

Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla [1983]

Úvodem

Václav Havel napsal na závěr jednoho svého dopisu (62) varování, které neplatilo jen jeho ženě Olze, adresátce dopisu, ale popravdě každému, kdo nejen tento, ale i jiné jeho dopisy z vězení bude číst. A proto se hned na počátku musím omluvit, že jsem se rozhodl toho varování nedbat; a pokusit se vysvětlit své důvody. Václav Havel v onom dopise píše: „Nesmíš tyhle a podobné úvahy brát moc doslovně: jsou to jen pokusy zachytit něco z proudu mých pocitů a vnitřních úvah; jednou to mapuji těmito formulacemi a jindy to mohu mapovat docela jinými; nejsem žádný filosof a mou ctižádostí není budovat nějaký pojmově závazný systém; kdo by to tak bral, ten by snadno zjistil, že si téměř pořád nějak odporuji, že spousta věcí není vysvětlena nebo je vysvětlována pokaždé jinak atd.“

Musím-li vzít – s politováním nad ztrátou takového talentu – na vědomí, že Václav Havel není filosof, musí zas on vzít na vědomí – v tomto případě ovšem spíše s úlevou – že já nejsem spisovatel a básník. Jeho dopisy, resp. jeho úvahy v nich zapsané jsou však každému myslícímu člověku výzvou k přemýšlení a zamyšlení; i když v nich není vykládána filosofie, jsou v nich mimo veškerou pochybnost mimořádně závažná filosofémata. – Doufám, že nikdo, ani Václav Havel sám, nebude v následujících stránkách shledávat aroganci lépe vědoucího; měl jsem však dojem, že přiměřenou reakcí, „odpovědí“ tu může být pouze pokus vyložit karty na stůl tak otevřeně, jak to učinil Havel. Na rozdíl od něho mne nesužuje touha po definitivnosti (srovnej dopis č. 100); nejlépe se mi píše, když to nemusí být definitivní. A tak ani své variace a reflexe za nic definitivního nepovažuji.

Nejsou ničím definitivním především v tom smyslu, že nemám ani v nejmenším za to, že bych byl hotov s tím, co Václav Havel ve svých dopisech psal. Zbývá tam toho ještě dost, čeho jsem se ani nestačil dotknout. Ale vím velmi dobře, že i tam, kde jsem se opravdu pokoušel reagovat, jsem se nejednou minul s tím, co měl Václav Havel na mysli; vím to nikoli „předmětně“ (to se bude muset nejprve vyjasnit), ale především „nepředmětně“, tj. ze zkušenosti filosofujícího vůbec. Filosofové mají totiž zvláštní, na první setkání odpuzující zvyk, že se k danému tématu vymezují značně krkolomným způsobem. Neodpovídají na otázku přímo, ale buď začnou od Adama, nebo alespoň od starých Řeků, anebo připomenou nějakou pasáž ze známého či spíše neznámého autora, která s věcí jakoby vůbec nesouvisí, a pak vynaloží všechny své um na to, aby se dostali zpět k tématu (přičemž těm z druhé garnitury se stává, že cestou zapomenou, oč původně šlo), anebo – a to bývá pro posluchače nebo čtenáře tím největším utrpením – začnou zeširoka vykládat svou vlastní filosofii. Snad to

je už taková profesionální deformace. Kdo si z filosofů tohle uvědomí, nemá rád nic definitivního a o nic takového neusiluje. Není divu, že?

A z toho vyplývá, že ani tam, kde jsem vykládal svá vlastní stanoviska, nepovažuji nic za formulované s konečnou platností. Žijeme v době velikých přesunů politických a sociálních a uniká nám většinou, že k těm největším otřesům a sesunům půdy dochází v rovině smýšlení, myšlení a způsobů uvažování. Dnes je definitivnost nemyslitelná. (A za to se také leccos schová.) – Není-li však možná definitivnost, nemá to být signálem k nicnedělání. Nemá-li šanci úsilí o konečné vyjádření a pregnantní formulace, je třeba nasadit jiná kritéria, totiž vysokou náročnost kritiky. A dnes se kritika může opravdu vyřádit. Nejlepších výsledků dosahuje, když se obrátí sama proti sobě. Pak není z filosofie úniku.

Ale ani filosofie, která podhrabává své základy a podřezává soustavně větve, na nichž sedí (resp. až dosud seděla), nenachází dost ukazatelů, kudy se vlastně ubírat. A tady se chtít nechť musí dát do služeb těm, kteří jsou svými intuicemi blíže skutečnosti, než jak kdy bude moci být filosofie ve svých reflexích. Intuice se mohou prokázat jako mylné a zavádějící – a to už filosofie pozná –, ale mohou být také správné a prorocké. Ty pak filosofie bude adoptovat a s veškerým úsilím jim pomáhat v jejich uplatnění a prosazení. – Nu, a to byl ten hlavní důvod, proč jsem neuposlechl svrchu zmíněného varování.

Reflexe první

„Je to takový paradox (...), že právě já, takový milovník harmonie, který by pořád chtěl, aby se všichni měli rádi a byli na sebe hodní (...) právě já musím žít vlastně celý život v nějakém konfliktu, napětí a nerváku.“ (40)

Skutečný paradox je založen hlouběji než v prosté skutečnosti, že člověk nedosahuje uskutečnění svých tužeb. Lidský život zůstává bez tvaru, není-li zaměřen k cíli. Ten cíl může být – řečeno s Brochem – buď konečný, nebo nekonečný. Život zaměřený pouze ke konečnému cíli nebo spíše konečným cílům se formuje jen relativně a částečně, eventuálně jen okřskovitě a rozdrobeně. To se ukazuje na tom, že při dosažení konečných cílů zůstává život nenaplněn, neuspokojen, „nevykoupen“. Naproti tomu životní zaměřenost k cíli nekonečnému už ex definitione svého cíle nemůže dosáhnout, ale je obdarována naplněním, jež nevyplývá z dosaženého cíle, nýbrž právě z jeho nedosahování. Je ovšem rozdíl mezi tím, jak nekonečného cíle nedosahuje ten, kdo se po celý život zaměřuje jen ke konečným cílům, a jak ho nedosahuje ten, kdo všechny své vztahy ke konečným cílům podřizuje a podřazuje životnímu zaměření k cíli nekonečnému. Zaměřenost na konečný cíl integruje kus života, jiná taková zaměřenost na jiný konečný cíl zase jiný kus života, ale žádný konečný cíl neumožňuje integrovat celý lidský život, tj. život vcelku. Vyostřené povědomí

této situace vede některé lidi k zvláštnímu druhu podvodu, jímž podvádějí a klamou v první řadě sebe a teprve na druhém místě ty druhé. Jejich podvod spočívá v tom, že sami sebe přesvědčí, že nějaký konečný cíl, vhodně k tomu cíli zvolený, je vlastně cílem nekonečným. Vhodně zvolený konečný cíl může budit iluzi, že jde o cíl nekonečný, a tato iluze může efektivně založit životní integritu. Taková životní integrita, založená na nepravém nekonečném cíli, může být skutečná, ale nikdy nemůže být pravá, nýbrž jen falešná.

O jakou harmonii může jít jejímu milovníkovi? Když bychom bez dalších reflexí přijali vymezení „aby se všichni měli rádi a byli na sebe hodní“, mohli bychom dopustit, že budeme přeneseni do atmosféry nějaké malé, nejspíš probuzenecké církve anebo do nějakého Zastrkova, kam se stahují lidé unavení světem a jeho zápasy. Ale takové (a každé podobné) řešení by bylo jen řešením částečným, protože by se tu v nejlepším případě měli rádi a byli by na sebe hodní jen někteří lidé, totiž ti, kteří by se z labyrintu světských svárů stáhli do nějakého novodobého Kunvaldu. Tak by se z nekonečného cíle milovníka harmonie, aby se měli rádi všichni lidé, stal konečný cíl, aby se měli rádi „všichni“ členové nového společenství, zády obráceného ke světu a jeho rozporům. Něco takového však skutečný milovník harmonie mezi všemi lidmi nemůže a nesmí připustit: jeho cílem je univerzální harmonie, nikoli harmonie v rámci omezeného společenství lidí, kteří se sešli a spojili své síly k tomu, aby se navzájem (tj. jen oni mezi sebou) měli rádi a byli na sebe hodní.

Falešným řešením by však byl i pokus o univerzalizaci „života v Kunvaldu“ a jeho aplikaci na všechny lidi. Buď by šlo o pokus jen zdánlivý, který by byl spjat s nechutí a snad přímo neschopností vzít rozpory tohoto světa dostatečně vážně, anebo by muselo jít o pokus násilný. Ten by spočíval v tom, že všichni lidé musí být přesvědčeni anebo – nenechají-li se přesvědčit – donuceni, aby se navzájem měli rádi a byli na sebe hodní. Fanatismus „univerzální vzájemné lásky“ by nutně vedl k dvěma naprostým opakům lásky, totiž k nenávisti a – což je snad ještě horší – k předstírané lásce. Donutit lidi k lásce totiž nelze, právě tak jako je nelze donutit ke svobodě (existencialistická „odsouzenost k svobodě“ je jen apartní paradox anebo myšlenková křeč). Lásku i svobodu lze druhým jen nabídnout, ba přiměřeněji řečeno, je možno jim na ni poukázat (protože ani jednou z nich sami nedisponujeme), tj. sdělit jim, že jim je svoboda i láska nabídnuta jako životní možnost, a tedy jako výzva. Ale harmonie jako výzva – to je přece cíl nekonečný!

Životní orientovanost na nekonečný cíl je možno uskutečňovat (vždy jen situačně a vždy znovu, nikdy definitivně) jenom uprostřed každodenního života, který nejenom je, ale musí být zaměřován na nesčetné cíle konečné, relativní (vztažené k dalším cílům) a pouze dočasně závazné. A to právě znamená, že zaměřenost na nekonečný cíl se bude nutně srážet se

všemi oněmi různými zaměřenostmi na cíle konečné, dostávat se s nimi do konfliktu, velmi často prohrávat a ztrácet pozice, ale nikdy, nikdy definitivně neprohraje. Život, zaměřený na nekonečný cíl, neprohrává definitivně ani ve smrti. To ovšem ještě zdaleka neznamená, že nad smrtí vítězí. Není v moci života, aby zvítězil nad smrtí, ale je v jeho moci, aby připravil smrt o její vítězství. Připravit smrt, nebo také chaos (proti harmonii), nenávisť (proti lásce) atd. o jejich vítězství však znamená vzít na sebe zápas, boj, námahu, všeho druhu nepříjemnosti, konflikty, napětí a nerváky. V tom je logika a vůbec nic paralogického či paradoxního. Paradox je jinde.

Zkušenost ukazuje, že harmonie, prosazovaná a uskutečňovaná lidskými silami a lidským organizováním, vždycky buď zvyšuje disharmonii (tj. vykupuje dosaženou harmonii jejím odčerpáváním nebo přímo rušením v jiných oblastech) – anebo troskotá. A teprve uprostřed troskotajícího úsilí o harmonii přichází skutečná harmonie – nikoli sice definitivně, ale jako závdavek, jako dar, jako zkušenost toho, co není v moci žádného člověka prosadit a uskutečnit, ale co nepřichází ani bez jeho práce, úsilí a nasazení. Harmonie jako nekonečný cíl přichází sama a přichází již nyní, nikoli až na konci – ale přichází jen tam, kde lidé o ni usilují, kde po ní touží, kde ji milují a kde pro ni opravdu také něco podnikají, kde na sobě nesou (kde jsou ochotni na sobě nést) všechnu tíhu příprav a splňování podmínek jejího příchodu. A právě na tomto místě přichází ten paradox: skutečná, pravá harmonie nepřichází k nikomu, kdo usiluje o její dosažení pro sebe a pro své (což je vždycky zase jen pro sebe), ale jen k tomu, kdo usiluje o harmonii pro druhé, a to i za cenu disharmonie, konfliktů, napětí a nerváků pro sebe (a pro své).

Václav Havel považuje za podivné, dokonce za velmi podivné, že on, který tolik miluje harmonii, musí žít vlastně celý život v nějakém konfliktu, napětí a nerváku. Docela osobně bych mu chtěl říci, že právě tato nemilá okolnost dodává jeho lásce k harmonii rozhodující věrohodnost v očích všech, kdo to s tou harmonií myslí také do té míry vážně, že také žijí vlastně celý život v nějakém konfliktu, napětí a nerváku. Ale navíc se cítím zmocněn Václavu Havlovi zvěstovat, že jeho senzitivita spisovatele a dramatika není jen těžším, ale i slavnějším údělem ve srovnání s námi ostatními. Nepovede vždycky jen k tomu, že ho všechno znervózňuje, že všechno nadměrně prožívá a těžce nese, ale že mu dovolí víc a podstatněji okusit také tu skutečnou, protože pravou harmonii, které se nechtěl zmocnit jen sám pro sebe a pro své, ale které pomáhal připravovat cestu, aby přišla k těm druhým, k nám ostatním, především zajisté k těm, kteří také musí žít téměř celý život v konfliktech, napětí a nervácích, ale v posledu jako naděje a zaslíbení všem vůbec.

Konflikty, napětí a nerváky Václava Havla nezvažitelně, ale skutečně ulehčují těžkosti nám ostatním a pomáhají nám nést naše vlastní břeme-

na. Ba víc: cožpak Václav Havel (a nesmíme na tomto místě zapomenout ani na další) nenesl a nenese některá břemena vysloveně za nás? Cožpak nebyl vybrán jako zástupná oběť, míněná sice nikoliv jako vykupující, nýbrž spíše zstrašující nás ostatní? Vždyť co se mohlo stát světoznámému dramatikovi, může se tím spíše stát těm, o nichž nikdo neví. Skvělým vy-pointováním této hrozby by byl býval odchod Václava Havla z vězení rovnou do exilu. Díky za to, že se tato pointa nestala! Díky za to, že Václav zvolil další konflikty, napětí a nerváky, na které si nikdy nezvykl a nikdy nezvykne. Půjde to tak dál a nemůže tomu být jinak, a bude to tak zřejmě už pořád. Vřelé díky! I když... Podivné. Velmi podivné. Podivné?

Reflexe druhá

„Zdá se mi, že život většiny lidí je jaksi rozkouskován do jednotlivých životních radostí (...), které v nich vyvolávají jakýsi elementární a v podstatě nereflektovaný pocit životní smysluplnosti resp. zajišťují, že otázku životního smyslu vůbec jako otázku nepocítují a sami sobě nekladou. První nebo nejčastější příležitostí k položení této veledůležité otázky přináší podle mého názoru teprve a právě okamžik, kdy člověk poprvé existenciálně zakusí nebo prožije fenomén oné ‚mezery‘, tj. jakési propasti, kterou jsou jednotlivé životní radosti od sebe odděleny. Já aspoň to tak cítím a vždycky jsem to tak cítil: oddával jsem se s entuziasmem všemu možnému, od těch dobrých večerů až po službu věcem takzvaně ‚nadosobním‘, nicméně vždycky se mi tyto radostné činnosti soustřeďovaly do určitých časově ohraničených úseků života, spojených s tou či onou konkrétní událostí nebo jejich souborem, a pocítoval jsem je tudíž vlastně vždycky jen jako určité ‚ostrovy smysluplnosti‘, plovoucí v oceánu nicoty.“ (89)

Řekli jsme, že život zaměřený pouze ke konečným cílům se formuje jen částečně, okrskovitě, rozdrobeně. K tomu, abychom to vskutku nahlédli, abychom to uviděli, je však něčeho zapotřebí: musíme prohlédnout, že onen „elementární a v podstatě nereflektovaný pocit životní smysluplnosti“ je nebo by mohl být klamem, že zůstává vlastně bez základu, bez důvodu, bez ospravedlnění. Jinými slovy: abychom nahlédli nezajištěnost a problematičnost onoho elementárního a v podstatě nereflektovaného pocitu, musíme jej podrobit reflexi. A taková reflexe může být také z nej-různějších důvodů a nejrozmanitějšími způsoby nedostatečná a vadná. A proto musí být sama podrobena nové, další reflexi. Teprve reflexe reflektovaná je reflexí kontrolovanou; a naopak ta reflexe, která ji kontroluje, musí tak činit kriticky, tj. musí i sebe kontrolovat a vědět, co vlastně dělá, když nějakou jinou reflexi posuzuje a kontroluje. Kontrole a kritice však nepodléhá jen každá reflexe, ale také každý pocit, zejména pak tzv. životní pocit. Člověk má stále nějaké pocity; pocity přicházejí a odcházejí.

Chce-li však někdo z pocitů něco vyvozovat, musí je interpretovat v určitých širších kontextech. A to už je reflexe; jako každá reflexe musí být i reflexe nejrozumnějších pocitů a rozmanitého pocítování podrobena kritice a kontrole, zda to není reflexe falešná. Vše, co můžeme říci o nějakém pocitu, prošlo už reflexí; a nejen sám pocit, ale především příslušná reflexe musí být překontrolována.

Jak to vypadá v našem případě? Existuje vůbec něco takového jako „elementární“ pocit pouhých ostrovů smysluplnosti, plovoucích v oceánu nicoty? Naprosto nikoliv. Především pocítování nemá k dispozici takovou rozlišovací schopnost; rozlišení „ostrovů smysluplnosti“ od „oceánu nicoty“ může být provedeno pouze myšlenkově, v žádném případě nikoli pocitově. Myšlenkové rozlišení ovšem může být druhotně provázeno nějakým pocitem. Bude to pak pocit, vyvolaný určitým typem reflexe. Pocity jsou vlastně pocitové reakce; pocitově jsme schopni reagovat na leccos, mimo jiné také na myšlenky a myšlenkové konstrukce. Pociť „ostrovů smysluplnosti, plovoucích v oceánu nicoty“ není a z podstaty věci nemůže být pocitovou reakcí na nějaké skutečné „ostrovy smysluplnosti“, na nějakou skutečnou „smysluplnost“ ani na nějakou skutečnou „nicotu“, nýbrž je to pocitová reakce na myšlenkovou konstrukci „ostrovů“, „smysluplnosti“ a „nicoty“ a na významový kontext a vzájemné vztahy těchto konstrukcí. To nás přivádí o krok dál v našem problému: pocit „pouhých ostrovů smysluplnosti, plovoucích v oceánu nicoty“ předpokládá určité myšlenkové hodnocení skutečnosti, určité pojetí, a není jejich základem. Zajisté nemusí nutně jít o pojetí precizně vypracované, nemusí jít o žádnou důkladnou myšlenkovou stavbu. Jde spíše o jakousi myšlenkovou náladu, která se vůbec nešíří pomocí argumentů, nýbrž jakousi vnitřní atraktivitou, dalo by se (s Rádlem) říci: nákazou.

Odkud se bere přesvědčivost, ba sugestivnost myšlenkové nálady, která je pak s odstupem času uváděna jako charakteristická pro určitou dobu nebo pro určitý kulturní okruh atd.? Nebudeme se nyní zabývat touto otázkou v celé její šíři; přidržíme se jen toho, co nám napovídají dopisy Václava Havla z vězení. Havel si je kupodivu přesně vědom toho, pod jakými rozhodujícími vlivy se rozvíjela jeho myšlenková a umělecká orientace: „Existencialismus, a tudíž i fenomenologie patřily k tomu, co mne od útlého mládí nejvíc z filosofické literatury dráždilo a přitahovalo.“ „(...) ovlivňovala mne spíše atmosféra toho myšlení než nějaké konkrétní teze, pojmy, závěry atd.“ – „Měl jsem k tomu tedy po dlouhou dobu přístup podobný tomu, jaký máme k umění.“ (52) Václav Havel tu mluví o vlivu jisté myšlenkové atmosféry, ale zároveň hovoří o tom, že tato atmosféra ho dráždila a přitahovala. „Vliv“ sám není nikdy dostatečným vysvětlením; vedle vlivu tu musí být také připravenost a ochota se nechat ovlivnit, mít vůbec sensorium, aby eventuální vliv byl zaregistrován, aby překonal práh reaktibility, a zejména mít schopnost rezonance, ba najít v sobě něco, co

onomu vlivu vychází vstříc, co jej vítá jako příležitost k vlastnímu uskutečnění a rozvinutí. Ostatně: odkud se bere ona síla „vlivu“, způsobující „ovlivnění“ skupin, vrstev, generací, ba celých společností? Není jejím zdrojem právě okolnost, že samo sensorium většiny lidí je orientováno již předem v určitém směru, že na takové „ovlivnění“ již hladově čeká a že v něm pak shledává lepší nebo horší vyjádření čehosi vlastního, co po takovém vyjádření toužilo, ale nemohlo ho dosáhnout?

Kulturního vlivu dosahuje tedy jen takový umělec nebo myslitel, jehož tvorba nějak odpovídá tomu, co tu je dříve než ona. V tom spočívá odpovědnost tvůrčích osobností, že své dílo chápou jako odpověď na to, čím se cítí být osloveni těmi druhými; a že své odpovědi dávají takovou podobu, aby jako odpověď mohla být také přijímána, tj. aby byla schopna ty druhé oslovit (a jakoby i za ně se vyslovit). – Ale to je jenom jedna stránka věci. Druhá, zajisté důležitější, i když nepochybně tou první nepřekročitelně podmíněná, spočívá v tom, co tvůrce s oním „materiálem“ latentních, čekajících tuch, jimiž se cítí osloven a volán a na něž chce odpovídat svou tvorbou, podnikne, jak jej dotvoří a přetvoří, kterým směrem jej posune, o kolik příček se mu podaří zvednout jeho vlastní „náročnost“, čím novým ve své odpovědi osloví posluchače, diváky a čtenáře, jaké nové obzory jim otevře a na jaké nové cesty jim poukáže.

Když se Václav Havel zmiňuje o „estetice svých her“ (52), podtrhuje úsilí o pohled, „který zbavuje jevy nánosů konvenčního vnímání, vytrhuje je z navykých a zautomatizovaných interpretačních kontextů a pokouší se nahlédnout je (...) bez brýlí.“ To znamená ovšem – mezi jiným – nahlédnout absurditu jako málo zřetelný (protože konvenčními interpretacemi zanesený) rozměr skutečnosti. Aplikováno na myšlenku 89. dopisu, kterou jsme začali svou úvahu, to znamená: v žádný celek neintegrované kousky životních radostí, které v lidech většinou vyvolávají jakýsi elementární a nereflektovaný pocit životní smysluplnosti, mají být nahlédnuty jako neslepené a neslepitelné střepy, jimiž vskutku jsou, a zcela demaskován má být nelegitimní opar celkové životní smysluplnosti, který nechává lidi tonout v pouhé iluzi. Nahlédnuta „bez brýlí“ se tato iluze ukáže být pouhým „pseudosmyslem“. Ale jaký je „smysl“ podobného počínání? Havel chce zbavovat jevy jejich pseudosmyslu a ukazovat je jako absurdní „a tím otevřít tazání po skutečném smyslu“ (tamtéž).

Odpovědnost dramatikova spočívá, jak řečeno, v tom, že ve svých hrách destruuje pseudosmysl jako odpověď na nevyslovenou tuchu absurdnosti, připravenou k zrození v duchu mnohých, ne-li většiny lidí. Z tohoto hlediska se především ukazuje jako problematický onen předpoklad, že kousky životních radostí vyvolávají ve většině lidí jakýsi nezdůvodněný pocit životní smysluplnosti. Spíše je tomu tak, že kousky životních radostí překrývají ve většině lidí (s jejich vnitřním souhlasem, založeným na obavě z nahlédnutí věcí, jak jsou) jejich „elementární a v podstatě nereflek-

tovaný pocit životní nesmyslnosti a absurdity“. Když dramatik absurdity rozbíjí pseudosmysl jevů, činí tak v souhlasu s touto elementární tuchou většiny lidí a s náladou, která charakterizuje ne pouze naši generaci a náš poválečný svět, ale evropské duchovní klima zjevně už nejméně dvě století a skrytě (ale podstatně) mnohem, mnohem déle. Jedním z nejvýznamnějších kořenů této původně ještě pouhé tuchy „životní nesmyslnosti a absurdity“ je samo pojmové myšlení, jak se zrodilo a rozvinulo v evropské (západní) myšlenkové tradici. Toto myšlení postupně destruovalo starší myšlenkovou atmosféru, pro kterou byl vskutku charakteristický „jakýsi elementární a v podstatě nereflektovaný pocit životní smysluplnosti“. Svět mýtu totiž nezná reflexi, protože nezná distanci. Slova v mýtu neoznačují, ale přivolávají anebo zaříkávají. Vše je navzájem propojeno, každá skutečnost, každý čin, každá událost jsou vždy a všude přítomny, protože jsou nad časem i nad prostorem. Jsou vždy tu, jako hotové a dané, vždy znovu zpřítomnitelné a oživitelné v lidském prožívání času a prostoru; jsou neotřesitelným garantem posledního řádu a posledního smyslu všeho. Jediným nebezpečím, jediným ohrožením tohoto řádu a smyslu je to, co není, nicota, která je vně, mimo, za hranicemi světa, v němž platí smysl a řád. Ohrožení přichází branou, již vždy znovu otvírá budoucnost. Jedinou, ale spolehlivou záchranou před pádem do nicoty je odvrát od budoucnosti, která může přinést doslova cokoli, a identifikace s pravzory činů a událostí již jednou daných, hotových, dokončených a tím nejen dokonaných, ale také dokonalých, protože obrněných proti budoucnosti.

Nikoli zamýšleným, ale (bohužel?) skutečným důsledkem objevu (či spíše vynálezu) a rozšíření pojmového myšlení (a ovšem nejenom myšlení, ale celého životního stylu, jemuž toto myšlení odpovídalo a který se naopak zase v něm pročišťoval k stylové jednotě) byla skutečnost, že zatímco archaický (mytický) člověk nechával propast nicoty za svými zády jako všeobjímající a všeobklopující chaos, „tmu nad propastí“, jak to vyjádřili (v kralickém překladu) staří Izraelci, člověk myslící pojmově se střetává s „nicotou“ tváří v tvář, aniž by jí mohl uniknout tím, že se k ní obrátí zády. Pojmové myšlení (odpovídající novému životnímu stylu, ale na druhé straně také vyostřující tento životní styl a dovádějící jej do posledních, i myšlenkových důsledků) si staví „svou“ skutečnost, kterou se chce zabývat, která je předmětem jeho zájmu a jeho výzkumů, „před“ sebe. Toto nové myšlení se plně soustředí na svůj předmět, když jej dostane od sebe na distanci, resp. když od něho získá určitý odstup. Tím však ztrácí možnost utéci od nežádoucího „předmětu“ tím, že se k němu obrátí zády. I když se k němu totiž obrátí zády, má jej – ve svém myšlení – stále „před sebou“. Musí si proto najít jiný způsob útěku: zapomenutí, vytěsnění, zamluvení.

Pojmově myslící člověk se už budoucnosti neděsí, protože strážlivě shledává, že nepřináší nic než věčný návrat téhož. To, co by přineslo ar-

chaickému člověku útěchu a úlevu, přináší dnešnímu člověku jen nuda. To je ten elementární pocit dnešního člověka: nuda, kterou je třeba alespoň na čas odehnat, zaplašit, zkrátka zase překlepat další den, další týden a měsíc, další rok. Bez naděje, že by se to zlepšilo, že by to nebylo jen stále totéž, že by to přece jenom někam vedlo. Nánosy konvenčního vnímání, navyklé a zautomatizované způsoby interpretace není snad ani třeba odhalovat; lidé v nich netonou proti své vůli a nevědomky, ale noří se do nich, aby odvedli svou pozornost od toho, co tuší a leckdy docela zřetelně vědí. Vědí totiž (ale „vědí“ to vskutku?), že lidský život asi žádný poslední smysl nemá. Že vůbec nic nemá v posledu žádný „smysl“, ale že věci jen „jsou“, ať už nám to dělá radost anebo nás to jindy dohání k zoufalství. Lidé „vědí“, že nemá žádný smysl se nad tím pozastavovat a klást si otázky po „skutečném smyslu“. Proto od takového tázání utíkají, odvracejí se od něho, nemají v ně ani tu nejmenší důvěru. A lidé jsou takoví a myslí tímto způsobem, protože je k tomu dovedli „klerici“, řečeno s Julienem Bendou, tj. zradivší vzdělanci (v jeho interpretaci). Náprava zdaleka nespočívá v tom, že lidem rozbijeme iluze, v něž stejně nevěří a za něž jen skrývají své obavy a svou beznaděj. To má smysl jen pro poměrně úzký okruh zradivších a stále znovu zrazujících vzdělců, kteří takovým iluzím jsou dokonce ochotni věřit (či spíše „věřit“, protože tu v žádném případě nejde o víru v pravém slova smyslu, která znamená přivrácenost k budoucnosti, a tedy důvěru v to, co – ještě – není).

Elementární a nereflektovaný pocit životní smysluplnosti je dnešnímu člověku čímsi zcela cizím, resp. splývá s jistými vzpomínkami na dětství. Jeho skutečným „domovem“ je svět mýtu, svět archaické společnosti. Život a celý svět nebyl snad nikdy ohroženější než dnes; a přece se většina lidí naučila tuto myšlenku vytěšňovat ze svého vědomí a žít, jako by onoho ohrožení nebylo. Pro dnešního člověka to však znamená: vyhnout se pomyšlení na hrozivost situace. Stavět naopak tuto hrozivost lidem před oči nemá mnoho smyslu, jestliže jim neukážeme cestu, jak žít, jako by onoho ohrožení nebylo, aniž bychom před ním zavírali oči. Nestačí je přimět k tomu, že se budou tázat po skutečném smyslu; není dost odpovědné je postavit do situace, kdy si otázku postaví a kdy na ni nebudou umět odpovědět jinak než beznadějí, rezignací nebo cynismem. Má-li být naše odhalování absurdity (resp. absurdit, protože právě pak se všechno mění: smysl je celkový, absurdity jsou jen okrskovité, rozdrobené) odpovědné, tj. má-li být odpovědí na životní pocit lidí (nikoli pocit nereflektovaný, nýbrž vyprovokovaný a přímo ustavený nepřiměřenými, falešnými způsoby reflexe), musí lidem ukázat schůdnou cestu, jak situaci lidsky důstojně čelit. Lidsky však znamená: bez iluzí. – Ovšem přijde na to, co všechno budeme považovat za iluzi. A ukázat takovou cestu může pouze ten, kdo o ní něco ví. Avšak kdo z nás může říci, že o takové cestě něco ví?

Reflexe třetí

„Všechny mé hry (...) se tak či onak zabývají tématem lidské identity a její krize.“ (37) „(...) a jediné takový zážitek může otevřít možnost, že se začne v celé děsivosti vyjevovat prázdnota a nicota, o kterou tu jde.“ (31) „Nic, co se jednou stalo, se už nemůže odestát; všechno, co kdy a jakkoli bylo, je tedy vlastně pořád – navždy uloženo v ‚paměti bytí‘ (...) Spolu se vším, co se jednou jakkoli stalo (či mohlo stát či mělo stát) a co se už nemůže odestát, trvá přirozeně jednou provždy v ‚paměti bytí‘, i lidská osobnost, lidská existence: (...) nezaniká dokonce ani když umře (...)“ (60) „V centru mých úvah o různých lidských věcech zůstává problém lidské identity.“ (62) „Jsem prostě dítětem věku pojmového a nikoli mytického myšlení (...)“ (41)

Identifikace je prastarým lidským aktem; problém identity je čímsi relativně velmi nedávným. Jak už bylo řečeno, archaický člověk se zachraňoval před pádem do nicoty identifikací s nějakým pravzorem. Nezachraňoval svou lidskou identitu, nýbrž docela naopak se jí vzdával: ztotožňoval se s někým jiným a s něčím jiným, než kým a čím byl sám. Dnešní člověk by se ho zeptal: koho vlastně touto identifikací zachraňoval? O čí identitu mu ve skutečnosti šlo? Je zřejmé, že tu šlo o jakousi „objektivovanou“ identitu pravzoru (která ovšem vlastně vůbec ohrožena nebyla), k níž se lidský jedinec hleděl jakoby přimknout, s níž se snažil splynout v co možná dokonalou jednotu. Nepochybně v tom byl obsažen jakýsi sebepocit, jakési elementární vědomí sebe, ale bez oné soustředěnosti na vlastní subjektivitu, na individuálně prožívanou jedinečnost. To, čeho se archaický člověk svou identifikací s pravzorem vzdával, nebyla žádná hodnotná, kvalitní jedinečnost, jež by stála za to, aby byla uchována, zatímco na druhé straně jen pravzor byl plný hodnoty a plný skutečnosti. Odhlédneme-li od toho, jak to celé archaický člověk prožíval a jakým způsobem to myslel a nazíral, pak můžeme mluvit o tom, že lidský život byl úsilím o napodobování pravzorů kultivován, zdokonalován, přiváděn na vyšší úroveň. Způsob myšlení a prožívání dnešního člověka je podstatně odlišný, ale i my dobře známe nutnost, aby žák nejprve napodoboval mistra a teprve potom se před celým světem sám ukázal jako mistr.

Můžeme však říci, že moderní člověk, usilující se dobrat své identity, se spokojuje se svou prostou daností a že svou z hlediska norem a kritérií nahodilou subjektivitu považuje už za samotnou autentičnost? Proč by mu však vlastní identita byla problémem? Proč by měl onen ničím nepřehlupitelný dojem, že se sám sebou musí teprve stávat a že na tom musí hodně pracovat? Proč je moderní pojetí identity tak nerozlučně spjato s úsilím o dosažení nejvlastnější autentičnosti, jako by tato autentičnost nebyla ničím daným, již hotovým, nýbrž vyrůstala teprve z hlubin budoucnosti? Není to tak, že moderní člověk hledá svou identitu vlastně ve sféře toho,

co není, co ještě není? Nechce se ve své snaze o identifikaci se sebou vlastně odpoutat (stejně jako člověk archaický) od toho, čím ve své danosti teď a v této chvíli jest, a ztotožnit se s tím, čím teď a v této chvíli není?

Myšlenka identity má svou dějinně filosofickou historii, přestože je plná aporií. Můžeme mluvit o identitě jinak než jako o výsledku identifikace? Pak ovšem tu je dvojí: to, co se (s něčím jiným) identifikuje, a to, s čím se (něco jiného) identifikuje. Pro archaického člověka tu byla především jeho vlastní nezajištěná existence a pak pevný, jistý pravzor, s nímž bylo třeba se ztotožnit. O identitě má smysl mluvit tam, kde dvojí se stalo jediným. Ale jaký má smysl mluvit o identitě jediného? Jak může být něco totožné samo se sebou? Již Kratylos jistým právem vytýkal Hérakleitovi jeho výrok, že nelze vstoupiti dvakrát do téže řeky, neboť byl přesvědčen, že to není možné ani jednou. K řece však Hérakleitos přirovnával (podle Platóna) věci pro jejich proměnlivost. Kratylova kritika je proto zaměřena proti mínění, že v nějakém sebekratším okamžiku jsou věci totožné samy se sebou (tedy v jakési polemice s myšlenkovým postupem, který chtěl dokázat, že letící šíp v každém okamžiku stojí na určitém místě). Přes toto důležité nahlédnutí přezívá dodnes nekritické a filosoficky již dávno upadlé mínění, že identitu lze hledat tam, kde se uprostřed proměn něco nemění. Zjednodušeně řečeno, identita osobnosti (živé osobnosti) se hledá a jakoby nalézá v tom, co je v průběhu celého života stále stejné (tedy mrtvé, nehybné). Vážně na tomto stanovisku ovšem trvat nelze, protože jeho rozpornost bije do očí. Prakticky je toto pojetí rovněž bez užitku, neboť je neupotřebitelné. To, co je celému životu již od počátku společné, musí být eo ipso už na začátku dáno a není třeba toho nějak dosahovat.

Jedna stránka krize lidské identity je založena v nahlédnutí, že člověk jako danost není identický sám se sebou, že se ve svém úsilí o dosažení identity (a autentičnosti) nemůže prostě opřít sám o sebe. To ovšem věděl také již Hérakleitos, který „hledal sebe samého“ (podle Plútarcha). Je neskutčné být sám sebou, protože člověk se nemá, nemá sám sebe k dispozici, není sám sobě dán. Nechť to zní sebekarodoxněji, člověk musí sám sebe hledat mimo sebe, tj. mimo rámec toho, čím jest (už teď). Krize tohoto druhu je proto něčím pozitivním: představa, že v člověku je něco, co v sobě soustřeďuje jeho nejvlastnější podstatu, jeho „identitu“, je neudržitelná. Člověk zkrátka sám sebou není, nýbrž musí se sám sebou stávat. Jiným paradoxem lze tedy říci, že člověk je jen zčásti, a to z té menší, nedůležitější části, tím, čím jest, ale že především a hlavně je tím, čím není. A z tohoto hlediska se podívejme na jinou stránku krize identity, která je spjata se současným rozkladem tzv. předmětného myšlení.

Významnou součástí a složkou pojmového myšlení je jedinečným, specifickým způsobem prováděné soustřeďování jednoho druhu myšlenkových intencí do jednoho bodu, na jediné místo, k jedinému „předmětu“,

totiž k tzv. intencionálnímu předmětu, a potlačení nebo alespoň vytěsnění všech ostatních intencí z povědomí. Jako čočka, umožňující soustředění vybraných intencí do jediného ohniska, tu slouží pojem jako nasouzený myšlenkový útvar (myšlenkový ve smyslu logickém, nikoliv psychologickém). Pojmové myšlení se pokouší poznat skutečnosti tak, že je zkusmo identifikuje s jejich myšlenkovými modely, konstruovanými tak, aby v důležitých ohledech odpovídaly příslušným skutečnostem, jež mají v postupech myšlení reprezentovat. Celá moderní věda je založena na tom, že myšlenkově pracuje s pojmovými konstrukcemi, zatímco v laboratořích, v přírodě a v továrnách pracuje se skutečnými materiály, přičemž ustavičně sleduje, zda se skutečnosti a příslušné myšlenkové konstrukce vždy kryjí. Dochází-li k diskrepancím, vědec mění buď materiál nebo konstrukce tak dlouho, až se „krytí“ opět obnoví.

Každé „dítě pojmového věku“ si od nejútlejšího mládí zvyká přistupovat ke světu s pomocí přejatých pojmových „formiček“ (výjimečně také formiček zkusmo po svém vytvořených), jimiž vykrajuje z chaosu skutečnosti, jímž je trvale zaplavována jeho vnímavost, určité („reálné“) „předměty“, které se kryjí (nebo alespoň mají kryt) se současně vytvářenými myšlenkovými modely těchto „předmětů“, totiž s příslušnými intencionálními objekty. Tak dochází k tomu, že hlavní pozornost každého dítěte je soustředěna na ty skutečnosti, které se nejspíš mohou jevit jako „předměty“, a jenom mimochodem se mu do vědomí připletou skutečnosti jiné, které charakter „předmětů“ (či „objektů“) nemají a dokonce třeba ani mít nemohou. Navíc jsou děti tímto myšlenkovým přístupem ke světu přiváděny k tomu, že i tam, kde určité skutečnosti mají vedle předmětné stránky taky stránku nepředmětnou, soustřeďují svou pozornost právě na stránku předmětnou. Nepředmětná stránka konkrétních skutečností (concretum = srostlice, to, co srostlo dohromady či spolu) naproti tomu jejich pozornosti uniká – a tím spíše uniká jejich pozornosti vše ryze nepředmětné.

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, pokud můžeme mluvit jen o tom, co známe. Člověk, který „hledá sebe samého“ a je „dítětem pojmového věku“, udělá pochopitelně to, k čemu je celým svým životním stylem a celým způsobem svého myšlení a poznání veden a naváděn: vytvoří si jakýsi předmětný obraz sebe samého (jakožto intencionální objekt) a sebe, tj. svou skutečnost, s tímto předmětem identifikuje. „Najít sebe samého“ pak znamená konstruovat takový předmětný obraz či „ideální model“, do něhož si člověk jednak promítá některé své skutečné vlastnosti, jež považuje za významné, ale také některé vlastnosti, které by si jen přál mít. Jestliže však nezůstane jen u modelování, ale pokusí se ve své životní praxi s takovým „ideálním modelem“ sebe samého (aktivně) ztotožnit, může dojít ke skutečné změně charakteru nebo alespoň životního stylu.

Až potud je situace člověka, který si vytvoří svůj vlastní ideální obraz, v zásadě podobná situaci člověka archaického, který takový ideální obraz přijímal jako daný. Ale v jedné důležité věci se ukazuje pronikavý rozdíl.

Předmětné myšlení jakoby rozebírá svět na předměty: z čeho předmět nelze udělat, to nebere prostě na vědomí. Pochopitelným, leč po věky dostatečně kriticky nepřezkoumávaným důsledkem tohoto postupu je zásadní neschopnost předmětného myšlení z oněch předmětů zase poskládat svět dohromady. Svět totiž není hromadou předmětů ani „skladištěm věcí“, jak s ironií říkal Masaryk. To má celou řadu vážných důsledků dalších, ale nás tu zajímá pouze jediný. Syntetická schopnost receptivních orgánů je omezená; celky a celkovost nevnímáme, když jde o širší a nejširší kontexty, ale můžeme je „myslit“. Předmětné zaměření klade však našemu myšlení v jeho pokusech obsáhnout širší a nejširší kontexty nepřekonatelne překážky, protože právě ty souvislosti mezi skutečnostmi, kterými jsou zapojeny do větších celků (a nikoliv pouhých hromad a agregací), mají nepředmětný charakter a při předmětně myšlenkových postupech prostě padají pod stůl. Zatímco pro antického (řeckého) člověka byl svět „kosmem“, plným krásy a řádu, je vesmír moderní vědy čímsi mnohem gigantičtější, ale člověku naprosto cizím, ba – jak to kdy si vyjádřil James Jeans – přímo nepřátelským. Vesmír moderní vědy v žádném případě není a nemůže být nějakým garantem ani nějakou základnou pro smysluplnost lidského života. Antický člověk ještě měl za to, že může žít v souladu s kosmem; dnešní člověk nenachází ve vesmíru nic, co by jeho životu dávalo nějaké zakotvení nebo zaměření.

Ale nejde jen o nepřehledně rozlehlý vesmír. Ani lidský svět, svět společnosti nepodržuje nic ze své celkovosti, ale rozpadá se také na „předměty“ – osoby, věci, struktury, příhody, přehlédnutelné události. Každý vnímavější mladý člověk udělá onu zkušenost, o níž mluví Václav Havel, že totiž „zakusí nebo prožije fenomén oné ‚mezery‘, jakési propasti“, kterou jsou jednotlivé přehlédnutelné celky („předměty“) od sebe odděleny a tím i obklopeny. Vývoj západoevropského myšlení, předznamenáný vynálezem pojmového myšlení a intencionálních předmětů, vedl k pronikavé změně ve vztahu člověka ke „světu“. Ještě pro Hérakleita mělo to, co nás obklopuje, rozum a mysl (podle Sexta); novodobý člověk se naproti tomu cítí obklopen nicotou. Jeden z nejvýznamnějších myslitelů našeho století, u nás neprávem opomíjený, Karl Jaspers, učinil jedním ze základních sloupů své filosofie pojem či spíše myšlenku „toho obklopujícího“ (des Umgreifenden). Protože už v Hérakleitově terminologii (a nejen jeho) je pro sloveso obklopovati užito řeckého slova PERIECHEIN, staví Jaspers proti tradiční ontologii jiný, odlišný filosofický obor, totiž peri-echontologii. Jedním ze základních rozdílů mezi oběma je okolnost, že tam, kde ontologie podává předmětné vysvětlení (gegenständliche Klärung), tam periechontologie vyjasňuje nepředmětně (sie gibt ungegenständliche

Klärung). Tam, kde Jaspersova periechontologie má co vyjasňovat, tam předmětné myšlení nachází jen nicotu. A právě proto je hluboce oprávněn i Heideggerův důraz na to, že nicota (das Nichts) není ničím nicotným, žádná quantité négligeable, ale ani nějaký nesmysl, absurdita či nestvůrnost. Angličtina má pro „nic“ velmi dobré slovo, totiž „nothing“, což jest „no thing“, žádná věc, ne-věc. Někteří myslitelé, vycházející z Heideggera, se pokoušejí interpretovat Heideggerovo „pozitivní“ pojetí ničeho (nicoty) tak, že „nic“ je „bůh“. Však také Hérakleitos onen rozum a mysl, náležející tomu, co nás obklopuje (a objímá i nese), měl za rozum božský: „Vdechnuvše tedy tento rozum božský, stáváme se rozumnými.“ (zl. A 16) Podle něho žijeme právě hlubokou spjatostí s tím, co nás obklopuje: „Jako uhlíky, přiblíží-li se k ohni, se mění a rozžhavují, a vzdálí-li se, hasnou, tak podíl toho, co nás obklopuje, přijatý do našich těl, při odloučení se stává téměř nerozumným, ale při spojení skrze co nejhojnější dráhy stává se příbuzným celku.“ (tamtéž)

S touto myšlenkou je ovšem v hlubokém sporu představa, že všechno, co se jednou jakkoli stalo (či mohlo stát, či mělo stát) a co se nemůže ode stát, trvá přirozeně jednou provždy v „paměti bytí“. Nikoli ovšem samo o sobě, nýbrž v kontextu, o který jde, totiž ve vztahu k otázce smysluplné identity lidské osobnosti. Kdyby tomu tak vskutku bylo a kdyby v „paměti bytí“ bylo vskutku na věky zachováno vše, co se kdy stalo, mohlo stát či mělo stát, pak by to vůbec ničím nemohlo přispět k smysluplnosti lidského života. Zaregistrováno a do paměti uloženo by bylo vše, smysluplné i nesmyslné, radost i trýzeň, světlo i tma, a všechno ve své „identitě“, ovšem pouze dané identitě, nikoliv identitě, kterou by bylo třeba namáhavě hledat. Sama myšlenka „paměti bytí“, v níž je uloženo a zachováno naprosto vše, je však rozporná. A proto ji podrobíme samostatnému zkoumání.

Reflexe čtvrtá

„Čemu je totiž vlastně člověk odpovědný? K čemu se vztahuje? Co je posledním horizontem jeho počínání; absolutním úběžníkem všeho, co dělá; neobelstitelnou ‚pamětí bytí‘, svědomím světa i nejvyšší soudní instancí; (...)?“ (41) „(...) můj bůh (...) Jeho poslední soud se odehrává teď, neustále, pořád – a přitom je vždy znovu poslední: nic, co se stalo, se už nemůže ode stát, vše zůstává v ‚paměti bytí‘ – i já tam zůstanu, odsouzen navěky sám se sebou – takovým, jakým jsem a jakým sám sebe dělám.“ (41) „Lidskou osobnost, která jednou byla, prostě už nic nemůže vymazat z dějin bytí; existuje v nich navždy (...) Existuje tam ale (...) jaksi radikálně jinak než všechno ostatní (...)“ (61)

J. B. Kozák se v posledních letech svého života věnoval vypracování celého filosofického systému, kterému říkal kontextualismus. Jednou z jeho základních myšlenek byla také teze, že to, co se jednou stalo, se nemůže

odestát a že to, co se jednou stalo, je ta jediná skutečnost v našem světě, která se nemění. Polemizoval jsem s touto jeho tezí od samého počátku, ale donutil mne tím k tomu, abych si celý problém důkladně promyslel. Proti jeho tezi nebylo možno postavit jen tezi jinou, ale bylo zapotřebí proti jeho systému postavit docela jinou myšlenkovou stavbu. Nemohu se na tomto místě pouštět do podrobností; nicméně se pokusím alespoň naznačit směr a princip volby směru na rozhodujících rozcestích.

První řeční filosofové v jistém podstatném ohledu rozhodli o dalším vývoji filosofie v tom, jak se přes nápadnou rozdílnost svých filosofických pozic shodli na jedné základní otázce, na kterou všichni hledali správnou odpověď. Tou otázkou bylo, co trvá uprostřed změn. Když na tuto otázku odpověděli (tím, že je to voda, vzduch, apeiron, čtyři elementy, atomy atd.), otevřela se před nimi další otázka: jak je vůbec možná různost a změna? Přechodnost věcí a jevů spočívá v tom, že vznikají a zanikají. To, z čeho věci povstávají a do čeho na konci zase zanikají, co však samo trvá beze změny, nazývali počátkem (arché); problémem však bylo, jak to, co se nemění, může být počátkem a zdrojem něčeho proměnlivého. Tady už docházelo nikoli jen k různostem, nýbrž k ostře polemicky vyhraněným postojům. Jedni učili, že jsoucí je jsoucí, a proto neměnné, protože každá proměnlivost by znamenala, že něco zároveň jest a zároveň není; jiní, tlačeni běžnou zkušeností, se snažili o kompromis a pokoušeli se pojmově uchopit i to, co má proměnlivou povahu a o čem se zdá, že nelze mít žádného pravého poznání. Základní předpoklad, že počátky (ARCHÉ, ARCHAI) jsou neměnné, však zůstával neotřesen (dokonce i Hérakleitos, který se proslavil svým výrokem, že všechno teče – PANTA RHEI – mluvil o „věčném“ LOGU (přesně: který „jest vždy“), podle kterého se všechno děje.

Dnešní stav vědomostí, k němuž nejpodstatnější měrou přispěly přírodní vědy, nás však nutí korigovat po půl třetím tisíciletí ono nejstarší filosofické stanovisko. Nic není méně samozřejmé než neměnnost, nehybnost nějaké ARCHÉ; i tam, kde se podaří dosáhnout relativně vysoké trvalosti a stálosti, je to jen díky obrovskému úsilí, které na to je třeba vynaložit. A stejně jde vždy o neměnnost jen relativní, a to znamená jen o velmi pomalou změnu. Není tomu tedy tak, že samozřejmostí by byla neměnnost, zatímco původ proměn by bylo třeba nějak vysvětlit a vyložit, nýbrž zcela naopak: samozřejmá a všudypřítomná je všeobecná proměnlivost, a relativní neměnnost je tím, co je třeba objasňovat. Zatímco kdysi zněla rozhodující otázka: „jak je možná změna?“, dnes je rozhodující otázka: „jak je možné trvání?“. Tím je nutně poněkud zproblematizováno nebo alespoň omezeno postavení ontologie jako disciplíny, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím, neboť jako daleko základnější, a především závažnější se ukazuje otázka po bytí jsoucího. Staří řeční filosofové rozdíl mezi jsoucností jsoucna a bytím jsoucna neznali, protože obojí jim spadalo

v jedno jediné. Proto lze souhlasit s Heideggerem, že dějiny západoevropského myšlení se vyznačují zapomněním na bytí (Seinsvergessenheit).

Vezměme si za příklad život člověka. Ten se člení na život embrya, život novorozence, nemluvněte, lezouna, chodícího dítěte, mluvícího dítěte předškolního věku, školáka, studenta, svobodného mladého muže, otce rodiny, otce dospělých dětí, dědečka, staršího pána v důchodu, těžce nemocného, umírajícího stařečka (a to velmi zkracujeme). Nejde nám tady o místo v rodině nebo ve společnosti apod., nýbrž o skutečnost, že „týž“ člověk nemůže zároveň být dítětem a starcem, nýbrž jen jedním nebo druhým. Jsoucnost dítěte vylučuje jsoucnost starce a naopak. Tak to platí i pro jiné vztahy; celý lidský život můžeme dokonce rozdrobit do jednotlivých jsoucností, jež náleží každému z okamžiků, přičemž můžeme právem prohlásit, že jsoucnost každého z těchto okamžiků vylučuje jsoucnosti všech okamžiků ostatních. Všechny tyto jsoucnosti náleží však k životu jednoho a téhož člověka, který ovšem jsoucím, tedy „jsoucnem“ není, alespoň nikoliv v tom smyslu, v jakém je jsoucím dítě (dnes) nebo stařec (dnes). Chceme-li přece mluvit o jsoucnu, pak se musíme definitivně, radikálně a hlavně s plným vědomím, co činíme, rozloučit s Parmenidovým tvrzením, že „ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také, že je jediné, celé a pevné i neukončené. Nebylo nikdy a nebude – jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno.“ Takové jsoucí (tj. „jsoucno“), o jakém mluví Parmenidés, se ve světě prostě nevyskytuje. Každé skutečné jsoucno je rozvinuto (či rozprostřeno) v čase, tj. je kusem dění, jež má svůj počátek, průběh a konec, čili jež má svou minulost, přítomnost a budoucnost. O jsoucnu (pravém jsoucnu) můžeme mluvit díky tomu, že to je opravdu jeho minulost, přítomnost a budoucnost, které jsou integrovány v jeden celek, jemuž říkáme člověk. Žádné jsoucno (a tedy ani člověk) není najednou celé teď a tady. „Identita“ člověka nemůže být garantována ani ničím, co by se v rámci jeho života projevovalo tak, jak to postuloval Parmenidés (takže člověk sám, člověk jako subjekt by byl tím, co si v průběhu celého jeho života zachovává stálou a neměnnou přítomnost). Identita lidského života není vůbec dána, ale musí být založena a udržována vyvíjením zcela zvláštní aktivity, díky níž člověk navazuje na svou minulost, přiznává se k ní, dělá z ní opravdu svou vlastní minulost, a díky níž se vztahuje také ke své budoucnosti, osvojuje si ji, vtahuje ji do své přítomnosti. Neexistuje tedy nic takového jako ryzí přítomnost, na které by neulpěl ani kousek minulosti a budoucnosti; každá přítomnost v sobě zpřítomňuje vedle přítomné jsoucnosti (toho, čeho je přítomností) také určitou „svou“ minulost (tj. nejsoucno), která byla přítomností, a tedy jsoucností, a určitou „svou“ budoucnost, která bude či se chystá být jeho přítomností, a tedy jsoucností. Integrovaný celek minulosti, přítomnosti (která se stále proměňuje) a budoucnosti nějakého jsoucna (v našem případě člověka) je jeho bytím, tj. bytím jsoucna, na rozdíl od jsoucnosti (resp. jsoucností) „téhož“ jsoucna.

Co z řečeného vyplývá pro tezi, že „co se jednou stalo, nemůže se odestat“? To, co se kdysi stalo, tu není. Kdyby na to, co se kdysi stalo, nikdo a nic nenavazovalo, kdyby tu nebyl nikdo a nic, kdo a co vtahují alespoň něco z toho, co se stalo, do své aktuální přítomnosti, tak by všechno jsoucí bylo naprosto beze změny, i kdyby se to, co se kdysi stalo, nebylo bývalo nikdy stalo. Jinými slovy, skutečnost (událost), na kterou nic nenavazuje, z níž si nikdo nic neosvojuje, z níž není nic zpřítomňováno jsoucími jsoucnými, není jen nejsoucí (neboť už není), nýbrž jako by nikdy nebyla. (Nejlépe to lze demonstrovat na myšlenkových modelech tzv. primordiálních událostí, zejména virtuálních, ale to už by nás zavádělo příliš daleko.) – Můžeme proto vyslovit kontratezi: všechno, co nastalo, zmizí, jako by to nikdy nenastalo – ledaže by něco z příštího dění, některé z příštích událostí, některé z příštích aktuálně jsoucích subjektů (každý subjekt je událost) na to navázaly, něco z toho si osvojily, něco z toho použily jako materiálu pro výstavbu své aktuální přítomnosti. Zkrátka události jsou smrtelné; neexistuje žádná nesmrtelnost událostí. Představa, že člověk je nesmrtelná duše, žijící ve smrtelném těle, stojí a padá se starou metafyzikou, která se zhroutila a je dnes mrtvá (přežívá pouze v reliktech v podobě předsudků). Žádný pokus o modernizaci formulace tomu nemůže odpomoci.

A jak je to s „pamětí bytí“? Zatím jsme mluvili jen o bytí jsoucnem; samo bytí však není žádným jsoucnem, neboť jinak bychom se museli dotazovat po bytí onoho jsoucna, jímž je ono první bytí; a tak dále do nekonečna. Není-li bytí jsoucnem, nemůže být ani subjektem, jestliže subjekt chápeme jako událost (která zčásti už nastala, zčásti se právě odehrává a zčásti k ní teprve dojde). Pokus chápat Boha jako Bytí je jistě relativně oprávněnější než pokus chápat jej jako Nejvyšší Jsoucno; jeho oprávněnost je však podmíněna tím, že Boha nechápeme jako subjekt (Nejvyšší Subjekt), protože každý subjekt je jsoucno (pokud připustíme, že žádné skutečné, pravé jsoucno se nevyčerpává svými jsoucnostmi). Chceme-li za těchto okolností mluvit o „paměti bytí“, je zřejmé, že může jít o pouhou předběžnou metaforu a nikoliv o výsledek pojmové práce. Můžeme snad mluvit v silném slova smyslu o paměti tam, kde je principiálně vyloučena jakákoli fakticita registrace, záznamu, paměťového prvku atd. atd.?

Je tady ovšem ještě jiná nesnáz. Co by mělo a vůbec mohlo být v takové „paměti bytí“ zaznamenáno? Nestačí říci „vše“, protože to není dost jednoznačné. Co rozumíme slovy „vše, co se stalo“? Máme-li na mysli všechny postupně se vystřídavší jsoucnosti události, která nastala, není to za prvé zdaleka vše, co se stalo, neboť nenastaly jen ony okamžité přítomnostní průřezy dějící se (v minulosti se „dějící“, později již jen „událost“) události, nýbrž především událost sama, a ta není ani nebyla sama jako celek jsoucností, ani není na jakkoliv početnou množinu po sobě následujících jsoucností redukovatelná; a za druhé je nepředstavitelné, že a jak by všechny tyto nesmírně četné jsoucnostní průřezy události mohly být vedle

sebe a zřejmě všechny najednou shromážděny a podrženy v jakési podobné trvalé přítomnosti (snad opět v nějakém nadčasu?), a tímž způsobem nejenom v případě jedné jediné události, ale všech událostí, co se jich událo ve vesmíru (nota bene v našem Vesmíru!) od jeho počátku za pěkných pár miliard let až do dneška, k tomu přičíst všechny události, které ještě do konce tohoto vesmíru nastanou, ale také všechny, které sice nenastaly a nenastanou, ale nastat mohly a měly. Dění světa za sebou nenechává smetí toho, co se všechno událo, ale zametá za sebou, jinak by se to do našeho Vesmíru časově a prostorově prostě nevešlo. Mohlo by se to snad vejít tam, kde není žádný prostor ani žádný čas?

Je tu ovšem ještě jiná možnost, totiž že by na jsoucnostech nezáleželo. „Paměť bytí“ by zaznamenávala a uchovávala „jen“ bytí všech jsoucen, kolik jich kdy bylo. Co by však zbylo z integrity událostí, v nichž by nezůstávalo nic, co by bylo třeba a vůbec možno integrovat? Je vůbec možno oddělit bytí jsoucen od jejich jsoucnosti (jsoucností), aniž by propadlo do „bytí samého“ a nerozlišitelně s ním splynulo? A kdybychom přece jenom chtěli zachovat v „paměti bytí“ události celé, tj. jak jejich bytí, tak jejich jsoucnosti, neznamenaloby to, že by v chrámu „paměti bytí“ musela znít melodie každé události zároveň ve všech i nejmenších úsecích a fázích, a navíc zároveň se všemi úseky a fázemi všech ostatních melodií?

Nezdá se, že by se tímto směrem dalo jít dál, neboť pevná myšlenková půda nám již dávno zmizela pod nohama. Selhává-li pojmová výbava, neznamená to ještě, že sama myšlenka nás přestává oslovovat. V evropském, křesťanstvím (a ovšem izraelskou tradicí) stejně tak mocně jako řeckou a římskou antikou určeném povědomí má své pevné místo obraz soudu, v němž zrno bude odděleno od plev, koukol od pšenice, dobré od zlého, a také obraz dvou cest, jedné široké a snadné, druhé úzké a plné překážek. Proč by „paměť bytí“ měla zachovávat všechno bez rozdílu a bez výběru? V čem by vlastně Havlův „poslední soud“, který se odehrává „teď, neustále, pořád“, záležel? Jen ve vyhlášení, co je dobré a co špatné? Nedošlo by pak s naprostou nutností k takové záplavě špatného v „paměti bytí“, že by to dobré nebylo vůbec k nalezení? Není jen logické, jestliže „všeliký strom, kterýž nenese ovoce dobrého, vyřat a na oheň uvržen bývá“? Téměř se nám vnucuje myšlenka, že přirozený výběr v evoluci je jakýmsi předobrazem „posledního výběru“ pro záznam v „paměti bytí“. Ale staří Izraelci měli lepší obraz. Cennější myšlenku. Důležitější životní orientaci.

Job ve svém soužení (k němuž ještě přispívají jeho přátelé) ví dobře o lidské konečnosti a smrtelnosti a nehledá úniku v iluzích: „Když umře člověk ten, zdaliž zase ožije?“ „Jakož oblak hyne a mizí, tak ten, kterýž sestupuje do hrobu, nevystoupí zase, aniž se opět navrátí do domu svého, aniž ho již více pozná místo jeho.“ „Byť mne i zabil, což bych [v něho] nedoufal?“ „Pamětliv buď, prosím, že jsi mne jako hlínu učinil, a že v prach

zase obrátíš mne.“ „(...) já vím, že vykupitel můj živ jest a že v den nejpоследnější nad prachem mým se postaví. A ač by kůži mou červi i všecko tělo zvrтали, avšak v těle svém uzřím Boha. Kteréhož já uzřím sobě, a oči mé spatří jej, a ne jiný, ačkoli zhynula ledví má u vnitřnosti mé.“ I tady je ovšem plno rozporů – a přece se cítíme osloveni. Ale co by tu mohl filosof dělat jiného než myšlenkové zatěžkávací zkoušky? Filosofii nelze žít, ale filosofie může neobyčejně projasnit (bohužel ovšem i zatemnit) to, čím člověk žije.

Reflexe pátá

„(...) člověk – aniž si to většinou uvědomuje anebo daleko víc, než si to uvědomuje – vším, co dělá, se k čemusi vztahuje, k čemusi mimo sebe, k jakémusi svému osobnímu existenciálnímu horizontu (...)“ (53) „(...) tak i za oním konkrétním existenciálním horizontem (...) se skrývá ještě jakýsi další – vlastně ‚třetí‘ – horizont: je nejpomyslnější, nejabstraktnější, nej-skrytější a nejtíž uchopitelný, zároveň ale paradoxně jaksí nejjistější (...) a nejtrvalejší, poslední a absolutní (...) ten horizont, který – jakožto metafyzický úběžník života, vymezující jeho smysl – zažívají mnozí jakožto Boha.“ (53) „Od dětství cítím, že bych nebyl sám sebou – lidskou bytostí – kdybych nežil v trvalém a mnohotvárném napětí s tímto svým ‚horizontem‘, zdrojem smyslu i naděje, – a od mládí si nejsem jist, zda tu jde o ‚zkušenost boha‘, či nikoliv. Ať je tomu jakkoliv, rozhodně nejsem správný křesťan a katolík (...)“ (41)

„Zkušenost boha“ či snad lépe „zkušenost božství“ je zkušenost náboženská, religiózní. Už jsem naznačil, jak chápu mýtus; náboženství po mém soudu představuje poslední fázi umírajícího mýtu, který už není schopen integrovat lidský život vcelku a soustřeďuje se v jakýchsi umě-
lých nádržích „posvátna“, totiž v jakýchsi svátostných dobách a prostorech. Zatímco život mytický byl jednotný, život nábožensky organizovaný je rozdělen do dvou oblastí, sakrální a profánní. Židovství a křesťanství proto nemohu jednoduše považovat za náboženství, protože položilo základy k tomu, aby tento životní dualismus, aby tato životní dvojakost či dvojlomost byla překonávána. Sám Ježíš navazuje na nepřehlédnutelný důraz proroků (kteří proti kultu staví „milosrdenství“ a „soud“), když relativizuje jak význam chrámu, tak důležitost zachovávání mojíšských příkazů (např. dodržování sabatu). Symbolický význam má také roztržení opony chrámové ve chvíli, když umírá na kříži: je učiněn definitivní konec rozdělení světa na sféru profánní a na posvátná místa a posvátné chvíle. Svatyně svatých je otevřena a učiněna přístupnou všem, a na druhé straně všechen život a všechno dění ve světě se odehrává jakoby ve svatyni (tělo je chrámem). Okolnost, že sami křesťané chápou křesťanství jako náboženství, byla a je kolosálním nedorozuměním. Ostatně říkat, že

křesťanství je tím nejvyšším náboženstvím, je něčím dost podobným tomu, řekne-li někdo, že člověk je tou nejvyšší opicí.

Způsob, jak Václav Havel mluví o své zkušenosti „třetího“ horizontu, svědčí docela jasně o tom, že nevychází ze zážitku náboženského. V tom smyslu je – řečeno s Bonhoefferem – dospělým člověkem. Havel mluví – nejspíš z ostychu – o „svém“ horizontu, eventuálně o „svém“ bohu (s malým „b“). Ale prohlašuje, že bez tohoto obzoru „by nic nemělo smysl a já bych vlastně ani nebyl“; tento horizont se neprosazuje mocensky – nějakými siláckými výkony – a není přiměřené jej nějak uctívat (to je v souhlasu již s proroky). Je „intimně vesmírným“ partnerem, který je jednou „mým svědomím“, podruhé „mou nadějí“, potřetí „mou svobodou“ a počtvrté „tajemstvím světa“. Každé své rozhodnutí, každý svůj zamýšlený čin „musím zvažovat znovu, původně, autenticky, od začátku, tj. v nezprostředkovaném dialogu s tímto svým bohem“. Havel sice říká, že tento „jeho horizont“ či „jeho bůh“ se jeví jako něco hrozně abstraktního, mlhavého a věru málo přitažlivého, a že i jeho vztah k tomuto horizontu je „tak těžko polapitelný“, ale to po mém soudu úzce souvisí s nezvykem a přímo neschopností dnešního člověka myslit jinak než předmětně. Předmětnému myšlení se každá nepředmětnost musí nutně jevit jako cosi abstraktního, mlhavého – a vlastně iluzorního. Václav Havel zůstává pod tak silným vlivem předmětného myšlení, že mu do jisté míry vychází ve svých formulacích vstříc a je nakloněn to, co sice předmětně nelze vykázat, ale životně je tím rozhodujícím a nejdůležitějším, poněkud zesubjektivizovat. To je druhá stránka toho, že mluví o „svém horizontu“ a „svém bohu“. A dovádí ho to tak daleko, že je přesvědčen o tom, že odpověď na otázku po smyslu všeho může najít jen sám v sobě (41), celý ten horizont se nějak podivně „přesunul do nějaké hlubší sféry mé duše“ (55) apod. Zároveň si však je Havel dobře vědom neschůdnosti, ba scestnosti pokusů o převedení problému na rovinu psychologickou či dokonce biologickou (62). Odvolává se na svou „zkušenost se světem“ a říká: „Této zkušenosti se prostě bytostně přičí všechny pokusy odstranit záhadu tím, že se lokalizuje do toho či onoho okrsku vědecky popsatebného světa (...) Připadá mi to jako sebeobelhání a pohodlnost, jež ostatně nejsou ničím jiným než jedním z ‚ideologických‘ projevů krize lidské identity (...)“ (tamtéž)

Václav Havel se táže: „Co to ale vlastně lidská odpovědnost je? A k čemu se vztahuje? Je to přece vztah a předpokládá tudíž dva póly: toho, kdo je odpovědný, a někoho nebo něco, komu nebo čemu je odpovědný.“ (62) Je mu naprosto zřejmé, že nelze nic vyřešit redukcí tohoto vztahu na jakousi odpovědnost sobě samému a před sebou samým. Ale vztah odpovědnosti je ještě o něco komplikovanější. Nejsem tu jen na jedné straně já, kdo je volán k odpovědnosti, a na druhé straně ta (osobní nebo neosobní) instance, které jsem odpovědný a které se musím odpovídat. Vedle těchto dvou pólů tu je vždycky ještě někdo, za něhož jsem odpovědný (před onou

instancí), ale také věc (záležitost), v níž jsem odpovědný. Tradiční (ještě nábožensky zabarvené) vyjádření křesťanského pojetí odpovědnosti rodičů nemůže postrádat žádný z těchto čtyř pólů: rodiče jsou před Bohem odpovědní za řádnou výchovu svých dětí. Malý Princ přijímá odpovědnost za svou růži; jen nevysloveno zůstává před kým a v jaké věci.

Obdobná situace je však i v jiných lidských záležitostech. K spravedlivému jednání je zapotřebí jednak toho, kdo spravedlivě bude jednat, pak toho, vůči komu se spravedlivě zachová, což je možné jen tam, kde – za třetí – jde o nějakou záležitost, v níž je třeba se spravedlivě zachovat, a posléze tu musí být ona spravedlnost sama, nějaké nahoře a dole, nějaký nárok, kterému je třeba dostát, povinnost, kterou je třeba splnit. Také v poznání je vše zcela podobné: vedle poznávajícího subjektu a poznávané věci tu je za třetí samo poznání (tam jsou mimo jiné skryti také druzí lidé, bez nichž to nejde) a posléze, za čtvrté, pravda, bez níž se žádné pravé poznání neobejde. Sama filosofie dostala podle tradice své jméno od Pýthagory, který určil za její charakteristický rys lásku k moudrosti, zatímco moudrost samu vyhradil bohům. K filosofii proto náleží jak ten, kdo filosofuje, tak téma, jímž se filosoficky zabývá, dále samo filosofování jako určitá myšlenková činnost – a moudrost, po níž filosofující v průběhu celého svého filosofování o tom či onom tématu neustále touží. I když pořadí je nepřiměřené, můžeme říci, že hlavní problém spočívá pro moderního člověka v „tom čtvrtém“, na které si zvykl zapomínat a které si zvykl škrat nebo převádět na některý z ostatních tří pólů.

Havlovy úvahy a pokusy formulovat vlastní myšlenky po svém mne osobně oslovují také proto, že jsem pod vlivem zejména Bonhoefferovým, nikoli však bez vlastní motivace, nahlédl, že navěsit prostě na „to čtvrté“ (správně bych měl říci „to první“) vinětu „Bůh“, „bůh“ či „božstvo“ není pouze marné počínání, ale počínání za určitých okolností značně škodlivé. Jsou druhy ateismu, které jsou křesťanství velmi blízké; ostatně kdysi byli křesťané (i židé) ve starém Římě pronásledováni jako ateisté, ačkoliv Řím byl jinak ke všem typům náboženství velmi tolerantní. (V římském Pantheonu byly sochy všech božstev národů, podrobených Římu.) Slovo „bůh“ (i „Bůh“) je příliš zatíženo religiozními konotacemi. Ukazovat současnému člověku, že je nutno v životě počítat s „tím čtvrtým“, lze smysluplně a srozumitelně jen za předpokladu, že nebudeme tuto tematiku spojovat s religiozitou. Jsem nakloněn být tolerantní ke zbytkům religiozity v křesťanství, pokud religiozita a z-bož-nost (důraz na kořen „bůh“, „boh“, stejně jako u ná-bož-enství) zůstanou jen okrajovou záležitostí, jakýmsi folklórem. Všem pokusům militantní náboženskosti je však nutno se tvrdě opřít. Proti náboženství stojí jako něco nejenom nového, ale přímo opačně orientovaného to, čemu se kdysi dávno začalo říkat „víra“. Tu je nutno pečlivě odlišovat od obecné věřivosti, s níž je bohužel v povědomí lidí mnoha a mnoha generací ztotožňována (nejde tedy o poklesek nejnovější

doby). Stručně vzato, tak jako život v mýtu je orientován na hotové, dané pravzory, tedy na minulost (přesně na praminulost, neboť to je minulost nadčasová), tak je život víry (a z víry) orientován na budoucnost (ovšem specifickým způsobem pojatou). Proto víra stojí proti mýtu a proti náboženství; mohli bychom o víře mluvit také jako o antimýtu či antireligiozitě (což ovšem zní dost špatně, jako každé anti-). Existuje velká blízkost a příbuznost mezi vírou a nadějí, pokud je chápeme v jejich pravém významu; rozdíl je v tom, že víra je aktivní, činorodá, pracovitá, zatímco naděje proniká i tam, kde už žádná (moje) aktivita a činorodost nepomáhá, kde práce (moje) není už možná. Obojí však představuje zaměřenost do budoucnosti, byť odlišně strukturovanou.

Ve víře (nebo v naději) se člověk tedy vším, co dělá a podniká, celým svým životem a celým svým myšlením vztahuje kromě toho, co dělá a oč usiluje, ještě k čemusi dalšímu, co není a nemůže ani být předmětem jeho dělání a usilování, ale na čem podstatně závisí smysl jeho dělání a usilování. Je tomu tak – jak říká Havel – velmi často, aniž si to uvědomuje, anebo daleko víc, než si to uvědomuje. Snad se (jako Evropané) shodneme v tom, že přinejmenším v tomto případě je lepší a člověka a jeho poslání důstojnější, bude-li o tom vědět. A bude-li se pak moci k onomu „čtvrtému“ anebo – jak píše Václav Havel v dopisech – k „osobnímu existenciálnímu horizontu“ a ještě nadto k „metafyzickému úběžníku života“ vztahovat vědomě a uvědoměle. Něco pro to může podniknout umění (ale jen slovesné), něco snad i filosofie. Je to však téma, které z obzoru moderního člověka nesmí zmizet. Je třeba pro to nicméně něco také udělat: pokusit se (a pokoušet se vždy znovu) tomu dát nový, živý, neotřelý výraz.

Má-li však být podobné úsilí vskutku úspěšné a platné, je třeba se s konečnou platností vzdát všech snah o zpředmětnění toho, co je svou nejvlastnější povahou ryzí nepředmětností. Myšlení se vyznačuje tím, že disponuje intencemi jak předmětnými, tak nepředmětnými. To konkrétně znamená, že i tam, kde je svými předmětnými intencemi plně (za pomoci pojmu) soustředěno na intencionální předmět, zůstávají jeho nepředmětné intence volné a nevyužité (eventuálně využité bez vědomí a kontroly myslícího). To je ovšem „nová“ situace, stará teprve něco přes dva tisíce let; do té doby to vypadalo docela jinak, ba právě opačně: předmětné intence, které původně byly naprosto nevyužity a zanedbávány, měly jakýsi marginální, profánní, „prozaický“ účel, totiž soustřeďovat okraje myšlení na periférii života (životní každodennost, polo-skutečnost obstarávání atd.), kdežto nepředmětné intence byly kultivovaně soustřeďovány na záležitosti rozhodující, posvátné, slavnostní. Něco z té kultivovanosti nepředmětných intencí si uchovali básníci dodnes. K těm nejlepším bude dnešní a zítřejší člověk muset chodit do učení. Nebude to snadné zejména pro současné a nejbližší příští myslitele, na nichž tíha předmětného myšlení spočívá víc než pouze svou přirozenou vahou.

(Téměř žádné přímé navazovací body nenajde technovědec, pro kterého nebude jiné cesty než celoživotní metanoia, změna smýšlení a celé životní orientace.)

Dosavadní evropská (západní) myšlenková tradice naučila člověka velmi dobře a pod přísnou kontrolou organizovat předmětné intence. Dnes před námi stojí úkol pokusit se stejně precizně, ale věci přiměřeně (tj. ne pouhým napodobováním) uspořádat a kontrolovat práci s intencemi nepředmětnými. To bude nejspíš trvat několik staletí; ale i do té doby zbývá ještě dost jiné práce. Jak se postupně budeme vypracovávat v získávání kontroly nad nepředmětnými intencemi a jak v důsledku toho budeme schopni lépe a přesněji svým promlouváním něco říci „o“ ryzí nepředmětnosti (tj. o „tom čtvrtém“ nebo „absolutním horizontu“ apod.), budeme se muset průběžně učit vhodným způsobem spojovat své promlouvání „o“ nepředmětnosti (a „o“ nepředmětnostech) s promlouváním o předmětech, které nesmíme zatratit, nýbrž zachovat v jednom jediném promlouvání, jehož předmětné i nepředmětné intence budou uspořádány a organizovány nejenom obojí zvlášť, nýbrž dohromady. A právě v tom nám hlavními činiteli budou básníci – ti nejlepší, kteří to ještě stále budou alespoň ve svých velkých chvílích.