Jakub S. Trojan: Pět poznámek k textu LvH [1983]

Předkládám pět kratších poznámek k rozsáhlejšímu textu Ladislava Hejdánka (LvH), v němž pojednává o nepředmětném myšlení a nepředmětné skutečnosti. Jsem si vědom toho, že tím zdaleka nevyslovuji nejzásadnější stanovisko a že by bylo vůči tématu tak náročnému a pro budoucnost theologie a filosofie důležitému zapotřebí soustavnějších stanovisek. Považuji svůj diskusní příspěvek jen za první pokus vyslovit se k problému. Současně se rozhlížím po obci bohoslovců s přáním, aby vstoupili do rozhovoru, který může mnohé objasnit. Zdá se mi dokonce, že české myšlení bohoslovecké a filosofické by mohlo právě na tomto tématu prokázat, že není v zajetí provinciálních otázek, ale že je s to osvojit si větší vnímavost pro otázky, které, jak jsem přesvědčen, budou hýbat lidmi v příštích desetiletích na celém světě.

V Kostelci nad Labem, léto 1983
J. S. Trojan

Poznámka první
K problematice intencionálních předmětů a pojmů

Podle LvH je naše myšlení intencionálně zaměřeno mimo sebe, je myšlením o něčem, vztahuje se k něčemu, co je pro ně vnější. Tato myšlenka je správná, pokud vynecháme speciální případ, kdy se myšlení vztahuje samo k sobě, kdy se myšlení stává „vnějším“ předmětem pro sebe samo. Co považuji za problematické, je tvrzení, že toto intencionální zaměření je ještě pojmově jakoby slepé, poplatné určité chaotičnosti, charakterizováno uplýváním a proměnlivostí, a jako takové neschopné zachytit myšlené v pojmové rovině. LvH se domnívá, že teprve pojmově organizované myšlení je s to douspořádat své ne zcela uspořádané intence tím, že je soustředí do jednoho místa (str. 8) a tak konstituovat intencionální předmět.

Jako příklad uvádí rozdíl mezi pojmem obecného trojúhelníka a obecným trojúhelníkem jakožto intencionálním předmětem. Jeho argumentace se mi nezdá přesvědčivá. Domnívám se, že myšlení, které se vztahuje k něčemu mimo sebe, musí toto vnější nějak – byť předchůdně – pojmově uchopit, protože jinak není schopno jednak vůbec rozpoznat, že se vztahuje k čemusi vnějšímu, jednak odlišit toto vnější od jiného vnějšího. Douspořádání, soustředění myšlení na svůj vně stojící předmět není teprve důsledkem zavedených pojmů, který myšlení použije jakoby *odjinud*, tj. jako by tyto pojmy byly pohotově v zásobě a zmobilizovány k účelu *ad hoc*, kdykoli myšlení přechází od chaotického uplývání a těkavé rozbí-

havosti k soustředěné intencionální akci. Z formulace na str. 8, ale též 55, to vypadá tak, že pojmy, ostře odlišeny od intencionálních předmětů, jsou k dispozici nezávisle na tom, zda myšlení myslí své předměty a přiběhnou jakoby na přivolanou, kdykoliv myšlení chce překonat nepojmovou fázi své aktivity a přejít k intencionálně orientovaným akcím. K tomuto závěru svádí mj. též formulace na str. 12: „Zavádění pojmů…“

Domnívám se naopak, že již v okamžiku intencionálního zaměření musí být myšlení schopno provést je pojmově. Obecný trojúhelník jakožto intencionální předmět, k němuž se myšlení upíná, odlišný od jiných, vůči myšlení též vně stojících předmětů, musí mít pojmové charakteristicky, tj. musí být myšlenkově nasouzen tak, aby byl míněn právě obecný trojúhelník a nic jiného. Musí-li však intencionální předmět být takto pojmově zakreslen již v okamžiku myšlenkové intence k němu se vztahující, platí ještě nějaký další rozdíl, aby jej bylo možno odlišit od pojmu obecného trojúhelníka? Rozlišení mezi pojmem a intencionálním předmětem, které LvH postuluje, se mi nezdá dost průkazné.

Shrnuji: Aby myšlení mohlo být intencionálně zaměřeno k vnějším předmětům, musí je pojmově zachytit a jejich vztahy pojmově uspořádat, tj. respektovat logické vztahy mezi pojmy. Podle LvH jsou však pojmotvorná a intencionální činnost dvě zcela odlišné aktivity. Soudím naproti tomu, že jdou ruku v ruce. Teprve ve zpětné reflexi se „zdá“, že pojem existuje nezávisle na intencionálním předmětu a že je mezi nimi principiální rozdíl. V této myšlence jsme utvrzováni tím, že vskutku existuje slovník pojmů v naší paměti i na papíře, odkud si v konkrétní myšlenkové činnosti bezděčně a bleskurychle jakoby vybíráme ty, které pro své myšlenkové operace potřebujeme. Má-li však intencionální předmět být něčím víc než zážitkem čehosi nepojmenovatelného, pak se pojmotvorná aktivita projevuje již *in statu nascendi intentionis*. Nasouzení na předmět a jeho centrování pomocí pojmu jde ruku v ruce s konstitucí pojmu pomocí intencionálně zaměřeného myšlení. Přinejmenším tak nějak vznikaly historicky pojmy a vznikají i dnes, i když se to jeví tak, že pojem je přivolán ze své domény až v okamžiku, kdy chaotičnost a dvojznačnost předmětu (představy) má být překonána a ustaven intencionální předmět.

Poznámka druhá

K rozdílu mezi mytickým a logickým myšlením, případně mezi přístupem ke skutečnosti v umění a v předmětném myšlení

LvH se domnívá, že mytické myšlení na rozdíl od logického není pojmové, nýbrž situační a dějové (str. 19).[1] Nejsem přesvědčen o správnosti této myšlenky. I mytické myšlení je myšlení pojmové, ví o vztazích mezi pojmy a jejich logické spjatosti. Liší se od tzv. světa logu a pojmového myšlení v něčem jiném: slova a pojmy navozují v mýtu vztah k celku, jsou nástrojem integrace člověka do dění, jež určuje celostný smysl lidskému konání. Slova a pojmy se tu stávají nejenom prostředky odkazujícími k jednotlivým předmětným skutečnostem mimo člověka, jak je tomu ve světě logu; v ritualizovaném seskupení (vyprávěný příběh, kultické drama apod.) přestávají ilustrovat nějakou vnější skutečnost a spíše navozují prožitek té, kterou samy v zmíněných útvarech vyjadřují. Slovy mytického příběhu, a ovšem i dalšími prvky (např. rituálu), je člověk vtahován k základu veškeré skutečnosti, zastřenému povětšině její rutinní podobou v každodenním životě.

LvH připouští, že i dnešní lidé jsou s to okoušet buď v reliktech mýtů (náboženství) nebo v umění něco z toho, co kdysi vyplňovalo z podstatné stránky život archaického člověka. Má však k těmto oblastem spíše rozpačitý, ne-li přímo odmítavý vztah, protože považuje pojmy a myšlení v dimenzi logu za podstatnou výbavu právě moderního člověka.

Pokusme si celou záležitost objasnit na příkladu z poezie. Např. v nezvalovském verši „Tisíc jablek spadlo na nos zeměkoule / a jen Newton doved těžit ze své boule“ nemáme před sebou chaotickou směs slov, z níž by byla vypuzena veškerá pojmově logická struktura. Je v něm pojmů víc než dost: tisíc, jablka, nos, boule… Tisíc je tisíc, jablka jsou jablka. Neříká se, z kterého stromu, z které zahrady, v které zemi. Čtenář dokonce může (a má) myslet na kteroukoliv zahradu a kteroukoliv jabloň na této zeměkouli, v níž k podzimu padají zralá jablka do trávy. Jde o jablka vůbec, o jablko jako pojem. Zvláštnost textu, na rozdíl např. od věty: objevitelem gravitačního zákona je Iz. Newton, spočívá v tom, že pojmy „odjinud“ jsou tu použity k vyjádření pointy, která významovou přesmyčkou – mezi nosem zeměkoule a Newtonovou boulí – dociluje zvláštního účinu: Jediný Newton vytěžil ze své boule to, co tisíce jiných s jablky na nose nenapadlo.

Slov a pojmů a jejich specifického postavení ve větě je tu použito v docela jiném kontextu, než v jakém mají své „domovské právo“ (*tisíc* v aritmetické řadě čísel, *nos* jako čichový orgán a charakteristický rys tváře, *boule* jako akutní zduřenina na povrchu těla apod.). Zatímco v řeči logu

[1] „Podrobnější analýza skutečně ukazuje některé velmi závažné rozdíly mezi obojím myšlením, spočívající především v tom, že mytické myšlení není pojmové, nýbrž situační a dějové.“

tatáž slova povýtce odkazují jako prostředky informace k předmětům mimo sebe a zachovávají si po celé informativní trase identickou povahu, v básnickém textu se řídí jinými pravidly: nejsou vázána gravitací identity (nos Newtonův se bez potíží přesune na tvář zeměkoule!), a právě proto jsou s to vykreslit imaginativní svět, v němž se třeba i zjištění známé odjinud (že Newton zkonstruoval gravitační zákon) stává jedinečným oslovením.[2]

To je významné pro širší problematiku předmětného a nepředmětného myšlení. V závěru své studie (od str. 55 v § 17) LvH připomíná, že myšlení je vybaveno jak intencemi předmětnými, tak nepředmětnými… „Nepředmětné myšlení," píše, „nemůžeme chápat jako myšlení zbavené předmětných intencí, anebo jako myšlení, jehož předmětné intence jsou buď zcela volné (neobsazené) anebo vytlačené na okraj významnosti. Z toho důvodu všechna akribie dosavadních tradic předmětného myšlení musí zůstat zachována a musí být nadále kultivována a vylepšována. Nepředmětné myšlení tedy nepředstavuje odmítnutí myšlení předmětného, nýbrž pouze jeho omezenosti a omylů; ve svých pozitivech musí být předmětné myšlení začleněno do myšlení nepředmětného jako jeho integrální složka."

Všechny tyto formulace vyvolávají představu, že předmětné myšlení, tj. myšlení v pojmech a logických strukturách vytváří v rámci nepředmětného myšlení svébytnou integrální složku, jakousi enklávu obklopenou myšlením nepojmovým. Bylo by třeba ukázat, že i v této širší a významnější oblasti nepředmětného myšlení nepřestanou platit pojmové a logické struktury, ovšem v jiném postavení a s jinou funkcí. Zatímco pojmy ve světě logu jsou zapojeny do referenční role informátorů jen pokud si zachovávají relativní neproměnnost a identickou stálost, v oblasti nepředmětného myšlení se pojmy a slova „ohýbají", jsou vícesměrná, vícevrstevná, přestávají být se sebou identická po celé trase sdílení. Vytvářejí vlastní svět, v němž na sebe již nepřejímají jen zprostředkující roli referentů a něčem jiném. Jsou zacílena k svědectví dovnitř, k nitru člověka jako oslovující výzva k proměně, k novému sebepochopení v nově odkrytém a prožívaném smyslu.[3]

---

[2] Podobně Malevičův obraz *Modrý trojúhelník a černý obdélník* z r. 1915 používá přísně geometrických obrazců v kontextu uměleckého díla. Opět doklad toho, že i v umění lze zpodobnit útvary známé odjinud, avšak s docela jinou intencí a funkcí. Mytické nebo básnické myšlení není bez pojmů. Užívá jich však jiným způsobem než myšlení ve světě logu.

[3] Sr. názor Eb. Jüngela na postavení a funkci slova: „Insofern eignet jedem sinnvoll gebrauchten Wort zweifellos eine Zeichenfunktion, eine benennende Funktion. Das Wort verweist – im syntaktischen Verbund mit anderen Wörtern – auf etwas. Wir können diesen referentialen Zeichencharakter auch die Signalfunktion des Wortes nennen. //

Poznámka třetí

K ontologii ryzí nepředmětnosti

Tímto směrem úvah se ubírá i sám LvH, jak o tom svědčí významná pasáž § 13 Ryzí nepředmětnost a pojem Boha, v níž je interpretováno několik vět z úvodní kapitoly Augustinových *Konfesí*. Podle LvH naráží Augustin na značné potíže v úsilí postihnout vztah člověka k Bohu. LvH píše: „Není pochyb o tom, že … v Augustinových Konfesích máme zřetelný doklad pokusu o překonání předmětného myšlení… a to v nejužší souvislosti s pojmem ‚Bůh‘“ (str. 43). Pokus podle LvH ústí u Augustina v dotíravých exklamacích vyostřujících jeho tápavou nejistotu, že „ani člověk, ani Bůh se k sobě navzájem nevztahují ani jakožto subjekt, ani jakožto k subjektu“ (str. 43). Úsilí postihnout tento vztah jako vztah dvou subjektů nebo partnerů, dávajícího a přijímajícího, volajícího a přicházejícího apod. troskotá na tom, že člověk nestojí vůči Bohu v pólovém vztahu; ani Bůh, ani člověk nezaujímají vůči sobě pozici protějšků, kteří k sobě přistupují jakoby nahodile z nejrůznějších motivů. Vztah obou je hlubší, základnější povahy. Nevzniká vždy znovu *ad hoc* a tak, že by se dal přesně vykreslit půdorys s hraničními čarami „odkud až kam člověk“, „odkud až kam Bůh“, nýbrž – cituji LvH – „samo vztahování *(člověka – doplněno JST)* má v Bohu svůj zdroj a počátek“ (str. 43). Jestliže „jím živi jsme, a hýbáme se, i trváme“ (*Sk* 17,38), pak se také jím, argumentuje LvH *(tj. Bohem! – JST)*, vztahujeme k němu *(tj. k Bohu – JST)*, takže „není daleko od jednoho každého z nás“ (*Sk* 17,27).

Ponechávám stranou, že i v těchto pokusech o nepředmětné formulace vystupují pojmy a pojmové vztahy (viz poznámka 1. a 2.). Považuji nyní za závažnější okolnost, že augustinovské exklamativní otázky, jak je z jeho *Konfesí* uvádí LvH, včetně dvojího citátu ze 17. kap. Sk. ap., které považuje LvH za doklad zápasu o nepředmětné myšlení, vykazují podobnou strukturu jako myšlení mýtické, jež, jak již bylo řečeno, je zaměřeno k celku, zakotvuje člověka v tom, co je pro něho pravou skutečností.

Domnívám se, že v tomto bodě se láme kritický osten LvH vůči tomuto typu myšlení, protože jednak v archaické době prokázalo schopnost nepředmětného uchopení skutečnosti, jednak i pro dnešek, je zatím jediným typem myšlení, v němž je možné vyjádřit vztah člověka k celku vskutku in-

---

Doch nun ist die Frage, ob das, worauf das Wort verweist, selber stets *jenseits* des Wortes existieren muß, also *außerhalb* des Sprachzusammenhanges, in dem es ‚vorkommt‘. Ist die durch das Wort bedeutete Sache selber grundsätzlich sprachlos? Signalisiert das Wort grundsätzlich Außersprachliches? Oder ist – zumindest mitunter – das, wovon die Rede ist, ohne Wort gar nicht das, was es ist? Gibt es Seiendes, das sich selber vor allem oder gar nur im Geschehen des Wortes ereignet? (v: *Gott als Geheimnis der Welt*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1977, str. 10.)

tegrálním způsobem. Filosoficky umožňuje překonat antinomii subjekt – objekt a smysluplně vypovídat o tzv. ryzí nepředmětnosti v jejím všeobmykajícím a sesílavém (evokativním) charakteru, viz str. 47, závěr § 14.

Theolog však zůstane i při vší sympatii k úsilí rozvinout principy nepředmětného myšlení vůči tomuto konceptu ve střehu. Nedůvěru vyvolávají pantheistické rysy oněch formulací, jak u Augustina v uvedených citátech, tak v závěru § 14 u LvH. Zpozorní i vůči myšlence, že „ryzí nepředmětnost je ‚jedna'. Nemajíc vnějšku a jsouc ryzím vnitřkem, je tím jedním a celým, které Parmenidés falešně hypostazoval jako absolutní jsoucno" (str. 47). Neujde mu, že LvH všeobecně nerad slyší o víře *v* Boha, *v* Krista a dává přednost víře v absolutním smyslu jako *otevřenosti* vůči oné ryzí nepředmětnosti. Vrátí se k Augustinově zmínce o víře z již citovaných pasáží I. kapitoly a zjistí, že jde o víru *„quam dedisti mihi, quam inspirasti nihi per humanitatem filii tui, per ministerium predicatoris tui"* (kterou jsi mi dal, vdechl lidstvím svého Syna, službou tvého kázání).

Tu je podle mého soudu klíč k pochopení oněch exklamativních výroků, které jako by uvázly v kyvadlovém pohybu svažujícím jednou celý náklad na stranu člověka, podruhé na stranu Boha. Z této nerozhodnosti, odkud vztah Bůh: člověk založit, nalézá Augustin východisko v zjištění, že vše je prostředkováno lidstvím Syna a službou kázání. Odvážím se výkladu, že lidstva syna tu neznamená lidskou přirozenost, kategorii zdomácnělou v klasické theologii, nýbrž životní *cestu* Syna člověka, onen svazek mnohostranných aktivit, jimiž jsou vyplněny synoptické zprávy o životě Ježíšově. V nich má stěžejní místo Ježíšův vztah k Bohu jako Otci, který je blízko, ano, v němž je zdroj oněch aktivit realizovaných Ježíšem v poslušnosti jeho vůle.

Intencí Ježíšových výroků o Bohu, který je u něho často spojován s představou otce, je sice ukázat na jeho blízkost – proto pojem ze sociální oblasti tak intimně známý všem lidem –, ale současně zachovat představu *protějšku*. Bůh je Ty, jakkoli blízké a naši aktivitu zakládající. Nejpřiměřeněji o tomto Ty „vypovídat" vlastně jen v setkání, v rozhovoru, v onom napětí našeho nitra, které se poselství Božího Ty otvírá. Bezpochyby v situaci, vyžadující plné zpozornění naší bytosti a ochotu přijmout přicházející poselství za své, jsme na tom podobně jako ten, kdo se bytostně vystaví „ryzí nepředmětnosti". Je možno dokonce připustit, že za těchto okolností mizí hranice mezi já a Ty, protože v proudu silného setkání, nabývajícího až extatické povahy, nelze přesně určit „odkud až kam já a odkud až kam Ty". Avšak v každém setkání s Bohem je také z jeho strany vznesen nárok a tím založena nová hranice mezi já a Ty. Nejde o zážitek,

byť sebesilnější. Jde o Boží věc ve světě, o jeho království, do jehož služeb jsme zavoláni při každém setkání s Bohem. Jde také o *budoucnost* našeho vztahu k Bohu, nejenom o ono teď, otevře ní a zaslechnutí. A kde uvažujeme v perspektivě budoucnosti, tam jsme s to překonávat nejenom každou předmětnost, nýbrž i takovou povahu nepředmětnosti, jež je zpřítomňující, mýtické ražby.

Tu jsme u podstatného problému. Nejde jen o to, překonat předmětné myšlení, které, jak se ukazuje, buď není s to zaznamenat některé rysy skutečnosti, nebo je deformuje tím, že je hypostazuje do pojmově ustálené, zprůhlednělé podoby. I tam, kde respektujeme nepředmětné rysy skutečnosti, je třeba naučit se rozlišovat mezi nimi ty, které vedou naše myšlení k rozvrhování falešného univerza.

Takovým falešným univerzem by se mohla stát ryzí nepředmětnost, jež by neměla vnějšku „jsouc ryzím vnitřkem, která by byla tím jedním a celým…“ (str. 47). I myšlení, které rozpoznalo nedostatky předmětného přístupu a začíná tušit závažnost nepředmětného pochopení skutečnosti, může být nakloněno modelovat nepředmětné rysy skutečnosti tak říkajíc z vlastní látky.[4]

V čem spočívá nebezpečí samopohybu myšlení u LvH? V kapitole Nemyšlené myslitelné a nemyšlené nemyslitelné (§ 10) LvH ukazuje, že ruku v ruce s myšlením o něčem je také přítomno nemyšlené, ať už v triviálním smyslu jako absence každé intence, anebo jako ne-myšlení v specifickém smyslu, kdy sice chybí předmětná intence, ale působí intence nepředmětná (str. 28). Na této linii pak LvH postuluje pomocí pojmu specifické reflexe (reflexe, která nemá za předmět žádnou akci subjektu vztaženou navenek, ale subjekt sám v jeho bytostné proměně) onu oblast, která nás zakládá a není naším výkonem, oblast ryzí nepředmětnosti. Může se tedy zdát, že tato pravá skutečnost je něčím, co leží *mimo* oblast myš-

[4] Tato cesta je patrná u Parmenida, když z nahlédnutého vztahu mezi myšlením a bytím dovozuje, že jediná pravá cesta pro myšlení je postulovat jsoucí jakožto to, co jest nyní „najednou celé, souvislé, jedno“ (A). Protože podle něho jest právě toto jediné všeobmykající jsoucí (a *nic* jiného *není*), patří i myšlení, které ono jsoucí jako takové myslí, nutně k tomuto jsoucímu. Z povahy této argumentace je zřejmé, že počátek Parmenidovy úvahy je fakt myšlení jakožto toho, co bezesporu *jest* (B), odkud se nabízí závěr, že také to, co je udánlivě z a hranicemi myšlení: jsoucí jako jedno, jest. Na jiném místě své filosofické básně to Parmenidés vlastně výslovně říká, když tvrdí: Myslit a být je totéž. „Toutéž věcí je myslit a myslit, že *jest (tj. jsoucí jako jsoucí – JST)*, neboť věru bez jsoucího, v němž je vždy myšlení vyřčeno, nijak myšlení nemůžeš nalézt, vždyť není a nebude nikdy jiného nic mimo jsoucí…“ (str. 37).

A) *Zlomky předsokratovských myslitelů*, ČAVU, Praha 1944, vybral a přeložil K. Svoboda, str. 36.

B) podobně postupuje Descartes: *Cogito, ergo sum*, i když zde je myšlení použito v modu pochybnosti.

lení, co není ani předmětem, ani výsledkem naší myšlenkové reflexe, co, jak ukazují již první kroky předběžné orientace (§ 9), je právě v horizontu ne-myšleného, za nímž je teprve možno v plnosti založit ontologii této skutečnosti. Vývody LvH vrcholí zjištěním, že subjekt se nemůže obracet směrem k ryzí nepředmětnosti, „nýbrž musí se otevřít tomu dění, v němž ryzí nepředmětnost se obrací směrem k němu“ (str. 38).

Co však znamená ono *dění*, v němž se ryzí nepředmětnost obrací směrem k němu?

Odpověď na tuto otázku je nesmírně závažná. Především musí vyjasnit, zda vztah, který je tímto děním založen mezi subjektem a ryzí nepředmětností, si zachovává ráz setkání já – Ty, tedy dvou protějšků. Dále musí ukázat, zda tento vztah přesahuje oblast reflexe, duchovní zkušenosti (umlknutí, extáze), zda tedy jde o vztah, v němž je subjekt vztažen i k ryzí nepředmětnosti, tak současně k sobě, k druhým lidem, prostě k širšímu společenskému kontextu, ano, k univerzu, a to nikoliv reflexivně, nýbrž *prakticky*. Jinak řečeno: máme rozumět zmíněné větě pouze v tom smyslu, že subjekt rozpoznává tuto zaměřenost nepředmětné skutečnosti vůči němu jako niterné, k jeho sebeproměně, tj. k novému sebepochopení sloužící dění, které však není možné z vlastních zdrojů[5] a probíhá takto „shůry“? A vynořují se otázky ještě závažnější: co se děje se samotnou ryzí nepředmětností, která se obrací k subjektu? Co pro ni znamená skutečnost, že se subjekt otevře (nebo neotevře!) jejímu sesílavému pohybu? A otázka nejpodstatnější: může vůbec do takového dění vstupovat ryzí nepředmětnost „jsouc ryzím vnitřkem, která by byla tím jedním a celým“ (str. 47 nahoře)? Co ještě zbývá kromě tohoto jediného a celého? Netíhne představa jednoho a celého k závěru, že i to druhé – v našem případě subjekt a vlastně říše všech nejrozmanitějších subjektů na nejrůznějších úrovních – je vposledu derivátem, manifestací, epifanií onoho jediného a celého? A nemáme tu navzdory výslovnému popření opět Parmenida v celé kráse, až na to, že ryzí nepředmětnost není LvH pojata jako absolutní jsoucno, nýbrž jako absolutní skutečnost? Nevrcholí nakonec celá ontologie ryzí nepředmětnosti v nepřiznaném zjištění, že veškerá komunikace mezi ní a subjektem je přece jen niterné povahy, přece jen něčím veskrze inteligibilním (proto vposledu samopohyb i sebeiluze myšlení!), odkud lze jen velmi namáhavě a zprostředkovaně dojít k praktické životní orientaci,[6] k tomu, co LvH na jiném místě spojuje s příchodem ryzí ne-

[5] LvH správně považuje za scestné úsilí o poznání sebe sama jako nejniternějšího nitra, jakéhosi centrálního bodového „já“ subjektu – sr. str. 37 dole.

[6] LvH sám uvádí, že mimořádně závažným teoretickým problémem je vztah mezi jednotou ryzí nepředmětnosti a pluralitou událostí jakožto vnitřně sjednocených částí dění (str. 47 nahoře).

předmětnosti… „žádající si naší odpovědnosti v odpovědném jednání“ (str. 50)? Lze z konceptu jedné a celé ryzí nepředmětnosti, která je absolutním vnitřkem, odvodit něco takového jako odpovědné jednání subjektu, který se jí otevřel, tj. jednání, jež směřuje navenek k druhým? Není *ex definitione* ryzí nepředmětnost, jak ji LvH předkládá, mravně neutrální, obdobně jako všechny ontologie v dějinách filosofického myšlení?

Otázky nekončí. Lze pokračovat: Jak se má budoucnost k ryzí nepředmětnosti? LvH výslovně říká, že ryzí nepředmětnost je budoucnost ne-relativní, tedy absolutní (str. 47). Opět to připomíná parmenidovský koncept: „Jsoucí je bez pohnutí – jeť sevřeno mocnými pouty –, bez počátku a bez ustání, neb vznik a též zánik daleko zahnány byly, je odvrhl pravdivý důkaz. Zůstává stejné a na stejném místě… vždyť mu ničeho není třeba, a bez konce jsouc.“ (*Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 37.) Není budoucnost vlastně na tomto pozadí jen prodloužená, trvající přítomnost? Nepatří naproti tomu k budoucnosti nutně změna? Jak může v rovině události vznikat něco vskutku nového, když „vlastní budoucnost události je zakotvena, resp. vyvěrá z ryzí nepředmětnosti“ (str. 47) a když ryzí nepředmětnost podle LvH jest jedna a celá?

Otázkami jsem naznačil problém, který se mi zdá být akutní v ontologii ryzí nepředmětnosti LvH. Soudím, že pravá skutečnost či jinak řečeno: to, co nás jako odpovědné bytosti zakládá a je zdrojem smyslu našich životů i celého univerza, musí být něco, co nezůstává samo sebou, ať už absolutním jediným a celým vnitřkem nebo absolutním jsoucnem, ideou, něčím, co je za smyslovou zkušeností jako nehybný vzor, archetyp či co je neměnným základem věcí jako jejich věčná substance, nějaká metafyzická entita: Bytí, Bůh jako nejvyšší jsoucno apod., nýbrž *to* nebo raději *ten*, kdo vstupuje do naší skutečnosti a v dotyku s ní – vystaven zkoušce zániku, nebytí, smrti (= *pathétos*) obstojí či spíše povstane k novému způsobu bytí. Pravá skutečnost musí na sobě nést obojí: solidární přítomnost, která ji extrémně zatěžká, a pro kterou není jiného výrazu než utrpení, a zároveň vítězná zkušenost nového počátku. Jen v tomto dění konce a počátku, jemuž se otvíráme v účasti nyní sami jako pathétní – vystaveni zkoušce a utrpení – získáváme přístup k „pluralitě událostí“ a dostáváme se k jejich významovému středu, překonávajíce pouze niterný, reflexivní či extatický přístup. Jen za těchto okolností může docházet k skutečné proměně subjektu, o níž LvH hovoří v souvislosti s nejtěžším krokem subjektu k sobě samému.

Základem našich životů je pravá skutečnost. Obrací se k nám z vlastní inciativy. Tento obrat je však pro ni něčím bytostně riskantním. Vhání ji až k nejzazší mezi zpředmětnění (zvnějšnění), jakým je právě zmar a smrt.

Na to je z naší strany nejpřiměřenější odpovědí víra.[7] Víra v této souvislosti znamená přivolení k účasti na kenotickém[8] dění pravé skutečnosti. Naznačené pojetí se opírá, jak zřejmo, o dobrou zprávu Evangelií, že pravá skutečnost „přebývala mezi námi“. Na způsobu její přítomnosti rozpoznáváme, že smysl veškerenstva se člověku neotvírá v reflexi, v nasouzení či analýzách, nýbrž v sérii životních rozhodnutí, které mají charakter následování a svědectví. Reflexe, nasouzení a analýzy mají své místo v proudu následování, nezakládají však naše rozhodnutí pro ně. Dále je zřejmé, že se nemůžeme otvírat pravé skutečnosti, aniž bychom vstoupili v setkání s druhými lidmi, aniž bychom ve světle dění, jež vyvolává přítomnost pravé skutečnosti, nespatřili celý svět. Spatřit vše ve světle tohoto dění znamená rozpoznávat, že to, co je pravé pro člověka, *přichází* a není tu jako hotová skutečnost či názor, idea. Přicházení pravé skutečnosti má charakter předcházení na cestě.[9] Je pro nás zároveň výzvou být účasten osvobozování, které předcházející pravá skutečnost přináší všemu, co je pod závorou nepravého bytí. Je nutkavým puzením ke změně smýšlení, k proměně mezilidských vztahů i společenských pořádků.

Poznámka čtvrtá

Theologia crucis **a možnost kenotické filosofie**

Předcházející poznámky vedou k zamyšlení, zda není jediným přiměřeným výrazem této přicházející (předcházející) skutečnosti theologická reflexe kříže a filosofická interpretace sebevydání (sebeotevření). Jakýkoliv pokus, ať už bohoslovce, nebo filosofa, rozvíjet své téma nezávisle na životní cestě, v níž svědectví pravdě (*J* 18,37) se děje s protivenstvím, je scestím. V oblasti theologie se tak děje pokaždé, kdy je bohoslovec jakoby stržen samopohybem nějaké představy (např. všemohoucího Boha) a nerušeně rozvíjí příslušné přívlastky, plynule postuluje základní stránky ontologie Boha, ve filosofické dílně tehdy, když z několika zvolených axiomat je prostředky pojmové analýzy či naopak indukujícího nasouzení vytvářeno téma, kdy tedy v obou případech je to látka reflexe, kdo určuje postupy a nestrpí v proudu inteligibilních aktivit žádnou intervenci zvenčí,

---

[7] Starozákonní pozadí ukazuje, že slova víra je používáno v dvojím smyslu: a) jako vztahu důvěry k protějšku, na nějž je spolehnutí pro jeho stálost a věrnost; b) jako vztahu očekávání a aktivního dění, v němž se má stát něco rozhodujícího pro toho, kdo vychází vstříc, kdo je napřímen vůči tomuto přicházejícímu dění (odtud stvrzující *amen* = staň se, budiž).

[8] *Kenósis* = vyprázdnění, zmarnění.

[9] Hospodin předchází svůj lid na poušti v oblakovém sloupu – např. 2M 13,21. Víra v Krista je následováním toho, kdo nás předchází jako svědek Pravdy (Jan 18,37) a strhává svým příkladem na obdobnou životní cestu.

jež by byla zásadním korektivem takto si počínajícího rozumu. Pravá theologická i filosofická reflexe však musí strpět takovou intervenci. Ví o tom, že při všech systematizujících nábězích, tj. při pokusech rozvinout téma v širší kontext, zůstává z povahy věci zlomkovitým dílem.

Ne snad proto, že by se nedostávalo intelektuálních sil dovést reflexi až do konce, tj. vyčerpat všechny možnosti, jež s sebou téma a jeho kontexty přinášejí, nýbrž v důsledku toho, že do interpretačních a reflektujících pokusů od samého počátku vstupuje ten, kdo napořád překračuje kruhy. Mám za to, že jsme s LvH zajedno v tom, že to, co přichází a staví do otázky každé naše počínání, pozitivně: co nás nejhlouběji zakládá, má charakter intervenující skutečnosti. Je evokativním příslibem pravého života, který v nás – poslechneme-li – pracuje k zásadní proměně. To, v čem se patrně lišíme, spočívá v myšlence, kterou zastávám, že pravá skutečnost nezůstává při tomto duchovním aktu intaktní, že za to platí zvnějšněním (*kénosis*) a že tento stav věcí jsme s to nahlédnout jen tehdy, když se otvíráme potřebným „nejmenším bratřím“ (*Mt* 25) nebo když se necháme vyrušit tváří bližního (Levinas). To je dění, které má v sobě cosi netheologického a nefilosofického – vytrhuje nás totiž z proudu těch či oněch reflexí – a jen ve víře rozpoznáváme, že toto narušení je přesto tím nejautentičtějším, co ve svém životě můžeme přijmout jako pravou možnost, a zdrojem reflexe tentokrát přiměřené. Bohosloveckou reflexí, která bude promýšlet téma Bůh : člověk v této poloze, nelze nazvat jinak než theologií kříže, protože povede do hlubin ponížení a ponese znamení sounáležitosti s trpícími. Filosofická reflexe v těchto dimenzích povede ke zrodu kenotické filosofie, která na každém kroku bude s to prokázat souvislost mezi „pathosem“ pravé skutečnosti a naší situací, ba bude s to ukázat, patrně propracovaněji a v kontextech ještě rozsáhlejších než theologie *crucis*, že žít v službě, být nakloněn k sebeoběti, je pravým životem člověka i nejnosnější strukturou univerza. Taková filosofie se může stát osvobozujícím poselstvím, zakládajícím budoucnost navzdory hrozivé bilanci přítomných let.

Poznámka pátá

Problémy pravé reflexe

Stěžejní místo v proudu úvah o předmětném a nepředmětném myšlení má podle LvH reflexe. Považuje ji za myšlenkovou aktivitu, která je zprvu zaměřena na nějakou akci člověka (str. 31). Takovou akcí se obracíme na skutečnost kolem. Vazba reflexe na skutečnost je volnější než <vazba> akce samé. Mezi ní a skutečností stojí právě akce jako zprostředkující

článek. LvH připomíná, že provedenou akcí, ke které se subjekt reflektivně vztahuje, může být ovšem i jiná reflexe. Lze si představit, že zřetězení reflexí narůstá nad každou myslitelnou mez. Jaký je potom vztah oné časově nejmladší reflexe k akci, jež byla původně reflektována? Není už zcela pozapomenuta? Tato otázka je namístě, protože se zdá, že vzdalování reflexe od akcí je pro LvH předpokladem sebepoznání subjektu, a to právě tehdy, odhlíží-li od toho, co ho spojovalo (skrze akci) se skutečností.

Specifickým druhem reflexe je situace, kdy jejím předmětem není jen jiná akce nebo jiná reflexe, nýbrž subjekt sám, „a to právě jako subjekt (ne-předmět), nikoli jako objekt“ (33). Ještě než kriticky zhodnotím tuto mimořádnou reflexi, je třeba se ptát, zda také zde neplatí, že může docházet k stále novým reflexím subjektu, jež se v procesu zřetězení stále více vzdalují svému ne-předmětu, kdy tedy u těch časově nejmladších vyhasíná subjekt jako téma a „předmětem“ se stále intenzivněji stává reflexe právě předcházející, jejíž vazba na subjekt je zprostředkována reflexemi ještě staršími, tedy množinou reflexí, která s sebou nese z povahy věci již problematiku jinou, než byl subjekt jako ne-předmět.

LvH soudí, že „na určité rovině reflexe nemíří subjekt, který podniká onu speciální ‚akci‘, jíž říkáme reflexe, pouze k nějaké své již provedené, uskutečněné akci, nýbrž usiluje na této cestě o přístup k sobě samému. Aby však subjekt mohl k sobě vůbec přistoupit, musí nejprve od sebe odstoupit. Jednou z nejpodstatnějších složek reflexe je odstup subjektu reflexe od sebe; jen díky tomuto odstupu je možná bytostná proměna subjektu, který od sebe ustupuje, v subjekt, který k sobě přistupuje“ (str. 34). Bytostná proměna subjektu se uskutečňuje v „momentu reflexe, kde se subjekt opouští, nechává za sebou, kdy vyčnívá, vystupuje ze sebe“ (str. 34). LvH mluví o ek-stazi. V tomto okamžiku dochází podle něho *v rámci reflexe* k „jakémusi ‚setkání‘ subjektu s posledním zdrojem každé aktivity a každého událostného dění vůbec, tedy i se zdrojem každého subjektu… kdy otevřenost subjektu je vyhnána do extrému, totiž kde subjekt přestává být sám sobě překážkou a zatížením, kdy už nijak *nepotvrzuje* ve své akci sám sebe, nýbrž otvírá se, aby sám sebe v novém ustavení přijal v bytostné proměně, která se odehraje v jeho jádru…“ (str. 34, obojí podtržení JST).

Rozumím-li dobře obtížnému, předmětně prostorovými představami zaplněnému textu (přístup, odstup), pak rozhodující dění nastává pro subjekt v okamžiku, kdy v rámci reflexe, tedy v proudu inteligibilních aktivit přestává být tématem nejen jakákoliv původní akce či její předmět, ale i všechny předcházející, jakkoli potenciálně početné reflexe takové akce a

reflexe těchto reflexí, ba dokonce i reflexe subjektu akce, a subjektu všech dalších, těch či oněch reflexí, kdy tedy se subjekt sám sobě vytrácí jakožto „předmět“ reflexe, kdy se opouští (pamatujme stále, že to v rámci reflexe není možné jinak než reflektivními, tj. myšlenkovými akty), kdy se sám sobě ponořuje v temnotu, kdy nejde již o žádné utilitární cíle, jimiž by se stvrzoval, ať jako prosperující pomocí akcí zdařilých anebo selhávající pomocí akcí nesprávně zacílených, kdy tedy už sám sobě není tématem ani překážkou, kdy vyčnívá v prázdno jako čiré (tak je to nutno říci!) očekávání, jako čiré otevření se ryzí nepředmětnosti, protože se sám ve chvíli ekstaze stal čirou nepředmětností.

Jestliže jsem v předcházející poznámce poukazoval na nutnost kenotické filosofie, chci nyní podtrhnout potřebu kenotické reflexe. Ona bytostná proměna charakterizovaná zlomem subjektní aktivity v soustředěnou otevřenost vůči ryzí nepředmětnosti, nemůže po mém soudu nastat *na konci* složité cesty reflexe, není zavrcholením řady inteligibilních aktů a neděje se v okamžiku, kdy jsme vzdáleni akcím zaměřeným na vnější skutečnost. Svou vlastní novou konstituci a nové pověření, řečeno slovy LvH (str. 34), přijímáme v setkání s protějškem, který k nám přichází se svým nárokem, dovolává se našeho porozumění a solidární sounáležitosti, a to na ploše života v každodenním rozhodování. Odstup od sebe se neděje v rámci reflexe. *Předchází ji.* Kdykoliv se přestáváme sebestvrzovat, kdykoliv překonáváme vládu účelových hledisek a vstupujeme do rozhovoru s odvahou k pravdě, padni komu padni, s ochotností k službě a pomoci, procházíme proměnou, která zasahuje jádro našich bytostí. To rozhodující pro naše životy není výsledkem našeho reflexivního přístupu k sobě samým, nýbrž je něčím, čeho dosahujeme předreflexivně v extazi života otevřeného k službě, „ve víře skrze lásku dělající“ (*Gal* 5,6). Tato základní poloha života, který si rozumí jako bytí pro druhé (Bonhoeffer), je předpokladem pro typ reflexe, v níž je subjekt objevován v stále nových kontextech sounáležitosti s druhými a vposledu s veškerou skutečností. Výsledkem takto zaměřené reflexe není nová konstituce subjektu, nýbrž ujištění, že to pravé pro subjekt, přinášející obnovu, se již odehrálo v okamžicích sebevydání (*kénosis*) antecedentně jakékoliv reflexi. Výtěžkem *rozpomínání* na tuto existenci subjektu v sebezapíravé službě je *údiv* nad tím, že jsme to byli právě my, kteří v oddanosti stáli při bližních v jejich nouzi (*Mt* 25!). S údivem se druží i *bázeň*, abychom z této úzké cesty nesešli.

Údiv a bázeň, zdá se, patří jen k psychickým reakcím člověka. Je úkolem theologické i filosofické reflexe, aby ukázaly, že obojí je předpokladem pravého myšlení. Ostatně odpradávna platilo, že bázeň Páně je

moudrost i počátek umění (*Job* 28,28 + *Př* 1,7) a filosofovat začali lidé, „protože se něčemu divili“ (Aristoteles, *Metafyzika*).

Léto 1983, Kostelec nad Labem

yzz
Podobná námitka se objevuje vůči Heideggerově pojetí bytí jako pravé skutečnosti, v němž je též výslovně uváděna i fakticky respektována Parmenidova these TO EINAI = TO NOEIN.