se právě zde Merleau-Ponty tak velmi úzce stýká), se to jistě ozřejmí. Jaká je tedy tato kritika reflexe?¹³

Tento specifický druh reflexe, jak jej autor vykládá, usiluje o to uchopit to v nás, co se ukazuje jako *naturatum*, z místa *naturans* (jak bylo ostatně vidět už výše v případě světa nikoliv už reálného, nýbrž ideálního; *na rozdíl* pak od řešení problému Druhého). Jde po stopách toho, co se jeví jako následné, vytvořené, k podmínkám možnosti takového vytváření či působení a to chce a domnívá se také, že tak činí, pozorovat takříkajíc v přímém přenosu. Vzhledem k tomu, že i zde, v tomto zkoumání provádíme jakousi reflexi reflexe, je tak vlastně reflexe sobě samé prubířským kamenem, na němž v těchto svých velkých ambicích selhává. Neboť právě v tom, oč usiluje a jak o to může usilovat, stojí zas na určitém předpokladu, který samotný už nezachycuje a netematizuje. Pokud se tento předpoklad odhalí, zjistíme, že odporuje její vlastní inspiraci.

Problém má několikero podob: Především, chce-li reflexe začít, musí začít z nějakého bodu, z faktické situace, z danosti, od níž teprve pak se může odvracet a dívat se zpět. Chce-li se ptát po světě, musí už následovat zkušenost světa. A to ne snad jenom v tom, že chce-li na něco reflektovat, pak přirozeně musí tu

¹¹ Nakonec právě to se tu objevuje pravidelně a zdá se, že je to otázka z nejdůležitějších: *jak myslit...? jak pojmut...? a konečně: jak mluvit o...?*

¹² – ač nejspíše pouze mimochodem –

¹³ Pro ní klíčové pasáže jsou ve *VaN*, str. 40nn, 50n.

být ten první popud. Reflexe, říká Merleau-Ponty, musí přijmout tuto zkušenost jako pravdivou, neboť kdyby toto neudělala, nezbylo by jí nic ke zkoumání. Chce-li takto stopovat zpět, musí už stavět na nějakém předchůdném významu a existenci světa. Stojí na tom, co chce zkoumat, přičemž to nejenže nepozoruje (jak by také mohla), nýbrž ještě s touto zkušeností všelijak manipuluje, rozebírá ji a skládá. Už před reflexí hledající smysl světa je tu tedy tento smysl přede mnou a žiji v něm; už z něj vycházím, když se po něm v reflexi ptám. Právě zkušenost toho být vně sebe a u Druhých živí reflexi obracející mne k sobě samému. „Reflexe jakožto úsilí založit existující svět na *myšlence* světa se v každém okamžiku inspiruje předchůdnou přítomností světa, které je poplatná a z níž čerpá všechnu svou energii.“¹⁴ Z principu, říká Merleau-Ponty, přichází „zkoumání podmínek možnosti [...] až po aktuální zkušenosti“.¹⁵

V jiné poloze se ukazuje její problém takto: Chce objevit rovinu *naturans* a být s ní zajedno. Ne že by zde snad nějaká rovina *naturans* nebyla. Problém však je v tom, zda je uchopitelná tak, jak se o to reflexivní filosofie pokouší, zda se nevzpírá jejímu rekonstitutivnímu snažení. Je ona rovina vsutku přítomna, stopujeme-li ji zpět a stavíme před oči? – Reflexe při této cestě zapomíná sama na sebe. „[...] reflexe zpětně zachycuje vše – s výjimkou této své vlastní úlohy.“¹⁶ Je problematické, pokud takto reflexe o sobě ví a ještě problematičtější pokud takto o sobě neví, neboť pak není s to nahlédnout, že necílí tam, kam cílit usiluje, že nedosahuje toho, v co doufá – a to z principiálních důvodů. Nemůže si být jista, že přichází k rovině *naturans* a plně ji osvětluje, a už vůbec tuto jistotu nemůže odvozovat z nějakého „předchůdného styku s touto rovinou,“¹⁷ ježto reflexe je jakési vědění či vyslovení, je to obrácení se k sobě, snaha stavět před oči, co by jinak nebylo zřejmé, zatímco ovšem ona původní rovina, o níž jde, nic takového není, je to nevědění (ve smyslu onoho výslovného) – a vzpomeneme-li si na úkol, o který šlo, uvidíme, že právě o takovouto rovinu jsme se zajímali, že právě v té své předreflexivní poloze a přece (či snad právě proto) tak silného působení zdála se být podivuhodná. Nějakou jistotu o sobě získává jen z myšlenek a tedy i světa, který ovšem chtěla vysvětlit. Sama svou pravidelností si jistotu přiděluje, dalo by se říci původně, sama sobě dává smysl, jakkoli jej měla získat z této temné roviny.

Což opět má několikerý význam. Jednak: právě v okamžiku zpředmětnění je tato rovina definitivně ztracena – neboť už není při díle, není přistižena při činu, jak jsme chtěli, je převedena do myšlenky, jež sama sice odtud kdysi vyšla, ale zpředměťujíc nějak počátek, právě jeho počátečního charakteru jej zbavuje.¹⁸

¹⁴ VaN, str. 41.

¹⁵ VaN, str. 50n.

¹⁶ VaN, str. 41.

¹⁷ Tamt.

¹⁸ Je zřejmé, že tu autorova slova už překračují pod pohledem toho, co se tu ještě ke konci práce objeví, no nicméně domnívám se, že ne tak už jeho intenci.

Nemůže reprodukovat a ve smyslu, jak to chápe, se přímo stát tím, co ji zakládá – je vždy až druhá. Vracejíc onomu počátku jeho vlastní světlo, říká Merleau-Ponty, těžko jej může ukazovat tak, jak je, takřikajíc o sobě, jak o to v této své konkrétní dějinné poloze usiluje. Za další pak, už vůbec tím, že jej osvětluje, činí z něj (z temného, zato však vytvářejícího) něco docela jiného. Podobným asi způsobem, jakým se liší jakýkoliv normální prožitek od vzpomínky na něj či výkladu o něm a jeho charakteru. Tím méně pak by do tohoto počátku měla klást samu sebe.¹⁹

Důležité je, že reflexe ani jinak postupovat nemůže. Pokud je tu tedy nějaký problém, pak tehdy, jestliže si tento svůj základ neuvědomuje, jestliže si neuvědomuje, že jako druhotná nemůže z ničeho nic přicházet k původnímu, jakkoliv podmínky možnosti tohoto prvního domnívá se nalézat a třebaš i nalézá. Jestli něco ukazují tyto podmínky možnosti, pak v jistém pohledu charakter té skutečnosti, k níž se obracíme, nikoli však nějakou předchůdnou možnost. Nejsou tím, co onu skutečnost zakládá. Pouze skrze ně jí nějak rozumíme.

Reflexi se tak ztrácí to původní a jí předcházející „zasvěcení pro svět“. Zdálo by se, že je to nepříjemně skeptický výsledek zkoumání. Nicméně Merleau-Ponty se nedomnívá, že zde je třeba se zastavit. Má-li mít reflexe něco vskutku před očima, pak prostřednictvím obrácení se k sobě samé a k těmto svým omezením, skrze reflexi na sebe samu, může mít i onu věc a vněmy dosud ještě nezpracované. Má se pokusit dát „výraz našemu němému stýkání s věcmi, dokud ještě nejsou věcmi řečenými,“ což je „zjevně nesnadné“,²⁰ obvyklé výrazy překračující. Takovou rozšířenou reflexi pak Merleau-Ponty nazývá *nadreflexí*, která má světu dovolit „říkat to, co svět ve svém mlčení *říci chce*...“²¹ Jakkoliv je nejasné, jak si to máme představit – nikoliv snad porozumět tomu, co by bylo dobré, nýbrž uvědomit, jak toho dobrého také dosáhnout – zdá se to osvětlovat jistá drobnost velice zajímavě dokumentující zřejmě další směřování výkladu. Filosofie reflexe se jinými slovy totiž starala o to, aby uchopila pokud možno pozitivně, co je na rovině *naturans*, a nedovedla si ani představit, že by něco takového nemohla, přičemž takovou nemožnost (by) chápala ve smyslu, že na ní tedy nic není. Její uchopení bylo tedy vždycky pozitivní. Nicméně z výkladu je zřejmé, že Merleau-Ponty nechce „ztotožňovat pozitivitu s negací negace“,²² že tu nechce vidět pouhé dvě možnosti positivity a negace přesně ve smyslu zásady vyloučeného třetího, jež naznačují, že není-li počátek nějak pevně uchopitelný a před oči předveditelný, pak není žádný, či náš rozum je prachmizerný. Chce uvažovat o „hypotéze

¹⁹ „Právě proto, že je reflexí, návratem, znovu-získáváním či přejímáním, nemůže si namlouvat, že jednoduše spadá v jedno s konstitutivním principem [...]“ *VaN*, str. 51. – „[...] cesta reflexe je z principu vždy sama za sebou o krok pozadu.“ *VaN*, str. 41.

²⁰ *VaN*, str. 45.

²¹ *Tamt.*

²² *VaN*, str. 46.

nonexistence”,²³ přičemž zdá se, že právě ve smyslu něčeho třetího, co tu je „někde mezi“ a jinak. Škoda jen, že právě tato věc se už tak podrobně nerozebírá a tak můžeme jen tušit (třebaže s postupujícím výkladem stále silněji), oč tato úvaha se opírá. Či pokud ano, pak v užším smyslu, jak se ukazuje z následujících – opět důležitých a význam samotné fáze historického filosofického myšlení, jemuž se Merleau-Ponty v tu chvíli věnuje, překračujících – zkoumání o tom, co lze „pozorovat“ na onom už předchůdném zasvěcení pro svět.

Poučení selháním ambicí reflexivní filosofie můžeme nyní vidět, že už zde, před jakýmkoliv naším rozlišením se odlišují řády reálného a imaginárního. Naše schopnost je rozlišovat se odvozuje právě z nich. Opíraje se o Sartra ukazuje Merleau-Ponty, že rozdíl není v tom, jak konkrétně jsou nám případy z těch řádů dány, zda s nějakou základní vnitřní koherencí či mezerovitostí; rozdíl se odvozuje za samé přítomnosti a nepřítomnosti světa v nich. – Pro řád reálného jsou vlastní evidence, jež se hroutí a jsou dalšími nahrazovány bez mého přičinění či chtění. To je to, co se nazývá přítomností světa. Při jejich změnách nejde ani tak o menší či větší pravděpodobnost, nýbrž o zhroucení evidence v deziluzi a získání nové. Samotné evidence jsou zrovna tak silné. Skutečnost pak, ona přítomnost světa, není v žádném z těchto jevů, nýbrž někde za nimi. Je to to, v čeho světle se evidence hroutí a vznikají nové, jakkoliv samo spatřeno není. Tak v různých perspektivách se tu dává vždy tentýž svět. To však, že každý vněm může být nahrazen, neznamena ještě, že žádný není pravdivý. Naopak, jsou všechny pravdivé právě skrze onen poukaz ke světu, jehož prostřednictvím přichází jejich vyvrácení. Pravda tu pak není jako stav, ale jako cesta, poukaz, vztah, horizont, vektor či invariant.²⁴ Co však je zvláštní a opět dosti důležité: tento svět to tedy je, který stojí na počátku střídání vněmů a objevování a posléze i rozpadávání evidencí, a o tomto světě se říká, že „jest“, ovšem na velmi zvláštní způsob. Známe-li Hejdánkovu *méontologii*, pak toto „jest“ je právě ono „mé-“, které však zároveň „nelze redukovat ani na nicotu ani na subjektivitu [...]“.²⁵ A to vše pro jakési předchůdné a tedy předreflexivní vlastnění celku, které stále ještě není objasněno, stále je tu jako nesrozumitelný základ. Jediné, co o něm víme, je, že je nenalezneme ani mimo sebe ani v sobě ve smyslu před očima, k ruce položené, že nějakým zvláštním způsobem je a zároveň není. Svět pak už tedy nelze chápat jako protějšek duchovna – obojí je spolu od začátku a právě proto působí tak, jak působí, a s vněmy se děje to, co se s nimi děje. Svět už nelze brát jako nějakou neutrální událost, jež je tím společným a jednotícím základem soukromých světů – tato představa tu ztrácí smysl. A tak tedy je třeba jiným způsobem ukázat, jak duch a svět zasahují jeden druhého, nehledat jen nějakou korelaci, nýbrž přímý vztah. Čehož se také využívá k přechodu k dalšímu a zkušenějšímu

²³ VaN, str. 45.

²⁴ V té samé souvislosti by pak Hejdánek řekl „budoucnost“, to, co přichází a osvětluje, nikdy tu není cele a ani k ruce v podobě jakési duchovní žárovky.

²⁵ VaN, str. 48.

způsobu myšlení.

2.4. Konce – Bytí jako dárce smyslu

V této věci hlavní inspiraci nalézá Merleau-Ponty u Sartra, v jeho variantě původního mého vztahu ke světu, totiž v jeho rozlišení Bytí a Nicoty.²⁶ – Je-li třeba svět chápat jinak než jako protějšek duchovna, vůbec chápat problém světa či mého vidění nikoliv už z pozice nějakého silného „vně“, či naopak „vnitř“, nýbrž snažit se pochopit tento vztah jako uzavřený celek, v němž jedno zasahuje druhé a naopak, pak se na první pohled zdá, že toto rozlišení je vyhovující. Snaží se přísně vyvarovat jakýchkoliv duchovních substancí, pozitivních výměrů duševních vlastností a pokouší se nalézt jiný přístup a to za pomoci nového slovníku. A tuto cestu Merleau-Ponty sleduje a opět proto, aby zahlédl přesně, co je na ní správné, stejně jako místo a původ jejího případného selhání.

Ukázala se potřeba jiného způsobu přístupu k těmto problémům. Nicméně charakter této jinakosti zůstává dosud skryt a představa o radikálnosti této změny je neurčitá. Proto se též nakonec i v tomto hledání selže, ježto zůstane zas jen pokusem o věrnější deskripci umožňující nalezení lepšího teoretického rámce, z nějž vymizí paradoxy a vše bude klapat. Tomuto rámci slouží nyní pojmy Bytí a Nicoty, plnosti a prázdnoty, bytí o sobě a bytí pro sebe.

To tedy, co se kladlo do místa pozitivního protějšku těla, to se má nyní „odhalit jakožto ‚nic‘, jako ‚prázdnost‘, jež je schopno plnosti světa, jež dokonce tuto plnost potřebuje k tomu, aby jeho prázdnotu nesla.“²⁷ Co znamená ono prázdno, jež mohlo by se zdát zprvu, že je počítáno jako něco dalšího k Bytí? Jistěže nejdříve se jedná o specifické prázdno, prázdno od těch pozitivních výměrů, oněch předmětů, jež se tvářily jako subjekt a jeho části. Toto prázdno má být něčeho schopno.

Sebe sama máme myslit jako prázdnotu (negativitu) u srovnání s věcí, již je třeba myslit jako plnost (pozitivitu). Že věci jsou plné, je srozumitelné, odtud též z části Merleau-Pontyho častý výraz „hutnost bytí“, a to ve smyslu silném či doslovném, když do nich narážíme, stejně jako snad jistým způsobem metaforickým, když můj pohled se na nich zastavuje a snaží se jich nějak chápat. Věc je jiná než nějaký letmý, chvilkový a takřka nezachytitelný obraz vzbuzený mou představivostí ve chvíli odpočinku apod. Právě tuto jinakost chce rozlišení plnost-prázdnota pojmenovat a nasměrovat k žádoucímu rozumění. – Je jasné, že význam těchto označení se teprve buduje a tedy i jistým způsobem mění. A stejně

²⁶ Především se tu Merleau-Ponty zabývá stejnojmennou prací. Tak jako v předešlých případech, nepůjde mi o to hodnotit skrze něj či spolu s ním Sartra (na to ostatně nejsem dostatečně kvalifikován), tím méně pak hodnotit jeho porozumění Sartrovi, nýbrž zahlédnout, co z něj je pro další vývoj Merleau-Pontyho řešení důležité, ať už jako inspirace nebo jako výstraha.

²⁷ *VaN*, str. 57.

tak jasná je i počáteční inspirace této proměny: Jak myslit něco takového, co se označuje jen velmi obtížně jako „Něco“?²⁸ Jak myslit onu zvláštní a dosud nesrozumitelnou půdu, jež – jak se ukazuje – se vzpírá všemožným pokusům o ztožnění s něčím pozitivním; u níž je patrné, jak chybné je činit z ní substanci či cokoli na ten způsob; ale která přesto je nějak při činu a nějak se liší od toho světa, v němž nám ale zároveň také dává žít; tedy jak myslit to „místo“, kde padají všechna tradiční rozlišení na tělo, svět a ducha? Právě proto je ono Sartrovo „Nic“, k němuž se Merleau-Ponty obrací, tak silné a, jak by se snad mohlo zdát, přehnané, právě proto aby ukázalo zcestnost pokusu chápat vše pozitivně, ve smyslu předmětně, činit z dějů, vzniků, zániků a proměn předměty, z nového staré, předvídatelné, z neuchopitelného pojmový míček.

Nejdříve je však třeba ještě lépe vyjasnit, v jakém smyslu se tu nejspíš myslí negativita. První zřejmý smysl toho byl už vysloven; myslí se jí prázdno od oněch různých nánosů; není tu nějaké „něco“, které bych mohl myslit a nahlížet a činit zodpovědným za mé setkávání se světem, vzájemné působení a jeho způsoby. V jiném smyslu pak se negativitou myslí opačný pól světu, který se chápe jako pozitivita; negativita a prázdnota jako otevřenost, otevřenost světu, onomu „hutnému“ Bytí. Konkrétněji pak se touto negativitou chce vyjádřit, že se liším od věci, již mám před očima. Když mám před sebou věc, jsem jakoby jí pohlcen a tak nemám v tu chvíli sebe sama. Když mám věc, jsem vlastně ve věci. „Tato sklenka, tento stůl a tento pokoj se mohou prezentovat mým smyslům jen tehdy, jestliže mě od nich nic neodděluje, jen jsem-li v nich a nikoliv v sobě, ve svých představách či myšlenkách, [...] nejsem-li ničím.“²⁹ Přičemž sebe sama takto před sebou mít nejsem s to. „Nenázornost nicoty“ (oproti „náзору bytí“) znemožňuje uchopovat se ve smyslu redukce na nějaké „něco“ (či odvodit se z něho).

Jak tedy ale myslit onu dvojici Bytí a Nicoty? Myslit přísně negativno můžeme jen tak, že není; není to něco vedle Bytí, neboť toto něco by zas bylo určitou pozitivitou, zase jakousi substancí. Nehledá se tu něco dalšího do páru, ale nový a jiný řád a systém. Takto pak negativitu, prázdno možno pozorovat jen koutkem oka. Přímému pohledu se vzpírá, ztrácí. Jde o zvláštní periferii, která se pod pohledem mění v centrum, což ji ničí a ruší. Proto také nakonec se užívá metafory s trhlinou. *Trhlina* není něco pozitivního, je určována tím, co se protahuje či stahuje, a nikoliv sama sebou. Trhlina nerozhoduje o podobě svého tvaru.

Tento vztah pak jinak ukazuje další pojmové rozlišení, jak je nabízí Sartre a Merleau-Ponty v této fázi přebírá, a sice *bytí o sobě* a *bytí pro sebe*. V bytí o sobě se vynořuje bytí pro sebe, pro něž je toto vynoření „absolutní událostí“, je naprostým zrodem, nikoli přetavením či přeměnou něčeho dřívějšího, nýbrž zjevením *nového*. Dokonce tu Merleau-Ponty odkazuje k tomu, že něco takového je v rámci bytí o sobě snad jediný možný děj a to děj znicotnění se bytí o sobě do „vědomí něčeho“ v bytí pro sebe. Chápeme-li Bytí jako plnost, nestrukturovanou

²⁸ Tak znovu se tu kryje snaha ukázat, jak se věci mají, s potřebou myslit je jiným způsobem.

²⁹ *VaN*, str. 58.

pozitivitu, pak vskutku změna nějaká a podstatný děj jsou pochopitelné pouze jako zjevení Nicoty uprostřed Bytí, jako vznik trhliny, jejíž hranice jsou dány Bytím samým, jakkoliv ona mu je cizí. Trhlina je kopíruje a v tom smyslu zobrazuje, je jeho dějem, právě proto, že se v ní ono ruší.³⁰ „[...] ,poznávání jakožto anihilace je nesené věcmi samými, v nichž se zakládá [...],“ nic Bytí nepřidává a nic mu neubírá, „je ,mihotáním nicoty‘ na jeho povrchu“,³¹ píše se tu. Díky tomuto obrazu mizí problém transcendence. Bytí a Nicota jsou tak pevně spjaty, že už netřeba se ptát po tom, jak je možno vycházet do světa či jak svět k nám naopak přichází, co znamená otevřenost světu a co znamená to, že svět je otevřen. Protikladnost, arci zatím jen přísně pojmová, tu už není problémem, ale nástrojem řešení, neboť se zdá, že základnější dvojici opozit nalézt nelze, tím spíše, že jde o dvojici, která nemusí být nutně sledována otázkou, odkud že se tedy tyto protiklady berou, neboť vysvětluje se jí i jejich vznik. Nicota je tu jen jako jakýsi epifenomén na vnitřních hranicích Bytí.

Za těchto podmínek pak už nemá smyslu mluvit o soukromém světě, neboť i něco takového jako perspektivita pohledu, všechna různá omezení našeho vnímání a nutné jednostrannosti jsou nyní součástí Bytí a nikoliv mnou, jsou to možnosti, jež mi dává Bytí a jako takové patří jemu. Soukromost mého světa nese v sobě přímý odkaz na to, co ji přesahuje a zajišťuje. Jestliže pak možno o něčem hovořit jako o subjektivním, pak tedy ne o těch v perspektivě daných vněm, ale spíše o mé činnosti, jež navazuje, a sice činnosti zdvojování vněmu, když jej vyslovuji a chápu jako věc.³² Tak se vysvětluje i možnost reflexe. Jsem Nicota a jako Nicota stojím proti Bytí, světu vně. Jsem tak vždy za věcmi a jsa takto vně, mohu o nich svědčit, mohu o nich myslet. Sice mohu být plně zaujat věcmi, dívat se a kochat se jimi, takřka se stávat jejich součástí, jako se člověk stává součástí filmu, na nějž se dívá;³³ ale mohu také mrknout, kýchnout, mohu

³⁰ Je přirozeně otázka, zda tento vizuální příklad nepřijímám tu teď příliš silně a konkrétně, nicméně zdá se tato cesta nabíledni a tedy bychom jistě četli dopředu nějaké varování, pokud by se s ní nepočítalo. – Že však metafory mají při svém použití hranice, jež nyní možná překračuji, si uvědomuji.

³¹ *VaN*, str. 60.

³² Tak se ale v trhlíně rodí cosi zcela nového a nečekaného, co v jistém smyslu překračuje vše, co by se od trhliny v Bytí, od Nicoty dalo očekávat. Rozšiřuje se tak její původní pojetí jako čiré negativity. A je otázka, zda oprávněně a zda se tím negativita nakonec docela neruší, neboť není tu daleko k myšlence nějaké zvláštní schopnosti, jež má-li produkovat cosi nového, pozitivního (čím by zdvojování klidně mohlo být), sama tak musí být pochopena. Od myšlenky zrcadlení nelze nedojít k zrcadlu, k zrcadlicí ploše. – Jakkoliv pak tímto směrem Merleau-Ponty ve svém výkladu zřejmě vůbec nejde a snad na něj ani nemyslí, zdá se tu pak – pokud takto o pozitivní schopnost rozšířenou negaci odmítneme – ozývat či alespoň ukazovat jako použitelná myšlenka nějakého stupňovitého vývoje toho, co jest, kde jeden každý stupeň nutně vyvěrá z předcházejícího, zároveň však dopředu z něj není plně odvoditelný, přesahuje jej kvalitativně a takřka nepochopitelně. Na jeho přesah nelze dopředu konkrétně usuzovat – leda pouze po jeho uskutečnění pozorovat.

³³ Vždyť se také řeklo, že jsem ve věcech a i potud jsem nic, což jak se nyní ukazuje, je možné právě a jen proto, že a jak jsem coby Nicota oddělen; uchvácen věcí a „sjednocen“ s ní mohu být jenom proto, že jsem jí vzdálen, že jsem prázdno, jež se jí naplňuje.

být vyrušen z filmu a uvidět jej v okamžiku zcela nově, jako to, co je vně, na plátně, k čemu se mohu otočit zády, o čem mohu vyprávět a současně o tom vím. Tato schopnost odvratu je reflexe. Nicméně co tzv. reflexivní filosofii tolik vzrušovalo, nebyla jen naděje učinit svět smysluplným skrze nějaká univerzální pravidla rozumu, ale právě tato schopnost odvratu, právě reflexe a její jasnost a přitom záhadnost. Proti této, jakožto pozitivní základ celé subjekt-objektové struktury vzaté reflexi se nynější její podoba ukazuje být poněkud zjednodušená, ježto nezdá se zatím poskytovat nic na ten způsob, jako fichtovský termín „sebekladení“. Že se reflexe kladla do počátku, bylo důsledkem právě velké obtíže s tím, odkud počítat její vznik a jak jej pochopit. Zde se ta věc naopak vysvětluje tím, že myšlení nezačíná nakonec až někde zde, nýbrž že už ono zaujetí ve věcech, které tak není jenom nějakým slepým odrážením, je jakési předreflexivní *cogito*, jež se vyslovuje „ještě dřív, než jsme je vyslovili, protože jsme myšlením“.³⁴ Reflexe se tu neodvozuje z nějakého nepochopitelného zázraku odvratu, nýbrž její možnost má být zahrnuta už v samém jádru setkání Bytí a Nicoty, jádru toho, co při tom Nicota dělá.

S věcmi, jež zasazujeme do hutného bytí a v sobě pak anihilujeme a převádíme do „vědomí něčeho“, se to ovšem má jinak než s Druhým. Jak se tedy na pozadí Bytí a Nicoty v tomto výkladu řeší jeho problém? Druhý je zvláštní v tom, že vnáší do světa „nějaké dílčí universum chování či soukromého života, [...] problematizuje právo myslet za všechny“³⁵ a i tím mne nějak oslovuje. Kdyby tomu tak nebylo, tento problém by neexistoval. Jak ale mohu poznat nějak Druhého, když jestliže ho mám před sebou, pak zas a jediné na straně Bytí, tedy na straně věcí? Má-li druhý být vskutku Druhý, pak to jej samozřejmě nevyčerpává – musí být též nějakým ohniskem negativity, a co více, musí se mi tak moci ukázat. Jak ale? – Nicota Druhého může být vidět pouze jako zjevnost „jezer nebytí“, a to relativních a lokalizovaných jakožto mezer ve světě; to však nikoli v nějakém přímém styku, v přímé zkušenosti Druhého, nýbrž pouze jako zkušenost mé vlastní pasivity, jako zkušenost „neurčité negace mé nicoty“.³⁶

Problém se též může formulovat tak, zda – jestliže jsem nic a v jiném smyslu zas svým tělem a svou situací – může být více těl a více situací? Že *jsou vskutku* a tedy nikoliv jen pro mne, v tomto pojetí pozitivně dokázat nelze. Nic se to však nevyslovuje proti jejich možnosti. Tím spíše, když od počátku patří do perceptivní víry, když neukazují se být nějakým výdobytkem zkoumání, nýbrž jsou tu už před ním a před jakoukoliv reflexí, jak se snad ukazuje i na zkušenosti studu, tedy pocitu plynoucího z toho, že mé bytí je „vydáno v šanc v tom, co je z něj viditelné.“³⁷

Jako určitá Nicota v Bytí jsem vždy v nějaké situaci, obecně řečeno mou zá-

³⁴ VaN, str. 71.

³⁵ VaN, str. 62.

³⁶ VaN, str. 73.

³⁷ VaN, str. 65.

kladní situací je nepřekročitelná situovanost. Situace je omezením univerzálnosti mého pohledu. To znamená, že mu do vínku dává lokalizovanost a tedy i neúplnost, a to nikoliv pouze jako nějaké neblahé omezení, nýbrž od počátku jako jeho princip. Je už součástí původního přesvědčení, že můj pohled není totéž co svět, že je neadekvátní celku. Tak můj pohled vždy má mezery a stejně tak i svět, který skrze něj mám. A právě do těchto mezer může vstoupit Druhý. A proto jsem též připraven překračovat sebe sama a tak i připraven na Druhého. Druhého si skrze zkušenost pozitivně dokázat nemohu, mám však zkušenost toho, že jsem vydán všanc, zkušenost studu mně o Druhém bez ustání přesvědčuje.

Tak se tu nabízí pojetí Druhého, na nějž jsem už nějak připraven a on tak pouze aktualizuje co pohled odnikud tuto možnost, jsem na něj připraven tak, že už dopředu jej snad i očekávám (mám-li být schopen vidět ona „jezera nebytí“), a nejen to, já už jej vlastně vždycky znám, je původní součástí perceptivní víry a nepotřebuje důkazu. Nicméně Druhý je přesto stále v pozici někoho, o jehož přítomnosti sice nepochybuji a jehož možnost je (třebas v ne docela uspokojivé podobě) odvozena, avšak není dosud ničím jiným, než do jisté míry nahodilým a tedy pro mne nikoli nutným mým soupeřem. Není nutný, jakkoli už dopředu s ním jistým způsobem počítám. Jak ovšem myslet něco takového? Tím spíše, když se stále myslím jako Nicota?

Avšak je možné pokračovat v intencích negativní filosofie, jíž se Merleau-Ponty stále drží (aby opět ukázal, že základní obtíž se netýká jednoho konkrétního problému a řešení, nýbrž něčeho daleko zásadnějšího), sledovat ji v jejích vlastních východiscích a dospět k jiným jejím důsledkům, v nichž se tato podezřelá nahodilost překonává. Poprvé tak formuluje to, co se objeví v závěru, třebaže tam už co součást jiného postupu. Podle toho je Druhého třeba chápat naopak jako konstituenta. Druhý tu není co nějaká součást světa, v určitém místě a jako určitý pohled, nýbrž pohled odevšad a odnikud, pohled na mne dorážející ze všech stran, který mne sice nepřesvědčuje nějak pozitivně o sobě, ale činí ze mě to, co jsem. Jestliže se chápu jako Nicota, která je obklopena Bytím a která se snaží v jeho prospěch sebe sama nějak jakožto Nicotu „zahladit“, jak se tu říká, neboli Nicota, která má přece povrch, v němž je viditelná a potud též součástí světa, pak nemohu v tom být docela úspěšný a plnosti světa se vyrovnat, dokud jako Nicota nejsem negován pohledem Druhého, dokud tímto pohledem nejsem definitivně zasazen mezi jsoucná. Samotným svým povrchem nebudu se moci dostatečně cítit součástí světa a jeho věcí, dokud sám už jiným pohledem nebudu do něj zasazen. Tím mi sice nepřidává něco dokonale, vždyť ani styk s ním není přímý, když jeho pohled cítím odevšad a tedy odnikud, a tedy stále platí, že pomáhá tomu, nač sám už jsem připraven; avšak přece už tu není v pozici zanebatelného kolegy, nýbrž v pozici někoho, bez koho bych nebyl docela tím, čím jsem.

Ani to však ještě není dostačující. Z něčeho takového nelze uchopit s druhými lidmi sdílený svět a tím méně něco takového jako jeho dějiny. Pro Merleau-Pontyho je čistě pozitivní bytí o sobě a čistě negativní bytí pro sebe až příliš plo-

ché a, můžeme-li to tak formulovat, ve své redukci absolutní, a tak vidí potřebu revidovat dosavadní postup a pokusit se vztáhnout obsah zkušenosti bytí pro sebe i na bytí o sobě, zaplést do čisté pozitivivity část z pohybu negativity, tedy přenést do ní pohyb, změnu, „přechody, dění, možnosti“³⁸ – tedy původní rozlišení tak v podstatě zrušit. Tvrzení toho, že je nějaké bytí o sobě a že bytí pro sebe *není* (*není* právě jako nějaké pozitivní jsoucno), je abstrakce, kterou je opět třeba překonat a uvidět onu vzájemnou propojenost, v níž „Bytí je v celém svém rozsahu lemováno viděním bytí, jež není bytím, nýbrž nebytím.“³⁹ Jinak by snad byla vůbec znemožněna jakákoliv zkušenost, neboť mé vidění by takto ono Bytí, vytrhujíc je „z noci identity“, destruovalo, stejně jako bytí pro sebe bráno jako čistá negace bytí o sobě by ani nic vědět nemohlo, pokud by v něm nebylo nic, „co by mohlo vědět“. „Nicota zaplněná bytím, bytí vyprázdněné nicotou“,⁴⁰ toto hledat je nový program.

Avšak právě v těchto místech to není možné. Zjišťujeme-li, jak těsně spojené je takové Bytí a Nicota, že jedno nakonec nelze myslet bez druhého, odhaluje se v plné nahotě nedostatečnost původního východiska. A nejen ve smyslu nějakého počátečního rozlišení, nýbrž především ve směru pohledu. Právě toto těsné spojení, právě to, že svým viděním jsem bezprostředně přítomen ve světě, ač zároveň oddělen, popírá možnost čistého vidění, s nímž jsme původně ke vztahu Bytí-Nicota přistupovali. Toto rozlišení tak vlastně dospívá k svým hranicím, na nichž se rozplývá a ukazuje potřebu docela jiné cesty.

Ukazuje se to právě na případném řešení další otázky po Druhém, jež chce odpovědět právě na otázku po nějakém setrvalejším a plodnějším styku s ním. Jak se ukazuje Druhý v mé zkušenosti? Druhý, právě jako původce mého studu, je spíše než negací mého univerza jeho součástí či horizontem. Tato zkušenost by se dala rozčlenit na: bytí pro sebe, *jak se mám já a na něž se Druhý může dívat*, bytí pro sebe *toho Druhého, když se na mě dívá a já jeho pohled cítím*, a nakonec bytí pro sebe, *jímž je Druhý, když se na něj dívám já*. Tím vyjádřením se zachovává náležitá asymetrie vztahu Já-Druhý, mám-li mít možnost setkat se s Druhým, jemuž nějak rozumím, zároveň jej však nikdy definitivně neuchopím, tedy s Druhým, který je blízký přítel a neznámý a nebezpečný cizinec současně.

Tak hovoří naše zkušenost, na niž teorie odpovídá (a nemůže jinak, má-li vysvětlit nějak vedle toho pro mne vždy již asymetrického setkání vůbec protnutí našich univerz), že Druhý a já spolu „tvoríme větší systém bytí pro sebe,“ v němž se vnímáme, víme o sobě a jsme schopni srozumění, systém, „v němž se perspektivy protínají.“ Tedy systém, kde se už nehovoří o nějakých paralelních Nicotách, nýbrž o různých vstupech do téhož Bytí, jež právě proto, že jsou součástí téhož Bytí, mohou se sobě jevit jako příbuzné či shodné. Jen díky tomu se můžeme pozorovat a já tak cítit a vidět jeho pohled a sebe sama brát jako viditelné-

³⁸ VaN, str. 75.

³⁹ VaN, str. 77.

⁴⁰ VaN, str. 77.

ho. Bytí je pak systém různých perspektiv, jež jsou mi přístupné skrze mé tělo, tedy něco, co není k ruce přede mnou, nýbrž leží „v průsečíku mých pohledů a pohledů druhých.“⁴¹ A v tomto průsečíku se pak dle teorie rodí nějaký společný smyslový svět a také dějiny.

Jak však mohu dospět k formulování takového systému? Jak mohu dostat se z pole zkušenosti do nadhledu, v němž se mi tak svět a Bytí otevře jako systém mnoha perspektiv či jejich průsečíků? Promlouvá tu sice nějaká zkušenost, plodí otázky a tento systém na ně odpovídá – činí tak však náležitým způsobem? Merleau-Ponty jej nepřijímá a dospívá tak k jednomu z vůbec nejdůležitějších výdobytků celého dosavadního zkoumání. Nepřijímá tento způsob navzdory tomu, jak pěkný obrázek zdá se vytvářet.

„Čím více se popisuje zkušenost jako smíšení bytí a nicoty, tím více se stvrzuje jejich absolutní rozdíl, čím těsněji je myšlení spjato se zkušeností, tím větší k němu zaujímá distanci.“⁴² Samotná věta chce říci asi více, ale rozumím ji jako dalšímu pochopení vůbec problematičnosti našeho přístupu k této věci, jak se jeví už od začátku, od etapy vědecké přes etapu reflexivní. Nakonec i zde se přece činí nějaká reflexe, i zde se odvracíme od své faktické situace, stojíme v údivu, na nějž se snažíme reagovat a chceme *uvidět a pochopit*. Přitom můžeme budovat důmyslné modely, jež se původní situaci blíží stále víc a víc, a přesto se nezbavíme dojmu – arci blíž neuchopeného a nesrozumitelného – že tu cosi nehraje. Myslím, že situace se tu má podobně jako s barevnou fotografií, jak jí rozumí Vilém Flusser ve své práci „Za filosofii fotografie“.⁴³ Flusserovi se v ní ukazuje, že právě barevná fotografie, při své snaze co nejvíce se skutečnosti přiblížit a co nejvěrněji ji zobrazovat, nedosahuje nakonec ničeho jiného než imitace a to prostředky, jež ji této skutečnosti přibližují tím, že ji od ní současně s tím podstatně vzdalují. Mezi barevnou fotografií a skutečností, jíž chce zobrazovat, stojí daleko rozsáhlejší propast, totiž aparát „technických textů“, než jak je tomu v případě na první pohled nedokonalé fotografie černobílé. Z tohoto hlediska barevná fotografie „lže“ daleko více než černobílá. Právě to je problém nejen filosofie reflexe či filosofie negativna, nýbrž jakéhokoliv myšlení, jež co nejvěrněji touží modelovat a skrze model uchopit původní zkušenost, prožitek, tedy to, co stojí před reflexí.

Prvotní se zdá být pole jevů, jež mohou být nahrazovány či mizet, ale vždy za jiné jevy. Ale ještě jednou, co je vskutku prvotní? Ne nějaké explicitní vědomí toho, nýbrž jakési samozřejmé přijímání toho, nevýslovné spoléhání, to je pravý

⁴¹ VaN, str. 85. Je možné říci to také tak, že v negativní filosofii je jednota světa a synchronicita mnohých různých „soukromých“ přístupů k němu dána „jejich společnou příslušností k bytí“, VaN, str. 67. Tak se tu všichni setkávají v bytí samém, svým způsobem, ze svého hlediska, ale v tomtéž prostoru, tak jako při fotbale všichni hrají tutéž hru na tomtéž hřišti, jakkoliv rozdílné jsou jejich pozice, úlohy a schopnosti. A tak je také založena nakonec nejpodstatnější vada tohoto přemýšlení, jak se záhy ukáže.

⁴² VaN, str. 87.

⁴³ Flusser, Vilém. *Za filosofii fotografie*. 1. vyd. Praha: Hynek, 1994. 75 s. Viz kap. *Fotografie*.

domov perceptivní víry. To, že něco víme, že něčemu či v něco věříme, říkáme zas jen z odstupu, tak jako ostatně toto vše. S každým vyslovením se z toho automaticky prožívaného stává zase produkt jakési idealizace a esencializace. Proto pozorování má své hranice – a to zřejmě někde zde – a proto je myšlení z nadhledu, jež chce jít dále a předvádět modely, iluzorní.⁴⁴

Filosofie negace pouze převrací východiska reflexivní filosofie, která vše pozitivní klade do vnitřku, zatímco vnějšek chápe jako prosté negativno. Styl z odstupu však zůstává stejný a proto je i ona stejně neuspokojivá. Tím, že klade ducha jako čisté negativno, které čerpá z pozitivního vnějšího bytí, opět nedovoluje uchopit *otevřenost pro bytí*. Podobně jako u reflexivní filosofie i zde nakonec se ztrácí pohledu ona, jak se zdá, nezrušitelná distance mezi reflektujícím a nereflektovaným, protože předreflektivním.

Co především tedy Merleau-Ponty kritizuje, není jen nějaká pojmová dvojice, nýbrž vůbec styl myšlení hledající pevný bod pod nohama, bez něhož si nedokáže představit porozumění a poznání. Nejde mu zde o to zapomenout na takové pojmy jako Bytí a Nicota, nýbrž začít s nimi novým způsobem pracovat, tak jak se potřeba této novosti objevila už na příkladu filosofie reflexivní. Jakkoliv se předložené řešení zdálo být nadějně, přece je zatížené stejnou chybou, jako to předěšlé, z níž zahlédlo zřejmě jen méně podstatnou část. Ježto dostatečně nepochopilo svůj problém, nemohlo se ani dostatečně poučit z jeho řešení. Negativní filosofie si nevšimla, že právě jako z *určité* perspektivy, z určitého hlediska přicházející k Bytí nemůže je nahlížet v nějaké celistvosti, z nadhledu, z neutrální pozice, „kontemplantovat z vnějšku a v simultaneitě“, z pozice Božího oka, nýbrž jen procházet, jít po cestě, jež se právě tím utváří, jít cestou, v níž minulé kroky jsou přítomné jakožto ty, jež nás přivedly k současným, a tak v nich pokračují, a současně jsou těmi novými nazpět proměňovány. Myšlení, které před sebou nemá nějakou danou cestu, již jedinou má sledovat, aby bylo úspěšné, nýbrž myšlení vytvářející si ji, určující ji svým vlastním postupem. Takové myšlení už pak není nějakým zobrazováním myšleného, kopií, nýbrž chápe se jako projev onoho děje, k němuž cílí a zároveň jím je. Tak „názor bytí a negativní názor nicoty je třeba nahradit *dialektikou*“.⁴⁵ Mezi oběma, Bytím a Nicotou, se ukazuje jako zásadní pohyb *překračování*, který nelze uchopit modelem a statickým obrazem, nýbrž způsobem, který tento pohyb a vzájemné interakce zachovává – nemluví o nich, nýbrž je předvádí; neproměňuje v obsah, nýbrž ztělesňuje. Pohybu je takové zkoumání věrné tím, že se jím stává.

Jakkoliv přijímá Merleau-Ponty myšlenku překračování, nepřijímá, zdá se, že odtud by se docházelo k nějaké nové a teď už správně vyjádřené pozitivitě ve formě silného tvrzení, jež by říkalo, jak se to s věcmi vskutku má. V myšlení a v

⁴⁴ „Mezi myšlením čili ustavováním esencí, které předpokládá nadhled, a životem, který je přilnutím ke světu či vidění, se opět objevuje posun, který myšlení nedovoluje, aby se předem projektovalo do zkušenosti, a nutí je, aby se vrátilo k nové deskripci z větší blízkosti.“ *VaN*, str. 88.

⁴⁵ *VaN*, str. 89.

dějínách je jenom překračování – žádné není definitivní, všestranné, všezahrnující, ani skutečnější než ty ostatní. Ač se však odmítá představa nějaké hladké cesty, logického skládání pozitivního výroku, negativního a pak konečného, přece se neodmítá pokrok, i kdyby jen pokrok v tom, že se vylučuje to, co selhalo. A rozhodně se pak nepopírá motivace cesty. Nechce se tu hledat pro hledání, pohybovat se, protože stát neumíme; chce se hledat „definice“ mající „postihnout bytí před reflexivním rozštěpením, bytí v blízkosti a v horizontu tohoto rozštěpení, nikoliv mimo nás ani v nás, nýbrž tam, kde se oba pohyby kříží, tam, kde něco vůbec „jest“.“⁴⁶

3. Vsuvka – Předmětné myšlení a jeho meze

Jak jsem řekl v úvodu své práce, interpretační klíč postojů Merleau-Pontyho hledám u Ladislava Hejdánka a jeho myšlení o nepředmětnosti. V jeho světle věřím, že se lépe ukazují a k lepšímu porozumění nabízí meze koncepcí, jimiž Merleau-Ponty prochází a jež odsouvá co nepříjemné pro porozumění tomu, co je a čím mně je svět a tedy i odkud se bere to, že jsem ve světě. A tím také se lépe může vyjevit charakter jeho vlastního řešení i případné jeho hranice. Že Hejdánek nám tu může být velmi platný, myslím si proto, že jeho primárním zájmem není řešení jedné konkrétní úlohy, jež by si postupem času vynucovala pročištění zavedených myšlenkových prostředků, jimiž je uchopována a zpracovávána, jako je tomu u Merleau-Pontyho,⁴⁷ nýbrž právě naopak přichází Hejdánek k této věci z druhé strany, zkoumá a kritizuje obecně zaběhlý náš způsob myšlení, ukazuje jeho dějinnou podmíněnost a tedy nesamozřejmost, stejně jako jeho nedostatečnost a ve chvílích, kdy je neadekvátně povýšen, i zcestnost; a to ve dvojím smyslu – jednak s ohledem na charakter řešení, jež je v rámci tohoto přístupu formulováno, druhak s ohledem vůbec na problematičnost formulované otázky ve smyslu způsobu našeho tázání. Neboli nedostatečnost, již se snaží nahlížet a postihnout nějak, netýká se jen způsobu, jakým hledáme odpověď na své otázky, nýbrž i samotného původu těchto otázek. Současně se však snaží nabídnout alternativu, jež však nemá být popřením dosavadního a jeho odsunutím, nýbrž daleko spíše napravením ve smyslu rozšířením, a to rozšířením především o respekt k těm stránkám skutečnosti, jež dosavadní způsob není schopen postihnout, či pokud nějak, tak jen z části a v pokřivené podobě. Díky tomuto z obecného ke konkrétního mířícímu přístupu je s to poskytnout z tohoto důležitého porozumění vyvěrající aparát, o němž předpokládá, že může napomoci při řešení konkrétních

⁴⁶ VaN, str. 95. A zůstává samozřejmě otázka, již bude třeba řešit, zda něco takového není protimluv, jakkoliv „definice“ tu je v uvozovkách.

⁴⁷ Či je-li, pak to bude spíše obecné téma pravdivosti.

úkolů, především v tom, v jakém světle je předvede, jakým způsobem odhalí jejich otázky i způsoby řešení. A právě s tímto aparátem, rozšířeným a vyjasněným v místě, jehož Hejdánek ve svých pracích dotýká se jen částečně a mimochodem a k němuž oproti tomu silně tíhne Merleau-Ponty, domnívám se, že budu moci nalézt, porozumět a ukázat v jiném světle, co především Merleau-Ponty ve své kritice a následném svém z ní odvozeném řešení objevuje.⁴⁸

3.1. Stručné předvedení

Abychom porozuměli tomu, co má na mysli Hejdánek ve své kritice tzv. předmětného myšlení, je třeba začít od obecných charakteristik. – Myšlení je vždy myšlení něčeho či na něco, vztahuje se k nějakému předmětu, přičemž to-muto vztahu se říká *intence*. Myšlení jako intencionální myšlení je tedy myšlením předmětu. Předmět je pak to, co stojí přede mnou a to mimo jiné také proto, že jej sám *před* sebe „*metám*“. To však se ještě nekryje s tzv. předmětným myšlením. Když Hejdánek mluví o předmětných intencích, nemluví o nich v tomto obecném smyslu, nýbrž konkrétně, v opozici k intencím nepředmětným. Předmět intence předmětné je zřejmý, předmět intence nepředmětné je nezřejmý. To Hejdánek ukazuje na příkladu člověka, který při odchodu z domu táže se své ženy, kolik stupňů je dnes venku, přičemž nezajímá jej v tu chvíli ani tak stav teploměru jako takový, jako spíše skrytě, co asi si má vzít na sebe, čemuž jeho žena dobře rozumí a tak mu také odpovídá, že si má vzít kabát.⁴⁹ Zřejmým intencionálním předmětem je teplota venku, nezřejmým pak otázka, jaké oblečení je třeba.

Na tom, že i nezřejmému lze nějak rozumět či dokonce se to předpokládá, ukazuje se charakter nepředmětného mínění a současně též potřeba přičíst jej jako potřebnou složku při popisu myšlení, nutnost přizvat též porozumění kontextu jako tomu, z čeho se bere smysl a tak i možnost rozumět intenci předmětné. Na uvedeném příkladu ukazuje se, že některé intence jsou nepředmětné, stejně jako to, že jsou podstatné pro rozumění. Nepředmětná intence je tu jako základ a neredukovatelný souputník té předmětné. A to nikoli nahodile a jen pro uvedený případ, nýbrž nutně a obecně – vždy je tu nějaký kontext, celek, z něžž teprve

⁴⁸ Na přelomu let 2000/20001 dopsal jsem, odevzdal a následně obhájil na FHS UK bakalářskou práci „O pravdě a ne-pravdě aneb pojetí pravdy Ladislava Hejdánka a Václava Bělohradského“. Podstatnou část kapitoly věnované Hejdánkovi samozřejmě tvořilo právě toto jeho pojetí, z něhož teprve se charakter a význam Pravdy odvíjí. Tuto práci nemá cenu opakovat. Proto se pro potřeby svého dnešního tématu omezím na předvedení základních bodů Hejdánkova myšlení a ke své dřívější práci budu co k prameni odkazovat, tedy alespoň k její části, již pro její obtížnou dostupnost uvádím v *Příloze*. Tam jsou také k nalezení některé další odkazy na primární texty, z nichž vycházím.

⁴⁹ Viz Hejdánek, Ladislav. *Nepředmětné myšlení*, in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997, str. 49n. (Dále jen *NMS*.)

jsem schopen rozumět něčemu konkrétnímu – celek netematizovaný, mému zraku skrytý a přesto co základ rozumění tomu, co mám před očima, či co slyším, když se mně někdo při odchodu z domu táže po teplotě venku. Takto je kontext přítomen v každé výpovědi jako širší základ jejího smyslu.⁵⁰

Předmětná intence je tedy taková intence, která se soustředí na předmět a to (především v podobě vědeckého či filosofického myšlení) prostřednictvím pojmu, který tento předmět určitým způsobem tvaruje. Intence nepředmětná je pak taková, která znamená spíše zakotvení či to, nač předmětná intence navazuje, aniž by však toto něco bylo zformováno pojmem a vůbec předvedeno před oči jako téma; je to tedy to, k čemu aktivně intendujeme, jakkoli to samo není vidět. Předmět této intence není před očima, není zřejmý – a tedy to vlastně není ani vskutku „předmět“, nýbrž jen její skrytý pól. Nepředmětné zaměření je tak mimo ostrý zrak pozornosti.

Nicméně vzato takto konkrétně je možné říci, že tento pól může být zpředmětněn, že může být předveden před oči, tak jako se to ostatně stalo formulováním zmíněného příkladu. Je však podstatné pro Hejdánka, že to nijak neznamená, že tímto způsobem může být zpředmětněna *každá* nepředmětná intence či souhrn nepředmětných intencí vcelku. Zpochybňuje možnost učinit z této možnosti možnost univerzální. Dokonce je podle něj možné a velmi snadné ukázat, že podobným způsobem vše zpředmětnit nelze. A to v místech, jež jsou pro nás v této práci tak podstatná. Týká se to především mne samého, druhého člověka či jakékoli jiné bytosti vůbec – a přirozeně také světa.

Pro své záměry ovšem potřebuje Hejdánek ještě další rozlišení. Obecná charakteristika myšlení jako intencionálního a potud předmětného je jedna věc, konkrétní její podoba, jak ji známe v nejčistších jejích formách z vědy či filosofie (ač zřejmě i ze svého každodenního působení), druhá. Posud se předmětný pól intence nazýval obecně intencionálním předmětem. Hejdánek však spíše chce tento termín rezervovat pouze pro určitý typ předmětu, a to v opozici vůči tzv. předmětu ontickému. Intencionální předmět ve svém užším významu pak znamená předmět intence vztahující se k „ideální skutečnosti“, ⁵¹ *myšlený* předmět vytvořený *pro mé myšlení* a *v mém myšlení*, tedy takový předmět, který nemá nějaký „reálný“ korelát. K němu se vztahují prostřednictvím pojmu, který sám pak není základem myšlenky, nýbrž rovněž konstruktem, či lépe produktem souzení. Intencionálním předmětem je např. takový myšlenkový konstrukt jako trojúhelník, jehož organizujícím principem je právě jeho pojem, ať už obecnější pojem trojúhelníku vůbec, či konkrétně třeba pojem trojúhelníku rovnostranného. Takový intencionální předmět – a to právě díky pojmu – je mimočasový. Je před mýma

⁵⁰ „Proto předpokládejme, že každá skutečná, živá myšlenka se sama aktivně vztahuje i ke svým vlastním předpokladům, ‚podmínkám‘ a ‚okolnostem‘, že je naopak zahrnuje, započítává do svého rozvrhu a do svého ‚programu‘ a ‚projektu‘.“ *NMS*, str. 50.

⁵¹ Viz *NMS*, str. 53.

očima cele, hotový. To je také to, co jej liší od předmětu ontického či reálného,⁵² který není celý a hotový, nýbrž se děje (že a jak se děje je vidět i na něčem tak stálém jako je stůl – co příklad jsoucnen vytvořených a tedy nepůvodních, nepravých, nebo např. ježek – co zástupce jsoucnen původních, pravých, zde živých bytostí; totiž těch „jsoucnen“, jež se především předmětnému myšlení vymykají).

Rozdíl toho zdá se být jasný a stejně tak i problematičnost tzv. předmětného myšlení, u něž nalézá Hejdánek snahu ztotožnit intencionální předmět (tedy náš konstrukt) s předmětem ontickým (k němuž směřujeme a ježž tedy také nějak „metáme“ před sebe, avšak přece nevytváříme podobným způsobem jako trojúhelník; který je tedy z tohoto hlediska na nás nezávislý) a to ve prospěch intencionálního, ve smyslu vložení intencionálního do základů ontického jakožto jeho skutečného jádra a podstaty, tendenci klást intencionální předměty do světa ontických a to navíc jako to, co jim vlastně dává jejich skutečnost. Toto myšlení nevidí odvozenost intencionálního předmětu a jeho vykonstruovanost a prohlašuje jej za skutečný, ne-li jedině či vpravdě skutečný. Tak jsou myšleny například fyzikální zákony jako to, co řídí a zakládá přírodu, *podle čeho* se příroda děje.⁵³ Tím spíše pak vidí tento způsob Hejdánek jako problematický, když jeho podmíněnost není založena jenom v tom, že staví na vytvořených a tedy odvozených pojmech a jimi řízených či prostředkovaných intencionálních předmětech, nýbrž i v dějinách myšlení samotných.⁵⁴

Tak tedy potíž tohoto přístupu je dvojí – především tím, že je omezen na tyto nepůvodní konstrukty a považuje je za jediné vskutku skutečné či věčně platné, jež jedině je schopen mít před očima hotové, vcelku a k dispozici; dále pak tím, že to ostatní, které se takovému pohledu vzpírá, buď neadekvátně proměňuje (zbavuje je průběhovosti například, jak se ukáže za chvíli v případě reflexe a konkrétně pak prožitku), nebo dočista popírá a vylučuje jako neskutečné.

Charakter nepředmětného je možné ještě vyjasnit termíny „vnějšek“ a „vnitřek“. Ontické předměty a mezi nimi především tzv. pravá jsoucna,⁵⁵ jsou

⁵² K otázce termínů „realita, reálný“ viz *NMS*, str. 53n. Viz též *Příloha*, str. vi-vii, k formální stránce *Přílohy* viz pozn. 1, str. i.

⁵³ Je to vidět i na změně perspektivy, jíž v sobě nesou například pohybové zákony. V nich už není pohyb kupř. planet dán jako to, co se děje do budoucnosti, ještě tu není cele a vlastně nikdy nebude, nýbrž jako to, co je plně založeno v minulém a jednou daném a potud statickém, v pravidlu, v zákonu. Třebaže je tento pohyb dosud v *běhu*, je už vlastně cele před námi a není v něm možné myslit nějakou novost. Proto také jsme s to předpovědět zatmění Slunce či srážku, k níž nevyhnutelně dospěje. Viz násl. pozn.

⁵⁴ To se týká jeho zjištění, že řecké myšlení nepřekonává mytické tím, že by je popřelo a zrušilo, nýbrž tím, že je logizuje, tedy precizuje, dává jinou formu, základní zaměření – totiž zaměření na minulé, archety, praudálosti – však zachovává. Ruší naraci a zavádí pojem jako prostředek lepšího uchopení toho, co trvá jakožto vskutku skutečné ve změnách, co je zakládá tím, že je nese, ale i tím, že jim předchází a změny dává teprve do pohybu. Mýtus je zaměřen primárně do minulosti a stejně tak i řecká pojmovost právě skrze *arché*, *stoicheion*, *logos* či *hypokeimenon*. Viz *Příloha*, str. i-iii.

⁵⁵ Viz *Příloha*, str. vii-viii.

taková jsou, která jsou sama ze sebe vnitřně organizována, jsou sama ze sebe celky. Například už zmíněný ježek. Tyto celky mají nejenom nějakou tvář, podobu, tvar, který je možné převzít a zpředmětnit, nýbrž i vnitřek, a to právě jako onen organizující princip, vnitřek, který je neodlučně spjat s vnějškem. Jestliže však předmětné myšlení má přístup jen k tomuto vnějšímu, pak naprosto není schopno adekvátně zpředmětnit něco takového, leda za cenu, že jej tohoto vnitřku zbaví. Toť příklad vivisektovaného králíka, který funguje na stole pouze jako jakýsi lakmusový papírek či, je-li mrtvý, jako sada svalů, šlach a nervů – tedy jen jako chemický reagens či anatomický atlas. Podobný vnitřek nemá ani trojúhelník ani například takové nepravé jsoucno, jako je zbudovaný stůl. Vnitřek má povahu dynamické síly, toho, co organizuje, tvoří, činí celek celkem – je „jádem“⁵⁶ toho, že jsoucno se děje, že není hotové a celé před zraky. To je právě liší od trojúhelníku, a toho je takové jsoucno zbavováno pod pohledem předmětného myšlení, jež na ně nahlíží právě tím způsobem, jakým se chápe trojúhelníku či fyzikálního zákona.

A to je důvod, proč je pro mne plně nezpředmětnitelný druhý člověk či jiná živá bytost. Podobným způsobem pak nemohu zpředmětnit ani sám sebe, ježto nemohu se od sebe definitivně oddělit, poodstoupit a nezúčastněně pozorovat, neboť vždy už jsem v běhu a vždy jsem to já, kdo se na sebe dívá. Nemohu ze sebe učinit plně objekt, ježto i v takové pozici zas zůstanu subjektem, který se dívá. A to je mimo jiné také jeden z důvodů, proč nemohu zpředmětnit ani svět jako celek, jehož jsem součástí, a to právě proto, že jsem jeho součástí, že vždy již se na něj dívám svými očima a z jeho středu. Nemohu nahlížet nezúčastněně svět, ježto nikdy se z něj nevymaním, když nejsem schopen vymanit se ani ze sebe; i v tomto nahlížení budu zas jeho součástí. Mohu sice od sebe abstrahovat jako vědec, avšak vždy jen podmíněně, jen *jakoby*.⁵⁷

Jak ovšem myslet toto nezpředmětnitelné, jak se k tomu jinak vztahovat, chceme-li rozumět a nejen temně mýnit? Či jak mýnit pravé jsoucno? To je jednou vnitřního a vnějšího – tedy mám-li je vskutku mýnit, musím je mýnit při zachování této jednoty. Avšak vnitřek se právě jako vnitřek vnějšímu, zpředmětnujícímu pohledu vzpírá. Tedy takové jsoucno i jen taková jeho stránka nejsou podobným způsobem uchopitelné a je absurdní domnívat se, že vnitřek se nejlépe předvede převedením v povrch. Proto Hejdánek tvrdí, že o nepředmětné skutečnosti lze mluvit pouze tak, že se mluví o něčem jiném. Tím vyjadřuje, že snaha vyslovit přímo nepředmětné je marná, stejně jako to, že ono nepředmětné může promlouvat (a patrně také vždy už promlouvá) za tím výslovným, tak jako na počátku tohoto oddílu promlouval za otázkou tážajícího se muže kontext, který teprve odhaloval jeho otázku v pravé podobě „Co si mám vzít na sebe?“ Neboli

⁵⁶ Uvozovky sem kladu, ježto i tento výraz je výtvozem předmětného myšlení; ukazuje se tak jeho setrvačnost, či ještě lépe nemožnost jeho popření. V rámci předmětného myšlení pokoušíme se myslet jeho meze. – Tedy je jádem jakožto síla a organizování, nikoli podstata.

⁵⁷ Což je dobře vidět na práci sociologově například. K tomu viz *Příloha*, str. viii-ix a pozn. 24 tamtéž.

jediná cesta k nepředmětnému nevede skrze jeho osvětlení soustředěným pohledem, nýbrž skrze respekt, který jej nebude zamlčovat či popírat.

Jak konkrétně a více je však nechat promluvit, to už Hejdánek neříká. Ostatně to, co předkládá, nepředkládá jako hotový projekt, nýbrž jako kritiku stávajícího a jistý návrh budoucího, návrh však z valné části nejasný, neurčitý, který teprve se bude musit rozvinout a to cestou křivolakou a nejistou.⁵⁸

3.2. K čemu lze dospět

To vše nás pak přivádí k pochopení omezenosti a zcestnosti modelujících snah zaměřených na takový všeobecný a zakládající celek, jako je svět – ať už s náběhem k jeho vyvýšení oproti mně jako subjektu, či naopak snížení pod patronát mého myšlení. Ať už se nakonec s takovým světem a mnou, který jsem v něm, nakládá jakkoli, vždy se nakonec jedná o pokus dostat před oči tento jistý celek, který nás přesahuje, v němž se pohybujeme a jehož jsem nepřestajnou součástí.

Model je přirozený a účinný nástroj, jak se vyznat v mnohotvárné skutečnosti, roztrdit ji, proměnit v soustavu, nalézt základní body pod určitým zorným úhlem. Model má smysl právě jako to, co tuto počáteční mnohotvárnost probírá a rozčleňuje na podstatné a sekundární – je to redukce. Avšak zdá se být protismyslné chtít takto redukovat celek, *abychom* zkoumali celek v jeho celkovosti – o což právě v otázce po jeho smyslu (jež je skryta i za otázkou po jeho podstatě, jak se k tomu ještě dostanu), jde. Model odvozuje svůj smysl právě ze zakládajícího celku, z něž redukuje to, co je v *jeho* očích a pro *jeho* účely redundantní. Tážeme-li se však po povaze tohoto celku a jeho smyslu, právě toho celku, který je přítomen v našich redukcích jako nezřejmý základ a dárce smyslu, pole, na němž se redukce nutně pohybují a díky němuž jediné mají smysl, musí se tak už činit jiným způsobem, neboť každá další redukce, každé modelování zas bude dělat to, co předešlé, tedy že ze světa vyjde tak, že se nebude ptát po něm, nýbrž jen po jeho částech. Že celkovost samu nelze adekvátně pojmut v redukci a jakékoli abstrakci, ukazuje se právě v mém vlastním postavení v tomto celku – jsem už vždy v něm, účastním se ho, tento celek je vždy už celkem mým.

Model znamená odstup a vybírající pohled – má-li pak jeho prostřednictvím být uchopen svět a mé místo v něm, stejně jako má možnost i nějaké ji zakládající principy, musím být schopen odstoupit i od něj a koneckonců i od sebe. Právě toho však nejsem plně schopen, nejsem s to sebe sama z tohoto celku odmyslit, předvést celek o sobě i s mou pozicí v něm nahlíženou taktéž objektivním pohledem. Právě tato nemožnost objektivní odkazuje i veškeré modelování světa do patřičných mezí. Tak jako abstrakce vědce od sebe samého při zkoumání nějakého výseku světa je vždy jen *jakoby* a tedy v podmínce, tak i jakékoli myšlení o

⁵⁸ Viz Příloha, str. ix-xii.

světě jako takovém a mém místě v něm z pozice vnějšího pozorovatele. Proto nejsem s to svět a své místo v něm plně a definitivně uchopit, nýbrž pouze jím procházet; nenahlédám jej plně a docela v obrazci, nemám jej před sebou, jsem v něm. To je důvod, proč věda nikdy nemůže tento charakter vyjevit, ježto už na něm stojí nějak a abstrahuje, aby hledala něco jiného, a stejně tak pak nemůže uspět ani filosofický přístup, který se jí v tom snaží napodobit.

Docela zřetelně se charakter předmětného a nepředmětného mínění ukazuje na příkladu reflexe – ta je ostatně původcem celé potíže. V reflexi, jako sebeobratu, sebekladení, návratu k sobě, lze odlišit dvě roviny. Tyto roviny zavdaly mnohým potížím plynoucím z toho, jak porozumět tomu, co v ní dělám, když se sama stavím si před oči a zkoumám se. Já subjekt sebe sama kladu na pozici objektu a jsem schopen nějakého zkoumání (ostatně toto vše je také toho ploidem). Jak je to však možné? Je to možné právě díky jejím dvěma rovinám, o nichž už nyní můžeme říci, že jsou to rovina předmětu a rovina ji zakládající, avšak nezpředmětněná.

Když Johann Fichte začíná zkoumat sebekladoucí Já,⁵⁹ zjišťuje, že musí Já jakožto myšlení rozdělit do dvou proudů, jež se liší a proplétají zároveň a to tak, že jeden není možné myslet bez druhého – totiž do proudu reálné činnosti a činnosti ideální. Činnost reálná je taková, v níž se uskutečňuje přechod z neurčenosti do určenosti. Neurčenost je jakýmsi logickým předpokladem jakékoli činnosti. Činnost je totiž vždy už nějaká činnost, je určitá a tedy i určená. Aby mohla být určená, musela být určena. Aby mohla být určena, musela být zprvu neurčená a současně určitelná – a tedy nebýt ještě vlastně touto činností. Neboli muselo tu být na jejím počátku (ač ve Fichtově pojetí nikoli v temporálním smyslu, nýbrž ve smyslu strukturálním či logickém) pole neurčenosti a to jako (v zásadě nekonečná) suma všech možných určení činnosti a zároveň možnost zrodu takového určení. Ve všem, co dělám, je možné říci, že dělám něco a nějak, že jsem už nějak určený, i že to mohu dělat jinak či vůbec něco jiného, že tato určenost není definitivní, že se mohu určit k něčemu jinému.

Ideální činnost je pak na počátku Fichtova zkoumání ta činnost, jež toto zpodobuje, jež se obrací k reálné činnosti a ukazuje, *jak* je určená a skrze to i že je určená. Ukazuje podobu, formu, obsah reálné činnosti. A právě zde se ukazuje charakter reflexe. Reflexe je vlastně – obecně řečeno – jakýkoli sebeobrat, v němž se navracím sám k sobě a k tomu, co dělám a jak to dělám. Do takové struktury a obecného rámce reflexivního obratu je tak možné zařadit jakékoli sebezpytování a přirozeně že proto také paměť (nutnost toho ukáže vzápětí).

Nicméně reflexe se tím nevyčerpává, dokonce právě v tomto místě se ukazuje jako velmi problematická, nevyjasní-li se blíže. Odkud se bere tato možnost sebenávratu a co se v něm vsutku činí? Na první otázku nejsem schopen odpovědět – ostatně právě problematičnost téměř jakéhokoli vysvětlení vede klasic-

⁵⁹ Opírám se o: Fichte, J. G. *Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. [Fuchs, E. (ed.)] 2., verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 1994. 278 s. Především pak §1-3.

kou německou filosofii a zde konkrétně Fichta k tomu, aby tuto možnost nekladl do Já jako něco odvozeného, nýbrž právě jako původního – jako základ, který už tu prostě je a z nějž vyvěrá vše ostatní a který proto nemá vlastně žádný sobě předcházející důvod.⁶⁰ Avšak zodpovědět druhou otázku už možné je a významně nám to také pomůže v pochopení univerzálnosti problematického vztahu předmětného a nepředmětného.

Když se ideální činnost obrací k reálné, tak v jistém smyslu pasivně – nevytváří něco dočista nového, nýbrž „pouze“ zpodobuje. Avšak přece *zpodobuje*, tedy *dělá* něco, nezrcadlí tak jako zrcadlo, jemuž jeho obraz vlastně nepatří, nýbrž činnost v proudu *přetváří* v její obraz, je aktivní. Tak i v ní je možné určit momenty určenosti a tedy i nějakou ji předcházející neurčenost. Nemusela se vůbec uskutečnit, nemusela zpodobit činnost reálnou a mohla tu být pouze jako možnost. Či když už ji zpodobila, zpodobila ji nějak a tak je možné předpokládat, že ji mohla zpodobnit i jinak. I sama ideální činnost je tak nějaká už určená činnost, i když v jiné podobě než původní činnost reálná, a potud je vlastně také reálná. Zdá se to být zmatené, ale vlastně to neznamena nic jiného, než že ideální činnost nelze myslet bez reálné a naopak, na čemž také Fichte v Nové metodě trvá. O činnosti reálné bych nevěděl tak, jako o ní vím, konal bych jí, avšak neměl bych ji před očima tak, jako ji mám díky ideální. A ideálně bych se k ničemu nemohl obracet, pokud bych tím také něco nějak nečinil a neurčoval, pokud bych opět neopakoval ten živý proud jednání, jímž toto myšlení je. Právě to má na mysli Fichte, když tvrdí, že Já není nic jiného než činnost, že je činností bezustání a veskrze. – A tak nakonec nejde o vskutku dva proudy myšlení, jakési dvě části skutečnosti, nýbrž spíše o dvojí pohled na to, co je jinak jednotné, o analýzu počáteční syntézy. Je tu jeden proud, jemuž však můžeme rozumět dvojím způsobem, podle toho, z jakého směru k němu přistupujeme, jak se jej chápeme.

V tom se myslím jasně ukazuje charakter reflexe – obracím se v ní k sobě a ke své činnosti a to tak, že ji nějak zpracovávám a zobrazuji. Jsem schopen blíže zkoumat, co dělám, a blíže právě proto, že z odstupu. Když se v reflexi obracím k sobě, zastavuji onu svou činnost a dívám se na ni zpětně, a jenom tak jsem s to zjistit, co je zač. Když něco dělám, vím a „znám“ to nějak samozřejmě – avšak bezprostředně a bez odstupu. *Jsem* touto svou činností a jen tak ji mohu vykonávat, jsem jí pohlcen. Tato činnost tu není přede mnou jako předmět. Předmětem se stane až díky reflexi a jejímu odstupu, který teprve umožňuje nějaký jejího tvaru chápající se návrat. Nemám už před sebou jako předmět poličku, jíž chci zbudovat, dosud ukrytou v haldě dříví, nýbrž samotnou práci a výrobu. Nežiji touto svou činností, nejsem zajat prožíváním toho, co dělám, a nemám už před sebou v předmětu *telos* své práce i onu dosud nepřiměřeně zformovanou látku, nýbrž samotný proces, který uvádím v chod, činnost výroby jako takovou. Co však je pro pochopení reflexe zásadní, není jen to, že mi něco nějak ukazuje

⁶⁰ Což v *jistém smyslu* je podobné i řešení Merleau-Pontyho, totiž že její možnost je nějak už součástí celé té zakládající roviny tělesna, jak se snad ještě ukáže.

v novém světle, tedy přesněji konečně v nějakém ostrém světle, když z mé činnosti tvoří předmět mého pohledu (tedy že vytváří předmět, že je zpředměťující), nýbrž také, že je to určitá činnost, na níž také za chvíli budu s to nějak reflektovat – což ostatně dělám právě teď. I toto přetváření činnosti výroby poličky v předmět, je činností, jíž opět znám nějak bezprostředně, avšak jakožto předmět ji před sebou nemám. Reflexe tak v sobě zahrnuje obě dvě stránky – stránku předmětu i nepředmětu. Z hlediska toho, co dělá, jsme tak schopni ji nazvat předmětnou činností, z hlediska jak to dělá, o němž se něco dozvídám zas až z dalšího odstupu, činností nepředmětnou.

Z toho je zřejmé, že předmět nikoli v obecném smyslu pólu mé intence, tedy v tom smyslu, že jsem na něco zaměřen, nýbrž v užším smyslu, že něco mám k dispozici před sebou, k čemu se mohu zkoumavým pohledem vztahovat, je právě plodem reflexe a jejího odstupu, tím, co vlastně reflexe má za cíl, když se navrácí.⁶¹ A je důležité uvidět, že „návrát“ tu v sobě nenese jen odkaz k tomu „kam“, ale také „kdy“. Základním a neodlučitelným rysem návratu je *minulostní vztah*. Zastavuji to, co dělám, obracím se k sobě a dívám se. Přičemž současně tak zase něco dělám, což ovšem v této chvíli nereflektuji, nýbrž můžu zas až v té příští, kdy opět odstoupím a opět se navrátím k tomu, co bylo. Nepředmětno se nám tak „ukazuje“ jako to aktuálně přítomné (totiž činnost v běhu, právě probíhající, činnost při činu), předmětno pak jako výsledek pohledu do minulosti (tedy činnost zastavená, činnost v klidu – vrátíme-li se k Fichtovi – a tedy ne už vlastně činnost, nýbrž jen její obraz).

Což vše by se dalo též popsat odkazem k prožívání. Činnost, jíž zrovna dělám a na níž ještě nereflektuji, o té je možné říci, že jí jsem a tedy, že jí nějak znám. Ovšem neznám ji tak, jako znám zákon dopadu a odrazu či pojem trojúhelníku, jak už jsem řekl, nýbrž znám ji intimně, znám ji v prožitku.⁶² Blíže, tedy výslovně, skrze výraz, ji mohu poznat, až když v tomto prožívání postoupím dále, když prožívám něco jiného, totiž činnost návratu k tomu minulému. Prožitek, jakožto způsob danosti toho aktuálně přítomného, je tak z principu neuchopitelný, ježto v okamžiku svého zpředmětnění je už pouze skrze vztah k minulému, tj. skončenému a tedy ne už oním hledaným aktuálním prožíváním. Z toho plyne, že něco takového jako předmětný vztah je nerozlučně spjato s nepředmětným. Stejně jako to, že část z toho nepředmětného jsem s to zpředmětnit, což dokazují vždy, když reflektuji, když to, co je v běhu zastavuji a proměňuji v cosi hotového a to si v celku stavím před oči, část však nikoli, právě v onom ohledu „při činu“. Činnost probíhající se vylučuje z předmětným vztahem, jakkoli jej sama například v této či jakékoli následné reflexi nese. Probíhající činnost je to, co zakládá a jenom zakládá, nese a vždycky nese. V okamžiku, kdy ji zpětně nahlížím, není to

⁶¹ Je to také ten předmět, jež měl na mysli Hejdánek, když kritizoval jeho sílu a příliš těsné spojení s historicky podmíněným pojmovým myšlením, ne proto, že deformuje, ale že na tuto svou deformaci zapomíná.

⁶² Přesněji: „prožívání“.

už ona. To vše bychom mohli dokonce do té míry zobecnit, že ze své *procesuální stránky je činnost nezpředmětnitelná nikoli navzdory, nýbrž právě díky tomu, že je při činu. Právě díky tomu, že se děje, že ještě není hotová, že se nějak vztahuje k minulému a budoucímu, že v celku teprve bude.* – Myšlení tak nikdy nemůže představit dostatečně prožitek. Vždyť tehdy je právě myšlením. Zachovává vše, „krom jeho hutnosti a tíže”.⁶³ Berouc jej před sebe ruší jej v jeho prožívání a nezůstává než mrtvá schránka či zkamenělina. Z přítomnosti, jíž toužíme porozumět, se stává minulost, k níž se vracíme, aniž bychom pochopili, že oživit ji už nedovedeme.

4. Otázka nově položená

4.1. Cesta k ní

„Filosofie, která přichází až po světě, po přírodě, po životě, po myšlení, což vše se již ustavilo před ní, se táže na toto předchůdné bytí, táže se na svůj vztah k němu, je návratem k sobě a ke všem věcem, avšak není návratem k bezprostřednosti, které se odcizuje, čím více se k ní chce přiblížit a spojit se s ní.”⁶⁴ – To je místo, kde se vracíme k Merleau-Pontymu a zjišťujeme, že jsme jej vlastně neopustili. Tak ukažme si znovu a lépe, co musel Merleau-Ponty především získat, aby k tomu mohl dospět. Na základě toho, jak tyto zisky podává, budeme se pak moci tázat, jakého vlastně charakteru je to „rozumění“, o němž jde, když hledáme smysl nebo založení společného světa; a budeme také moci rozřešit otázku, zda se nám nabízí nějaké obecné charakteristiky, jak jsme se setkali s nimi u Hejdánka a v tom, k čemu jeho myšlení vede, či zda nakonec Merleau-Ponty stále neřeší jen jeden konkrétní problém a nehledá jen pro něj adekvátní přístup, který by pak bylo potřeba zastřešit obecností, jíž poskytuje Hejdánek. Co vše chce jeho přístup přinést a k čemu všemu může vést?

4.1.1. Reflexivní filosofie

Pro odpověď se musíme vrátit k reflexivní filosofii a jeho cestou projít ještě jednou. Už u ní je třeba hledat důležité výdobytky a to nejen v tom smyslu, že se proti ní Merleau-Ponty nakonec vymezuje. Je vůbec pro jeho předvedení charakteristické, že se neposouvá vpřed jen díky negativním zjištěním, nalézání mezí a chyb, ale že zachovává to správné či nadějně, jež na jejich počátku obvykle stojí, ba dokonce se z něj odráží.

⁶³ VaN, str. 88.

⁶⁴ VaN, str. 120.

Tak to alespoň můžeme uvidět v těchto místech, kde se obrací k německým myslitelům. U nich získává to, co nakonec už neopustí, jakkoli teoretické východisko bude musit zavrhnout. Zde se konečně dostatečně silně ukazuje, že jestliže se tážu po světě a jeho věcech, po charakteru, smyslu a původu toho, co vidím, pak právě v tomto vidění musím mít na paměti, že vidím vždy už já, že se tu nejedná o nějaké neutrální zření, nýbrž o to, co se mně děje a vlastně ani ne tak děje jako spíše to, co dělám. Při styku s věcmi je třeba zachovat mou vlastní aktivitu a tedy i to, že jsem přinejmenším jedním z původců tohoto střetnutí. Vidím věci, protože k nim vycházím, řekli bychom ještě předtím, než bychom přišli do idealistických pozic. Vidění je nejen u věci, ale především je to vidění mé. Nikoli v samotném světě a jeho věcech, ale v mém způsobu jich uchopování rodí se už například rozlišení mezi reálným a imaginárním, jimž je podle toho tedy třeba porozumět jako mým už možnostem. Tak při zkoumání toho setkání je třeba vycházet ode mne, z toho, jak (a tedy i co vše) já formuji, ježto můj pohled je už vždy takovým formováním.

Nicméně toto celkem náležité zjištění je uchopeno až příliš silně, když chceme nakonec původ hledat pouze u sebe, když se jako jediný jistý základ беру Já a mé myšlení, resp. jeho reflexivní struktura, když mé myšlení je nakonec tou jedinou skutečnou pozitivitou, jíž jsem schopen vcelku nahlédnout. Předmět mého myšlení, který se tu ukazuje jako můj výtvor, je tak silný, že nepřipouští vůbec nějaké nepředmětné zázemí, ježto nakonec i činnost, jež jej vytváří, má tu být takto nahlédnuta a uchopena. Vzhledem k tomu má pak toto myšlení nutně problémy s vysvětlením místa Druhého v mém zorném poli, jehož jako mně přesahujícího mohu pouze předpokládat, avšak nemohu si jím být jist.

To vše se v rámci tohoto způsobu ukazuje skrze postup reflexe, jež se obrací do mého nitra či mé zkušenosti a analyzuje ji, ovšem s tím, aby nakonec objevila něco, čemu má sama původně dávat vznik, má sama sebe ukázat jako ten původní konstituční princip, jímž teprve se nějaké Já může klást.

Nyní už je zřejmé, že se nejedná jen o nějakou konkrétní metodu či specifický přístup (jakkoli v slovech Merleau-Ponty tuto kritiku vede jako kritiku konkrétního), že tento reflexivní charakter, vztah naturatum-naturans, je vlastní mému myšlení jakožto myšlení, že v něm vždy už jsem. Merleau-Ponty reflexi kritizuje z jejích vlastních pozic či z jejího vnitřku, když v ní jednak odhaluje nutnou počáteční obeznámenost s tím, co teprve má předvést před oči a tím tak dokázat, že má-li být reflexe návratem, tak to musí být poučený návrat, který ví, kam směřovat, stejně jako že je vůbec po čem se ptát; druhak pak když ukazuje, že právě jakožto návrat není s to nakonec být zajedno s tou rovinou, k níž se obrací, a tedy že si ani o její podobě, jak ji uchopuje a předvádí, nemůže být jista. Jistota, jíž hledá, protože jí vlastně vždy už předchází, ji předchází právě jako onen živý *proud* zkušenosti, jako prožívání – a právě toto prožívání je tu nakonec vždy základem jistoty v nějakém rozumovém uchopení, k němuž se má dojít, nikoli naopak. V tom je snaha reflexe rozporná. Vidíme tak, že jakkoli Merleau-Ponty na to neupozorňuje a obecné závěry nepředkládá, přesto formuluje vztah prožitek-

předmět, jak jsme mu porozuměli při našem překročení Hejdánka.

Tím dospívá vůbec k nejdůležitějšímu zisku: že není možné ztotožňovat pozitivitu s negací negace, že proti pozitivnímu základu (to jest: předmětně uchopenému základu) nestojí už jen holé nic – jak se mylně domnívá a dospívá tedy k tomu, že je třeba se toho pozitivního držet, máme-li vůbec moci něco tvrdit a má-li vlastně vůbec něco být – tedy že jako protiklad této positivity není nutné myslet nebytí, jež není, ale právě proto, že to je pozitivita předmětného pohledu, je možné a nutné proti ní klást to, co je nepředmětné, co se zpředmětnění vzpírá, jehož však působnost nejsme s to popřít, ježto *de facto* onen předmětný pohled zakládá co do jeho možnosti, tedy „že je“, i jakožto inspirace jeho směřování. Jinými slovy tedy protikladem positivity není nebytí, ale proto, že tato pozitivita není nic jiného než určitý způsob myšlení, je tím protikladem jiný způsob myšlení, a protože tento způsob se ukazuje jako odvozený a závislý, nemůže nebýt tím protikladem právě to předchůdné a zakládající.

Vidíme, co vše je v Merleau-Pontyho kritice vlastně obsaženo (nepředmětně – když už tu tím slovem operujeme) a že jsou to závěry dostatečné k tomu, abychom mohli současně uvidět, kudy tedy nemá cenu za jistotou chodit a že v jistém smyslu vlastně nemá vůbec smysl za ní chodit (je-li touto „chůzí“ právě snaha zpředmětnit). A přece ještě tyto výdobytky nejsou doceněny, jak se ukazuje s dalším přístupem, jakkoli jeho vlastní teoretická východiska jsou opačná.

4.1.2. Negativní filosofie

K prvnímu setkání s nepředmětnem došlo tehdy, když se ukázalo, že každý zpředmětněný svět ve zkoumání má smysl jenom proto, že jej čerpá z perceptivní víry, která však součástí samotného přístupu není, protože jej zakládá. Druhým jsme prošli nyní, když se prakticky totéž ukázalo v mnohem důmyslnějším pojetí, které konečně si všimlo, že musí hledat aktivní subjekt – který právě tím, že vidí, není jen nějakým pouhým pasivním odrazíštěm vnějšího, že když vidí, tak už myslí a tedy také formuje – jakkoli nakonec však samotnou tuto tvorbu náležitě nepřevzalo a nahlédlo opět v rámci statického obrazu, jemuž vládne reflexivní sebekladení, které se vždy již stalo a nyní je jen třeba je zpětně objevit. Díky pochopení problematičnosti a neuspokojivosti této silné positivity *cogito* zapomínajícího na své prameny, vidíme jasněji jeho nepředmětný charakter. Ten se pak v dalším nazývá negativitou.

Právě negativita je výrazem tohoto porozumění, právě tím, jak silná se v tomto konkrétním podání zdá být. Je jasné, že tu v ní dochází k jistému násilí na řeči, které nás má k něčemu dovést. Má odnaučit substančnímu vidění a myšlení (jakkoli ne docela, nýbrž jen na určitém místě, což právě bude důvod selhání, jak se znovu ukáže) a tím též ukázat k tomu něčemu mezi „je“ a „není“, k tomu co je ničím ve smyslu předmětu, jakkoli přitom nějak působí a už tu je. Svět a jeho věci mám na dlani, sebe však podobným způsobem nikoli.

Potíž pak hlavní tohoto přístupu je, že nevede k většímu porozumění této ro-

vině či k většímu respektu k ní, z níž se rodí rozumění, ale pouze k o to silnějšímu světu či přesněji Bytí. Nepředmětnost tu neleží jako téma, jímž je třeba se zabývat, abychom nahlédli meze svého věcí se chápajícího myšlení, nýbrž jako cosi podezřelého, jako jistý nedostatek. Stále se chce tu myslet přísně a jasně. A ježto právě to u „negativna“ nelze, obrací se ven. Že tuto rovinu vskutku nelze myslet, nevede k otázce po přísném a jasném myšlení vůbec, nýbrž k hledání vhodnějšího objektu pro takové myšlení. – Znovu se tak zvláštním způsobem ozývá to, co už mnohokrát, ona základní nedůvěra vyvěrající z parmenidovského ztotožnění Myšlení a Bytí. A tak je také hlavní devíza negativna či prázdnoty ztracena – už není odkazem k tomu zakládajícímu, před oči však nepředveditelnému, nýbrž odkazem k Bytí, jehož ona negace, jíž jsem, je pouhým epifenomenem.⁶⁵

To lze ukázat i na samotné volbě termínů. „Trhlinu“ můžeme chápat jako výraz selhání, „Nicotu“ pak jako výraz úspěchu a nepřecenitelného zisku. „Trhlina“ činí zřejmým, že negace nás sice nutí myslet nově „něco“, jež vzhledem k našemu myšlení je a není zároveň, avšak ne ještě dostatečně jako pravý základ toho tvůrčství, který předešlý způsob kladl do reflexivního obratu. Nenahlédá, že to, co není vidět, je toto zakládající působení, jež právě proto není vidět. Jistá má neviditelnost, jak se ukazuje na vidění věci (že totiž když vidím věc, tak jsem ve věci jsa jí pohlcen, stejně jako při odvratu že nemám sebe, tak jako ji), která vede k hypotéze nonexistence, se tu přičítá na vrub Bytí (v němž jsem právě v pohledu zachycen a které se mému pohledu ukazuje jako „hutné“) a jeho pozitivě, jeho „jest“. Odvozuje se z něj jako pouhá jeho privace. Není to pramen aktivity, nýbrž to, co vzniká, když se Bytí stahuje. Negace jakožto trhlina tu není síla, nýbrž chybění.

Toto pojetí pak dochází ke svému vlastnímu popření. Právě jakožto Trhlina v mase Bytí musím se chápat jako vždy už lokalizovaný a tedy omezený: situovanost je má základní situace, dává se tomu výraz. Právě však díky této situovanosti nemohu se vyčlenit do takové nadpozice, abych ji (totiž tu situovanost) mohl tvrdit jako něco daného a to v rámci základního systému, jímž je Bytí. Abych rozuměl situaci a situovanosti, musím už nějak rozumět či mít představu o tom nesituačním, o tom stejném a neproměnném, nelokalizovaném a setrvalém. Tu v jistém smyslu mohu mít, totiž ve smyslu relativní stálosti a neproměnnosti na úrovni pólu mé intence, totiž vztahu k Bytí. Ježto však můj pohled je vždy už odněkud a někdy a tedy Bytí nenahlíží vcelku a docela, z nějaké pozice Božího oka, nemohu to tvrdit v silném smyslu. Nemohu před sebe klást jako nezpochybnitelný systém Bytí a tedy také nemohu tvrdit takovou silnou situovanost jakožto mou základní situaci a už vůbec ne jako obecnou pravdu způsobu existence lidské bytosti. Model Bytí-Nicota mne tak přivádí k potřebě tvrdit něco, co součas-

⁶⁵ To se ukazuje už v samotné volbě termínu „negace“. Ji nakonec nelze myslet o samotě, od svého počátku odkazuje k něčemu před ní, co jí zakládá, je negací něčeho, a z toho bere smysl. – Přičemž i tomu pak je třeba rozumět jako zvláštnímu propletení selhání a pozitivního výdobytku současně. Tuto rovinu vskutku nelze náležitě myslet a tedy se vždy už musíme obracet k Bytí jakožto předmětu – ne však z něj už činit základ a počátek.

ně, je-li náležitě uchopen, vylučuje.

Takový je také základ Merleau-Pontyho kritiky, jakkoli přitom onu vnitřní rozpornost nezdůrazňuje a kritizuje tento model jakožto model obecně. V této kritice vychází vlastně z hermeneutické pozice: ježto nejsem mimo, nýbrž uvnitř celku, nemohu tento celek nahlížet jako systém zvenku, jako nestranný pozorovatel. Jakkoli v něj v této podobě můžu věřit, nemohu jej garantovat.

Tyto potíže se ukazují ostatně už při řešení problému Druhého. Zprvu ještě, než z něj v rámci koncepce pokouší se Merleau-Ponty učinit konstituenta a nutnou podmínku, je tu pouze jako možnost. – V rámci onoho vnějšně nahlíženého celku se o Druhém tvrdí, že to musí být podobná nicota jako já, avšak zjevná nějak ve světě co „mezera nebytí“. Jak se ale k takovému Druhému jako možnosti dospívá? Tvrdí se, že můj pohled není totéž co svět, že svět jej překračuje, že už od počátku tuším nebo vím, že můj pohled je omezený. A omezený pohled ponechává dostatek prostoru i jiným pohledům. Jakkoli Druhý právě jako Druhý, tedy jako Nicota, je mimo Bytí, argumentuje se tu k němu ze vztahu Bytí a mne. Druhý pro mne tak je i není ve světě. Je, ježto skrze něj k němu docházím, není, protože má-li být Druhým a tedy na můj způsob, musí být mimo. To však není má zkušenost, nýbrž pouze logický požadavek – a tedy také nakonec nezůstává tu Druhý než jako pouhá možnost.

Jak se už ukázalo, Merleau-Ponty se snaží ukázat, jak by v rámci takového pojetí bylo možné a vlastně nutné, aby netrpěl tím neduhem, mluvit jiným způsobem. Můžeme si však klást otázku, proč se k něčemu takovému uchyluje, když o několik stránek později předvede, jak sám v sobě je takový přístup rozporný, ježto si přisuzuje pozici, na níž nemá nárok, a jež je vlastně vyloučena i v této jeho konkrétní podobě; tím spíše pak, že toto nové předvedení Druhého pro takovou kritiku není nikterak potřebné.

Když se Merleau-Ponty pokouší předvést Druhého jiným a lepším způsobem, vysvobodit jej z nejistoty a pouhé možnosti, učinit jej rovnocennou součástí vždy už asymetrické struktury, jak ji zjišťujeme v našem vztahu k druhému, když z něj činí konstituenta a nutného souputníka, který teprve mi umožňuje zařadit se mezi jsoucna, což se tvrdí jako má základní snaha coby Nicoty, pak nikoli proto, že by věřil, že tento způsob vysvětlení přetrvá, ale aby více ozřejmil jádro své celkové kritiky. – Tato kritika nespočívá v tom, jak by se zjednodušující přístup mohl domnívat, že by se v rámci takového přístupu nedokázalo něco řádně vysvětlit, že by tento model neseseděl, nýbrž že je třeba jej odmítnout *navzdory* tomu, jak se zdá být úplný a výmluvný. Předvádí jej tu jako onu barevnou a velmi věrnou fotografii, aby o to silněji pak mohl ukázat, že o takovou fotografii nám vlastně nesmí jít; že jejím prostřednictvím usilujeme jen o věrnější simulaci, jež však původní zkušenosti, perceptivní víře, tomu poli prožitků, z něž vycházíme, zůstává na sto honů vzdálená; že čím více přibližuje, tím více vzdaluje, ježto přibližuje za cenu lži. Když chce tuto koncepci odmítnout, tak nikoli pro nějaký maličerný důvod nedostatečnosti některého konkrétního vysvětlení – jež by nás pak mohla vést k potřebě budování modelu opět důmyslnějšího, který by se s tím

vyrovnal. Naopak chce tento přístup odmítnout *právě jako úspěšný – poněvadž nepřipouští jeho kriteria úspěšnosti vůbec*. A to lze předvést nejlépe na koncepci relativně úspěšné.

Ozývá se nám tak znovu problém reflexe a tedy je zřejmo, že jakkoli se jí Merleau-Ponty výslovně zabývá jen ve vztahu k jednomu přístupu, přeci v jistém smyslu vidí jej i nadále, třeba v jiné podobě. Čím více je myšlení (jako reflexivní zobrazování, uchopování, zpředměťování) spjato se zkušeností, tím více se jí vzdaluje, ježto to, co zkušenost „tvrdí“ nepředmětně, snaží se napodobit důmyslně budovanými pojmy a jejich vztahy. Aby vyslovilo pocit, musí jej zapomenout. To ostatně je vidět i z následujícího: „[...] myšlení [...] nemůže předstírat, že předkládá celý prožitek: zachovává z něj vše, krom jeho hutnosti a tíže. Prožitek se již nepoznává v idealizacích, jež na jeho základě získáváme.”⁶⁶ Jakkoli se idealizace co produkty reflexe z roviny prožitku odpoutávají (tedy pochází z ní), tak aby aspoň trochu se jí přiblížily, musí projít příliš dlouhou cestou na to, aby ji nezakryly.

Základem kritiky dosavadních způsobů zkoumání, především toho posledního, a to právě proto, jak výmluvný a nadějný se zdál, je tedy to, že ač tak věrohodně simuluje systém světa a mne, ztrácí důvěryhodnost v okamžiku, kdy vidíme, že k němu přistupuje z pozice, na níž nemá nárok. Hledal pevný bod, z něhož by vstoupil do těchto vztahů, na němž by je založil. Takový bod však hledá jako přísně nestranný a zároveň ničím neomezovaný pozorovatel. – Základem řešení, k němuž Merleau-Ponty právě nastupuje cestu, je toto pochopení, porozumění tomu, že takové místo k dispozici nemáme – krom jediného a tím je naše zkušenost. Jde pak nyní o to, jak ji náležitě uchopit, jak skrze ni vysvětlit možný vztah ke světu. Najdeme v ní něco prvního, ten skutečný pevný základ, po němž už tak dlouho je shánka, či nedospějeme nikam? Odkazem na prožitek Merleau-Ponty ukázal, že takové dilema je zavádějící a chybné.

4.1.3. Podstata

Ukazuje se tak potřeba *jiného* přístupu. Nicméně charakter této jinakosti Merleau-Pontyho vyslovuje postupně. Stále bychom ještě mohli nedocenit povahu roviny žité zkušenosti, prožitku, a usilovat pouze o lepší, věrohodnější deskripci. A právě proto, aby nakonec ambice celé této snahy zavrhl a pokračoval v postupném odbourávání, přesněji odhalování pravého charakteru předmětnosti, věnuje vedle návratu k jednotlivým pokusům, jak je zná od svých předchůdců, tolik místa i systematickým otázkám, zde nejprve otázce „podstaty“. Chce ukázat, že nakonec nejde jen o samotné kladení pozitivního Bytí, z něž se rodím jako jeho vnitřní znicotnění, nýbrž vůbec o ideu, jež nás k něčemu takovému dovedla, a sice že abychom vskutku porozuměli smyslu světa, jak je dán a jak je možná perceptivní víra, musíme za vším vývojem, proměnou a nejistotou ohled-

⁶⁶ VaN, str. 88.

ně prvenství hledat a snad nalézt cosi stálého, základní kámen; kterážto idea je s to přetrvat i na samotném poli zkušenosti, v němž také bychom se mohli ptát po tom, co trvá ve změnách, co nelze odmyslit, co vytváří její jednotu. To je jeho vodítko, jakkoli je dopředu nijak neoznamuje; postupuje zas cestou, v níž přijímá za svá východiska, jež bude muset pustit, až ukáže jejich vlastní vnitřní rozpornost; i zde pak bude opět vycházet z hermeneutických pozic, tedy z vnitřku problému, a nikoli z generální kritiky našeho zaběhlého způsobu myšlení – a už vůbec ne z kritiky myšlení vůbec.

Dosud je jasné pouze to, že je třeba proměnit způsob našeho tázání a odpovídání. Nepochybovat, nepopírat a vlastně ani netvrdit, nýbrž ustoupit a pozorovat. Nechat promluvit ten původní základ, z něhož jsme se předtím nedokázali vymanit. Připustit jej, tím jej osvětlit a díky tomu uvidět, *čím a jak vskutku je*.

Mohlo by se tedy zprvu zdát, říká Merleau-Ponty, že je třeba prostřednictvím tohoto pozorování hledat původce smyslu světa, díky němuž svět, jemuž se nyní snažíme porozumět, nemůžeme popírat, a z něž rovněž vycházíme, pokud nějakou jeho konkrétní podobu prohlašujeme. Tím původcem je to, „co svět dělá světem“.⁶⁷ Jeho *podstata, esence*. Čistý pohled přijímající to, co má před sebou, by pak měl pouze analyzovat tento smysl a najít to, co jej zakládá. Vskutku čistým pohledem a následným čistým věděním však být nemůže, jak se ukázalo. Tázání po podstatě už od počátku je v skrytu vedeno tím, že se táže po podstatě ve zkušenosti, která je dárkyní zkoumaného materiálu a zárukou jeho kvality. Podstata se hledá ve věděni o světě, které je však už před ní. To ji ovšem ještě nutně nediskvalifikuje, je možné z původních nároků slevit a přiznat si, že podstata se může hledat pouze ve zkušenosti, v tom původním „poli prožitků“ a teprve v něm pak nalézat jako to neproměnné, to, co se účastní různých podob a projevů, neboli *invariant*, který nelze odmyslet či změnit, aniž by nezmizela také věc či vztahy věcí, jež pozorujeme. Taková podstata pak už tedy není nepodmíněná a tento svůj charakter si také nezakrývá. A tak tedy nakonec není předvedením základního kamene skutečnosti, nýbrž daleko spíše formulací toho, co je společné a co se nemění. „Bytí podstaty není primární, nespočívá samo na sobě a není nám s to říci, co je Bytí [...]“⁶⁸ Jestliže je třeba ji nějak charakterizovat, pak už nikoli jako základní kámen, nýbrž jako *styl světa*, „*Sosein*, a nikoli *Sein*“,⁶⁹ tedy jako to, co je světem či bytím umožněné, nějak o světě vypovídá, avšak nikterak jej tím nevyčerpává. To však neomezuje její platnost. Právě jako podstata, jako invariant zkušenosti, je platná definitivně, právě proto, že vyvěrá ze zakládající zkušenosti, jež je vnitřně propojená a tedy i bezrozporná, a co hlavně: je docela samozřejmě propojena i se zkušeností jiných a to tím, že „se otevírá do jediného světa a zaznamenává v jediném Bytí.“⁷⁰ K „podstatným závěrům“ lze dojít právě

⁶⁷ VaN, str. 106.

⁶⁸ VaN, str. 108.

⁶⁹ Tamt.

⁷⁰ VaN, str. 108.

pro toto původní a univerzální pole zkušenosti, jež je sjednocuje a také jim dodává váhu. Že se jimi, ať už jsou to nějaké podstatné nutnosti („bez čeho ne“) či logické zákonitosti, dotýkáme Bytí, platí právě proto, že jsme „vždy již zapuštění do aktuální zkušenosti obklopené aktuálními prožitky, aktuálním světem, aktuálním Bytím, které je půdou predikativního Bytí.“⁷¹ – Taková je alespoň představa, jíž bychom mohli při takovém zkoumání nabýt, poučení neadekvátností metodické pochybnosti a odkázání na pole zkušenosti, a předešlý přístup negativní filosofie k ní také dospívá.

Nicméně, jak ukazuje Merleau-Ponty, prožitkové pole, jež takové podstaty zakládá a dodává jim tak jistou váhu, jim ji současně také bere, ježto nelze myslet dostatečně čistou a dokonalou abstrakci, jíž bychom k podstatnému mohli vůbec dojít. Právě jakožto původní je toto prožitkové pole v posledku také neredukovatelné a tedy taková podstata nedosažitelná. Podstata by byla dosažitelná pouze skrze absolutní odstup. Jen tehdy by bylo možné zpředmětnit vnitřní strukturu, vztahy, vazby či hierarchii prožitkového pole. „[...] museli bychom jak tento prožitek, tak i sebe sama proměnit ve zcela průhlednou imaginariu, myslet jej, aniž bychom se opírali o nějakou pevnou půdu pod nohama [...].“⁷²

Nestačilo by však říci, že podstata je pouze gradientem našeho úsilí, že je to limita, k níž směřujeme, jakkoliv však ji nikdy nedosáhneme. Problém je tu už samotný počátek ideje podstaty jako čehosi jednotného a společného, atemporálního a nesituovaného, založený ve dvojici opozit podstata-fakt. Právě pro tento svůj základ, který už od počátku nese v sobě ve vztahu ke zkušenosti nepopíratelný rozpor, právě proto, že stojí „mimo řád faktů“⁷³ (tedy toho časového a individuálního), je něco takového jako podstata nedosažitelná a proto i co měřítko našeho úsilí zbytečné. Rozdvojení jednotné skutečnosti v podstatu a fakt je umožněno pouze dalším z řady předsudků, který v sobě nese jako nezpochybněný základ, že můžeme onu scénu, jíž jsme ve svém vztahu ke světu či druhým lidem, pozorovat co nezúčastněné a netělesné oko; že pozorujeme „jakoby čelně“,⁷⁴ jakkoli právě takovým „čistým pohledem“, „původní schopností kontemplanace“ či „paprskem vědění, který má vycházet odnikud“,⁷⁵ nejsme. Nezpochybňuje tu Merleau-Ponty zatím otevřeně samu předmětnost takového nahlížení, má na mysli (jakkoli obojí přirozeně spolu souvisí) už zmíněný hermeneutický problém a sice nemožnost vyvázat se v posledku z těch vztahů, jež pozorujeme a snažíme se uchopit, tedy to, že vždy už jsme někde a někdy, že je tu uplývající a nesoucí čas; že od svého vidění odmýšlíme to, co je zakládá a tedy od počátku poznamenává a tak i v jeho čistotě zpochybňuje. Jak jsme viděli, tou chybou trpěla i ne-

⁷¹ VaN, str. 108n.

⁷² VaN, str. 109.

⁷³ VaN, str. 111.

⁷⁴ Tamt.

⁷⁵ Tamt. Viz též VaN, str. 118: „V rozhodnutí dosáhnout absolutně nepoddajného bytí podstaty se skrývá falešná snaha nebýt nic.“

gativní filosofie Jean-Paul Sartra. „Viditelné mě [...] může takto vyplnit a zaujmout jenom proto, že já, který je vidím, je nevidím na pozadí nicoty, nýbrž jakoby z jeho středu, poněvadž já, který vidím, jsem rovněž viditelný [...].“⁷⁶

To není nijak jednoduchá myšlenka a ani není do té míry prostá, že by obsažovala pouze odkaz na to, že jsme vždy už někdy a někde. Snaží se ukázat, že od počátku tu stojíme, a to nejen na pozici vědce, myslitele karteziánské pochybnosti, reflexivního filosofa či výzkumníka oboru nicoty, že vždy už tu stojíme v pozici, kdy nahlížíme nějaký stav věcí a hledáme případný či vhodný model, hledáme jeho zobrazení, tak jako se pokoušíme stojíce na vysoké hoře a rozhlížeje se po hřebenech a údolích české kotliny vykreslit jejich mapu, systém řečiště v nížině, uspořádání obcí apod. přesvědčení, že součástí této krajiny už nejsme, že jsme se z ní dostatečně vymanili, abychom ji mohli dostat v jejím tvaru a charakteru před oči. Od počátku to stojíme na předpokladu takového čistého pozorovatele, jakým lze myslet pouze nějaké Boží oko. Právě proto bude vždy jakákoli podstata pochybná, ježto v sobě nese odkaz a nárok, jehož vždy už zúčastněný pozorovatel nemůže dosáhnout. A stejně tak i samotná idea podstaty.

Jestliže jsme postupem času spolu s Merleau-Pontym odmítali přístupy vědy či filosofie reflexivní nebo nakonec negativní, takže nyní nám už nezůstává než ono původní prožitkové pole, celý ten uspořádaný a přece jistým způsobem zatemněný svět, v němž jsme od počátku a který živí naše tázání (právě svou známostí a současnou skrytostí), pak na vyhlášení takové pozice nemáme právo. Jestliže nám nezůstala než zkušenost, nemůžeme se už z ní vydělovat do neposkvrněných výšin, z nichž ji celou přehlédneme, změříme a zvážíme, až nakonec objevíme, co ji zakládá, co ji nese a je v ní bez ustání přítomno jako jedno společné a neměnné.

Ukazuje to pak jasněji dosavadní způsob Merleau-Pontyho kritiky. Zaměřuje se na to, že na počátku podstaty tu už vždycky musí být zkušenost. Charakter této zkušenosti se však dosud nezkoumá. Nezkoumá se rozdíl, nýbrž skutečné prvenství. V jistém smyslu se tak tedy pokračuje ve starých otázkách hledajících lepší založení. Nevíme dosud z toho, že předmětné uchopení (myšlení) je myslitelné jen jako nesené nepředmětným (a tedy nemyšlením). Dosud z toho bychom nerozuměli vztahu přítomné-minulé. Argumentuje tak Merleau-Ponty z tématu či obsahu, nikoli formy a způsobu. To se má však napravit s dalším výkladem.

4.1.4. Živelná existence

Jestliže tedy něco vidím a dále o tom přemýšlím, tvrdí Merleau-Ponty, pak vždy už na nějakém pozadí, vidím vždy už ze středu. Jestliže jako účastník nemám právo stavět se do role nějakého na soudcovské stoličce sedícího pozorovatele, pak mi už také nelze odlišit fakt a podstatu, a to prostě proto, že nemohu brát

⁷⁶ VaN, str. 112.

Bytí jako něco před sebou, nýbrž jako něco všude kolem mne, ve mně, jako něco, co mne naskrz prostupuje. Vidím-li, pak z prostředka Bytí. – „Nikdy nemáme před sebou čistá individua, ledové kry nedělitelného bytí, ani podstaty bez místa a data, avšak nikoli proto, že by tyto podstaty existovaly někde jinde, mimo náš dosah, nýbrž proto, že my jsme zkušenosti, a tedy myšlenky, které za sebou cítí celou váhu prostoru, času i Bytí samého, které myslí, a které před svým pohledem nemají nějaký prostor, časovou řadu či nějakou čistou ideu řad, nýbrž jsou obklopeny časem a prostorem jakožto nakupováním, množením, přesahováním a směřováním [...], syrovou podstatou a živelnou existencí, které jsou jako výstupky a uzly téhož ontologického chvění.“⁷⁷

A tak najednou viditelné už není jen něčím naproti mně, ale jakýmsi prodloužením mého těla a tedy stejného rodu jako já. To má pak za následek pravý opak toho, co chtěl a nač si činil nárok pohled z nadhledu (totiž uchopit za jádro pudla, redukovat živelnou mnohost na podstatné). Ježto redukce se nepřipouští, znamená to uchopovat onu živelnost celou, což ovšem nelze jiným způsobem, než se jí účastnit, než jít s jejím pohybem. Zkušenost lze vysvětlit zas jen jinou zkušeností a tedy zas jen v rámci života, světa, v rámci onoho uzlu vztahů, jímž jsem. – Z toho všeho pak vyplývá jako zásadní „pojem“ živelné existence či živelných podstat. Jemu se připisuje ona „nemožnost non-smyslu či ontologické prázdnoty“.⁷⁸ Má tu úlohu obecného a zakládajícího rámce, který se naprosto nepodobá tomu, co jsme až dosud hledali, jemuž vlastně ani nemůžeme připsat žádnou konkrétní a jasnou podobu, který je základem dynamismu celého toho celku, jímž jsme a jehož se účastníme, jako rámec, který tušíme, avšak nejsme s to jej převést v jasný pojem a předmět, a který tedy vlastně – jakkoli takové spojení tu Merleau-Ponty výslovně neprovádí, a to je myslím také charakteristické pro jeho postup „zevnitř“ – jsme s to myslet pouze na podobný způsob, jako výše v případě Sartrovy Nicoty. Není tu před námi jako jednotlivá jsoucna. *Není* a přece působí. Ostatně proto se zavádí pojem živlu, jako právě takového dynamického, neustále působící a potud v celku přítomného impulsu a dárce smyslu, který však nikterak tu není celý a dokonáný před očima, za to je však neustále při činu. Toto živelné bytí, jakožto zakládající bezprostředno, pak před námi není pozitivně, není tu jako nějaký nalezený základ, jak by se snad mohlo soudit z tak jasné výpovědi ve stylu „že je“, který jsa uchopen a pochopen by dával smysl všemu ostatnímu. Spíše je tu stále ještě (a potom, co jsme výše porozuměli charakteru prožitku a zjistili, že z podobné pozice završuje Merleau-Ponty svou kritiku negativní filosofie, pak definitivně) jako něco negativního, jako hranice, jíž vidíme na konci našeho uchopujícího pohledu, a vnímáme ji jako to, co jsouc samo neviditelné, osvětluje, co samo s nejasným či nesrozumitelným smyslem, vzhledem k našim dosavadním měřítkům, *dává* smysl.

To má pak ale také za důsledek, že krom nemožnosti uchopit sféru živlu či

⁷⁷ VaN, str. 113n.

⁷⁸ VaN, str. 115.

původního bezprostředna pozitivně a roztrždit či převést v mapu, je také iluzorní představa nějakého splynutí či ztotožnění s takovým bezprostřednem, jako postupem dosažení kýženého pochopení, přinejmenším v rámci filosofie či obecně v rámci *tázání*. Nejsme do té míry vzdáleni a dostatečně odděleni, abychom je mohli v sobě pominout a nezúčastněně přehlédnout, jsme až příliš infikováni v tomto smyslu; ale současně už nelze hledat a doufat v moment splynutí ve chvíli, když jsme na cestě tázání. Zdá se, že Merleau-Ponty tu formuluje jakési bezprostředno, které sice není ztraceno a znicotněno skrze otázku, ježto stále tu působí jako živel či jako arché (smím-li zavést sem slovo, jehož nikde neužívá, a s nímž by, po pravdě, příliš nesouhlasil Ladislav Hejdlánek), a přece je zneprístupněno právě proto, že otázka je kladena. Otázka jako znamení provázaného odstupu.

Jakkoli by se tak mohlo zdát, otázka není nějakou komplikací, která by nám znemožnila porozumět, otázka sama odněkud vyvěrá a sama má nějaký smysl, po němž je třeba se ptát. Filosofická otázka, tvrdí Merleau-Ponty, nemá čekat na pravý význam, nýbrž obracet se sama k sobě; táže-li se po tom, co je bytí, pak současně se musí ptát na význam onoho „být“, na bytí významu a rovněž na místo významu v Bytí, neboli má se ptát po sobě z hlediska toho, co dělá, k čemu se obrací a odkud vychází, čeho a jakého jeho způsobu dosahuje. Ježto není otázkou spadlou z čistého nebe, musí se ptát po kontextu a vůbec na celou spleť vztahů, z nichž se rodí. Merleau-Ponty chce říci, že otázka není nějakým čistým neproblematickým nic. „[...] je to [...] bytí, jež se táže“.⁷⁹ Díky tomu pak vidíme například, že za otázkou „kde a kdy“ je už vždy nějaké skryté vědění o místě a čase jako o tom, nač je možné či potřebné se ptát. Co z toho všeho plyne, je, že tázání už netřeba brát jako problematický důsledek ztráty něčeho původního, zatemnění a tím přerušení někdejšího splynutí či „původní celistvosti“, k níž je třeba se vrátit.

Přesto, či snad právě proto platí, že Bytí jako bezprostředno nejenže není dosažitelné, ježto nelze za pomoci žádných nástrojů a postupů dosáhnout původního bezprostředna, aniž by nebylo zas infikováno těmito postupy a tedy přestalo být bezprostřednem, či proto, že skrze odpověď nelze dospět k vymazání otázky (odpověď se nevyrovná stavu spokojenosti před zrodem otázky a tedy touha po ní nenalezne cíle, chce Merleau-Ponty říci),⁸⁰ ale především tu už ani nestojí jako něco takového, co tu zprvu bylo, načež bylo zastřeno nepatřičným otazníkem, jehož se nyní musíme zbavit. Je-li bezprostředno ztraceno a Bytí skryto, pak takové skrývání k němu patří a nelze a ani není potřebné překonávat je za pomoci osvětlení a skrze ně i znovuoživení.⁸¹

⁷⁹ *VaN*, str. 118.

⁸⁰ Bezprostředno nelze zprostředkovat, je tu pouze jako horizont, tedy to, čeho jsem si nějak vědom, před oči však nedostávám a nedosahuji. Setkali jsme se s tím ostatně už v úvodu této kapitoly. Bezprostřednost „je sama sebou, jen pokud je stále v odstupu.“ *VaN*, str. 120n.

⁸¹ Viz *VaN*, str. 119. Jiná podoba původnosti otázky též na str. 104; otázka jako něco, co ke mně neodmyslitelně patří, rodí se z mé minulosti, z mého života a zkušenosti, a to jako jejich otevře-

Bylo by však, myslím, třeba dodat, ve směru Merleau-Pontyho intence, ačkoli opět až za jeho slovy, že tato skrytost není něco definitivního a absolutního. Skrytost lze myslet jen při srovnání a tedy v kontaktu s tím, pro co je tím skrytým. Neboli nemá vlastně ani tak smyslu tvrdit, že skrytost je něco vlastního Bytí, nýbrž spíše, že skrytost bere počátek v otázce, pro níž právě je skrytostí. Tázání je přístupem a způsobem, v němž toto skryté nemůže nebýt skryto. A tedy máme-li jí skutečně porozumět jako skrytosti určité, jako skrytosti, jak se jeví určitému způsobu, měli bychom dále zkoumat ten vztah původní-následné a to ve způsobu, jak jsou dány (jakkoli přirozeně mnohé se už naznačuje samotným výrazem „bezprostředno“).

4.1.5. Řeč a bezprostředno

Jak těsně toto souvisí s tím, co získal Merleau-Ponty v předešlých kritikách a co jsem tu odkazoval především ke vztahu k nepředmětnu jako základu, z něž vyvěrají otázky (jež nakonec neusilují o nic jiného, než se do něj skrze vyslovení a rozumové uchopení vrátit, skrze zpředmětnění toho, čím vskutku je, je uchopit, jakkoli právě tím je neuchopují a vzdalují se mu), ukazuje se najednou docela zřetelně na vztahu bezprostředna a řeči, jak jej Merleau-Ponty sleduje.

O řeči tu tvrdí, že „prořezává souvislou tkáň, která nás v životě spojuje s věcmi a minulostí a jako zástěna se vsouvá mezi nás a věci či naši minulost.“⁸² Je absurdní řeč jakožto nosník otázky myslet jako prostředek dosažení bezprostředna, jež se v naší zkušenosti vyskytuje jako mlčení. Bezprostředno právě jako mlčení ve vztahu k řeči je a není zároveň. Jak by bylo možné uchopit je skrze řeč? Jak by řeč mohla dát výraz původnímu mlčení? Jasněji se ten problém ukáže, obrátíme-li se opět k reflexi. Řeč zachovává její charakter, je vlastně jejím plodem. Je odstupem a jen tak také nějakým vyslovením. A vyslovení je vždy už odsunutí do minula. Co vyslovuji, to už neprožívám, jakkoli přesto mně třebas zuby, o nichž a o tom trápení, jež mi způsobují, mluvím, stále bolí; nejde tu o to, že řeč ničí dokonale to, co vysloví, nýbrž právě o tuto dvojí rovinu, rovinu výpovědi a rovinu prožitku, jež jsou v permanentním kontaktu, jak jinak to být ani nemůže, a přece navzájem jedna v druhou definitivně a cele převedeny být nemožnou. To pak zakládá právě její problematičnost – řeč slouží k vyslovení, vyslovení toho, co temně cítíme. Když mluvíme, soustředíme se na rovině, z níž chceme uchopit tu druhou, již činí minulou a tak se k ní vztahuje, jakkoli však vyvěrá z ní stále. Nejsme schopni se k ní vztahovat v rámci řeči, než právě na úrovni předmětu a onoho minulostního vztahu, než tak, že naše vypovídání zastavuje, že co

nost. „[...] do takové otevřenosti [ústí] všechna minulost zkušenosti a vědění.“ Tato otevřenost má na svědomí, že otázky nekončí, ať už jsou zodpovězeny či odsunuty, nakonec se pouze přetvářejí. Vztahy a skutečnosti, jimž se snažím porozumět, jsou přede mnou vždy jakožto původní otevřenost, skrze níž jediné lze myslet tázání. Právě tato otevřenost a nedefinitivnost tu pak tedy musí být přítomna jako něco, co patří bytí, jež je v otázce.

⁸² VaN, str. 122.

vyslovím, stojí, není v běhu, není prožíváno (jakkoli rozumění tomu samozřejmě v běhu a prožitkem být musí). Vyslovené je věrná replika toho, co proběhlo, tak jako televizní záznam z kopané, který zpravuje dostatečně o podobě zápasu a přece není s to zprostředkovat napětí a vzrušení hráčů a diváků či pocit chladu na lavičce. Právě takové vyslovování nevyslovitelného se pak zdá absurdní.

Jako absurdní snaha o splynutí s bezprostřednem se tu ukazuje ovšem řeč právě ze své stránky předmětné. V takové podobě pak filosofická řeč nutně působí jako zvláštní slabost a neschopnost splynout s Bytím a se světem, splynout s mlčením, jako v sobě samé rozporná snaha. Proto by se také zdálo, že veškeré filosofické zkoumání je třeba zastavit, ježto nakonec k ničemu důležitému nedospěje, ježto nikdy si nebude moci před oči předvést to, co je zakládá a jako téma jeho zkoumání zajímá; zastavit myšlení a oddat se mlčení.

To přirozeně Merleau-Ponty nechce připustit a ani nemusí, neboť se mu už ukázal charakter našeho tázání, které právě z takového místa řeči vychází, charakter, který už nějakým způsobem vypovídá o bytí, na něž se táže – tím, že vychází z původního mlčenlivého bezprostředna, je s ním nějakým způsobem tázání spojeno a nelze je myslet jako důsledek nepochopitelné a nesmyslné cézury. Řeč právě proto, že hledá to, co hledá, že já jsem touto řečí, je už tomu nějakým způsobem otevřena a tak také nějakým způsobem rozumí, a to z téhož důvodu, z jakého pochybování už stojí na předchůdném obeznámení s tím, co klade do závorek (přestože současně pak toto hledané pokrývá). Jak se výše ukázalo, to, s čím si nejsem jist, o čem pochybuji nebo nad čím jsem snad v rozpacích, tu tak může být jenom díky tomu, že tu už původně je a že se toho nějak účastním. Řeč není jen nepochopitelná cézura, jež umožňuje právě něco takového jako pochybnost či nejistotu, pocit vůbec, že ničemu vlastně nerozumím, ale současně také permanentní styk, ve smyslu zmíněného Fichtova objevu dvojedinosti činnosti ideálně-reálné.

Své zakládající mlčení pro tuto propast není řeč s to vyslovit. Nicméně tato propast není ztrátou kontaktu, nýbrž pouze zjevením docela nového způsobu danosti, totiž předmětu. Ježto tento způsob se vlastně neustále odráží z mlčícího základu, tak jakkoli jej neuchopuje, přece mu tím dává nějakou možnost se projevit. Mlčení se vyslovuje nějak skrze řeč, třebaže ne na úrovni předmětu, nýbrž spíše v rámci jejího dění.

Platí tedy, že nemá smyslu snažit se v mluvení dotknout toho Bytí, jehož se dotýkáme v mlčení, *na způsob* tohoto mlčení, a stejně tak nemá smyslu zrušit otázku odpovědí, jež zajme Bytí v řeči a tím je nějak zprostředkuje. Cesta vede spíše skrze porozumění, že i jakožto mluvení je tato řeč přece jen v nějakém kontaktu s tím, co mlčí, ježto právě to mlčení ji předchází a bez ustání zakládá. Je tak vlastně řeč jakýmsi prahem zkušenosti, prahem, který jednak dává pocítit onu oddělovací a oddalující hranici, současně však nese v sobě odkaz k tomu, co je za ní. Řeč sama je tou hranicí, jíž jsme, s jejíž jednou přilehlou stranou obratně manipulujeme zapomínajíce přitom, že hranice vždy odděluje dvojí zem a že jakkoliv onu druhou stranu jasně myslit skrze řeč nemůžeme, přece je s ní třeba

počítat a zkoumat, jak o sobě v této podobě vysloveného dává vědět. Z tohoto hlediska je pak třeba zkoumat řeč samu, její způsob, život, proměny a hlavně její odkazy mimo sebe, k tomu, z čeho se rodí.⁸³

Řeč uchopená z tohoto hlediska, uchopená v celku se svými kořeny, nemusí pak Bytí pouze zakrývat, nýbrž může být pochopena tak, že o něm svědčí. Je sice „zrušením“ nějaké původní bezprostřednosti, ovšem současně je také vždy už ne nějakou nahodilou perverzí, ale – a to je další podstatné zjištění – původním naším stavem, základem našeho vidění a myšlení.⁸⁴ To znamená, že ji můžeme zkoumat jako místo setkání či splétání toho, na základě čeho si myslíme, že nás původnímu a bezprostřednímu vzdaluje a pro náš zrak je zatemňuje, a současně toho, k čemu odkazuje jako ke svému základu. V jistém smyslu tak právě v tomto svém zatemnění řeč ono původní v sobě stále nese a nějakým způsobem myslí. „[...] vynáší na povrch [...] prožívání, ve kterém se utvářela.“⁸⁵

Řeč mlčení skrývá a současně mu také dává možnost určitým způsobem promluvit – že pro ni platí obojí, je myslím to nejdůležitější z tohoto úseku Merleau-Pontyho zkoumání a také důvod, proč je postupuje a pravidelně se k němu vrací. Je to klíč k porozumění odlišnosti jeho přístupu a přístupů předešlých, k pochopení jeho omezení a současně možností, jež poskytuje.

4.1 6. Shrnutí

Produkty setkání Hejdánka s Merleau-Pontym můžeme formulovat následujícím způsobem:

Každá otázka po světě, co je, co jej zakládá, se ukázala jako zcestná, ježto vždy už staví na předchůdné obeznámenosti, na předchůdném zasvěcení pro svět. Závěr tedy je, že jestliže je třeba se ptát, pak po jeho smyslu. Dokonce by bylo možné formulovat to tak, že každá otázka „co je?“ je v posledku vlastně otázkou po smyslu, chce vlastně uchopit „jak je dán“, aniž by tomu ovšem tak rozuměla. A smyslu se pak přirozeně nedobere. Nejenom však v tom, že vlastně neví přesně, kam cílí, nýbrž především v tom, že podstatnou část z toho, co ji vlastně zajímá, do sebe a hledané odpovědi nepřipouští, neboť právě smysl, to, jak svět je dán, je sféra mého prožívání. Toto prožívání, jak se ukázalo, nelze dostatečně věrně zpředmětnit (z prožitku, k němuž nutně patří průběhovost a aktualita, tedy to, že je v pohybu a tedy není celý a současně právě proto je Ny-ní, se činí vzpomínka, obraz minulého s konturami nějakými, s tvarem určitým a

⁸³ Viz *VaN*, str. 123: „Řeč však žije pouze s ticha; vše, co podáváme druhým, uzrálo v této velké němé zemi, která nás nikdy neopouští.“ Proto je s to či alespoň má to být její snaha dotazovat se a jistým způsobem tak i odhalovat ono bytí, „protože je mlčky za všemi našimi afirmacemi, negacemi a dokonce i za všemi vyjádřenými otázkami [...]“ – *VaN*, str. 126.

⁸⁴ Viz *VaN*, str. 123: Řeč je svědek, „který nerozrušuje údajnou bezprostřednost, která by bez něj byla dokonalá, neboť i samo vidění a myšlení jsou [...] ‚strukturovány na způsob jazyka‘, jsou *articulací avant la lettre*, vyjevováním něčeho tam, kde nebylo nic anebo kde bylo něco jiného.“

⁸⁵ *VaN*, str. 124.

zkoumatelným a poskytujícím mnoho zajímavého, ale přece zbaveným toho původního a prožitku nejvlastnějšího, totiž toho, že není nazírán, ježto je zrovna příčinu), přičemž prvotní snahou otázky je právě tento smysl převlečený za podstatu přivést před oči.

Proč jsem nepřestajně ve světě, proč i v modelování je odstup jen částečný? Právě díky tomu, co ukazuje dvojí stránka reflexe, právě díky prožitku, na němž teprve nějaké výslovné pochopení může stát – a to nejen v tom, že se z něj co z původního materiálu odráží a pak se zkoumavým zrakem vrací zpět, nýbrž že vlastně na něm stojí stále – tedy mohu zpředmětňovat svět, mohu zkoumat ve zpětném pohledu své prožívání, avšak pouze částečně a za neustálé skryté, ale o to pádnější přítomnosti druhé stránky prožívání, průběhové, nepředmětné.⁸⁶ Právě proto, že přemýšlím a zkoumám a nikoli navzdory, právě tím jsem též ve světě – proto se mi smysl ztrácí pod rukama, protože to, co hledám, je dát výraz tomu, co temně a nezřetelně cítím, a tím tomu porozumět, přičemž právě toto cítění se takovému výrazu, nikoli nahodile, ale docela nutně vzpírá. Bolesti druhého mohu rozumět jenom díky tomu, že jsem ji sám prožil – výraz by mně jí nenaučil. Jen díky tomu jsem též schopen rozumět nějak bolesti onoho už zmíněného králíka. To je to zakládající místo, kde se rodí smysl a které do něj nepřekročitelně wpisuje svůj styl, místo, které je tento smysl; přítomnost, běh – a potud nedosažitelné, ježto v okamžiku, kdy je dosaženo, je už minulé.

4.2. Cesta s ní

To především si Merleau-Ponty odnáší z předešlých etap myšlení problému světa, podmíněnost pochybnosti a neuskutečnitelnost čistého pozorování, porozumění, že obojí nakonec vede k pravému opaku, než o co původně usilovalo; jedno ke skrytému stvrzení světa, druhé k jeho popření. Stejně jako pochopení, že jakkoli potíže předešlých výzkumů odvozovaly se v jistém smyslu z charakteru řeči a jejích nezpochybněných nároků, přece nespočívá řešení v tom, že mluvit přestaneme a oddáme se mlčení, jež těká, nic však nevysloví, nýbrž že i tam, kde naše myšlení a řeč vždy už nutně zatemňuje, lze hledat a snad nalézt odkaz k tomu, co zatemňuje, že tím, že zatemňuje, ukazuje zatemněné jako skrývajících se před ní, kteréžto skrývání už nějakým způsobem vypovídá, arci zatím negativně.

Jestliže se pak obracíme ve zkoumání k aktivnímu světu jako takovému, pak nikoli už jako k předmětu (jak to patřilo k předchozím pokusům), ale jako k Bytí, jehož jsme i se svým vědomím součástí. Je tedy nyní třeba pokusit se přenést do ještě reflexí nezpracované zkušenosti, do čisté zkušenosti, jež v takovém ohléd-

⁸⁶ To, že funguje tento počítač, na němž píši svoji práci, ukazuje nejen technickou vyspělost jeho tvůrců, ale především, že věda, resp. její věty, jež stojí na jeho počátku, fungují. Mohu se tedy o světě dozvědět mnohé důležité a užitečné – avšak přece ne, *jak* je dán.

nutí není deformována tradičními metafyzickými pojmy podstaty či odtud vyvěrajícími pracovními návyky *pozorovat, ale neúčastnit se*. Jak je to ale možné? Se samotnou zkušeností ještě nezpracovanou si Merleau-Ponty starosti nedělá. Nikoli proto však, že by věřil, že vskutku takto nějakou jako nezpracovanou a čistou je s to nazírat. Je mu jasné, že co on dělá, se už od počátku drží v oboru řeči. Nevěří na čistou zkušenost o sobě, spíše rozumí, že už samotná řeč a charakter našeho mluvení jsou součástí této původní zkušenosti, jsou nejenom prostředky jejího zpětného uchopování, nýbrž „postiženy“ už nějak jejím stylem. Proto se snaží zabývat viděním jako takovým a tím, co sebou nese, stejně jako později řečí a tím, co ona v sobě nese, co předpokládá či k čemu odkazuje. Vidět, mluvit, myslet jsou mu zkušenostmi, jež jen těžko a vždy pouze uměle lze od sebe odtrhnout, zkušenostmi neodvolatelnými a potud také snad v jistém smyslu záhadnými. Záhadnými především v tom, že jejich charakter je nám skryt, je v temnu, zatímco však ony samy jsou jakýmsi světlem; tím, skrze co se něco dává.⁸⁷ Je tomu zřejmě třeba rozumět také tak, že co především přijímá, je jakési globální pole zkušenosti, z něž pouze uměle a násilně vykrajujeme její jednotlivé části a dáváme jim jména. Proto také nakonec jsou vždy součástí sítě nejrůznějších odkazů, jež samotné takto abstrahované složky zkušenosti přesahují. Zjišťovat, co nám čistá zkušenost říká, znamená pro něj pozorovat ji na jejím poli, tedy v kontaktu s řečí a promlouváním, skrze ně.

4.2.1. Vidění a dotyk

Vidění nás provází celým zkoumáním. Když se o něm bavíme, zastupuje setkání se světem, zasazenost do něj, stejně jako problematičnost uchopení takového vztahu. Také se dosti úzce dotýká předmětného způsobu myšlení, jak můžeme soudit z toho, s jakými obraznými vyjádřeními se v tomto mém podání, a přirozeně že též u Hejdánka, pojí, totiž s předváděním před sebe, před oči. Příkladem vidění lze vysvětlovat jak to, že něco máme před sebou, pod rukou, ve své moci, k dispozici, tak i to, že jsem již vždy u... či uvnitř, i že nic tak docela k dispozici nemám. Vidění je tak ideálním začátkem zkoumání naší zkušenosti o světě a našem postavení v něm. A podobně je tomu s dotykem. Dotyk mi ještě více dává najevo rozdíl mezi vnitřkem a vnějškem, když právě vnějšek nechá vejít v kontakt s mým tělem. Z dotyku se toho mohu hodně dozvědět o své tělesnosti a to nikoli jako o něčem odvozeném, co teprve ze zkušenosti skrze další zkoumání a abstrakci mohu dostat, nýbrž jako o tom, co je její původní součástí. Mou zkušenost určuje především jako zkušenost těla. Proto se Merleau-Ponty zprvu obrací k tomu, co se nám dává při pohledu na nějakou věc, co se nám dává s touto věcí a co se nám dává se samotným pohledem, a nechá provázet toto zkoumání i zkušeností dotyku.

První, co je zřejmé, je, že v pohledu nejsou čisté věci o sobě a stejně tak že

⁸⁷ Viz též *VaN*, str. 127: „[...] osvětlující vše ostatní samo neopouští svou původní temnotu.“

vidění věci nepředchází prázdné vědomí, které pouze otevře oči a zře, nýbrž že věci se *nabízejí* pohledu a potud chtějí být viděny, přičemž můžeme se k nim „přibližovat pouze tak, že je ohmatáváme pohledem“, avšak nemůžeme chtít uchopit je „v celé jejich nahotě“, protože pohled sám je jakoby objímá a odívá svou tělesností.“⁸⁸ Začíná se tu tak vytvářet obrázek, v němž já a svět se prostupujeme, jsme navzájem v sobě. Důvod toho, že v pohledu či hmatu přecházím do věcí a ty zas do mne, že mé tělo se rozdvouje, že mezi mnou dotýkajícím se a tím dotýkaným je nějaké přesahování, se pak spojí s tím, že věci se dotýkáme skrze látku svého těla a že vidoucí oči samy musí být viditelné, stejně jako dotýkající se ruce hmatatelné. Vnímání a být vnímán se navzájem proplétá. Daleko spíše než že by tu fungovala předchůdnost a následnost, obojímu je třeba rozumět jako současněmu.

Onu podobu danosti věcí a jejich „částí“ v pohledu (jako vždy již ne-čistých) ukazuje Merleau-Ponty na příkladu s barvou. Součástí určité barvy jsou všechny vztahy, do nichž vstupuje či může vstoupit, různé participace, odkazy. A tedy je něčím, co nemůže pohled cele uchopit, což neplatí jen pro barvu, nýbrž pro cokoli viditelného. To nakonec jakoby nebylo určeno tím, *co je*, ale rozdíly a podobnostmi, které lze k němu vztáhnout. „Okamžitá krystalizace barevného bytí či viditelnosti“, „konkretizace viditelnosti, a nikoli nějaký atom“,⁸⁹ říká k tomu Merleau-Ponty. Nemá smyslu hovořit o nějaké věci o sobě či barvě o sobě, ježto našemu zraku jsou dány vždy už v rámci nepřehledné sítě odkazů a vztahů, v rámci celku, z něhož vyvěrají a který je potud „živí“, který však není na podobný způsob jako tato barva, který není věc. Díky tomu tak můžeme hovořit o tělesnosti obecně. Díky tomu můžeme překročit předsudek jednotliviny o samotě a chápat se celku, který nenazíráme nějak, nemáme jej k ruce, tak jako máme k ruce věc, jemuž však musíme už nějak rozumět, abychom se právě na povrchu věci a v jejích barvách dovedli orientovat, a který se též s touto barvou co její kontext dává.⁹⁰ Tím se dostáváme opět k tomu, co už jednou Merleau-Ponty zmiňoval, k pojmu živlu. Taková tělesnost už samozřejmě neznamená něco na způsob částic a fragmentů hmoty, nýbrž právě živél Bytí, jakési neurčité bezprostředno (mohu-li si tato slova vypůjčit odjinud), to, co činí celek celkem, aniž by sám jím byl ve smyslu nějakého souhrnu.⁹¹

Podívejme se, jak se podle Merleau-Pontyho, pohled v tomto celku orientuje a jak jím prochází. – Pohled objímá věci a spojuje se s nimi. Jakoby tu byla nějaká předzjednaná harmonie, jakoby s nimi byl pohled dříve, než je poznává. Neví-
díme chaos, nýbrž právě věci. Ať už vládne pohled či jemu věc, tak stejně náš

⁸⁸ *VaN*, str. 128.

⁸⁹ *VaN*, str. 129.

⁹⁰ Viz *tamt.*: „Mezi barvami a údajně viditelnými věcmi bychom objevili tkáň, která je zdvojuje, nese, živí a která sama není věcí, nýbrž možnost, latencí a *tělesností věcí*.“

⁹¹ Je to jakási „*všeobecná věc*“ „uprostřed mezi časoprostorovým individuem a ideou, jakoby inkarnovaného principu, který zavádí určitý styl bytí všude tam, kde je nějaká jeho částička.“ *VaN*, str. 136.

pohled musí už dopředu znát nějak, co uvidí. To se blíže ukazuje na dotyku. –Aby má ruka mohla hmatat, musí tu být rozdíl mezi ní a ohmatávanou věcí, současně však principiální vztah, musí sama patřit mezi věci, jichž se dotýká, být jejich součástí, musí sama být hmatatelná. Za druhé, nepatří mezi věci jen v tom smyslu, že musí být těžé látky, aby se s nimi vůbec mohla setkat, nýbrž tím už, že musí hmatat určitým způsobem a pohybovat se, a to už od počátku, kdy k věci přistupuje. V hmatající ruce se tak kříží ten, kdo se dotýká, s tím, čeho se dotýká; je součástí téhož světa, jehož se dotazuje – ostatně jen proto se ho může dotazovat.

V dotyku lze rozlišit tři rozměry – dotýkání se věci, dotýkání se hladkého a hrubého a dotýkání se vlastní ruky. Jsou to rozměry dotýkání se nějakého celku, který však má určitou podobu, je nějaký a tuto jakost ve sféře hmatu je možné lišit na hladké, hrubé, či teplé a studené, apod., a stejně tak rozměr pociťování sebe sama. Sama ruka je dotýkatelná – jestliže při styku s věcí ruce na sebe zapomínají, pak velice snadno se samy sobě připomenou, dotýkají-li se navzájem. Tehdy zakoušejí, že samy jsou věcmi mezi věcmi, jakkoliv věcmi zvláštními, věcmi pociťujícími, věcmi prostředkujícími styk s ostatním. Tedy rozměry tušení celku, pociťování kvality a pociťování sebe sama, jak bychom mohli Merleau-Pontyho přeložit. Překrývají se, nesou se, jsou tu všechny tři.

Vidění je pak třeba rozumět stejně tak. Je též jakýmsi dotýkáním. V pohledu se dotýkám věcí, kloužu po nich. Ale podoba nekončí. Pohled velmi úzce souvisí s dotykem tím, že jsou částmi téhož těla, že se překrývají; ukazují, že stále směřují do téhož univerza. Jsou skloubeny dohromady. „Viditelné se prořezává v hmatatelném”,⁹² hmatatelné je „příslib viditelného”.⁹³ Vidět může jenom ten, kdo sám je viditelný, je součástí viditelného, tedy lze-li to tak říci, je součástí toho jednoho velkého těla, jímž viditelné je, a přirozeně že nejen viditelné, nýbrž právě i dotýkatelné, obecně tedy tělesno. Proto můžeme (a jenom takto můžeme) vidět věci, od nichž jsme odděleni „tloušťkou svého těla”. Odstup pak nestojí proti blízkosti, jsou tímtež. Právě tloušťka jakožto odstup ustavuje mou tělesnost a viditelnost věci, tedy blízkost. Z důvodu, proč jsem viditelnému vzdálen, jsem i v jeho středu. Mé tělo pak není překážka, nýbrž prostředník. Jak bylo řečeno: abych mohl vidět, musím sám být viditelný.

Je zřejmé, že toto „musí” tu není v podobě nějaké předběžné podmínky, již klademe před svou zkušenost, již chceme tuto zkušenost vysvětlit. Základem tu nejsou nějaké ontologické předpoklady, ale právě ta část mé zkušenosti, již mám, když se dotýkám své ruky. Tím se právě mé tělo liší od věci, že samo sebe pociťuje. A to se ukazuje jako nezbytné; právě díky tomu, že mohu cítit sebe sama, mohu též cítit věc mimo mne. S věcmi jsem spojen prostřednictvím svého těla, skrze tuto základní podobnost je dán svět, či přesněji: proto je v něm svět – tělo je svět. Což se snad také ukazuje na vztahu vnějšku a vnitřku. Vnějšek

⁹² VaN, str. 130.

⁹³ VaN, str. 131.

znamená právě to, že věc je neprostupná, že se zastavuji na jejím povrchu, že kloužu po něm. Samotný vnějšek však nemá žádný smysl beze vztahu k vnitřku, jako právě tomu neviditelnému uvnitř, tomu, co je za neprostupností, současně však k tomu, co může být zviditelněno, co může být učiněno opět povrchem. Tato neprostupnost, jež dává smysl „povrchu“, je tělesnost. A tato tělesnost patří vnějšku jako vnitřku a také mému pohledu, který právě na tom „vně“ se zastavuje, který na něj naráží.

To má, zdá se, za důsledek, jakkoli Merleau-Ponty ho nezmiňuje, že svět je vlastně takový, jaké je mé tělo, přičemž ten vztah platí také opačně. Obojí se vytváří navzájem. Neboli to, co by mohlo být tělu nepodobné, co by nebylo „těže látky“, o tom by vlastně nemělo smyslu mluvit, nebylo by možné je ani myslet. A to ani jako kantovskou věc o sobě, ježto něco takového by tělem co duch prostupovalo a nebylo by tu ani jako to, *bez čeho ne*, jako základ, o němž mnoho nevíme, s jehož následky určitým způsobem zpracovanými však máme zkušenost – právě proto, že nakonec nijak není součástí mé zkušenosti; v opačném směru – vše, co tedy součástí mé zkušenosti je, je nějak podobné. To lze docela zřejmě uvidět, přemýšlíme-li např. o sluchu netopýrů. A zdá se, že jako princip tu zůstává i tehdy, obrátíme-li pozornost k jistým zvláštním výsledkům moderních věd, seznamujících nás s „podobou“ (podobou pro nás, pro náš zrak) jinak neviditelných frekvencí elektromagnetického vlnění apod., stejně jako ovšem, pokračují-li v této Merleau-Pontyho už dosti překračující úvaze, v případě něčeho tak neviditelného, a přece na tělo působícího, jako je radiace.⁹⁴ Je jasné, že pohled a dotyk tu slouží Merleau-Pontymu jako vodítko porozumění našeho vztahu se světem, ve smyslu vztahu, kde nelze rozlišit původce a recipienta, primárního člena vztahu, a toho následného. Porozumění tomu, že tělo je „bytím o dvou dimenzích“, věcí mezi věcmi, a zároveň pohledem či dotykem, tedy viděním a cítěním věcí. Starým (a jak se nyní ukazuje, nepotřebným a zavádějícím) slovníkem řečeno, tělo má „dvojí příslušnost, k řádu ‚objektu‘ a k řádu ‚subjektu‘.“⁹⁵ Nebo jinak: tělo je současně *fenomenální* (jež pociťuje, dotýká se, vidí) a *objektivní* (jež je hmatatelné, viditelné – třebas sebou samým).

Toto vše není nic než pokus zbavit se té nepatřičné dichotomie vnějšku a vnitřku (v tom smyslu, že já zevnitř přistupuji k tomu vně), naučit se myslet „vně“ a „vnitř“ jako svým způsobem totéž, jako pouze dvojí stranu téže mince, dvojí ohled téhož vztahu. A to nikoli ve smyslu nějaké jednoty protikladů, ježto tato protikladnost je výsledkem analyzujícího (a potud též vůči skutečnosti, již

⁹⁴ Ta je myslím výtečným příkladem toho, co je podobné i nepodobné, co může být obojí, a o čem lze tedy mít dvojí různou zkušenost, resp. o čem lze zkušenost mít i nemít. Černobyлští domorodci se vraceli do svých domovů právě proto, že ji nevidí a že není, že není vlastně ani tehdy, když později umírají na rakovinu. Podobně Jihočeské matky jsou jí naskrz prostoupeny, jakkoli jim dosud zřejmě žádný nádor nezpůsobila. – Plyne z toho, že toto viditelné-tělesno není nějaká provždy stejná a hotová danost, nýbrž že se hýbe a proměňuje, že s ní se mění celý svět právě podle toho, co se postupně do jeho okruhu dostává.

⁹⁵ *VaN*, str. 133.

zkoumá, násilného) pohledu. Tělo nemá dvě stránky a tedy ani není takovou dvojí stránkou. „Mluvit o stránkách či vrstvách znamená reflexivním pohledem zplošťovat a klást vedle sebe to, co v živém a vzpřímeném těle koexistuje.“⁹⁶ A tak i pohyb setkání, který bychom mohli jednou vidět tak, že věc přitahuje můj pohled, po druhé tak, že se věci zmocňuji, je nakonec jeden a týž pohyb. To ještě blíže ukazuje Merleau-Ponty na příkladu dvou proti sobě stojících zrcadel, jež své obrazy do nekonečna odrážejí, přičemž žádnému z nich jeho obraz tak úplně nepatří. To, co dělají, není možné náležitě uchopit z analýzy toho, co ukazuje jedno a co ukazuje druhé, jedno zrcadlo v tomto vztahu lze myslet pouze skrze to druhé. Jako dvojice jsou skutečnější (a snad jediné skutečné), než jako proti sobě nahodile stojící jednotky. Právě tím se vysvětluje vztah vidoucího a viděného. „Vidoucí je původcem svého vidění a současně je mu vystaven ze strany věci.“⁹⁷ Viditelnost tak není nic než jakási „všeobecnost smyslového“, v níž jsou zaměnitelné vidoucí a viděné.

Tak platí, že věci přitahují mé vidění, i že k nim svým pohledem vycházím. A stejně tak platí, že jakožto vidoucí jsem viditelný, že vidím věci a jsem věcí mezi věcmi. A právě tyto vztahy, v nichž nelze odlišit člena prvního a druhého, kdy vidíme pouze, že jeden odkazuje k druhému a ten zas zpět a tak dokola, že nelze tu uvidět ničí primariát, že z hlediska původu první je celek a žádná z jeho částí samotná, to pak Merleau-Ponty jmenuje jako *splétání*. A můžeme nyní tušit, že to je jádro jeho řešení, to, co je má lišit od předešlých.⁹⁸

4.2.2. Kruh tělesna

Tedy kruh tělesna a viditelná: jím jsem tvořen, díky němu mne viditelně prostupuje a ustavuje jako vidoucího. Je-li takový kruh zavíjení vidoucího a viditelného, pak „může prostupovat a oživovat i jiná těla než moje, a jestliže jsem s to pochopit, jak se ve mě rodí tato vlna, jak viditelně, které je ‚tam‘, je současně mou krajinou, tím spíše pak mohu porozumět tomu, že se do sebe uzavírá i jinde, že existují i jiné krajiny, než je moje.“⁹⁹ Právě proto zřejmě může Merleau-Ponty něco takového tvrdit, že tento kruh nevytvářím já, nýbrž spíše jsem tu skrze něj, stejně tak jako jej nevytváří věc, která je skrze něj. Takový kruh splétání je přesně tím celkem, který přesahuje své části, dává jim vzniknout v této jejich podobě a zakládá je. Je to kruh, jehož původ lze připsat leda oné všeobecné tělesnosti, tomu jednotícímu stylu. Jestliže se uskutečňuje někde toto splétání, jestliže se viditelně „nechalo zabrat jedním ze svých fragmentů“, jak by se to

⁹⁶ VaN, str. 134.

⁹⁷ VaN, str. 135.

⁹⁸ Viz *tamt.*: „Mé tělo jakožto viditelná věc je obsaženo v této velké podívané. Avšak mé vidoucí tělo nese toto viditelné tělo a spolu s ním i vše, co je vidět. Jedno je vloženo do druhého a obojí se navzájem splétá.“

⁹⁹ VaN, str. 137.

také dalo nazvat, pak „tato možnost má platnost principu“.¹⁰⁰ Jestliže v tělesnu je taková možnost, kdy se otvírá samo sobě, kdy se samo sobě ve svých jednotlivých fragmentech a skrze ně i jako celek zjevuje, pak je to možnost vlastní celému tomuto všeobecnému, je něčím, co k němu bytostně patří. Tato možnost je i principiální možnost a proto nevyžaduje začínat u předpokladu jedinečnosti takového zjevu, ta by tu naopak byla krajně podivná a podezřelá.

Nicméně to je pouze předvedení možnosti plurality takových uzlů či kruhů, v nichž viditelně se splétá samo se sebou. Jak se však setkávají? Klíčem této úvahy jsou opět naše vzájemně se dotýkající ruce. Vztah, který mezi nimi v této chvíli vzniká, v němž se najednou dává dotýkající se i dotýkané, tento vztah, říká Merleau-Ponty, je i mezi rukou mou a rukou jiného. Spíše bychom se dle Merleau-Ponty měli ptát, proč bychom v té jiné ruce stejnou schopnost nahmatat neměli. To samozřejmě ještě není argument. Tedy ještě jednou: jak se to má s mými rukama? Každá z mých rukou má sice svůj vlastní svět, ty se však sobě v onom vzájemném dotyku otvírají a vytvářejí jeden svět, jedno hmatání, jeden zrak. Třebaže odděleně se mohou navzájem redukovat na objekty, přece u nich platí, že ve vztahu k vědomí, tedy jakožto fenomenální ruce, jsou jediným orgánem, jak to známe u zraku a jak je tomu konečně i v případě hmatu, kupříkladu tehdy, když se seznamuji s nějakou věcí a potřásaje s ní v rukách, zjišťuji, jak je těžká. Spojují se v jeden proud, v němž už nelze rozeznávat dvojí různý svět, v němž je dán jeden, společný svět, jehož jednota se nevyčerpává pouhým součtem světů jednotlivých částí tohoto páru.¹⁰¹ Mé tělo tak z různých vědomí spojených s jednotlivými rukama či očima dělá jedno, a to nikoli syntetizujícím souhrnem, tedy nikoli jako výsledek nějaké další činnosti, spíše už od počátku je v této jednotě či touto jednotou, jednota těchto vědomí je nesena „předobjektivní a předreflexivní jednotou mého těla.“¹⁰² To, z čeho tato jednotlivá vědomí či jednotlivé možné světy vycházejí, to je přirozeně už od počátku spojuje.

K tomu lze pak ještě poznamenat, že znamením toho, nebo tím, co s touto jednotou jde ruku v ruce, je možnost navzájem překládat jejich řeč, a to nikoli jen mezi jednou rukou a druhou rukou apod., ale také napříč smysly. Merleau-Ponty má na mysli jednoduchou věc, a sice, že mohu vidět to, co se mé ruce zdálo tak drsné, a mohu hmatat to, na čem se zastavuje můj pohled (stejně jako nejsem s to hmatat vzduch, který nevidím),¹⁰³ což je jeden příklad překladu jich různých jazyků; obecně pak to znamená, že vůbec mohu vidět a hmatat jednu a tutéž věc. Jejich jednota je tak skutečnou jednotou světa tělesnosti, jak v něm

¹⁰⁰ *Tamt.*

¹⁰¹ Jedno druhé je s to redukovat na objekt a přece se „svazují jako květiny v kytici“, říká Merleau-Ponty. Viz *VaN*, str. 137.

¹⁰² *VaN*, str. 138.

¹⁰³ Tento příklad patrně neruší ani něco takového, jako je mlha, ježto ani na ní se můj pohled nezastavuje podobným způsobem jako v zápětí se zastaví na tom patníku, do nějž narazím; ostatně v jejím případě spíše říkáme, že nic nevidíme, než že vidíme mlhu, podobně jako v případě temné noci. Absenci zraku v těchto chvílích řeší právě kolem tápající či dopředu napřážené ruce.

jsem a jak jej uchopuji na různý způsob podle stylu svých orgánů.

Tato jednotu zakládá a podmiňuje „reverzibilitu vidoucího a viděného“, tedy podobnou translaci s ohledem však ne už na vztah jednotlivých orgánů, ale na obojakost mého způsobu kupříkladu právě v té chvíli, kdy se dotýkám sám sebe. Proto Merleau-Ponty podotýká, že je třeba jí rozumět jako něčemu, co se nikdy vskutku a plně neuskutečňuje. Alespoň v tom smyslu, v jakém nikdy nejsem na konci pocítování své druhé ruky, dotýkám-li se jí, v jakém nikdy neucítím zcela její pocit dotyku zvnějšku. Tento vztah či možnost převodu jednoho modu či pohledu na druhý tu není jednou plně uskutečněným stavem, ani nějakým kontinuem, nýbrž tím v pozadí, co přistupuje k jednotlivým zkušenostem a proměňuje je a seznamuje navzájem. Tak mohu přecházet z jedné zkušenosti do druhé, ač nikdy nedojdu nějakého jejich splynutí, vždy mezi nimi zůstává mezera, kterou překonávám pouze přenášením své pozornosti na jednu či druhou její stranu. Mohu se soustředit na dotýkání své ruky i na to, že je dotýkána, ovšem pouze postupně, nemohu je uchopovat najednou či skrze jednu všechny ostatní. Obojí pak v tomto vztahu dvou dotýkajících se rukou, či všechno to, uvažujeme-li o styku hmatu, zraku a dalších jiných typů zkušenosti, se pak otáčí kolem osy, jež sice je sama skryta, zároveň však jako ten prostřední řád, právě jako osa pohybu, je skrze tento pohyb a jeho jednotlivé části patrná. A tak je možné říci, že ona mezera mezi různými typy či momenty zkušenosti není nějakou skutečnou, ontologickou prázdnotou, nejedná se tu o blýskání se jednotlivých záblesků osvětlující zkušenosti, nýbrž o celek, v němž se různé možnosti navzájem co nejtěsněji dotýkají, což mohou jenom proto, abych použil slov autora, že jsou překlenuty „celistvým bytím mého těla a celistvým bytím světa.“¹⁰⁴

Právě v této možnosti konverze se rodí nebo je založena možnost setkání jejich jednotlivých „řečí“. A právě tento vztah mezi jednotlivými smysly, zakládající či nesoucí v sobě možnost setkání ruky s okem, je též vysvětlením možnosti setkání a porozumění s Druhým. V tomto ohledu jde pak v jistém smyslu opět o zkušenost jednoho těla před jediným světem. Proto mohu rozumět pohledu Druhého, že jsme jakoby jedním tělem – právě skrze možnost setkání „jazyků“ našich vidění a pod, jak ji zakládá tělesnost, již už předtím jsme odhalili co všeob-
jímající základ našich jednotlivých zkušeností vidění či hmatání. Mé ruce se navzájem pocítují a jsou propleteny se zrakem nikoli na základě nějaké ústřední správy orgánů (či přesněji řečeno, nejen skrze ni), nýbrž v jednotě, již jim dává všudypřítomná tělesnost. A tato tělesnost zakládá jednotu i ve vztahu k Druhému. A nic zdá se – jakkoli tento aspekt Merleau-Ponty nezmiňuje – na té věci nemění, že možnost srozumění je tu v jistém ohledu komplikovanější než v případě mých jednotlivých orgánů. Konverze a překlad tu fungují, nicméně jsou takřkajíc více v podmínce. Nejsme docela jedním tělem, jsme jen jakoby. Jsme stejného stylu, či na stejný způsob, skrze tělesnost, nicméně cítím-li ruku Druhého, pak nikoliv jako ruku svou, nýbrž jako ruku podobně cítící. Jsme příbuzní,

¹⁰⁴ VaN, str. 144.

nikoli jedno tělo na dvou místech a se dvěma jmény. Ostatně oč Merleau-Pontymu jde, je ukázat možnost rozumět si nějak navzájem, rozumět svému pohledu, možnost toho, že co vidíme, je na stejný způsob, že vím určitým způsobem, co Druhý vidí, dívá-li se na tutéž věc; a nikoliv tvrdit, že je to vskutku totéž. Jestliže tvrdí, že naše viditelná jsou numericky tatáž, znamená to právě to.¹⁰⁵

Skrze nikoli na počátku přijatý model, nýbrž z obsahu své vlastní zkušenosti tak dospíváme k Druhému jako součásti téhož viditelná, v němž jedině mohu myslet sebe sama. Tak mohu mít zkušenost barvy Druhého – co vidím, proniká do jeho vidění, a neopouští mě. A jako tomu bylo v případě mých dvou rukou, i zde tento vztah platí, jakkoli je přesto možné, abychom se vzájemně redukovali na objekty. Tak se otevírá mezitělesnost jako viditelná a dotýkatelná sahající za věci, jež vidím a jichž se dotýkám. Viditelná se v našich tělech vrací samo k sobě, samo sobě se zjevuje. Podstatná na pociťování pak už není příslušnost k jednomu vědomí, jehož by byla aspektem, nýbrž spíše je aspektem celého tohoto k sobě se obracejícího viditelná.¹⁰⁶

Jak však myslit takového Druhého, takové druhé vidění? Je to vidění téhož stylu a typu, téhož viditelná, s nímž se setkávám, a přesto jiné, mimo mou moc. Je v mezeře, jež je „za mými zády“, tedy určitým způsobem neviditelné, avšak zároveň přístupné mé zkušenosti a potud viditelné. Lze to podle Merleau-Pontyho myslet podobně jako věc, chápeme-li z povrchu, že má nějaký vnitřek, jakkoli tento vnitřek je definován právě tím, že je v hloubce pod povrchem a tedy nepřístupný. Tak můj zrak klouže po povrchu, z něž před oči Druhého v celku nedostává, neprosvětlí jeho hloubku, tak jako neprosvětlí hloubku jablka (a to ani tehdy dokonale, když je rozkrojí), ale díky tomu také o ní ví, ví o ní jako o něčem, co se vymyká jeho moci. V této hloubce je dost místa pro jiného vidoucího, říká Merleau-Ponty a my bychom mohli říci, že právě v této hloubce jej „vidím“.

Celý tento vztah je však ještě komplikovanější a zajímavější a ukazuje nám znovu, ač nyní novým způsobem, že a jak jsem viditelný. Právě tím, jak ukazuje (tedy dává na odiv či k ruce nějak) jistým způsobem to, co je mimo mou moc, v hloubce pod povrchem (tedy jako něco, co k ruce nemám), ukazuje a ustavuje hranice mého vidění. Tím však, že nechává vyniknout tyto hranice, ukazuje, že jsem vidět; tím se stávám sám sobě viditelným. Je otázka, jak tomu rozumět. Snad právě tak, že když mi tyto hranice ukazuje, když ukazuje omezenost mého pohledu, zviditelňuje jej pro mne; komplikace co zveřejnění. Tím, že se před pohledem skrývá a současně toto skrývání zveřejňuje, utváří jej jako pohled ohmatávající povrch, nepronikající do vnitřku, a tím, že ustavuje něco takového jako povrch, ukazuje mi i povrch můj.

¹⁰⁵ *VaN*, str. 139: komunikace se „šíří na všechna těla téhož typu a téhož stylu, která vidím a kterých se dotýkám (...).“

¹⁰⁶ „Ten, kdo vidí, nejsem *já* ani *on*, nýbrž nám oběma je vlastní ona anonymní viditelnost, ono všeobecné vidění, a to právě díky této primární vlastnosti, jež náleží k tělu, totiž že je sice zde a nyní, a přesto vyzařuje vždy a do všech stran, že je individuem a přitom dimenzí a univerzálnem.“ – *Tamt.*

4.2.3. Řeč a tělo

Všem těmto vztahům, jak se pojí s viděním, však nelze dostatečně porozumět bez dalšího ohledu k vždy už nějak přítomné řeči, k výrazu. Spolu se splétáním vidoucího a viděného, viděného a pociťovaného, jež je založeno v tělesnu jako takovém, je třeba uvidět i další jeho podobu, jak je vlastní našemu světu, tvoří jej a nese, a sice splétání tohoto tělesna a myšlenky, viditelná a výrazu, v němž definitivně končí svět ticha.¹⁰⁷

Jak se tělo „vynořuje jako výraz“ a myšlení či mluvení se „včleňuje do světa ticha“,¹⁰⁸ to se snaží Merleau-Ponty ukázat na příkladu hlasu. Hlas jako zvuk, jemuž rozumím, vibrace, jež se rodí někde v hrdle a *mají* význam, to je příklad splétání tělesna a myšlenky *par excellence*, té základní reverzibility a dvojího vztahu, v němž už vždy je založeno všechno to, čemu se snažím porozumět. Reverzibilita co popsání vztahu, v němž je něco takového jako hlas už dáno, znamená reverzibilitu „fonace a slyšení“, neboli propojení pohybů a zvuků. Pohyb vyvolává nějaký zvuk, slovo, jemuž rozumím, což zas dále vede k dalšímu pohybu. Jen tak vůbec mohu mluvit, jen tak mohu vyřknout větu. Je jasné, že slyšení je tu rozumění, tedy nikoli jen pasivní příjem, nýbrž chápání myšlenky či tvorba myšlenky. Na této hranici, v místě tohoto kruhu mezi tvorbou zvuku a jeho slyšením, jež je místem nejen vztahu k sobě samému, ale také hranicí mého „němému či solipsistického světa“ (ježto se tím obracím i mimo sebe, nemluvím jen k sobě, to, že já se slyším, je spíše průvodní jev mluvení namířeného k někomu jinému), právě v tomto místě vztahu k sobě, ke světu a k Druhému je pak třeba hledat či vidět *myšlení*. Myšlení jako ustavující se současně ve všech třech těchto dimenzích. To však ještě neukazuje jasně, jaké toto myšlení, v němž se spojují všechna ona jednotlivá „vidění“ mých „očí“, je, jaké je toto „já myslím“, jež má moci doprovázet všechny naše zkušenosti.¹⁰⁹ Vidíme však, že už od počátku je součástí těch kruhů splétání, jak jsme je zprvu viděli pouze na vztahu vidoucího a viděného.

Jak bylo řečeno, tělesnost není hmota ve smyslu souhrnu elementárních částic s určitými vlastnostmi, nýbrž zavíjení viditelná do vidoucího těla, hmatatelná do těla dotýkajícího se. Je to základ vztahu mezi mnou a věcmi, v němž „propůjčuji jim své tělo“, aby se do něj zaznamenaly a sdělovaly se mi. Tak se tu setkáváme s naskrz propojeným systémem, „setrvalým vztahem viditelnosti“, s jistým

¹⁰⁷ „Poprvé tu není tělo spřaženo se světem, objímá jiné tělo tak, že (k němu) co nejtěsněji přiléhá svou extenzí (...): je teď zcela mimo svět a mimo jeho účely, poněvadž je fascinováno touto jedinečnou činností, při níž se spolu s jiným životem vznášá v Bytí, stává se vnitřkem jeho vnějšku a vnějškem jeho vnitřku. A jakmile teď pohyb, dotýkání a vidění přiléhají k druhému i k nám samým, navracejí se ke svému prameni a v tiché a trpělivé práci touhy počíná paradox výrazu.“ *VaN*, str. 140.

¹⁰⁸ *VaN*, str. 140n.

¹⁰⁹ *VaN*, str. 141.

základním – totiž vše zakládajícím – kruhovým vztahem. Tělesnost (světa i má) není nahodilá, chaotická, je sama se sebou ve shodě a obrací se do sebe. Jak však předvést spojení tělesnosti a myšlenky? Merleau-Ponty bude chtít ukázat, že „jsme svět, který se myslí“, ¹¹⁰ že myšlenka není nějaký opak jsoucna, jehož styk s ním bychom měli odhalit a vyslovit, ale jeho zdvojení.

Charakter tohoto spojení se pokouší Merleau-Ponty předvést především ne fenoménu hudby. Není patrně nezajímavé, že to je právě hudba, s níž se tu začíná, jako ten druh umění, který nezačíná slovy ani názornými obrazy, který nene se v sobě nějaký explicitní význam, přinejmenším ve své psané podobě, kdy hudbou vlastně ještě není, a přece cosi působí a to vždy, ať už v míře větší, nebo menší. Na jejím případě se totiž snadno ukazuje charakter toho neviditelná, jež dalo této knize polovinu jejího názvu. Je snad korektní říci, že hudba předává či vytváří ideje. V okamžiku, kdy dojímá, rozveseluje či naopak působí svým smutkem, působí nějak. A přitom z jistého pohledu není ničím jiným, než posloupeností různých zvuků a současně souzvukem, které vycházejí z určitých nástrojů, jež dokáže rozezvučet prst či dech. A přece se v ní dávají myšlenky (třebas nepředmětné, mimo slova více než v podobě nějakého poselství) a to nikterak nahodile a nepředvídaně. Tyto myšlenky nejsou v podobě zápisu not, nejsou ani součástí onoho dechu či drnkajícího prstu, a přece tu nějakým způsobem jsou. Co však je důležité pro Merleau-Pontyho, že jakkoli se nevyčerpávají tímto svým „zjevením“, onou smyslovou svou podobou, přece nemohou být dány jinak. To, že skrze toto smyslové prosvítají, je jedinou příležitostí je myslet. Neznali bychom je lépe, říká Merleau-Ponty, „kdyby byly bez těla a smyslovosti, protože právě tehdy by byly nedosažitelné.“¹¹¹ Jsou to ideje, k nimž nakonec nelze než přistoupit skrze tuto podobu, tento jejich závoj. Ale nejenže nemohou přicházet jinak, tato podoba přímo je jejich domovem. Případné vysvětlení pak není vyjádřením jejich jádra, ale odvozením a potud i jejich vzdálením. Skrze toto vysvětlení k nim nedospěju, tak jako budu-li upírat svou pozornost pouze na noty z jejich zápisu, se smysl, k němuž noty pouze někam odkazují, neobjeví. Skrze určitou podobu se tu tak dává něco, co ji vždy už nějak přesahuje, k čemu tato podoba odkazuje, vede, ale nikoli jasnou cestou v podobě návodu na zkonstruování trojúhelníku, nýbrž za předpokladu vždy jistého nevysvětlitelného přeskočků, jímž je skutečné porozumění. Teprve po tomto překročení je tu myšlenka. Nikoli zatím taková myšlenka, jak bychom očekávali vychování racionalistickou tradicí. Nejsme zatím v oboru výslovných sdělení, nýbrž v oblasti nepředmětného, jakkoli Merleau-Ponty sám ji tak necharakterizuje. Nicméně přece má na mysli totéž, když říká, že „pro tento typ myšlenek je tedy podstatné, že jsou ‚zastřené temnotami‘ a že se ukazují ‚v přestrojení‘.“¹¹² Odtud jeden smysl toho „neviditelného“.

A to je to zvláštní právě. Dávají se ve smyslové, tělesné podobě, a přece

¹¹⁰ VaN, str. 132, pozn. 45.

¹¹¹ VaN, str. 145.

¹¹² VaN, str. 146.

zpřítomňují to, co jí samotné chybí. Skrze tuto tělesnou podobu ji samu překračují a rozšiřují. Setkání s nimi je jakýmsi zasvěcením pak, otevřením nové roviny. Merleau-Ponty ji nazývá rovinou ideje. Tato rovina je tím, co drží hudební skladbu pohromadě, tím, co z ní vůbec činí skladbu a ne chaotickým hlučením. *Ve zkušenosti tělesnosti se tak nalézá „přísná idealita“*. V čem pak spočívá ona soudržnost? Merleau-Ponty tvrdí, že je to tatáž soudržnost jako soudržnost mého těla či soudržnost mého těla a světa. Nikoli ve smyslu, že je tu celek, který se nerozpadne do jednotlivých částí (to by v celku byla odpověď beze smyslu), ale skrze provázanost mého těla, jak se tomu ukázalo na příkladu orgánů či třeba před chvílí hlasu v hrdle, a stejně tak celkovost ve smyslu mého sjednocení se světem. Tak jako věc je lemována a obklopována mým pohledem, tak i toto viditelné, či přesněji slyšitelné, jakým jsou tóny skladby, je lemováno ideou, jež jim nakonec jako součástí hudební skladby dává smysl, stejně jako dovoluje mému hrdlu, aby něco *řeklo*. Za těchto podmínek pak v těle těžko odlišit něco jako pouze věc a něco jako pouze ideu. Idealita už není cizí tělesnosti, ale spíše ukazuje její hloubku, její neviditelnou část. Idea není vidět nikoli proto, že by nebyla součástí téhož světa, nýbrž právě proto, že je, a že tento svět je komplikovanější, než jak se zdá pohledu, který je zajat konkrétní věcí. Idea není neviditelná nějak nahodile, že by byla skryta nyní tím hlukem od klavíru či ječením jakési hysterky, nýbrž je neviditelná absolutně, je znamením neviditelná „*tohoto světa*“, jež je jeho součástí a podkládá jej.

Je však ještě třeba ukázat, jak se na onu přirozenou obecnost, jak ji tu Merleau-Ponty už několikrát vyslovoval, napojuje jiná obecnost, obecnost vytvořená, obecnost právě jako idealita, tedy kultura a poznání. I tuto sféru pak samozřejmě prostupuje tělesnost či smyslovost, jakkoli se přitom zdá, že je tu jakousi novou úrovní, jež překračuje či rozšiřuje horizonty či cesty, jež sama neotevřela, tedy že vychází z jistého pro ni daného bodu, jež však je s to překročit, přivést k novému. Tato rovina je vskutku překvapující a „přeskok“ k ní se zdá být záračný. Ovšem to, z čeho vyvěrá, to ji také poznamenává, mění *staré* cesty, rozšiřuje *staré* horizonty. Žije z horizontů, jež se ustavují právě v tělesnosti, a tedy ani ona není mimo tuto tělesnost. Jakoby se tu tělesno v sobě určitým způsobem proměnilo a vzalo na sebe jemnější tělesnou podobu, nebylo už tělesností těla, nýbrž tělesností řeči. Tím se nechce říci nic jiného, než že tušíme, odkud se bere dojem o nehmotné duši a vůbec inspirace dualismu, jakkoliv je mylný – je to jistá proměna tělesnosti v ní samé, ovšem pouze proměna, nikoli popření. Tělesnost se tu zdá být méně podmiňující, méně těžká, méně neprůhledná. To ale především proto, že je vzdálenější, právě proto, že je tu přeskok, že jistým způsobem se tato rovina osamostatňuje, že se v ní dává cosi nového a nečekaného, což je důvod právě onoho pocitu záračnosti. Takto jemnější tělesná řeč je schopna nést smysl, tak jako víme, že jej nese báseň či hudba, skrze své vlastní uspořádání (což je sféra tělesnosti), skrze svůj řád, jakkoliv jím ten smysl zdaleka není vyčerpán.

K této rovině – a to je také důvod, proč se zdá být z jemnějšího těla – patří,

že je do jisté míry samostatná. Nemáme tu celou dobu vůbec na mysli nějakou významovou stránku obsaženou v tělesných věcech, nýbrž určitý nový systém či nový způsob bytí, nový způsob tělesna. Nejde jen o to, že zvuky či psaná slova nebo konec konců slova promluvená nesou v sobě nějaký ideový obsah a pak jej někde v něčí hlavě způsobují-předávají, nýbrž o celek smyslu či významu, který se samovolně točí a produkuje nové a nové ideje a to přitom jako stále součást světa-tělesna. Tak jako pohled, aby vůbec byl pohledem, má být viditelný pro Druhého i pro sebe sama, tak i slova mají-li mít vůbec nějaký smysl a tedy být slovy, pak nikoli jen proto, že se účastní jistého řádu, že se jím řídí, nýbrž že toto jejich uspořádání a organizace se vztahuje sama k sobě, že vytváří stejně dokonalý a pevný kruh, jako samo neviditelné. Ostatně to je zřejmě Merleau-Pontymu další z argumentů pro pochopení této sféry co součástí tělesna. To je tu tím v posledku tvůrčím základem, tím, co tvoří a zakládá jednotu, a právě proto též nakonec tou temnou a neviditelnou stránkou systému. Jak Merleau-Ponty říká, „činná Mluva je temná oblast, z níž pochází ustanovené světlo“, ¹¹³ nikoli prázdnota, nýbrž temnota, která je plná.

A je tu ještě jedna podoba prolínání a splétání. Nejen sebevztah celku řeči, v němž jedině slovo má smysl, nýbrž i samotného slova jako toho označujícího, a označovaného. Tak jako se v bodu, kde se protíná či splétá viditelné a neviditelné, rodí vněm, tak v tomto bodě protnutí slova a toho, co toto slovo označuje, se rodí jeho smysl. Že slovo promlouvá, nelze pochopit než z tohoto probíhajícího kruhového vztahu k tomu a s tím, k čemu teprve směřuje, podobně jako vněm nelze pochopit mimo kruh či vztah věci, jež chce být viděna, a pohledu, který se jí zmocňuje.

Nicméně stále ještě není plně odhalen samotný přechod od světa němého ke světu promlouvajícímu. Ten je třeba hledat právě v tomto kruhu sebevztahu, návratu k sobě. Mlčenlivé vidění se ocitá v mluvě a mluva přetváří struktury viditelného. Mlčení a promlouvání, nejspíše právě proto, že se stále pojí s jedním je zakládajícím tělesem, se navzájem prostupují a obtáčejí. ¹¹⁴ Nemá pak smyslu říkat, že jedno předchází Druhému, jež je pak překračuje či ruší. Naopak se navzájem zakládají. Splétání, v němž nelze mluvit o prvním a posledním, ježto obojí se vyžaduje současně a jen v tomto uzavřeném kruhu jsou myslitelné a realizovatelné, pak nese sebou, že v této němé struktuře světa musí už být nějak obsažené a odhalitelné možnosti řeči. Řeč tu není nějaká nahodilost se stejně tak nahodilou podobou. „Sama naše existence jakožto vidoucích, to jest, jak jsme již řekli, jakožto bytostí, přivracejících svět k sobě a přicházejících z druhé strany, bytostí, které se vidí navzájem a očima druhého, a především naše existence jakožto bytostí, které mohou slyšet druhé a které slyší samy sebe, v sobě již obsahuje vše, co je nezbytné k tomu, abychom mohli mluvit navzájem a aby bylo

¹¹³ VaN, str. 149.

¹¹⁴ Viz VaN, str. 150, kde mluví o „téměř tělesné existenci ideje“ a „sublimaci těla“.

4.3. K čemu jsme dospěli

To chybné a marné, jemuž jsme se naučili v předešlých fázích zkoumání problému světa, je nezbytné k tomu, aby nám naznačilo, *odkud* a *kam* a *jak* asi jít pro to dobré, čeho jsme v nich nedosáhli, co se v nich zdálo mizet stále z ruky. Jakkoli nezbytné, není to však ještě dostačující. Nemáme před sebou sadu přístupů, z nichž postupnou eliminací zůstane ten jediný, poslední, konečně správný. Nová cesta, jejíž potřeba se Merleau-Pontymu tak zřetelně vyjevila a již se vydal, není nalajnovaná a lemovaná sněžnými tyčemi, nýbrž je spíše stezkou teprve budovanou, která pravděpodobně často zbloudí a jestliže má před sebou nějaký cíl, tak pouze v podobě naděje, že nespadne do těch samých roklí jako pokusy předešlé. Merleau-Ponty se na tuto cestu vydal velmi úspěšně. Neustále narážel na hranice řeči a překonával je, aby ukázal, jaký asi charakter by měla nová řeč mít, chce-li se vyhnout oněm už klasickým problémům. Díky tomu máme dost materiálu na to, abychom se zamysleli nejen nad základy a principy jeho kritiky, ale stejně tak i jeho návrhu nápravy. Dost materiálu pro zkoumání, nikoliv však pro jasný a nepochybný výklad. Je tedy třeba se ptát, jaké je to zkoumání ve srovnání s předešlými, a zda trpí či netrpí stejnými neduhy. Co a jak tu Merleau-Ponty vyslovuje? Jak se vyrovnává s tou hranicí, za níž je prožitek? A jak se k němu vztahuje?

A začneme hned od místa, kde jsme skončili. – Jak myslit takový v sobě se obracející kruh, jestliže přinejmenším jednu z jeho částí můžeme stejně tak úspěšně chápat jako jakýsi vyšší stupeň, následek přeskočků a to přeskočků, který sice má dané základy či daný původ, přesto však dospívá k novému, jež v samotném původu jeho dáno není? – Nejspíše tu není rozpor v představách autorových, ale v příliš názorném pojmu kruhu. Tomu nakonec je třeba rozumět pouze jako záruce sepětí těla a světa či záruce smyslu, nikoli však jako příčině stability či absence vývoje, či ještě přesněji: svou stabilitu kruh hledá v dynamismu a tento dynamismus nespočívá jen v nějakém vzájemném splývání různých aspektů skutečnosti, skrze něž se tato vytváří, nýbrž v jistém málo pochopitelném pohybu vpřed. Jen díky němu pak můžeme myslet řeč, jak jsme ji mysleli, a to především ve chvíli, kdy nemáme proti sobě Druhého-člověka, nýbrž Druhého-psa či Druhého-kočku, s nímž až dosud jsme byli plně ve shodě, jsouce posazeni ve „stejně“ viditelném, hmatatelném, smradlavém či voňavém, teplém nebo studeném světě.

Merleau-Pontyho však nemůžeme vinit z toho, že podobu, charakter a snad „důvody“ tohoto posledního přeskočků nepředkládá. Než by k tomu stihl dojít, jeho text končí a to definitivně, v jistém ohledu stále ještě na začátku pátrání a

¹¹⁵ *Tamt.*

výkladu. Lze se ovšem s určitostí domnívat, že by nepovažoval za adekvátní myšlenku nějakého impulsu, jako něčeho dalšího, co přistupuje ke skutečnosti, že důvody by hledal v její samotné podobě, že možnost přeskočení by tu nakonec viděl jako to, co už od počátku patří k této původní celistvé a mlčenlivé skutečnosti, jako možnost a schopnost jejího obratu k sobě obecně, ať už se v jisté podobě ukazuje jako vidění, hmatání, zvučení či jako myšlení, třebaž v své podobě filosofické. Tedy že nakonec vysvětlení z pohledu *jak* (a sice skrze zavíjení tohoto tělesna samotného do sebe sama), by učinil nakonec i jeho důvodem. K tělesnu patří, že samo sebe může pociťovat a samo sebe vidět (arci vždy už jen *nějak*, *někdy* a *někde*) a tedy též k němu patří, že se může nahlížet, že se může myslit, že si může *rozumět*.

Kruh tělesnosti je tedy klíčem k řešení dosavadních problémů a proto stojí za to věnovat se mu více, především ve vztahu právě k těm problémům a k tomu, co jsme nahlédli jako jejich příčinu i důsledek. – Jak řečeno, není to kruh jakožto statický obraz, není to kruh na stejný způsob, jako kruhový pohyb Země kolem Slunce uchopený v rovnici. Je to sice také určité předmětné vyjádření, je to jistě způsob uchopení pohybu v jednom okamžiku, najednou, a tedy zachovává se tím zjištění, že vlastně nejsme v takovém zkoumání schopni vyhnout se modelování, vyhnout se tomu neblahému jednání, kdy se vznik nového, pohyb, proměna uchopuje nějak najednou a v celku, jako pravidlo, které jakoby je řídilo dopředu, které by bylo skutečnější než ony.¹¹⁶ A tak by se mohlo zdát, že takové vyjádření je opět a stejně tak chybné, jako ta jiná předešlá, ostatně vždyť i vztah Nicoty a Bytí lze v jistém smyslu nahlédnout jako kruhový. Myslím ale, že se nejedná o chybu navzdory nějakým příliš silným ambicím, že to je chyba dopředu očekávaná, chyba, s níž se počítá jako s nutným zlem, jež ovšem projeví se tím způsobem pozitivně, že odkáže k tomu, o čem vlastně jde a o čem jsme už jednou nahlédli, že v takovéto debatě vlastně ani dostatečně adekvátně uchopitelné není. A proto se tu také nakonec setkáváme s takovým vyjádřením kruhu, jehož dynamismus a tedy nikoli nějaký stav, statický obraz, se zdůrazňuje průběhovým výrazem „splétání“. Nemáme před sebou spletenec, hotovou formu, systém, který nyní lze už nahlédnout a dospět ke konci pátrání, nýbrž neustávající (a ustavující) děj. Je to dynamický kruh, který tvoří celek. A právě tím, že na počátku toho pojmenování je činnost, ne stav, ale pohyb a proměna, napravují se potenciální škody, jež by z takového názorného vyjádření pro samotné pojetí mohly plynout. Je tu už v počátku vložen odkaz k tomu, co tento kruh zakládá jakožto prostředí a původce toho pohybu. Není tu nějaký kruh či splétání o sobě, je to kruh a splétání tělesna, zavíjení tělesna do sebe samého. A toto tělesno je tím, k čemu kruh odkazuje a jak už tušíme, ne jako k něčemu pozitivnímu, jako k zvláštní pralátce, té nejhlubší podstatě, k níž můžeme dospět jako k základnímu kameni, nýbrž

¹¹⁶ A tedy by z tohoto hlediska bylo možné říci, že už tu není pozitivní „vnější“ svět, ani pozitivní „vnitřní“ *cogito*, nýbrž pozitivní, tedy před oči předveditelný a rozumem uchopitelný vztah mezi nimi.

jako k tomu nepředmětnému.

Zkusme to vyjádřit ještě jiným způsobem: Tento celek nelze nahlédnout zvenčí a tedy ani ne cele, je možné se jej pouze účastnit a to tak, že se do něj vstoupí a jeho vlastním pohybem pokračuje. Tak právě vstupuje Merleau-Ponty do zkušenosti, když zkoumá naše vidění věci, a od svého činu dospívá k věci a k tomu, že i ona cosi činí, že přitahuje jeho pohled, že se dává na odiv, a skrze to se opět vrací k sobě, jako k tomu, jemuž se dává na odiv, jehož zrak je přitahován. Nenalézá v tomto styku nějakého původce, odpovědnost nesou obě strany, a proto také tento vztah dvojího podobného a v jistém ohledu stejného nazývá kruhem – zkoumání lze vést z obou stran, přičemž postupuje-li se náležitě, je nutné dospět opět zpět. Avšak kruh či splétání tu nakonec nenese jen tuto představu, že nelze zkoumat tím způsobem, že se někde začne a jinde skončí, že se projde rovnou drahou odněkud někam, nýbrž že můžeme sledovat sepětí našich různých zkušeností, jejich vztahy, jimiž odkazují k sobě navzájem; to vše, jakkoli je to významné a už teď mnohému může učit, je tu doplněno ještě další a rozšiřující představou, jež definitivně ukazuje pravý charakter „kruhu“, tedy toho, co tu kruhem popisujeme, a která teprve mu dává smysl. Přičemž nejedná se o pravý charakter o sobě, nýbrž ukazuje se spíše, co jsme nuceni myslet spolu s těmi jednotlivými zkušenostmi pohledu apod., abychom onomu kruhovému pohybu vůbec mohli porozumět. Přirozeně že tu jsme právě na hranici předmětného, že tu jsme právě na konci schopností našeho modelování. Předvedli jsme si cosi před oči a to takovým způsobem, že se jako zcela zřejmá ukazuje toho nedostatečnost a závislost na něčem, co je zakládá a přesahuje a tedy se do něj, do jeho konkrétního způsobu a podoby nevejde. Právě úlohu tohoto působícího a přece nikterak pozitivně nazíraného původce plní viditelnost a tělesnost, jak tu s ním Merleau-Ponty pracoval.

Tak tedy způsob, jakým ukazuje Merleau-Ponty to, co ukazuje, je v jistém smyslu ve shodě kupříkladu s tzv. negativní filosofií, vyslovuje také něco, co se rodí z nevýslovného jádra zkušenosti, zpředměťtuje nějak tento původ, popisuje a tedy i modeluje. Liší se však tím, že od počátku modeluje takto pouze částečně. Nesleduje jenom způsob setkání mého pohledu a věci, nenalézá pouze to, že pohledem ohmatávám věc, nýbrž ukazuje také na hranice takového předvedení, jeho závislosti na tom, co jej zakládá a přesahuje. Toto místo je pak hranicí takového modelu, odkaz mimo něj, k tomu základu, který není s to vyslovit, jakkoli se na něm stále pohybuje. Tím způsobem tak „nalézá“ nějaké viditelnost či tělesnost. A to nikoli jako něco na dlani, ale právě jako výraz té mezi, za níž pojmu jít už nemožno. Odkaz k viditelnosti jako základu těch dalších vztahů, jež si předvádíme po jeho boku před oči, je odkazem k nepředmětnému. Díky němu můžeme myslet vůbec nějaké vidění a samozřejmě také nějaké setkávání s Druhým a možnost rozumět nějak, možnost rozumět jeho bolesti například. Toto viditelnost nestaví před oči, charakterizuje je pouze z jeho produktů, jež jsme s to zpředmětnit, jež k němu odkazují, avšak nevyčerpávají je. Ukazuje, že předmět v mé zkušenosti je vždy spojen s něčím, co jej, jak se posléze ukazuje – a tedy ze zkuše-

nosti vydobývá – zakládá, co mu jako jednotě dává smysl.

Ani tehdy, když tento původce dostává jméno, netvrdí se o něm nic pozitivního. Vždyť spolu s „tělesností“ jde tu ruku v ruce ujištění, že se nejedná o nějaký obraz hmoty a jejích částic, nýbrž o nejobecnější sféru, v níž jsme vždy již ponořeni, o živel, z něž se vše rodí. Toto tělesno a viditelné samo je neviditelné a vlastně tu nedělá nic jiného, než že označuje mez, *za níž už ne*. Jestliže jsme dříve tedy došli k tomu, že jakákoli naše názorná představa, jakékoli vyjádření naší zkušenosti, právě tím, že je v oboru vysloveného, odkazuje na cosi, co zároveň zatemňuje, tak v tomto tělesnu či viditelnu, zůstáváme u téhož.

„Kruh tělesna“ je tedy způsob, jak mluvit o nepředmětném, aby se zachovala jeho svébytnost. Jím se pak nevysvětluje ovšem pouze vidění věci, ale i zrod myšlenky, vyslovení myšlenky, rozumění myšlenky. Kruh či splétání je i na počátku myšlení. A to tak těsně, že Merleau-Ponty může tvrdit, že jsme vlastně svět, který se myslí. Jakým způsobem tu zprvu k takovému splétání dochází, ukázal na příkladu hudby, která právě jakožto příklad nepředmětného rozumění odhaluje první podobu setkání s myšlenkou, nalézá se tu kruh, který potom bude platit i pro výraz, pro slovo.

A tedy i pro možnost setkat se s Druhým. Tělesno, k němuž jsme tu došli, tu není nějaký důkaz Druhého, ale možnost Druhého. Ostatně Druhý nepotřebuje důkazu, je přece už součástí mé perceptivní víry, jak byla formulována výše. A tak tu nacházíme řešení docela podobné oné vylepšené variantě z míst věnovaných negativní filosofii. I zde pak Druhý působí jako jakýsi konstituent, díky němuž teprve se mám tak, jak se mám, na rovině vidění, ustavování hranic, vnějšku a vnitřku. Nicméně to by ještě nestačilo, zůstalo by to pouhou logickou podmínkou, „bez čeho ne“. Co nakonec je nejdůležitější, to je způsob, jakým k takovému střetnutí může dojít, jakým mně může ukázat můj vnějšek – a to se vysvětluje tělesnem.

Tak i zde nemáme před sebou nějaký příliš silný model, který by se domníval uchopovat a tím docela vysvětlit plně mne a Druhého skrze konkrétní vztah, nýbrž systém, který sám však je už v něčem založen, co se mu do jisté míry vzpírá, přičemž toto něco je svébytným ziskem ze zkušenosti, z její vlastní povahy, z toho, k čemu ona sama odkazuje. Musíme stále mít na paměti, že tu není nějaký původní základní kámen, na němž bychom chtěli budovat, nýbrž že vše se tu musí rodit ze zkušenosti – a výhoda je, že se nemusí rodit z ní ve formě nějakých pozitivních zjištění, ale i tím, že ona sama odhaluje své meze, jimiž současně odkazuje za sebe, ke svému nepředmětnému základu. Tím se zpětně vyslovuje to, co se zprvu mínilo potřebou zkoumat řeč a její projevy a proměny, hledat v ní jako promlouvající to, co přitom její slova neříkají. Hledat to, co vyslovuje za svým výrazem; jak nechává promlouvat mlčení a bezprostředno.

Mohlo by však stále zůstat v otázce, s čím už jednou jsme se setkali před pár odstavci, a sice jak dochází a proč vůbec k tomu zvláštnímu přeskoku do takové podoby, kdy výraz překonává mlčení a nese je v sobě vlastně už jen skrze negativní odkaz, skrze odkaz ke svým hranicím. Jak pochopit tento přeskok? Co se

v něm či skrze něj děje? A jak to, že se kontakt obou rovin tak problematizuje?

Proč k němu dochází, zdá se, jak už výše jsem to naznačil, jako otázka neadekvátní. Je to otázka na podobný způsob, jako otázka po životě, ve smyslu proč je vůbec na světě nějaký život a co způsobilo, že došlo k jeho zrodu. Nejde mi tu přirozeně nyní o nějaké náboženské konotace řečí o nepředmětnu, chci spíše pokázat na jinou věc, a sice že není tak protismyslné vysvětlit fakt života ve vesmíru odkazem k tomu, že svět jej umožňuje a že tedy tento charakter světu patří. Možnost přirozeně není ještě nutnost, zároveň však je už původní součástí. Světu patří to, že může zrodit život, a tak i tomu nepředmětnému základu patří, že se může transformovat a z jistého ohledu sám sebe popřít zjevením smyslu a výrazu. Možná, že odpověď to není plně uspokojivá, možná také, že taková odpověď není ani možná, ježto právě takový důvod, ten potřebný „impuls“ (který brán doslova tu však vůbec nemá smyslu) je součástí této roviny, toho jejího nejvlastnějšího charakteru, který právě nelze vyslovit. Neboli je to zcela přirozené tajemství, jež není tajemné pro svou možnost, ale pro svůj fakt. Je to stejné tajemství, jakým je zrod svobody v mém činu, jako zrod jakékoli akce, který právě jakožto počátek se docela vzpírá minulostnímu vztahu, jak jsme také odhalili onen předmětný vztah. A proto tedy nemá zřejmě tato otázka dostatečný smysl, abychom se jí dále zabývali – ač přirozeně nemohu zde tvrdit nic o tom, co sám by Merleau-Ponty o tom soudil, kdyby měl možnost svou knihu dopsat.

Je tu však v otázce ještě jiná věc – a to právě odkud se bere ta zvláštní cézura, odkud ta hranice, jež znemožňuje a současně umožňuje určitý kontakt? Zrod významu, vyslovení, jež má smysl, stejně tak jako vůbec zrod té zcela nové roviny, o níž se řeklo, že její tělesnost je jaksi jemnější, tedy toho celku významů a myšlenek, jak by bylo možné charakterizovat lidské dějiny a z nich vyvěrající kulturu, prostě zrod myšlenky z tělesnosti, s níž sice těsně souvisí a není tedy něčím docela jiným, současně však přece je tu jako cosi nového – tak se rozumělo tomu přeskoku v souvislosti s důvodem, po němž jsme se ptali. Z hlediska zdůvodnění není tato otázka patrně plně zodpověditelná. Avšak nese v sobě řešení naší současné otázky – odkud sama ta hranice způsobující nedostupnost bezprostředna výrazu z něj vyvěrajícímu? – Tážeme se, jak je vůbec možné toto cosi nového, co se vztahuje nějak zpět, je v kontaktu, a přece tento kontakt činí problematickým, přece se zdát být skokem přes určitou propast? Tento přeskok znamená zjevení nové podoby děje tělesnosti, nové dílo. Ale právě proto, že je toto dílo nové, že je lze vůbec chápat jako nové, znamená též, že v sobě nese něco jiného, než co platilo doposud, novost nemůže být opakováním, musí být přínosem toho, co tu dosud nebylo. Ale právě proto nelze z pozice tohoto nového plně uchopit to původní; tím, že je nové, je i jiné, jiné jako součást téhož, proto příbuzné, ale zároveň jako tento původ přesahující a proto odtažené – a proto také neschopné plně svým novým způsobem to staré uchopit. Čili je docela pochopitelné, že myšlení, jež je myšlením něčeho, tedy klade před sebe předmět, který myslí, že toto myšlení, právě jako z onoho neurčitého bezprostředna, z tělesna a viditelná vyvěrající, je s ním příbuzné, je jeho plodem (a tedy v sobě svůj původ

nějak nese, pročez můžeme říci, že je též součástí tělesna, že je též tělesné), avšak plodem, který znamená vznik nového a to právě ve smyslu kladení předmětu. A tak tato nová předmětnost z tělesnosti vyvěrá – a současně ji překračuje.

Ježto tato rovina, tak jako ostatně vše dosud, je rovinou taktéž splétání (a tedy rovněž tu není nějaký start a jinde cíl, k němuž by měla dospět, nýbrž nese v sobě kruhový vztah svých jednotlivých částí), tak tato rovina se zabývá sama sebou, svou předmětností, opájí se jí a orientuje se na ní – a ježto je *nová* a svůj původ překračující, nutně není s to tento původ docela, tj. náležitě, uchopit, jak vzhledem k samotnému původu – poněvadž jemu zprvu tento způsob vlastní není, jakkoli jej umožňuje (proto také může být nový); tak i vzhledem k sobě, ježto vidí pouze tuto svou novost, svou předmětnou tvář, již se kochá. Hledí dopředu a na své kořeny zapomíná.

Ani o tom Merleau-Ponty už nic neříká, ovšem i o tom soudím, že to odpovídá jeho intenci, že právě něco takového může mít na mysli, když tvrdí, že svět se myslí, kdyžtě současně, jak soudím, chápe, že tento popis je stále na úrovni jeho zkušenosti, tedy zkušenosti myslícího vidoucího a tedy že to není vysvětlení toho například, co je v mé zkušenosti přítomné jako nějaký chrobák nebo kámen. Součástí mé zkušenosti je i to, že ne vše myslí a že ne vše vidí – proto také bylo tak třeba zdůraznit místo a důležitost Druhého (ať už je to člověk, nebo – co do onoho vidění a snad i citového setkání – kočka). Ne vše mne vidí, ne vše myslí, ne vše mi dává význam, ne se vším mohu komunikovat. A to platí nejen pro nemluvné věci světa, jež jsou mimo mne, nýbrž i pro to, co je ve mě a co jsem já – a co také nemluví. Jak je pak ale toto vše ostatní součástí toho tělesna, o němž s ohledem na nás můžeme říci, že samo sebe se v nás myslí? Právě tímto způsobem snad.

Díky tomu všemu se nám tak ukazuje nejen, jak lze pracovat se zkušeností po způsobu vyslovování při zachování dostatečného respektu k tomu, co je nevyslovitelné a přece od této zkušenosti neodlučitelné, ukazuje se nám nejen jak lze myslet to, že jsme ve světě a že v tomto světě jsou nějakí Druzí, s nimiž se potkáváme, s nimiž žijeme, s nimiž si rozumíme, ale ukazuje se tak a umožňuje se nám pochopit, proč současně s tímto vším jsme tak intimně obeznámeni, takže se vlastně ničemu z toho nedivíme či nestojíme nad tím v rozpacích, stejně jako možnost, že vše se nám otřese a zdá se být podezřelé a temné v okamžiku, kdy překročíme určitou hranici od samozřejmosti k otázce. Vysvětluje se nám tak současná možnost blízkosti a odstupu zároveň. Odstupu, který vždy už je odstupem od... a tedy nese v sobě odkaz k tomu, čemu je vzdálen a s tímto odkazem i nějaké rozumění a tedy blízkost, ač současně zůstává do té míry nezpochybnitelným odstupem, že na své rovině to, čemu se vzdálil, nenalézá či není schopen náležitě to uchopit.

Tedy dává se nám s tímto nástinem, který Merleau-Ponty provádí, nejen kritika různých řešení určitého problému a návrh na řešení lepší, ale současně vysvětlení důvodů a principů dosavadních selhání, stejně jako vysvětlení praktické

neukončitelnosti našeho tázání; vysvětlení té nespokojenosti, jež k němu ode-
vždy patří a, jak se ukazuje, musí patřit. Tím se také vysvětluje, že tento charak-
ter není něčím nahodilým a zvláštním, nýbrž je to docela přirozený důsledek způ-
sobu našeho myšlení, který zůstává součástí univerza tělesnosti; a že tedy není
ani ojedinělý, ale je to jakási obecnost, jež patří k našemu tázání vůbec a vždy
jej provází. S nadsázkou proto můžeme říci, že nakonec se nám tak skrytě dává i
teorie dějin filosofického myšlení. Chápeme, proč nikdy nenacházíme plné a defi-
nitivní uspokojení ať v jakkoli důmyslných filosofických koncepcích, rozumíme
této jejich sisyfovské práci, stejně jako rozumíme tomu, že to neznamená nutně
konec těchto koncepcí, konec tázání a rezignaci na mluvení, nýbrž hlubší pocho-
pení příbuznosti jich všech v té míře, v jaké se snaží odpovídat své zakládající
zkušenosti, přestože vždy už nějak násilně a potud také nepatříčně.

Rozumíme pak, že *smysl* se nevypovídá v prvním plánu řeči, ale spolu s ní či
za ní – že není možné ho chytit, nýbrž pouze dát mu prostor – a to nikoli
k nějakému plnému vyjevení, nikoli proto, že bychom se skryli a počkali, až ztratí
ostražitost a v domnění, že jej nikdo nesleduje, neprozřetelně sem vpadne, nýbrž
především v ukázání nepravosti všech těch konkrétních podob; tedy ponecháme-
li mu místo nikoliv v nějaké skrýši pod schody, jíž pak neočekávaně prosvítíme,
nýbrž prostor ve smyslu světla, jež osvětluje to ostatní. Smysl tu už nebude jako
téma, ale jako zdroj. Má se to s ním pak tedy docela podobně jako
s Hejdánkovou pravdou. Ač sám osvětlen není, v jeho světle se ukazují ony jed-
notlivé podoby jako nepravé. „Nejde o to se na pravdu dívat, ale o to vidět
všechno, i sebe sama, v jejím světle, tj. nechat se pravdou vést k věcem, dopro-
střed světa [...].“¹¹⁷

5. Závěr

Jestliže prvotní inspirací mé práce byl pocit, že Merleau-Ponty dospívá
k určitým závěrům mimochodem a nejasně, že je nevyslovuje přímo a tedy jim
v jejich podobě zřejmě nepřikládá dostatečně váhu, musím nyní říci, že tento po-
cit byl chybný. Jakkoli závěry o obecném způsobu našeho myšlení nevyslovuje
Merleau-Ponty přímo, z jeho knihy se v bedlivějším čtení zřetelně ukazují. Do-
konce tak silně, že podobnost s Hejdánkem tu už nelze vidět jako nahodilou a jen
potud zajímavou, ale že má *smysl* uvažovat o přímé vazbě mezi nimi, jakkoli při-
tom každý postupuje z jiného směru a v rámci jiných zkoumání. Když oba sledu-
jeme, zjišťujeme, že Hejdánek nabízí obecné a dalekosáhlé závěry plynoucí
z analýzy způsobů našeho myšlení a skrze to pak teprve částečně odkaz

¹¹⁷ Hejdánek, Ladislav, *Pravda a svoboda* (Kázání proslovené ve vršovickém sboru ČCE v roce 1975), in: Křesťanská revue 8/90, str. 173-176. Viz str. 175.

k jednotlivým podobám problémů, jichž se tyto způsoby týkají, narozdíl od Merleau-Pontyho, který naopak je veden konkrétním problémem a s ním spojenými konkrétními komplikacemi ke zjištění jeho obecných charakteristik. Pokud není má interpretace příliš odvážná a zcestná, je myslím možné tvrdit, že jakkoli pak se těchto obecných závěrů výslovně nedotýká, přesto jeho pátrání neomylně vedou. Je tedy snad možné říci, že obojí se tu pak určitým způsobem doplňuje, avšak nikoli pro nedůslednost obou či některého z nich, ale díky jiným jazykům, jak plynou i z jiného směru postupu. Proto si také myslím, že jakkoli má práce nepřináší nějaký objev a nečekanou interpretaci, nýbrž nalézá (přesněji řečeno: pokouší se nalézt) pouze to, co je tu krom jiného už od počátku, přece má smysl a to právě jako konfrontace dvou různých jazyků, jež se obracejí k téže zkušenosti a k témuž zážitku. Tím snáze se pak odhaluje bohatost toho, co má Merleau-Ponty na mysli, jakkoli tomu ne vždy dává jasný výraz. Této bohatosti se mé předvedení zdaleka nemohlo vyrovnat. Ostatně o to mi ani nešlo. Ukazuje-li má práce náležitě obecnost závěrů, jež z Merleau-Pontyho plynou, tak jakkoli to jistě není mnoho, splnila svůj účel. Neboť oč nakonec jde, není pouze konkrétní řešení konkrétního problému uchopení světa filosofickým myšlením, ale vůbec zatíženost myšlení nejen ve smyslu historickém, ale především v jeho „odvěké“ reflexivní podobě, jež doposud řešení bránila. Zatíženost, jež se zdá být pro filosofa velmi problematickou, nicméně zatíženost, která díky své původnosti je nejspíš také skrytým nástrojem řešení.

6. Použitá literatura

- Fichte, J. G. *Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. [Fuchs, E. (ed.)] 2., verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 1994. 278 s.
- Flusser, Vilém. *Za filosofii fotografie*. 1. vyd. Praha: Hynek, 1994. 75 s.
- Hejdánek, Ladislav. *Nepředmětné myšlení*, in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 197 s.
- Hejdánek, Ladislav. „Pravda a svoboda (Kázání proslovené ve vršovickém sboru ČCE v roce 1975)“. *Křesťanská revue* 8/90, str. 173-176.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Z fr. orig. přeložil Miroslav Petříček. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. 268 s.

Příloha

(1) Mýtus a jeho dvojí překonání¹

Není to obvyklé a pro práci, která se má pokusit být vskutku filosofickou, snad ani případné, ale základem tohoto oddílu se nestane vědecká kniha nebo článek, nýbrž jakési popularizační pojednání tohoto tématu ve společenském časopisu. Tento článek převezmu jako kostru, na níž se dále nabalí další podrobnosti, jež se do tohoto, jak už řečeno, populárního pojednání nevešly. To vše tak učiním proto, že účelem tohoto oddílu je převzít, pochopit a přiblížit, co si Hejdánek myslí o jistém tématu, a to je právě ve svých základních rysech v onom článku velmi přístupnou formou vyjádřeno.

Mýtus má být podle Hejdánka překonán na dvou místech a dvěma odlišnými způsoby.² A to jednak v antickém Řecku, druhak v profetické tradici starých Izraelitů. Ale i zde je třeba si znovu připomenout, že v této práci se začíná z gruntu. Tedy: co nazývá Hejdánek mýtem, který je pak tak odlišnými způsoby překonán? Na čem se vlastně zakládá? Zde se Hejdánek drží názorů a výkladů Mircea Eliada.³

Mýtus je určitým způsobem lidského bytí, je to jistý specifický typ rozvrhu či zaměření lidského života. Je to způsob, který člověka orientuje na minulost a to, co ji tvoří, archetypy. A spolu s tímto vyzdvížením minulých událostí dochází rovněž ke zrušení budoucnosti. Přesněji řečeno: orientace na minulost zde znamená orientaci na pravzory či archetypy, jakési původní události či božské činy, na nichž stojí řád světa a k nimž je tedy třeba se vracet, aby tento řád byl udržen. Budoucnost a to nové, co s ní přichází, zde neznamená nic jiného než nebezpečí – a to nejen v nějaké primitivní podobě obavy o to, co se se mnou stane za týden či za pět let, nýbrž už ze samotné této novosti – je-li jediné skutečné to, co se stalo a při svém návratu stále dokola stává, tak to, co přichází a je vskutku nové, se z toho vymyká a snad i ony minulé a božské události popírá. V důsledku to tedy znamená, že mýtus usiluje o „pouhé“ jejich obnovování či zpřítomňování. (Je třeba rozumět, že ve smyslu, který tomu dává mýtus, vlastně nejde doslova o přísnou orientaci na minulost, neboť ony události, jež jsou zde vyvýšeny, nejsou minulé tak, jak jim dnes rozumíme my. Už jen proto, že se stále obnovují a účastní se dále nějak řádu světa, jsou nejvýš skutečné a přítomné.)

Tak jako to, co se do tohoto schématu nevejde, není opravdu a plně skutečné a k tomu je i hrozivé, a to, co se právě na archetypy orientuje, skutečné

¹ Hlavní část práce sestávala ze tří kapitol: „I. kapitola – Ladislav Hejdánek“, „II. kapitola – Václav Bělohradský“, „III. kapitola – Hejdánek *versus* Bělohradský“. Struktura 1. kapitoly: „Mýtus a jeho dvojí překonání“; „Předmětné a nepředmětné myšlení“; „Pravda“. Zde tedy uvádím první a druhou část 1. kapitoly. Nejsem schopen dodržet původní stránkování a ani číslování poznámek. Poznámka 2, která následuje, je v původní práci 5. v pořadí. Poslední poznámka (zde poznámka 47) je tedy 49. Odkazy směřují přirozeně k místům zde. Případné změny textu se týkají pouze oprav pravopisných chyb. Ostatní korekce (především v podobě poznámek na okraj) pokusil jsem se pro tuto příležitost odstranit.

² Vycházím z Hejdánkovy habilitační práce *Filosofie a víra*, především z kapitoly *Mýtus a metafyzika*, in: *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha 1990, 171 s.; a z: *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, in: *Reflex* 1/2000, str. 60-63.

³ Viz *Filosofie a víra*, pozn. a na str. 55.

je, tak ve světě mýtu se skutečným stává rovněž jen to, co je nějak pojmenováno. V tomto pojmenování, oslovení, se neodhaluje ani tak jádro či pozdějším slovem podstata věci, nýbrž právě ta se mu přiděluje. Pouze to, co zde má jméno a o čem se vypravuje, je plně skutečné.

To vše vede Ladislava Hejdánka k názoru, že právě toto vše, ona snaha popřít jedinečnost a novost v přítomnosti a přicházející budoucnosti, snaha opakovat archetypální události a vlastně je tím zpřítomňovat znamená, že opravdu skutečným může být v mýtu jen to, co se vzdá vlastní jedinečnosti a tedy i sama sebe.⁴

„Smysluplnost jakéhokoliv podnikání byla vázána na reaktualizaci této danosti, hotovosti, uzavřenosti.“⁵ „Mýtus [...] je sám světem, strukturovaným prostorem a časem, v němž se každé věci, každé události, každému činu buď dostane smyslu a významu [...] – nebo nedostane, a pak ovšem propadne nicotě.“⁶

Říká se, že filosofie staví nejdříve na kritice mýtu, na jeho odmítnutí, včetně jeho narativní formy, přičemž sama znamená vznik řeči nové a to logické, či jinak pojmové. Vynález pojmů znamená docela novou etapu pro lidské myšlení, jež umožňuje překonat všechno to, co je z našeho hlediska v mýtu svazující a co jej činí tak stabilním, že každý vývoj zdá se být v něm nemožný. Ovšem Ladislav Hejdánek je přesvědčen, že filosofická kritika mýtu není do té míry radikální, jak se zdá být či jak se podává ve školských učebnicích filosofie, že neznámá nějakou absolutní změnu, nýbrž jen částečnou proměnu základních východisek a především „vybroušení“ formy.

V čem to spočívá? – Bylo už řečeno, že mýtus znamená orientaci na minulost, na archetypy, čili na to, co je z našeho hlediska dávno mrtvé, snad proto, že stabilní, že bez proměny. Ovšem právě filosofická kritika Řeků ve svých základech tuto orientaci na stabilní, neproměnné a jednou už dané podržuje, ač nyní v rovině abstraktnější. Odvrhává vypravování různých historek o bozích, ale samotnou orientaci na pravzory zachovává a v novém způsobu řeči dále rozpracovává. Ostatně co jiného je hledání arché u prvních filosofů, než právě to, že se opět za změnou a děním toho, co kolem sebe vidíme, hledá něco, co je na jeho počátku a co toto dění zakládá, bez něž by se ono neobešlo a bylo ničím. Rozdíl je jen ten, že pravzory již nejsou nějaké prvotní události či božské činy, hodné napodobení, nýbrž, jak řečeno, abstraktní pravzory. Už to nejsou původní události, nýbrž jakési modely, či jak říká Hejdánek „vymyšlené `předměty`, které nebylo lze najít nikde ve světě, tj. ani v prostoru, ani v čase, ale které byly jaksi pozdviženy nad ně a mimo ně.“⁷

⁴ *Tamt.*, str. 57. – Ač je jistě otázka, jestli v tomto důrazu na popření budoucnosti mýtem Hejdánek Eliadea nepřekračuje a vůbec zda tu nedochází k jistému, třebaže pro účely jeho myšlení zřejmě nepodstatnému, zjednodušení, neboť i mýtu je vlastní jistý vztah k budoucnosti, přinejmenším v případě zemědělců, kteří při investicích do půdy a svých obydlí právě z touto budoucností počítají, ba dokonce je pro ně stejně tak důležitá jako minulost, neboť jenom v budoucnosti se zas zajistí stabilita a pokračování. – A stejně tak je otázka, zda interpretace onoho příklonu k minulosti (jako snahy vynulovat jedinečnost nových událostí stejně jako oněch konkrétních lidí) nezavání příliš anachronismem, neboť patrně vychází z předsudečné představy o tom, co to znamená „být sebou samým“. Spíše by se, myslím, mělo říci, že z toho, co již o mýtu bylo řečeno, plyne, že se v něm věci stávají sebou samými právě tehdy, když se připodobňují pravzorům, neboť kdyby se tak nestalo, pak by vůbec nebyly, upadly by do chaosu či do nicoty, v níž se dále o nějaké jedinečnosti a totožnosti nemá vůbec cenu bavit. A stejně tak i v případě člověka, který toto vše vlastně ve svém vědomí provádí.

⁵ *Tamt.*, str. 57.

⁶ *Tamt.*, str. 55; viz též *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*.

⁷ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 61.

Těmito předměty⁸ se myslí předměty geometrické, trojúhelníky, kružnice apod., stejně jako třeba pojmy základních prvků. Jsou to předměty, jež je možné mít kdykoliv před očima a to tak, jak jsou, tedy celé a neproměnné. To je způsob, jakým nyní podle Hejdánka filosofie chce mluvit o bozích a vůbec o světě. Za pomoci tohoto nového nástroje, který dává pojmové myšlení, je možné novým filosofům zbavit se mýtické narativity, ale stejně tak i všeho nestabilního, proměnného, všeho toho, co činí události událostmi, veškeré změny a času. Znovu je tu dána možnost vracet se k počátkům a to vlastně ještě přesněji, než jak bylo možné v mýtu. Pozornost filosofů se nesoustředí na filosofickou kritiku samotných prvních příčin, nýbrž na způsob, jak o nich hovořit, a na objevování procesu, jak z tohoto prvního, daného a neproměnného povstává všechno to další, co známe a co je podřízeno změně.

Hejdánek ukazuje, že tomuto přístupu nejsou příběhy o prvních událostech a bozích v jádru špatný přístup, pouze poněkud nedostatečný – je totiž ještě cosi vyššího, co je platné i pro staré bohy. Filosofie tak vlastně přidává jenom jakési další patro v přemýšlení o světě, další instanci, na níž je možné se odvolávat a v jejímž světle je možné dále posuzovat všechno ostatní, i ony dřívější „první instance“. Už to nejsou činy herců nebo bohů, nýbrž nejvyšší jsoucno, nejvyšší Bůh, či první příčina, živel, prvek.⁹

Tyto nové instance jsou pak více promyšleny, jsou lépe zdůvodněny, jsou podrobeny kritické reflexi a tedy filosoficky jsou propracovanější.¹⁰ V zásadě jsou ovšem stejného charakteru jako ony dřívější. Znovu tu jde o nejvzdálenější minulost, prapočátky, z nichž dále se vše ostatní odvíjí, včetně norem pro naše jednání. Znovu tu jde o uchopení trvalého, ba přímo věčného, o uchopení toho, co je samo v sobě uzavřeno, bez proměny, co je od věků celé a hotové. Mýtus je racionalizován – místo archetypů je tu prvopočáteční voda, apeiron, vzduch, herakleitovský logos (!), Platonovy ideje či Aristotelovy formy. A tak se není možné divit, že i zde je nakonec tím opravdu skutečným právě toto první, hotové a neproměnné. A nehovoří-li se přímo o tom, že je to jediné opravdu skutečné, pak je to první, základní, uvádějící vše ostatní do pohybu a tedy hierarchicky či ontologicky význačnější.

Odtud také plyne to, že obrací-li se filosof k tomuto prvnímu a neměnnému, činí tak proto, že jen to může být skutečným předmětem poznání. Přičemž tak činí po způsobu „zírání“ (theoria), jež se tak „stává myšlenkovým výrazem archetypické životní orientace“, neboť „v rovině abstraktní myšlenky opakuje, imituje základní strukturu mýtu.“¹¹ Tento způsob uchopování skutečnosti jako předmětů nazývá pak Hejdánek „metafyzikou“.¹²

A tak se stalo, že mýtu (a tím i starému způsobu života a nahlížení na svět) se dostalo racionálního a filosofického pročištění a tedy rozhodně nikoliv vyvrácení či odmítnutí. A proto je tedy možné podle Hejdánka mluvit o řecké filosofii a

⁸ Později budou zahrnuty mezi tzv. intencionální předměty.

⁹ Viz *Filosofie a víra*, str. 58.

¹⁰ Ovšem vzhledem k tomu, že jde vlastně o vůbec první filosofické zpracování, zdá se být ten výraz zbytečný.

¹¹ *Tamt.*, str. 63 n.

¹² „...typ myšlení, který je principiálně zakotven v mýtické životní orientaci, který vypracoval s velkou precizností formální a metodické aspekty chápání skutečnosti jakožto (daného) předmětu a který přežil řeckou etapu filosofie, vůbec starověk, středověk až do novověku, [budeme] nazývat metafyzikou.“ (*Tamt.*, str. 64.) – Ostatně předpoklad odtud vzešlý je patrný ještě dnes ve vědách, a sice že všechno nové, kterýkoliv nový poznatek či objev, je uznán za pravý jen tehdy, je-li možné jej opakovat. Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, in: *Podoby II* (Literární sborník – ed. V. Havel), Čs. spisovatel, Praha 1969, str. 117 n.

vlastně veškerém myšlení z ní vzešlém jako o racionalizaci či logizaci mýtu.¹³

Zcela opačný přístup k mýtu byl zaujat v tradici hebrejské.¹⁴ V jejím případě lze hovořit o přímém protimýtickém či protináboženském (antireligiálním) útoku. Narozdíl od řeckého způsobu zde není problém ona narativní forma, jíž Hebrejci podržují a dále využívají, nýbrž právě ona bytostně mýtická orientace na minulé (či snad mimočasové) pravzory. Jde tu o zcela nový vztah k minulosti a budoucnosti.

Budoucnost již není hrozivá a spolu s ní ani dějiny, které teprve zde začínají mít nějaký smysl a vlastně teprve zde vznikají. Objevuje se sféra budoucích událostí, které sice ještě nejsou hotové, jsou otevřené a nejisté, ale v podstatě jsou nadějeplné, „neboť právě od budoucnosti [Izraelité] očekávali nápravu všeho, co bylo nepravé a zlé v minulosti a přítomnosti.“¹⁵ Vlastně se tu vůbec prohazuje to, co dříve bylo spolehlivé a co nespolehlivé. Nespolehlivou je nyní právě minulost a tedy i to, co na ní staví. Dříve nebo později se minulost jakožto základ dalších „staveb“ ukáže jako nejistá a nepevná a tyto stavby se zhroutí, neboť minulosti naprosto není vlastní něco takového jako stabilita (proč k tomu Izraelité nebo přesněji jejich proroci byli nuceni dojít, je jasné).

Z toho podle Hejdánka plyne, že skutečně nezpochybnitelnou a spolehlivou je budoucnost, a sice v tom smyslu, že stále bude přicházet a otřásat minulými základy, ale stejně tak i přinášet naději a někdy i uskutečnění událostí, k nimž se ony naděje upírají. Svět je totiž dění, jsou to události, které se stávají, přicházejí, dějí – a tak je třeba je chápat a k nim přistupovat.

Z takového vztahu k minulosti a budoucnosti nutně plyne, že už není možné zacházet z archetypy tak jako doposud v mýtu, neboť právě v nich se projevuje tendence rušit budoucnost a dějiny. Jak ukazuje Hejdánek, i zde se sice zachovává ono napodobování pravzorů, ale ve zcela převrácené podobě. Je třeba napodobit Abrahama a odejít do neznáma, ovšem tak jako odešel on do svého neznáma, je třeba při jeho „napodobení“ odejít rovněž do svého neznáma a nikoliv do jeho, jež už nyní pro mne vlastně neznámem není. Čili je-li nutno napodobit Abrahama, znamená to odejít někam jinam. Což znamená, že se tu nejedná o pravzor či archetyp, ale o antiarchetyp, „který nás má inspirovat k odvaze převzít na sebe vlastní odpovědnost a tak s ní spojená vlastní rizika.“¹⁶ Není tedy divu, že v tomto přístupu není popírána jedinečnost a identita, jako byla v mýtu. Naopak – uskutečňuje se tvář v tvář přicházející budoucnosti, jež ovšem není jenom nadějná, ale především tím, že je otevřená a jakoby čeká na mou akci, mne vyzývá. Budoucnost je výzva, jež si vyžaduje odpověď, která spočívá právě v jejím pochopení a uskutečnění.

Z toho plyne, že nejde tu o vztah k budoucnosti bez přívlastku. Proto se v této tradici hovoří i o „falešných obrazech budoucnosti“. Tím novým vztahem nemá být nějaké odhadování, pravděpodobnost; jde o obrácení se k budoucnosti a současně návrat k pozměněné přítomnosti, z něž zároveň plyne proměna mne

¹³ Viz *Filosofie a víra*, str. 55: „Ve skutečnosti filosofie zachraňovala jádro mýtu, i homérského, tím že jej pročišťovala a racionalizovala; svou polemikou navazovala na mýtus a pokusy o pojmové uchopení základních problémů filosofických *de facto* rekurovala k základním problémům a strukturám mytologickým a vlastně je tak odhalovala a vyzrazovala.“

¹⁴ Po vzoru svého pojmenování řecké filosofie jako logizovaného mýtu nazývá Hejdánek tento hebrejský přístup, jistě vědomě nepřesně, mytizovaným logem.

¹⁵ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 61. Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 118 n.

¹⁶ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 62.

samotného v této přítomnosti. Minulost už není příčinou, nýbrž předpokladem. Člověk je hlavně tím, co bude, i když samozřejmě nepřestává být tím, čím už je.¹⁷

Přičemž samozřejmě stále zůstává, že v onom zvláštním smyslu je budoucnost spolehlivá, stejně ovšem jako Bůh. A spolehnutí se na ono spolehlivé, budoucnost, dějiny či Boha, je, jak ukazuje Hejdánek, vlastní smysl víry. Přičemž – a to je, jak se ještě ukáže, důležité v rámci této práce – nejde tu jen o těsné propojení lidské aktivity, přicházející budoucnosti, Boha a víry, ale hlavně vůbec takřka synonymičnost hebrejských výrazů pro víru a – pro pravdu.¹⁸ Tak je možné nahlédnout, že přinejmenším v této tradici se nám nabízí odlišný přístup k pochopení nejen Boha či víry, ale i pravdy, a ukáže-li se později, že je to přístup inspirativní, je možné dobře nahlédnout, jakou proměnu znamená proti tomu, co nám velí říkat myšlení vyšlé z tradice řecké.

Ovšem, musím být práv výkladu prof. Hejdánka a zmínit dále, že tyto dva pokusy nejsou jen různými způsoby vynalezenými na různých místech k vypořádání se s dosavadní životní praxí mýtického člověka, nýbrž že to jsou skutečné kořeny naší, evropské tradice, že to jsou neodmyslitelné základy našich životů a našeho myšlení a to základy, jež jsou prostředkovány přes třetí člen oné nerovnice – křesťanství. V něm došlo k jejich propojení, když myšlení hebrejské se hned v počátcích křesťanství střetlo a pokusilo vyrovnat s řeckou pojmovostí, a k předání jich obou v nové formě dále do budoucnosti.

Jestliže dále bude Hejdánek jeden z těchto kořenů kritizovat a druhý nabízet jako alternativu, neznamená to, že se bude pokoušet onen kořen vymazat a na dosavadní cestu zapomenout, nýbrž právě že chce oba tyto základní proudy převzít, a to v tom smyslu, že kritickou reflexí se má odhalit to, co je v nich přínosné a co nikoliv.¹⁹ Což – nyní jen předběžně a velmi zjednodušeně – je hebrejský objev nás vyzývající budoucnosti se vším, co k ní patří, a řecký způsob řeči, který se odpoutává od narativity a uskutečňuje se v říši pojmů. Má-li tento nějaké chyby a jsou-li někdy pojmy jako nepůvodní konstrukty příliš povýšeny, dostatečnou nápravou je právě kontakt s myšlením hebrejským, jež je schopné je odhalit a nabídnout alternativu – říká Hejdánek.²⁰

¹⁷ S profetickým objevem budoucnosti a tím i jistého typu dějin se obrací k budoucnosti i umění. Jestliže původní charakter umění je závislý na archaickém a archetypickém způsobu odvratu od budoucnosti a dějin k minulosti, takže umění spočívá ve znovuoobnovování božských činů, čili v tvoření nového minulého, tak tímto obratem se otvírá možnost pro objevování a přivádění do světa toho nového budoucího. Viz *Objev budoucnosti a umění*, in: *Tvář* 7/64, roč. 1, str. 18 n.: „Člověk tvoří sám sebe tím, že pracuje, to jest tvoří; práce ve světě věcí mění nejen tento svět, ale i toho, kdo jej mění, kdo pracuje. Člověk už není především a svou podstatou tím, čím jest, ale převážně a hlavně tím, co bude. ... Tvorbou je vše, čím se člověk hne ze svého místa a tak změni svou perspektivu; vše, čím se stává člověkem.“

¹⁸ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 63. Je třeba ovšem přičinit poznámku, že tak, jak už předvedeno v otázce pojmu pravdy, i v případě „víry“ či „Boha“ je nutné pamatovat na odlišnost myšlení řeckého a hebrejského a na to, že křesťanství v některých bodech hebrejské myšlení v sobě zachovalo, ale těsně jej provázalo také s řeckým. Podle Hejdánka by z hlediska profetické tradice bylo ono řecké a rovněž křesťanské pojetí víry neautentické. Viz též *Vítězí pravda v dějinách?*, in: *Křesťanská revue* 6/91, roč. 58, str. 132.

¹⁹ Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 116.

²⁰ Viz *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 63: „Řecký pokus [o překonání mýtické životní orientace] byl dějinně velmi úspěšný, ale jeho úspěchy byly a dodnes jsou (...) provázeny problémy, omyly a přímo celosvětovými nebezpečími, ohrožením života nejen lidstva, ale celé biosféry. Hebrejský pokus měl jinou, méně technickou povahu a prosazoval se velmi zvolna... Jeho působení však bylo, jak se ukazuje, navzdory tomu tak mocné, že postupně nahlodalo a zpochybnilo i ony nesporně obrovské úspěchy „logu“ a celé řecké pojmovosti. ...oba tyto pokusy by samy o sobě asi zase znovu upadly do zapomnutí, kdyby nebylo onoho pozoruhodného historického fenoménu

(2) Předmětné a nepředmětné myšlení

Snad nejsystematičtějšího zpracování se pojmům předmětnosti a nepředmětnosti (jako základům myšlení řeckého a hebrejského) dostává v práci *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*.²¹ Základem tohoto oddílu se tedy stane právě ona.

Celé toto pojetí je postaveno na několika důležitých slovech, jimž se tu postupně dostane vysvětlení. Tak především „předmět“.²² V tuto chvíli pro mne nebudou důležité Hejdánkovy etymologické výklady tohoto slova. Spíše je třeba si všimnout dvou základních znaků – předmět je to, co je (námi) *vrženo před nás*; a předmět je to, co, jsouc takto vrženo, *před námi stojí*. To obojí nejdříve znamená, že předmět je součástí skutečnosti, kterou máme nějak k dispozici – je tu před námi, v naší perspektivě, jako by čekal na uchopení. V dalším zkoumání se ještě ukáže, že předmětem, na který pohlížíme, není jen tato nějaká součást skutečnosti, která to umožňuje, nýbrž v jisté fázi i skutečnost sama.²³ Jak je tato aktivita našeho myšlení či vědomí vůbec možná, to nám vysvětluje Edmund Husserl v pojmu intencionality vědomí. Předměty jsou v zásadě dvojího typu – předměty nepůvodní a původní. Těmi *nepůvodními* jsou takové *původní* části skutečnosti, které pouze jako předměty nahlížíme, vlastně jim tím onu předmětnost přidělujeme a tím ji vnášíme do světa (takže je možné si klást otázku, zda právem či neprávem, zda je tím činíme opravdu skutečnými nebo naopak, zda je tím nedegradujeme a v jejich nejvlastnějším charakteru neničíme). *Původními předměty*, je-li to tak možné říci, jsou věci námi vyrobené, jež, co do svého charakteru, jsou předměty vlastně od svých počátků, jako takové jsou už plánovány a posléze přivedeny do světa.

Intencionalita vědomí znamená, že vědomí je vždy vědomím něčeho, že má vždy nějaký pól, předmět, k němuž se vztahuje. Je důležité uvidět, že nikoliv tato základní vlastnost vědomí, nýbrž způsob, jakým se realizuje, se právě u Hejdánka nazývá myšlením předmětným a nepředmětným. Jak se ukáže, hlavním problémem této základní tendence našeho myšlení není to, že má vždy nějaký předmět nebo pro nás předměty utváří a umožňuje nám tak věci světa uchopit, tedy že nám umožňuje uchopit kámen jako něco, s čím je možné pracovat, co je možné použít k nějaké činnosti jako materiál či přímo jako nástroj, nýbrž to především je problematické, že se rozšiřuje i na takové skutečnosti, jež před ní už samy ze sebe nemohou obstát, na sféry, jimž nepřináší kultivaci, nýbrž – v ohledu, v jakém by pro nás mohly být důležité – zkázu.

Pro pochopení, jak je toto možné, je třeba dalšího a konkrétnějšího rozlišení – a to na předmět ontický (či jinde ontologický) a předmět intencionální, a pro

„křesťanství“. Právě ono zachovalo a dále tradovalo jako stále živý nebo přinejmenším vždy znovu oživitelný a oživující hebrejský odkaz „tradice víry“...“ Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 117.

²¹ *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, OIKOYMENH, Praha 1997, str. 68-136. Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*.

²² *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 75 nn.

²³ Snad nepředběhnu příliš běh Hejdánkovy argumentace, když zdůrazním, že takto skutečnost před námi nestojí ve své celosti či dokonalosti, proto, že by tu umožňovala, nýbrž proto, že tak se to pouze jeví našemu nevhodnému přístupu – stojí tak před námi pouze pro nás.

důsledky tohoto přístupu je třeba pochopit také roli pojmu v něm.²⁴ *Předmět intencionalní* neznamena jen, že je tu nějaký předmět jako pól intence. Znamená to jistý specifický způsob uchopení nějaké části skutečnosti v našem vědomí, který je umožněn pojmem. *Pojem* v něm funguje jako jakýsi „organizující princip a nástroj takového uspořádání“.²⁵ Právě díky pojmu je ideálním a Hejdánkem často zmiňovaným příkladem intencionalního předmětu trojúhelník. Trojúhelník jako intencionalní předmět (a jinak vlastně ani být nemůže) má tu zajímavou vlastnost, že je stále týž a že je celý. Není mu vlastní změna či nějaká otevřenost nebo neúplnost. Díky pojmu trojúhelníku se k němu můžeme vztahovat jako stále k témuž, je možné jej mít neproměnný před očima, je možné jej takříkajíc bez potíží držet za pačesy, a to nezávisle na historické epoše, v níž se tak děje, počasi či na náladě subjektu takto intendujícího. Jakožto intencionalní předmět má samozřejmě nějaké konkrétní charakteristiky, které součástí pojmu trojúhelníku nejsou – např. nějakou délku stran či velikost úhlů, ale jeho pojem v něm vězí tak hluboko, že si nelze ani představit trojúhelník jako děj či jako živou bytost či jako trojúhelník s jiným součtem úhlů než 180°. To zní samozřejmě a snad i poněkud triviálně, ale ukazuje to na budoucí vážný problém – je-li pojem takového charakteru a tím i intencionalní předmět jím řízený, znamená to, že se takovým intencionalním předmětem nemůže stát vše, či přesněji – je-li takovým intencionalním předmětem, který je řízen onou schopností vztahovat se ke skutečnosti jako k danému a neproměnnému celku, kupříkladu nějaká živá bytost či děj nebo pohyb, nutně přichází o významnou část své totožnosti, protože je formován do něčeho, čím ve skutečnosti sám není. Jinak řečeno – pracuje-li se s nějakou takovou skutečností tímto způsobem, a sice že se stane podobným intencionalním předmětem, jakým je trojúhelník, tedy úplným, daným a neproměnným, děje se mu jakási křivda.

Pojem a intencionalní předměty jsou konstrukty, umělé výtvořiny našeho myšlení, které se tedy zdaleka neshodují s předměty ontickými či ontologickými, čili těmi předměty, které jsou póly intence v jiném smyslu. Samozřejmě, onen výtvoř „trojúhelník“ nám může být dosti významnou pomůckou, např. při kolíkování parcel, tedy pomůckou nějakého poměřování reality, ale právě pouze pomůckou a nikdy ontickým předmětem, ryzí součástí skutečnosti.

Je zřejmé, proč si pro tyto výklady vybírá Ladislav Hejdánek právě trojúhelník – na jeho příkladě je totiž tato nepůvodnost a vykonstruovanost nejpatrnější. Jako se zdá být absurdní aplikovat tento pojem a realizovat onen intencionalní předmět při nějaké rozpravě o duši, o nejrůznějších psychických jevech či při snaze pochopit odlišnost, ale i totožnost živé rostliny, rostoucí od semínka po soušku, může být zřejmě stejně tak absurdní používat k tomu jiné podobné konstrukty, třebaže ne tak zřejmé, jako např. teorii akce a reakce apod. Hejdánek chce ukázat, že intencionalní předměty nejsou totožné s reálnými jsoucnými a je tedy třeba se střežit jejich slepého ztotožňování, jež v posledku neznamena nic jiného než korekci tohoto reálného („ontického“) pod taktovkou onoho intencionalního.

Tak se Hejdánek dostává k potřebě rozlišení, na která že jsoucna je tento zpředměťující přístup aplikovatelný a na která (aniž by se tím z nich nečinilo něco zcela jiného) není. Zde si bere na pomoc Pierra Teilharda de Chardina a rozlišuje tzv. pravá a nepravá jsoucna.²⁶ *Pravá jsoucna* ztotožňuje s takovými jsouc-

²⁴ *Tamt.*, str. 77 nn.

²⁵ *Tamt.*, str. 73.

²⁶ *Tamt.*, str. 82 nn.

ny, jež jsou integrovaným celkem, vnitřně založenou a strukturovanou jednotou. Celkem vnitřně organizovaným jsou proto, že „nevstupují do nových vztahů jen vnějšně, aniž by je to vnitřně poznamenalo, ale vnitřně se proměňují“.²⁷ Ze spojení se jménem Teilharda de Chardina je patrné, kteráže to asi budou pravá jsoucna – atomy, molekuly, atd. až k živým organismům a bytostem. Ty se právě tímto charakterem vnitřně utvářené jednoty zásadně odlišují od „věcí“, *nepravých jsoucen*, která jsou maximálně tak konglomerátem menších jednotek, původně třeba pravých jsoucen (atomů a molekul), ale která mají velmi daleko k tomu, aby byla zvnitřku utvářeny celky. To že právě tyto věci, stůl, knihu, listy v ní, vidíme jako smysluplný celek, ukazuje moc pojmů, jež máme a jež nám diktuji formu našeho přístupu ke skutečnosti. Ale ať už jsou či se jen zdají být celky sebevíce, nejsou v žádném případě celky ze sebe utvářeny, nýbrž jen celky více méně náhodně sestavenými. Ty skutečné celky, pravá jsoucna, nazývá pak Hejdánek „subjekty“.

Z toho všeho se zdá plynout, že jsoucnost pravých jsoucen není závislá na tom, jak a kdo je vnímá a chápe, či zda vůbec, neboť to, co je utváří, je jejich vnitřní sebestruktura a vazby a kontexty, do nichž vstupují; zatímco takové „věci“, jako např. kámen či kniha, jsou odvozené ze jsoucnosti jiných (pravých) jsoucen a jejich jsoucnost je tedy nevlastní. Jako skutečné celky je vytváříme naším zvětšujícím pohledem. V tom právě tkví ona pojmová a zpředměťující fixace. A zde také bere počátek ona špatná cesta, je-li takový způsob aplikován na jsoucna bytostně odlišného charakteru, na jsoucna pravá. Neboť tehdy se nejen „vykrajují ze skutečnosti“, jako se ostatně děje s každým intencionálním předmětem, ale transformují se v jakousi její mrtvou nápodobu, pouhý model vlastně.²⁸

Čili – předmětné myšlení je takové myšlení, které se orientuje na předmětné stránky skutečnosti. To znamená na stránky skutečnosti, které jsou zpředmětnitelné, tedy transformovatelné v intencionální předmět a které má pak ono myšlení jako objekty před sebou a tak se k nim vztahuje, vyrovnává se s nimi a dále s nimi tak pracuje. Není-li něco tímto způsobem zpředmětnitelné, přestává to být opravdu skutečné, podobně jako v mýtu, vymyká-li se svou novostí a neúplností převodu na archetyp. Pravá jsoucna jakožto vnitřně se organizující celky se to-muto vzpírají právě v této vnitřně založené celkovosti (jež ovšem nikdy není tou celkovostí, jakou je např. trojúhelník, neboť v tuto chvíli jde o předměty ontické a nikoliv intencionální a celkovost není dána imperátorským zásahem produktu-pojmu, nýbrž je inherentní) a tedy na objekt nepřevoditelné subjektosti jsou podobným přístupem nepostižitelná. A to má za následek, že jsou v tomto přístupu od těch nepravých nerozlišitelná, neboť ono zpředměťující myšlení si z nich velmi skrytě vybírá stránky, jež zpředmětnitelné jsou, a ty ostatní ignoruje. „Mystifikující povaha předmětného myšlení spočívá především v tom, že každou skutečnost [...], jež má svou předmětnou stránku, redukuje na ryzí předmětnost, a že ryze nepředmětnou skutečnost není schopno nejen uznat, ale vůbec připustit [...]“²⁹

Meze tohoto zpředměťujícího přístupu se ukazují právě na těch skutečnos-

²⁷ *Tamt.*, str. 83.

²⁸ „...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 ohledu na 'originální skutečnost' samu.“ (*Tamt.*, str. 83.)

²⁹ *Tamt.*, str. 88.

tech, jež takto před sebou mít nemůžeme. Především to platí o skutečnosti vůbec, neboť ony předměty jsou tu brány jako objekty, stejně jako skutečnost sama, ač přece k ní patří i subjekty.³⁰ (Jistým způsobem to vlastně platí pro všechny skutečnosti, vzhledem k tomu, že k těmto objektům se vztahujeme my, subjekty.) Obecně už tu byl také zmíněn život, život ve svém nejvlastnějším charakteru, kdy každá živá bytost je subjektem, jsoucnem, jež získává jsoucnost ze sebe, ze svého vnitřního samouspořádání, stejně jako z kontextů, jichž je přirozeně součástí. Jistě že i takové jsoucno může být objektivováno, vždyť je rovněž do jisté míry ontickým předmětem a může být tedy i do jisté míry zahrnuto v intencionálním předmětu, ale právě jen do té míry, jak se činí s rybou pitvanou při školní výuce, jak nás zajímají anatomie a tělesná tajemství života. Jenže, jak nám naše vlastní zkušenost ukazuje, ono vnitřní samouspořádání není jen v této objektivní, pozorovatelné rovině, stejně jako kontexty, do nichž toto uspořádání vstupuje nejsou jen materiální vztahy, nýbrž uspořádanost tu je i na úrovni „duše“ a ony vztahy jsou i jiné než materiální povahy.

Nezpředmětnitelná je tím způsobem, jak se o to pokouší věda, veškerá změna či pohyb; pohyb a změna jako intencionální předmět, je zas jen pojmově utvořený model a tedy nikoliv proces, při němž vzniká něco zásadně nového, neboť vše, co je součástí tohoto procesu změny, jako by tu už bylo předem dáno v pravidlech a zákonech, jež pak se naše teorie o tomto modelu snaží postihnout.³¹ To mimo jiné také znamená, že tento přístup naprosto není schopen uchopit nové jako nové v jeho novosti a tedy nezachycuje opravdovou změnu, a proto se také nemůže dostat nad to, co je mechanické, k živému. Živé je schopen chápat zas jen jako mrtvé či zvěcnělé. A to někdy doslova, jak už jsem na to narazil.³²

A stejně nezpředmětnitelný je i svět, svět nikoliv jako souhrn věcí, nýbrž jako celek, jako universum.³³ A tak i kterákoliv jeho část, již jsme permanentní součástí, naše osvětí – to totiž není jen kolem nás, nýbrž i my sami jsme jeho částí. Přes veškerou snahu psychologů a sociologů a přes definování nejrozmanitějších zákonů nemůžeme situaci subjektu a jeho zasazenost v osvětí pochopit cele, neboť učiní-li se předmětem, učiní se také objektem, a tedy se z ní, jak už řečeno, ztrácí jako subjekt a tedy vlastně docela. Je to možné zas jen z nějaké vnější stránky, při pohledu na společnost jako na něco, co je na dlani, na vztahy, proudy či tendence v ní, jež nám jistě mohou mnoho zajímavého říci, ale náš život nám nevysvětlí.³⁴

³⁰ *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 113.

³¹ „Jako celek je takový model naprosto neměnným, mimo reálný čas a reálný prostor vyzvednutým intencionálním předmětem.“ – *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 80. Viz *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 115 nn.

³² *Tamt.*, str. 114.

³³ Viz *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, str. 12 n. Svět jako hromada už není svět, *kosmos*, řád. A stejně tak i s lidským světem. Tímto způsobem vzniká nicota, vypadnou-li nepředmětnosti a podíváme-li se za věci; nicota jako nepřítomnost věcí.

³⁴ Odtud plyne jeden z četných paradoxů takového přístupu – sociologie je schopna vypracovat postupy, dle nichž lze schematizovat různé procesy ve společnosti, nálady, názory. Ale sám život sociologův se jeho vlastnímu schématu zpěčuje, neboť tento sociolog je svobodný a ví, že je tu, přes veškerou podřízenost společenským zákonům, jež jinak ve svých knížkách popisuje, i nějaká jeho „vnitřní“ stránka. Ostatně právě tomuto se věnuje Hejdánek např. v článku *Věda v dnešní společnosti*, in: *Reflexe* 7-8/92, str. 4.1-10, a *Svět bez člověka*, in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 23-31 (původně v: *Vesmír*, 43, 1964, str. 85-87.), kde se ukazuje, že chce-li vědec zkoumat nějaký výsek reality, musí se na něj dívat tak, jakoby on sám nebyl součástí této reality, musí odhlížet nejen od subjektu jako takového, ale především sám od sebe. Odtud je pak zřejmé, jaké především omezení má tento jeho přístup a do jakých tedy mezí je třeba zasadit jeho

Do jaké míry je pak možné se od tohoto přístupu ke skutečnosti oprostít a do jaké už nikoliv? Tak především by byla podle Hejdánka hloupá iluze chtít se zbavit intencionality, neboli toho, že myšlení a vědomí má nějaký předmět. Naše vědomí nemůže přestat být vědomím něčeho a tedy nemůže být nepředmětné ve smyslu, že by nemělo žádný „předmět“.³⁵ Jestli je v dosavadní myšlenkové praxi třeba nějaké nápravy, neznámá to tedy jít do takové pochybné akce, nýbrž jediná cesta vede skrze reflexi dosavadního přístupu a následnou korekci založenou na poznání jeho omylech. Jinými slovy to znamená, že je třeba se pokusit zajistit, aby do tohoto intencionálního předmětu nebyly násilně a tedy i destruktivně vtahovány skutečnosti, jež se mu vymykají a pro něž je nevhodný, či – je-li už takový experiment s nimi provozován – aby se chápal právě jako experiment a ne jako zření reálného). „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 událost, 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.“³⁶ Mluví-li tedy Hejdánek o nepředmětném myšlení, jedná se tedy o propojení myšlení předmětného a nepředmětného, o myšlení, v němž se nám skutečnost dává v celku, tedy jak ze své stránky předmětné, tak i nepředmětné.³⁷

Jak je ovšem vůbec možné nepředmětné myšlení, víme-li že myšlení je vždy intencionální a tedy k nějakému předmětu? Podle Hejdánka lze nepředmětné stránky skutečnosti myslet pouze tak, že myslíme něco jiného. To vychází ze zkušenosti, že když hovoříme o nějakém předmětu, vždy tím zároveň „specificky nemyslíme“ (tedy myslíme jaksi skrytě, tak, že to, co takto myslíme-nemyslíme ač nevysloveno je součástí naší promluvy) něco jiného.³⁸ A co více, že za naší promluvou a tím, co přímo myslíme, k čemu intendujeme, je skryto daleko více toho, na čem tento náš přístup nějakým způsobem závisí, ale co samo přímým pólem našeho vztahování není. Právě na základě toho hodnotíme různé lidi a jejich promluvy, když za jejich slovy identifikujeme nějaký skrytý podtext, třebaš informaci o nich samých, na základě které jejich promluvě věříme či nikoliv, na základě které o nich soudíme tak či onak. To ovšem samozřejmě není celá nepředmětnost, neboť v případě takto specificky nemyšleného je valná část z něj zpředmětnitelná, je možné ji učinit přímým a vědomým pólem naší intence. Hejdánek se ale domnívá, že vše tímto způsobem zpředmětnitelné není.

Že ovšem nelze zpředmětnit vše, co jinak nepředmětně spolumíníme, vychází už ze samotných základů reflexe, skrze níž se také k tomu někdy nepředmětnému dostáváme. Reflexe je svým způsobem nekonečná – vždy se znovu můžeme obrátit k tomu, co jsme skrytě spolumínili a zpředmětnit to, ale vždy i v tomto aktu zůstává něco, co zpředmětněné a zřejmě i zpředmětnitelné není, leda snad z části v další nějaké reflexi. Krom toho jsou podle Hejdánka i skutečnosti, jež,

výsledky.

³⁵ Viz *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 91 nn.

³⁶ *Tamt.*, str. 91-92.

³⁷ Předmětné a nepředmětné „komponenty“ myšlení jsou od sebe striktně neoddělitelné. Přísně předmětné myšlení je abstrakce a tak i nějaké (a vlastně nemožné) myšlení přísně nepředmětné. Viz *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“*, str. 116; a *Vnitřní emigrace jako téma*, in: *Literární noviny* 51-52/96, str. 7: „Chci přesvědčit své eventuální čtenáře a žáky, že cesta nevede pryč od logu a pojmovosti, ale že to musí být přestrukturovaná pojmovost.“

³⁸ *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 100 nn.

jak už ukázáno, nejsou zpředměnitelné vůbec, tedy aniž by přitom neztratily to, co je činí tak jedinečnými, aniž by se nezhroutily. Jsem to já sám, je to mé okolí, je to svět jako celek a je to také ten druhý.³⁹ Z těch je vždy zpředměnitelná jen jistá malá část, o níž vlastně v posledku vůbec nejde, protože to, co je činí jedinečnými, je především ve sféře nepředmětna.⁴⁰

Daleko nejzásadnější pasáž pro pochopení Hejdánkova pojetí nepředmětnosti a stejně tak i (v této fázi mé práce) pro porozumění jeho pojmu pravdy je jeho analýza Augustinových *Konfesí* právě z hlediska tohoto problému.⁴¹ Augustinovo obrácení se k Bohu se jeví v této perspektivě jako vztah k „ryzí nepředmětnosti“. Všimnu si zde hlavních závěrů jeho interpretace.

Z předmětného myšlení plyne, že víra je vždy vírou v něco, že ten, kdo věří, musí věřit v něco a tedy musí vědět či mít alespoň představu o tom, v co věří. A stejně tak ten, který doufá, doufá v něco a musí vědět, v co doufá. A dále pak ten, který oslovuje, musí oslovovat něco či někoho a musí tedy vědět, co či koho oslovuje. Tomuto myšlení se zdá být absurdní oslovovat něco, o čem ničehož nevím, vztahovat se k něčemu, aniž bych ovšem mohl toto „něco“ mít nějak před očima. Už jen proto, že je tu nebezpečí, že pokud se takto vztahuji k něčemu, co neznám, mohu se mýlit a ve skutečnosti se vztahovat k něčemu jinému.⁴² To má samozřejmě v Augustinově myšlení významné místo, protože tím vztahem je právě vztah k Bohu, a zdá se být nemalý problém, že se mohu zmýlit a že mohu uvěřit v něco jiného či prosit někoho jiného o něco jiného, než co vlastně chci či si myslím, že dělám.

Je ovšem možná i opačná perspektiva. Usiluji-li o to, abych byl osloven nějakou takovou skutečností, o níž nic nevím a ani vědět nemohu, a to samozřejmě neplatí jen o Bohu, ale jak jsem už dříve řekl, o jakékoliv jiné nepředmětné skutečnosti (a o takové oslovení právě a jenom jde, neboť zaměřuji-li se přímo na ní, snažím se z ní učinit předmět), nejde o to vědět, do čeho jdu a zavolat si to, tak jako si mýtický člověk zavolá nějakou bytost vyslovením jejího jména (či naopak, aby se mu náhodou právě toto nepříhodilo, šifruje ji například coby „medujeda“). Právě v tom, že chce mít nejdříve částečné jasno, aby mohl někoho zavolat, je způsob předmětného myšlení chybný, neboť má-li se „něco“ takového „ozvat“, musí se nejdřív „volat“, příjemce nejdřív musí být připraven „uslyšet“, a to i přesto, že vlastně vůbec neví, co „zaslechne“ a zda vůbec něco. Připravenost však, tato *riskantní připravenost* je pro Hejdánka nutnou podmínkou pro nějaké oslovení.

³⁹ Právě odtud tak obtížné problémy s intersubjektivitou, ona nekončící snaha filosofická vyhnout se nepříjemné skepsi o těch druhých a pokusit se je nějak prokázat.

⁴⁰ Viz *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, in: *Listy* 6/90, str. 12: „Člověk je bytost, jejíž nepředmětná stránka je významnější než její stránka předmětná, a to v míře naprosto nesrovnatelné se žádnou jinou skutečností, ba žádnou jinou živou bytostí...“ Viz též *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 103: „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 'mítnit', 'myšlenkově se vztahovat' či 'specificky nemyslet' to, co v žádném případě a za žádných okolností nelze myslit předmětně, tj. učinit předmětem myšlení.“

⁴¹ Viz *tamt.*, str. 114 –117. „V Augustinových *Konfesích* máme zřetelný doklad pokusu o překonání předmětného myšlení na jeho vlastní půdě, a to v nejužší souvislosti s pojmem 'Bůh'...“ (Str. 117.)

⁴² „Předmětné myšlení nám předřikává: když na někoho voláš, musíš dříve vědět, koho voláš a koho chceš volat; vždyť bys mohl omylem volat na 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.“ (*Tamt.*, str. 114.)

Co je však nezajímavější, je to, že přitom nejde o čekání na něco vnějšího, jako na nějaký telegram, nýbrž vlastně že vše tu jde cestou obratu „do svého nitra jako k jediné cestě, jež vede k ryzí nepředmětnosti.“⁴³ To je to jediné místo, kde lze podle Hejdánka takovým způsobem hledat, tedy vlastně ne-hledat nepředmětnost. Je to právě na opačném konci téhož systému od toho, co je před očima, co je uchopeno jako předmět.

„[...] člověk tu není primárně vedle Boha anebo dokonce naproti němu, ale spíše je v Bohu, či obráceně: Bůh je v něm.“⁴⁴ Čili, přeložme si: „[...] člověk tu není primárně vedle nějaké nepředmětné skutečnosti (či nepředmětné stránky nějaké skutečnosti) anebo dokonce naproti ní, ale spíše je v této nepředmětné skutečnosti, či obráceně: ona nepředmětná skutečnost je v něm.“ A, jak se ještě ukáže, je možná další a nejdůležitější verze: „[...] člověk tu není primárně vedle nějaké pravdy anebo dokonce naproti ní (aby tak na ní jako na vedlejší a tedy uchopitelnou mohl patřit a díky tomu ji i uchopovat a vyslovovat), ale spíše je v pravdě, či obráceně: pravda je v něm (ovšem, jistým zvláštním způsobem, který teprve bude třeba ozřejmit).“⁴⁵

Tím se zároveň přímo vyslovuje a také i řeší jistá potenciálně závažná námitka proti tomuto pojetí nepředmětnosti a později i pravdy – a sice, jak je možné někoho přesvědčit o potřebě přístupu k nepředmětným skutečnostem či k jejich nepředmětným stránkám a jak je dále možné se o tom bavit a zkoumat a zjišťovat, zda znamená to pro nás nějaký přínos a ne krok vedle či iluzi, která nás obklube, zatemňuje zrak, zahlučuje nesmysly, když přece předem není ani jasné, jak se k něčemu takovému dostat, jak o cosi takového neznámého usilovat a jak o to usilovat tak, aby to bylo pravé.⁴⁶ Hejdánek ukazuje, že právě myšlenka toho, že očekávané už musí být nějak známo, aby bylo jisto, na co se čeká a zda to skutečně přišlo, že tato myšlenka je rovněž součástí předmětného a tedy toho kritizovaného a k překonání žádoucího způsobu vztahování se ke skutečnosti, a tedy že to není platná námitka. Tím se ona námitka ruší. Na druhou stranu ovšem samotné nepředmětnosti se tak mnoho nepřidává, neboť tento způsob ji činí zřejmě nevyvratitelnou a tedy i do jisté míry podezřelou.⁴⁷

⁴³ *Tamt.*, str. 115.

⁴⁴ *Tamt.*, str. 116.

⁴⁵ Viz *Nepředmětná „entita“?*, in: *Reflexe* 1/90, str. 9.20. Ryzí nepředmětnost nemůže být nikdy před námi a v tomto smyslu není možno se setkat s Bohem nebo s pravdou obrácením se k vnějšku, což ovšem naprosto nelze chápat jako nějaký suchý subjektivismus. V tomto článku se má na mysli takové obrácení se do sebe, které je zároveň odstupem od sebe, kdy vše vnější, s nímž jsme jinak tak pevně v našem nahlížení spojeni, vše to předmětné necháváme za zády, neobracíme se k němu, nikterak nám o něj přímo nejde.

⁴⁶ „Předmětnému myšlení se každá nepředmětnost musí nutně jevit jako cosi abstraktního, mlhavého a vlastně iluzorního.“ *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, str. 17.

⁴⁷ Za důkladné prozkoumání samozřejmě také stojí, zda toto pojetí stojí a padá s nějakým náboženským základem, zda mu skutečně může porozumět pouze někdo, kdo z takového intimního kontaktu s Bohem vychází, či zda může ono pojetí něco říci i někomu, komu je tento životní základ cizí. Vzhledem k tomu, že je to velmi důležité i pro samotný pojem „pravdy“, ještě se k tomu v této práci vrátím.