Nepředmětnost ve skutečnosti a v myšlení [1994]

Tradiční evropské myšlení se stále a zejména v teorii drží jednoho paradigmatu, které je spjato již se samotnými počátky filosofického a vědeckého myšlení (to ovšem původně nebylo takto odděleno). Jde o charakteristický rys, který nám dovoluje mluvit o zpředmětňujícím nebo přímo předmětném myšlení. Původně má totiž lidské vědomí různé skutečnosti jakoby přímo před sebou. Teprve po řeckém vynálezu pojmů si člověk může začít uvědomovat, že mezi subjektem a jeho vědomím na jedné straně a mezi skutečností na straně druhé je neprohlédnutá oblast komplikovaného zprostředkovávání, a tak se tuto oblast snaží jakoby postupně mapovat. Ve skutečnosti ovšem nejde jen o zmapování, nýbrž o celou novou organizaci této nadále stále ještě neprohlédnuté sféry, a to právě za pomoci pojmů a pojmovosti. Řecká zpředmětňující pojmovost se po některých stránkách a v některých směrech velice osvědčila, ale dnes se nám stále úporněji připomíná její nedostatečnost a někdy dokonce *její* mystifikující charakter. Podstata nelegitimnosti řecké zpředmětňující pojmovosti může být naznačena v následujícím poněkud zjednodušeném popisu struktury podvojné intencionality. U každého pojmového myšlení je třeba rozeznávat sám akt myšlení od toho, co je myšleno, tedy myslící od myšleného *(cogitans* od *cogitatum).* A zmíněná podvojnost spočívá v tom, že ono „myšlené“ je dvojí a nikoli pouze jedno. Akt myšlení je vnitřně, tj. ve svém faktickém průběhu, koordinován pojmem, zatímco jakoby „z vnějšku“ je jeho směřování zároveň koordinováno intencionálním předmětem, který vůbec není ani součástí jeho průběhu, ani složkou tzv. reálného světa. Jedna složka intencí myšlenkového aktu je tedy nutně zaměřena k tomuto intencionálnímu předmětu, což je ovšem pouhý předmětný myšlenkový model, pojmový konstrukt. A teprve prostřednictvím této nerozpojitelné dvojice pojem-intencionální předmět je pak míněn „předmět reálný“, tedy nějaká myšlenkově nekonstruovaná skutečnost.

Pak je tu další stránka zmíněného paradigmatu: zcela nezdůvodněně a často vysloveně chybné předpokládáme, že každá skutečnost je nutně „reálná“, tj. že to je *res,* věc, jinak také „předmět“. Tak tomu však je jenom někdy a ještě pouze v rámci jistých předpokladů a jisté metodické tolerance. Protože se však myšlenkově vztahujeme ke každé skutečnosti jakoby prizmatem intencionálního předmětu, stává se už jen v důsledku uvedeného pojmového přístupu také skutečnost, která je jen zčásti předmětná nebo která vůbec není předmětná, nakonec jen předmětnou skutečností a tedy předmětem, „věcí“. To může být metodicky přípustné v rámci určité speciální vědy, která se ve svém zkoumání omezuje na vybrané skutečnosti určitého typu a navíc jen na zvolený aspekt jejich předmětné stránky, zatímco ode všeho ostatního metodicky abstrahuje. V tomto

smyslu je vlastně každá věda principiálně abstraktní, neboť se nikdy nezabývá konkrétními skutečnostmi vcelku (a ovšem ani veškerenstvem jako celkem). Právě toto spolehnutí jednotlivých odborných věd na to, že lze poznat určité stránky jednotlivých skutečností samostatné, odděleně od stránek ostatních, vedlo k jejich stále postupující specializaci. Důsledkem je jistý paradox: čím víc znalostí dovedou tyto odborné disciplíny nashromáždit, tím méně jsou s to vypovídat o světě vcelku, tj. o světě, v němž skutečně žijeme. Patočka to jednou vyjádřil tak, že vědy si mezi sebe univerzum rozdělily, ale že už nejsou schopny na základě svých poznatků a znalostí nikdy dát svět znovu dohromady. Neexistuje žádná věda o veškerenstvu vcelku. To, co vědy dají v nejlepším případě dohromady, je jakési pluriverzum, ale nikdy univerzum. To má mimochodem své důsledky také pro chápání univerzity: dnešní univerzity jsou vlastně pouhými pluriverzitami. Ale to už překračuje naše téma. Nás tu bude především zajímat to, že svět vcelku není předmětem a že každý pokus o jeho pochopení, jako by to byl předmět (a to právě znamená pokus jej myšlenkově modelovat jako intencionální předmět), je falešný.

Snad ještě názornější to je v případě toho, co je za použití různých termínů tematizováno v novodobém, moderním a dnešním myšlení jako „subjekt“. Nemůžeme se zabývat komplikovanou, ale nesmírné zajímavou a poučnou historií tohoto termínu, k níž náleží také recentní pokusy prohlásit samo téma za irelevantní nebo dokonce za mystifikaci. Podle toho, jak bylo pojetí subjektu ustaveno a nadále prohlubováno v klasické německé pokantovské filosofii a jak proniklo také do českého jazykového úzu, je subjekt ex definitione non-objekt čili ne-předmět. Každý pokus chápat subjekt jako zvláštního druhu objekt či předmět je mystifikací, zatímco každý pokus se tohoto problému prostě jen zbavit prohlášením, že jde o pseudoproblém, je nutně v rozporu s naší dnes stále se mocněji prosazující zkušeností, že objektivující, zpředmětňující chápání člověka jako nějakého objektu je dehumanizující, antropologicky vposledu nepřípustné a v mezilidských vztazích nemravné: to je stanovisko, které zejména v našem století zdůrazňují především personalisté (u nás je znám zejména Buber; hned po válce byl také vydán Mounierův *Manifest personalismu*). Řada autorů, mezi nimi dokonce autorů také vědecky orientovaných, upozorňuje na to, že jako subjekt nesmí být chápán jen člověk, ale také všechny živé bytosti. A někteří jdou dokonce ještě dál, za hranice živého. „Subjekt“ a „subjektnost“ (nerovná se „subjektivnost“) pak nejenže musí být respektovány jak na lidské, tak na předlidské úrovni, nýbrž dokonce i na úrovni předživého (příkladem není jen Pierre Teilhard de Chardin se svými „unités naturelles“, ale třeba už na samém počátku století třeba William Stern, který chce ve smyslu svého „kritického personalismu“ dokonce i atom chápat jako „osobu“, Person).[1]

[1] W. Stern, *Person und Sache I*, Leipzig 1923 (1906).

To ostatně zase souvisí s tím, jak se od řeckých a starožidovských počátků dařilo pojmovými prostředky nejen zvládat aktuální, praktické životní problémy, ale objevovat nové myšlenkové a v důsledku toho i životní perspektivy a celá hnízda, celé světy nových problémů, jejichž řešení už nepomáhalo člověku pouze prakticky v materiálním přežití, ale bylo elementárně nezbytné pro jeho vnitřní, osobní myšlenkovou a duchovní integritu a s ní spojené přímo mravní uspokojení. A právě zde jedním významným případem takového pojmového upřesnění bylo principiální rozlišení mezi pouhou hromadou a celkem. Problém celku vedl již Hérakleita k tematizaci toho, co umožňuje a zakládá celek jako celek, tedy toho, co sbírá a sjednocuje nahodilou směsici mnohosti v uspořádanou jednotu, v níž však sama mnohost není potlačena, likvidována. Pracovním názvem pro toto sbírající a sjednocující byl pro Hérakleita λόγος, neboť původním významem slovesa λέγειν je právě sbírati (podobně jako v případě latinského *legere* nebo německého *lesen*). Toto slovo brzo prošlo značnými významovými posuny, ale jeho původní, snad právě Hérakleitem poprvé vědomě ražený filosofický význam budeme muset obnovit, ať už u termínu zůstaneme – což bych jen doporučoval – či nezůstaneme a zvolíme si jiný.

Tím se dostáváme již ke třetímu tématu, jež podobně nemůže být ani řádně formulováno, natož řešeno na půdě tradičního zpředmětňujícího myšlení. Prvním tématem je svět vcelku, jakož i vnitrosvětný celek (zejména pak člověk jakožto celek zvláštního, nám zvlášť blízkého, a tedy snadněji zkoumatelného typu), druhým pak subjekt jakožto ex definitione non-objekt (a v tom opět člověk jako vnitřně, subjektně založená integrita), třetím je λόγος, *logos*. Na tomto místě pomíjím to, čemu první Řekové říkali φύσις a o čem prý prakticky snad všichni presokratici psali traktáty περί φύσεως (což se velmi nepřípadně už v latinských překladech a kontextech překládalo jako *„de natura“,* při čemž slovo *natura* proniklo prakticky v nezměněné podobě do většiny evropských, zejména však románských, ale zčásti i germánských jazyků, zatímco třeba do češtiny bylo opět v etymologickém napodobení, ale s neméně závažné posunutým významem přeloženo jako „příroda“); zůstaňme však jen u této zmínky jako u čtvrtého pro nás významného tématu. Posléze jako páté, snad vůbec nejvýznamnější, a zvláště pro vědu a poznání přímo stěžejní téma musíme uvést pravdu. (Výčet dalších témat by byl dlouhý; zejména však nejsme dnes v žádném případě schopni vyjmenovat možná ani ta nejvýznamnější témata v úplnosti.) Všech těchto pět témat, která tu uvádím pochopitelně jen jako výrazné příklady, má cosi společného: nejen dosavadní tradiční vědy, ale ani dosavadní způsoby filosofického myšlení nejsou s to se těmito tématy metodicky a konsekventně zabývat, protože jim je na překážku ona tradiční pojmová výbava či výprava, spočívající v pevné vazbě a oboustranné spjatosti každého pojmu s příslušným intencionálním předmětem.

Vědomí, že s tradičním zpředmětňujícím myšlením je něco v nepořádku, se šíří a prosazuje v samotné hlavní linii filosofického myšlení přinejmenším od dob Hegelových. Hegel pochopil epochální Leibnizovu myšlenku niternosti a na rozdíl od něho zdůraznil obousměrný přechod mezi vnitřním a vnějším (zvnějšnění, zvnitřnění). Byl to také Hegel, který si dal velkou práci s pojetím tzv. zpředmětnění (Vergegenständlichung). Někteří současní vykladači, např. berlínský filosof Theunissen, výslovně tematizují nepředmětnost (das Nicht-gegenständliche, u Theunissena i jiných das Ungegenständliche). To uvádím jen proto, abych zdůraznil, že nejde o nějaký marginální caprice české provenience (zajisté nikoli můj, neboť sám navazuji zejména na Rádla a jím inspirovaný Patočkův „negativní platonismus“).

Současné sofistické tendence, které k nám pronikají z některých evropských zemí, zdůrazňují některé momenty oné modernity, za jejíž bytostné určení Nietzsche označil specificky evropský nihilismus. Ten spočívá v odhodnocení či znehodnocení i těch nejvyšších dosavadních hodnot. Mezi tyto nejvyšší hodnoty náleží nejen Bůh, ale také Pravda. Sám si interpretuji Nietzscheho – podobně jako Kierkegaarda – jako ironika, prorocky vyzrazujícího povahu šířícího se nihilismu, nebo – řečeno slovy, jimiž sám sebe označil Kierkegaard – jako „špióna v božích službách“, tedy v našem kontextu špióna ve službách Pravdy. Slyšíme-li dnes, že všude je plno všelijakých pravd, ale že se filosofie o ně nemusí a nemá starat, je to jen jiná podoba Krejčího staré kritiky Rádla a jeho pojetí pravdy, tedy něco dosti zastaralého. Na pořadu dne je nejen ve filosofii, ale také ve vědě rozpoznání, že jednotlivé pravdivé výroky nemají své poslední a vyčerpávající měřítko pouze ve věcech, tedy v předmětech, předmětných skutečnostech, nýbrž také v *logu* a zejména v Pravdě, v jejímž světle se mohou ve své pravé podobě nejen teprve vyjevovat, ale dokonce už ustavovat.

Nejen filosofie, ale ani vědy nejsou možné ani myslitelné beze všeho vztahu k Pravdě jako k tomu, co je tím posledním kritériem jejich myšlení a poznávání, tj. kritériem jejich správnosti a pravdivosti, ale také jejich omylů a scestí. Tato pravda však není věcí mezi věcmi, není to předmět mezi jinými předměty, nýbrž ryzí nepředmětnost, která se zpředmětňujícímu myšlení jeví jako nic, jako nihil. Nihilismus je tedy plodem a vyústěním onoho řeckého typu pojmovosti, jehož nedostatečnost je už mnohým zjevná a musí se stát zjevnou postupně všem. Vstupujeme tak do druhé velké epochy filosofického a nepochybně také vědeckého myšlení, které už nesmí a jistě nebude skutečnost redukovat na realitu, na předmětnou stránku, na pouhé relikty předmětnosti, a to znamená: které už nadále nebude představovat de facto zvláštní, velmi rezistentní (a pohříchu velmi efektivní) druh zfalšování toho, co vskutku jest, a naprosté popření toho, co – jak říkal náš Rádl – „býti má“. To je po mém soudu rozhodující mo-

ment výhledu nejen práce filosofické, ale také veškeré práce odborných věd, a to nejenom věd oborů humanitních, ale také věd přírodních. Že se to neobejde bez velkých sporů, to se podává samo sebou.