

myšlenky *arché* (řecky pojaté) také na „nic“, na *nicota*. Není-li ve světě opravdu nic trvalého, nesmíme připouštět onu poslední výjimku: ani *nicota* nemůže být ničím trvalým. Je-li každý stav podrobován proměně a přechodům, musí být změně a přechodu podrobena také *nicota*. Není-li v našem světě nic dokonale stabilní, nemůžeme připustit takový poslední relikt stability, jakým by byla stabilní a nehybná *nicota*. Také *nicota* musí být pochopena jako stav labilní a tedy přecházející, zvracející se v „něco“. Pochopitelně nás zvolená cesta vede ke konsekvenci, že ani toto „něco“ není a nemůže být stabilní, nýbrž že podobně, jako „nic“ má nijak neblokovatelnou tendenci přecházet v „něco“, tak má zase každé „něco“ nezvratnou tendenci přecházet v „nic“.

Základní větou *meóntologie* jakožto filosofické disciplíny je tedy konstatování, že ne-jsoucí τὸ μὴ ὄν má vlastní, „vnitřní“ tendenci přejít ve jsoucí τὸ ὄν, přičemž ovšem ono jsoucí má stejně nepřekonatelnou vnitřní tendenci přejít znovu v ne-jsoucí. Hlavním předmětem ontologického zkoumání bude vnější stránka nejrůznějších dějů, přechodů a procesů, zatímco *meóntologie* nepřestane poukazovat k tomu, že každý skutečný přechod, každé opravdové dění, každá pravá událost má vedle své vnější podoby, vedle svého vnějšího jakožto pouhého aspektu něčeho, co „je“ „celkem“, ještě jinou podobu, jinou tvář, jinou stránku, bez níž je nepochopitelné to, co se stalo předmětem zkoumání ontologického. *Meóntologie* proto musí tematizovat „vnitřní“ resp. „nepředělnou“ stránku skutečného dění, které spočívá v komplikované organizaci obrovského množství neustále probíhajících „oscilačních“ přechodů nejsoucího ve jsoucí a jsoucího v nejsoucí. Ontologie jako filosofická disciplína, zabývající se jsoucím jakožto jsoucím (a co do jeho jsoucnosti), se ukazuje jako filosoficky nedostatečná či přímo nefilosofická; jako filosofická disciplína může obstát jen v nejužší spolupráci s *meóntologií*. Tak se dostává plně satisfakce Leibnizovi, který na tehdejší dobu velmi nezvykle a nepochybně s protiaristotelským hrotem ontologii vymezil jako „vědu o něčem a o ničem, o jsoucím a nejsoucím“, jak jsme už připomněli.

Meóntologická základní věta, že *nicota* je nestabilním stavem, představuje také akceptovatelné a držitelné zdůvodnění, Leibnizem požadované, proč je spíše něco než nic. Není to ovšem důvod dostatečný, nýbrž jenom jedna jeho část, základní složka onoho zá-

NICOTA VE
CABILNI

ZAKLADNI VETA
MEONTLOGIE

doucího „dostatečného důvodu“. Abychom přiměřeně a dostatečně zdůvodnili, proč je spíše něco nežli nic, musíme založit a postupně vybudovat celou stavbu, v níž ona základní věta *meóntologie* bude mít významnou integrující funkci. A tuto stavbu nemůže filosofie zahájit ani provést jinak než „zkusmo“, jako hypotetický projekt, na němž nejdůležitější nebude jeho provedení a tedy řešení, jež bude moci nabídnout, nýbrž otevření nových otázek, které se nemohly objevit a ztvárnit buď vůbec nebo přinejmenším v nové podobě, dokud onen projekt nebyl narýsován a zkonstruován. A ze zkušenosti víme, že i v rámci projektů, které se natrvalo ukázaly být zcela nedržitelné, se nejménou zdarilo formulovat otázku, jejíž platnost a závažnost daleko přesahovala a přesahuje onen původní rámec a které tak představují jakýsi „invariantní“ prvek či model pro celé další tradice myšlení. Avšak než přejdeme k ukázce možných perspektiv myšlenkové alternativy k celé dosavadní tradici evropského, tj. předělného myšlení, zastavme se na chvíli u jedné jako-by nasnadě jsoucí námitky, jejíž postavení lze předvídat.

Jedním typem klasické argumentace, jež byla po jistých úpravách převzata teologií, je postulování tzv. první příčiny: vše má svou příčinu, ale také každá příčina má – jakožto následek – povahu čehosi zapříčiněného. Příčinný řetězec však není nekonečný, neboť na jeho počátku stojí první příčina, která už není žádným následkem, nýbrž která je „causa sui“. Přes starobylost byla tato myšlenka vždy znovu terčem kritických útoků; proti theologické adaptaci zmíněné argumentace, která „první příčinu“ identifikovala se Stvořitelem, byla nasnadě námitka: všechno stvořil Bůh; ale kdo stvořil Boha? Podobnou námitku lze – *mutatis mutandis* – uplatnit i proti naší formuli, že *nicota* je nestabilní stav. Lze se totiž tázat – zase spolu s Leibnizem – jaký je dostatečný důvod této nestability? Přihlédneme-li ovšem blíže, ukáže se omezená oprávněnost takové otázky. Předně celý náš nový přístup, který za základ všeho považuje změnu a nikoli trvalost a který platí pro veškerou naši zkušenost, aniž by se s ní dostal kdy do rozporu (což zdaleka neplatí pro myšlenku „arché“), je pouze důsledně aplikován ve všech směrech. Kdyby měla *nicota* představovat výjimku, bylo by mnohem oprávněnější se dotazovat po dostatečném důvodu pro předpoklad této výjimky. A za druhé: Leibniz sám předpokládá, že „nic je přece jednodušší a snažší než něco“. Je-li tomu tak, pak je přirozenější

resp. logičtější vycházejí z nicoty než z arché jakožto neměnného jsoucna. Nikdy nebyl udán dostatečný filosofický důvod, proč arché nezůstane prostě tím, čím je, ale dává zrod věcem, které po čase zase zanikají (a když už jim dá vzniknout, jaký je důvod toho, proč zase zaniknou); důvody, které byly kdy udávány, jsou jen mytologické (nebo theologické). Myšlenka arché vede konsenzventně ke koncepci Parmenidově – veškerá poeletská filosofie je více nebo méně rozporným pokusem o kompromis a o smíření myšlenky arché se zkušeností. Naproti tomu pojetí nicoty jako labilního výchozího stavu nás osvobozuje od myšlenky čehokoli, co trvá bez pohnutí uprostřed změn (ve shodě se zkušeností), udává dostatečný důvod, proč je spíše něco nežli nic, objasňuje, proč má všechno svůj počátek i konec (konečnost všech jsoucna), a konečně relativizuje či dokonce obrací v opak myšlenku absolutnosti a všeobsaňlosti arché, což se zdá být zvláště cenné ve světle nejnovějších trendů jak kvantové fyziky, tak astrofyzikální kosmologie. Labilní nicota je vlastně pojetím jakési anti-arché (v podobném smyslu, v jakém „archetyp“ abrahamovského vycházení do neznáma je vlastně anti-archetypem).

Dáme-li na prastarou filosofickou otázku, co zůstává pevné a nehybné uprostřed změn, odpověď, že „nic“, nemusí to nutně znamenat pouze popření, ale může to být interpretováno jako pozitivní výpověď – a může to být také pozitivně formulováno. Také labilnost tohoto „nic“ může být pochopena nikoli jako nedostatek, nýbrž jako tvořivý přetlak, jako neodolatelná a nezastavitelná *dynamis* (která ovšem musí být pochopena jinak a hlouběji než jako pouhá „možnost“ v tradici předmětného myšlení). Je-li tomu tak, nesmíme s „nicotou“ nadále spojovat univerzální absenci čehokoli, nýbrž musíme ji chápat jako absenci přesně determinovanou a vyznačující se vysokým stupněm aktuálnosti (či snad spíše schopností každou aktuálnost vyvolat). Nicota v tomto novém smyslu už není onou metafyzickou nicotou, s níž se ani filosoficky ani nikterak jinak nedalo nic podnikat, nýbrž je to myšlenkový model jakési nepředělně skutečné prahladiny, která se ustavičně sama čerá a nechává povstávat malé vlnky i velké vlny virtuálního dění, jež za určitých podmínek může dát zrod světům, v jejichž rámci se virtuální události mohou proměnit v události „reálné“, tj. v události, které probíhají formou zvnějškování vnitřního, jsou schopny na sebe navzá-

jem reagovat (nikoli pouze vnějškově) a v podobě nikdy ne zcela proniknutelné spleti takových vzájemných reakcí všech možných úrovní zprostředkovat, aby se svět vyjevovl v rozmanitých podobách „osvojenosti“ (tedy jako „osvětí“ různých úrovní a různé komplexity), až posléze i jako svět (tj. „svět jako takový“).

Jak je vidět, naše úvahy nás vedou po cestě nikoli odmítnutí či dokonce zavržení fenomenologie, nýbrž naopak po cestě radikalizace a jakési „ontologizace“ (či lépe „méontologizace“) fenomenologického přístupu. Opět si můžeme připomínat, že povaha věci se ráda skrývá, na což nás upozorňoval již Hérakleitos (zl. 22B123). To, o čem běžně mluvíme jako o světě a o skutečnostech v něm, nejsou „věci o sobě“ nebo nějaký jejich „úhm“, nýbrž je to spleť „reálných“ vztahů mezi nimi resp. spleť jejich vzájemných reakcí. Abychom si zvykli na tuto perspektivu, musíme si předestřít alespoň zjednodušený model, na němž lze některé důležité momenty exemplifikovat.

Skutečnost je založena pluralitně resp. multiplicitně. Labilnost nicoty se projevuje primárně vznikáním a zanikáním primordiálních událostí (z hlediska mikrofyziky lze mluvit o vznikání a zanikání virtuálních částic a kvant, aniž bychom obojí rovinu chtěli předčasné identifikovat). Každá událost (a tudíž také každá primordiální událost) je kusem „skutečného“ dění kvantové povahy, což znamená, že má svůj počátek, průběh a konec. Méontologický aspekt našeho modelu primordiální události spočívá v důsledném rozlišení dvojího „počátku“ a dvojího „konce“ každé události. Skutečný (tj. meonticko-ontický) průběh události spočívá ve zvnějškování toho, co na události bylo zprvu ryze vnitřní. Nic ryze vnitřního však ne může být zvnějšku registrováno; proto také nemožno jiné události reagovat na žádnou událost ve stadiu její ryzi niternosti. Jako ryze vnitřní je každá událost zakotvena (zakořeněna) v ryzi nepředělnosti, ovšem způsobem, který musí být po mnoha pozorových analýzách teprve dodatečně specifikován. Problém, jak se „vyděluje“ jednotlivá primordiální událost z oné hladiny, nazývané „nicota“, je velmi důležitý, v jistém smyslu navazuje na starý problém individualačního principu, ale je v tomto kontextu teprve nyní postaven na perspektivní základ. Na tomto místě berme jako fakt, že primordiální rovina, na níž dochází k přechodu „ničeho“ v „něco“, je nepřehlédnutelně multiplicitní a atomizovaná (primordiální událost je

vnitřně „časové“ i „prostorové“ strukturovaná – na rozdíl od vnitřně homogenních atomů Leukippových a Démokritových – ale dále už nedělitelná). Dokud nevznikne jakási společná „ekosféra“, na níž se primordiální události aktivně podílejí a která vůbec dovoluje, aby na sebe mohly jakýmkoli způsobem reagovat, zůstává každá událost jakoby naprosto samotná a ojedinelá, tj. její „individuální“ prostorečas zůstává nepropojen s prostorečasem jiných událostí. S jistým zjednodušením (resp. přeskočením jednoho vážného problému) můžeme říci, že předpokladem vzniku oné společné „ekosféry“ a tím i jakéhosi „společného“ prostorečasu je určitá minimální (kritická) „hustota“ primordiálních událostí (zmíněný vyřazený problém je představován obtíží, jak vysvětlit možnost „hustoty“ událostí v podmínkách „absolutní pluralizace“ událostných kvant, kdy ještě nedošlo k vytvoření mezi-událostního časoprostoru). Z jiné strany viděno lze říci, že každá jednotlivá událost, která na nic nereaguje a na kterou ani odjinud není reagováno, zase zaniká, jako by nikdy neexistovala, tj. jako by nikdy nedošlo k jejímu počátku, průběhu a konci. Tím je zároveň řečeno, že žádná primordiální událost jako taková a sama o sobě není součástí ani složkou (tedy ani stavebním kamenem) univerza, nebo jinak řečeno: nenáleží ke „světu“. Do světa je naopak zapojována teprve skrze reakce jiných událostí – a tudíž nikoli jako taková či „sama o sobě“, nýbrž jako fenomén, tj. jen v té míře, v jaké je něco z ní zachováno a zapojeno do dalšího dění jiných, pozdějších událostí (které rovněž samy o sobě a jakožto takové nejsou součástí světa, ale mohou být do světa integrovány dalšími událostmi díky jejich reaktivitě v podobě jakýchsi „fenoménů“ resp. fenomenálních elementů, jež se mohou stát součástí a složkou fenoménů časoprostorově rozlehlejších a komplexnějších).

Jak je zřejmé, vedle principiální pluralizovanosti událostního dění, jež může být teprve sekundárně a jen v podobě fenomenální integrováno v superudálosti (a supersubjekty – což chápeme jako označení relativní, podobně jako subudálost a subjekt), má v našem modelu základní důležitost reaktivita, a to ne pouze reaktivita primordiálních událostí, nýbrž událostí (a subjektů) všech úrovní. Sama reaktivita ovšem má rovněž událostný charakter a nemůže být proto chápána jako záležitost „subjektivní“, nýbrž jako záležitost „subjektivní“. Svět proto v sobě neobsahuje a do sebe nezahr-

nuje ani jednotlivé primordiální události „o sobě“, ani primordiální rovinu či vrstvu událostního dění, nýbrž pouze události sekundárního či fenomenálního charakteru. Protože však svět ve své skutečnosti musí být brán vážně a protože nemůže být seriózní filosofii subjektivizován, dostává se velké důležitosti otázce povahy a struktury subjektů (které nemohou a nesmějí být myšlenkově modelovány jako objekty, jako intencionální předměty) a ovšem také otázce povahy a struktury pravých resp. nepravých událostí (a jejich subjektivní resp. subjektální integrity). Organocistický výklad světa kulhá a dostává se na scestí, protože nedělá rozdíl mezi děním organickým, integrovaným zevnitř, a děním, které nemá žádný vnitřní zdroj integrity a jehož „celostnost“ je založena a garantována přístupem zvenčí (reaktivitou) „pravých jsoucen“, tj. pravých subjektů (integrovaných zevnitř, „organicky“). Pro interpretaci např. uměleckých děl nebo dějinných událostí má uvedené rozlišení elementární důležitost. Přitom okolnost, že dějinné události nebo umělecká díla jsou ve své „skutečnosti“ spolukonstituovány chápajícími subjekty, vůbec neznamená, že by byly něčím jen zdánlivým, co by si lidé jen namlouvali, co by nebylo víc než pouhou iluzí nebo záležitostí konvence apod. Celá povaha skutečnosti musí být zkrátka promyšlena a pochopena novým způsobem. Zejména senzualismu nakloněná empiristická tradice se tu ukazuje být nejen neperspektivní, ale jako hrubě překážející hlubšímu pochopení nejvlastnější povahy „zkušenosti“, která je vždycky založena jako celkový přístup, který je teprve dodatečně v detailech korigován; součástí onoho celkového přístupu je právě pochopení, bez něhož se neobejde žádný „vněm“ a žádné „smyslové datum“.

Budeme-li uvažovat pouze „pravé“ události, pak je zřejmé, že každá taková „pravá událost“ má bez jakéhokoli nutného prostřednictví svůj výchozí zdroj ve skutečnosti ryze nepředmětného charakteru; kdybychom užili terminologie Anaximandrovy, počátkem každé vznikající věci je přímo a bezprostředně *apeiron*. Čím se vlastně liší Anaximandrovo *apeiron* od naší „nicoty“? Chápeme-li *arché* jako labilní nicotu, mající tendenci přecházet v „něco“ (pro Anaximandra ve „věc“, pro nás v „událost“), zůstáváme snad ještě stále na půdě, vymezené starořeckými filozofy a korigujeme jejich základní přístup ke skutečnosti jen v detailu nebo v jedné složce, anebo jde spíše o pronikavou změnu celkového přístupu a o opu-

cionálně“ vysvětlovány (resp. odvysvětlovány). Proto pouhý odkaz ke zkušenostem nemůže mít poslední relevanci; vždyť ani smyslové zkušenosti nemohou „platit“ za základ poznání, nejsou-li pod trvalou kontrolou racionální reflexe a nejsou-li také uvažovány více nebo méně dalekosáhlé systematické konsekvence té či oné konkrétní smyslové zkušenosti (jakou je např. zjištění obrovského posunu čar ve spektru některých hvězdných resp. kvazi-hvězdných svítících objektů, pro běžného smrtelníka neviditelných a dokonce i při použití nejlepších přístrojů prakticky zanedbatelných, nicméně v kontextu správně interpretovaném prokazujících svou eminentní důležitost. Proto je třeba se vždy znovu pokoušet o „konstruování“ různých myšlenkových modelů, v jejichž rámci ony zkušenosti (především partikulární zkušenosti, ještě nezapojené do celkovějších, hermeneuticky ještě ne dost důkladně prověřených „výkladů“) dostávají své místo, své předznamenání, svůj význam a svou systematickou závažnost resp. zapojenost. Proto se na závěr slíbeného načrtnutí jisté „filosofické fikce“, vycházející z polemicky vyhraněné konfrontace méontologického „rozvrhu“ pojetí nicoty jakožto anti-arché a událostného dění jako konkrétní integrity proměnlivých a střídajících se momentů jsoucnosti a specifické nejsoucnosti, hodláme ještě předestřít model myšlenkového a vůbec celoživotního „přístupu“ nejvyššího typu subjektu (totiž člověka) k ryzi nepředmětnosti, která byla v dosavadní filosofické tradici, poznamenané křesťanstvím, interpretována onto-theologicky („metafyzicky“), přičemž ovšem právě „metafyzika“ tuto tradici nesmírně zatížila svým nepřiměřeným myšlenkovým aparátem, který jako skutečnost akceptoval jenom jsoucí a ze jsoucího jenom jeho vnější stránku.

Naším bezprostředním cílem je vypracovat model toho, čemu říkáme reflexe. Původní etymologie nám tu může pomoci jen v omezené míře, malou pomocí nám tu může být i nejběžnější užití tohoto termínu např. v angličtině nebo ve francouzštině; spíš se můžeme opřít o některé typy užití slova „Reflexion“ v němčině. Mezi francouzskými mysliteli poslední doby se rozšířilo užívání určitéjšího slova „dekonstrukce“ nebo „reflexivní analýza“, ale přitom došlo k jistému významovému posunu, který je pro naše zaměry spíše nevhodný. Proto se pokusíme razit význam bez specifického navázání na nějakého určitého myslitele. Reflexe je myšlenkový „obrat“ (flexio), který může být opakován (re-) a jímž se myšlenkově zamě-

řujeme nikoli ve shodě se svou akcí na něco vnějšího (např. na nějaký vnější předmět nebo situaci apod.), nýbrž na tuto akci samu. Reflexe je tedy vždy reflexí nějaké akce, a protože je sama také akcí, může onou reflektovanou akcí být také nějaká jiná reflexe. V reflexi se akce ukazuje jako určitá konkrétní (konkrescentní) jednota prvků či složek, na jejichž formování se rozhodující měrou podílí to, co se stalo at už zamýšleným nebo jen nahodilým „předmětem“ akce, a jiných prvků či složek, jež mají svůj původ v pozvaze a typu akceschopnosti a konkrétní aktivity „podnětu“, tedy subjektu akce. Analýza provedené akce (včetně jejích výsledků) a odlišení toho, co padá na vrub vnější skutečnosti, od toho, co padá na vrub samého subjektu, může být uskutečněna pouze v reflexi a skrze reflexi. Subjektu se proto jakákoli „vnější“ skutečnost může jevit jako taková jen díky reflexi; a také pouze v reflexi je možné, aby se subjekt jevil sám sobě jako subjekt. Takzvaná „rozpolcenost“ skutečnosti na subjekt a objektivní skutečnost („Subjekt-Objekt-Spaltung“) je záležitostí reflexe. Ovšem reflexe není jednorázovým aktem a nepředstavuje také jedinou myšlenkovou rovinu. Proto můžeme rozlišovat přinejmenším trojí rovinu reflexe; uvedené rozlišování bylo de facto provedeno již u řeckých klasiků.

V polemickém vyhrocení proti empiristické tradici musíme zdůraznit, že každý náš vědomý akt je aktem již reflektovaným, že tedy nelze mluvit o žádných bezprostředních datech vědomí, která by mohla být teprve druhotně a ex post podrobována reflexi. Otázkou geneze vědomí necháváme nyní stranou; pro faktické vědomí člověka naší epochy je podstatné, že reflexe spolukonstituuje každé naše vědomí, takže můžeme mluvit o hluboké a všestranné se rozšiřující (a vždy ve svých počátcích nekontrolované dál a dál pronikající) proflektovanosti našeho vědomí. Lze to vyslovit tak, že kdykoli něco víme, vždycky zároveň nějak víme, že to víme; kdykoli si něco uvědomujeme, vždycky si zároveň nějak uvědomujeme, že si to uvědomujeme. Když „vidíme“ při korektuře tiskovou chybu, ale nevíme o tom, tj. neuvědomujeme si, že jsme ji „zahledli“, vlastně ji nevidíme. Po několika stránkách nám to sice může nějak „dojít“, takže se vrátíme, chybu poměrně snadno vyhledáme a opravíme, ale začali jsme ji skutečně „vidět“ teprve, když jsme si uvědomovali, že jsme ji „viděli“. Toto vědomí, že něco vidíme, bez něhož vlastně není žádné skutečné vidění, je už první rovina reflexe.

Druhá rovina je charakteristická tím, že ono „něco“, co vidíme, nějak určíme a tak zařadíme do kontextu svých znalostí a vědomostí. Tak např. vidíme nějaké hýbající se skvrny na bílém podkladě a uvědomíme si, že to jsou vrány, procházející se a popoletující na zasněženém pozemku (zahradě, louce apod.). O třetí úroveň reflexe jde tam, kde si položíme otázku, zda jde vskutku o vrány a nejsou-li to spíše havrani. Atd.

Již v případě akce můžeme docela dobře nahlédnout, že v ní aktivní „subjekt“ jaksi (a v jistém smyslu resp. do jisté míry) opouští sám sebe a přechází v tuto svou akci (např. udělí házenému oštěpu jistou setrvačnou rychlost a směr, tj. kus energie, která je jeho vlastní energií; ostatně sám oštěp je kusem práce toho, kdo jej zhotovil atd.). Ještě zřejmější to je v případě reflexe, ale navykli jsme si to zcela přehlížet. „Subjekt“, který v jistém smyslu a do jisté míry přechází ve svou reflexi, v též smyslu a v též míře odstupuje od sebe a nechává sám sebe jakoby za sebou. Tato formulace se na první pohled příliš vystavuje kritice, že je pouze slovní záležitostí a že ve skutečnosti nic skutečného nepopisuje. Tu je ovšem třeba jednak namítnout, že jazyk nám nejednou napoví leccos významného, co bychom z nejrůznějších důvodů či příčin snadno přehlédli (takže není marné věnovat jazykovému úzu ať už pro filosofii klasičkému, jaký nám poskytuje zejména řečtina, nebo historickému či dokonce modernímu náležitou pozornost) – a před takovým případem právě stojíme. A za druhé jde o domyšlení určitého pojmového modelu jakožto myšlenkové fikce do všech důsledků, které ještě můžeme kontrolovat. Připusťme tedy alespoň metodickou připustnost další cesty v naznačeném směru.

Reflexe jako fenomén, který jsme popsali, nemůže být popírána. Její průběh může být charakterizován jako odstup reflektujícího „subjektu“ od sebe, a to za účelem přístupu k sobě. V téže míře, ve které „subjekt“ od sebe neodstoupí, nýbrž zůstane u sebe a při sobě, v téže míře si zavírá cestu přístupu k sobě a tedy cestu poznání sebe. Ale v tom smyslu, v němž subjekt je schopen a ochoten od sebe odstoupit – a to právě znamená: nechat sám sebe za sebou, vystoupit ze sebe, postavit se mimo sebe, stát „ven ze sebe“ –, se subjekt otvírá své budoucnosti, která se (ještě před svým uskutečněním, tedy v „projektu“) proměňuje nikoli už v důsledku setkání s nějakou vnější skutečností, jinou událostí, jiným subjektem, nýbrž jako otev-

řenost vůči tomu, co přichází jako nové, ještě však nezvzněšněné. Tato otevřenost subjektu vůči tomu, co nepředemětně přichází a co jakoby „oslovuje“ naslouchající subjekt a co jej vyzývá k spoluúčasti na tomto přicházejícím a na jeho uskutečnění (a tím i zpřeměnění, do něhož nutně bude zapojena i vnější, předmětná stránka subjektu samého), je možná jenom tam, kde jsou položeny meze a kde je postavena hráz „působení“ (= setrvačnosti), „subjektu“ v jeho danosti a kdy se těžšíše subjektu vychyluje mimo jeho okamžitou přítomnost, tj. kdy subjekt ve svém „jádru“ (jež není dáno) nechává svou minulost a dokonce přítomnost mimo „sebe“ a za „sebou“ a kdy „jest“ jenom svou vlastní budoucností, v tom momentu nedeterminovanou ani jeho vlastní minulostí, ani jeho přítomností. Domyslíme-li tento model až do konce, pak je zřejmé, že subjekt je schopen se setkat s ryzí nepředemětností jenom za předpokladu, že sám (jak byl a jest) nebude „při tom“, tedy ve své ne-přítomnosti, ne-jsoucnosti, ne-danosti.

Konec konců vyplývá uvedený závěr z celého výkladu naprosto logicky, a proto může překvapovat jen napoprvé. Jeho důležitost není v něm samém, nýbrž ve světle, které vrhá na perspektivy myšlenkového „uchopení“ tématu nepředemětné stránky pravých jsovcen (pravých událostí) a zejména tématu ryzí nepředemětnosti. Na jedné straně se s mnohem větší zřetelností ukazuje, proč dosavadní tradice evropského myšlení zůstává neschopna se tohoto tématu nejen „zmocnit“ (kterýžto termín ostatně jen dokládá naprosto nesprávný, agresivní a násilnický způsob přístupu dokonce jen myšlenkového, jak je od samého začátku spjat s celou „technikou“ užití myšlenkového aparátu starým Řeckem počínajíc a přítomnou etapou evropského myšlení končíc), ale dokonce je pouze připustit jako legitimní. Dokonce v jazyce samém máme uchovány významné etymologické vztahy, sugerující našemu myšlení onu agresivitu a násilnictví: pojem a pojímání nám připomíná akt jímání a zajímání, činní z toho, co je „jato“, jakoby zajatce; chápání znamená něčeho se chopit, pochopit znamená také uchopit a pod mocí držet. Odedávna si myslitelé uvědomovali, že to, co je myšleno a představováno, je prostě vydáno do naší moci, je nám trvale k dispozici, je „tu“, kdykoli se nám zachce a kdykoli si na to pomyslíme (viz např. Faidrův výrok v Platónově dialogu téhož jména). V mnoha evropských jazycích je tomu naprosto obdobně (*begreifen* a *ergreifen* v němčině;