

někak adekvátněji myšlenkově uchopili dění, povahu události a dějinnost. K tomu cíli musíme vypracovat myšlenkové (pojmové) modely události a vztahů mezi událostmi. Významnou úlohu by měl sehrát zejména model na jiném místě již zmíněné tzv. primordiální události, jakož i model tzv. primordiálního subjektu.

6. Tradice předmětného myšlení a problém myšlení nepředmětného

Na základě toho, co až dosud bylo řečeno, můžeme předmětné myšlení charakterizovat jako myšlení, orientující se takřka výlučně na předmětné skutečnosti (resp. na předmětnou stránku skutečnosti, jak si řekneme později). To především vede k tomu, že předmětné myšlení jednak nedovede ani dost dobře rozlišit mezi pravými a nepravými jsoucnými, tím méně pak dovede respektovat specifickou povahu jsoucena pravých. Předmětné myšlení přistupuje k pravým jsoucnům, jako by to byly pouhé předměty, pouhé věci, pouhá předmětná (a tudíž nepravá) jsoucna. Mystifikující povaha předmětného myšlení spočívá především v tom, že každou skutečnost (každé jsoucno), jež má svou předmětnou stránku, redukuje na ryzi předmětnost, a že ryze nepředmětnou skutečnost není schopno nejen uznamenat, ale vůbec připustit (příčemž zatím necháme otevřenou otázku, zda a v jakém smyslu lze o ryze nepředmětné skutečnosti vůbec mluvit). Příhlédněme nyní blíže, kdy a kde nastávají předmětnému myšlení rozhodující obtíže a kdy začíná selhávat.

Tak jako nemáme před očima nikdy celou věc (i když jde jen o věc, o „pouhou“ věc jako je třeba cihla nebo stůl nebo dům), protože ji nikdy nevidíme ze všech stran, tak ani myšlení nemá před sebou (v před-stavě) nikdy předmět celý, ale může ho jenom mířit. Ale jsou skutečnosti, a to nepochoybné skutečnosti, které nelze mít nikdy „před sebou“. Na prvním místě to jsme my sami, my, kteří myslíme. Můžeme mířit ovšem sami sebe předmětně, tj. můžeme na sebe myslit jako na předmětnou skutečnost. Ale doopravdy nejsme schopni se sami postavit před sebe, prostě být „před sebou“, protože je naprosto nutné, abychom to byli my, kdo nás má před sebou, abychom se my sami dívali, abychom my sami mínili, abychom se my sami intencionálně vztahovali. A v této roli nejsme, nemůžeme

být „předmětem“. A pokud nás někdo jiný vidí, míní, pokud se někdo jiný k nám vztahuje jako k předmětu, pak neprávem, protože pomíjí tu skutečnost, že my sice máme předmětnou stránku, ale jsme něčím víc než pouhým předmětem; nikdy nemůžeme být na pouhý předmět redukováni. Předmětem se nám dále nemůže legitimně stát ani naše okolí, lépe osvětí (osvojené okolí), které je nejenom kolem nás, ale do kterého jsme zasazeni a zapojeni; tím méně může předmětné myšlení jako předmět pojmovit svět, leda že se mu svěť stane „hromadou věcí“, ev. „skladištěm věcí“ – opět ovšem nelegitimně. (Na tomto místě lze vzpomenout na Jaspersův pojem „das Umgreifende“.) Ale nejde jen o tento typ příkladů, i když tento typ je významný. I tam, kde v jistém smyslu nějaká skutečnost (nějaké pravé jsoucno) je či může být vsutku „před námi“ – stejně tak, jako když my jsme nebo můžeme být před někým jiným – nemůže to být ještě zdaleka ospravedlněním myšlenkového uchopení druhého člověka jako „pouhé“ předmětu. Druhý člověk je právě „ten druhý“ a žádný předmět, žádná věc. Jako k druhému se k němu i intencionálně můžeme a musíme vztahovat docela jinak než k nějakému předmětu nebo věci. Naše chování vůči druhému člověku musí být jiné, a této jinakosti musí odpovídat i způsob našeho myšlení, našeho myšlenkového vztahu k němu.

Určitým nebezpečím tu je vžitá nedorozumění, jako by třeba přístup k druhému člověku jako k člověku a ne jako k věci byl záležitostí morálního závazku, tedy takřkajíc záležitostí jistého luxusu, který si mohou dovolit lidé v „normální“ situaci, ale nikoli např. v situaci krajního ohrožení, kde rozhodující je přežítí. V našem pohledu však se jako mnohem důležitější ukazuje něco daleko elementárnějšího, než aby to bylo možno odkázat do sféry mravnosti (příčemž necháváme stranou chybnost samého pojetí mravnosti, jak je zřejmé ze zmíněného „nedorozumění“). Vztahovat se prakticky, životně (a v důsledku toho pak i myšlenkově) k druhému člověku jako k člověku není jen předpokladem toho, abych se s druhým opravdu setkal, nýbrž je pro mne bytostně důležité, abych se člověkem stal a abych jím zůstával. A v určitých zcela specifických případech to je bytostně důležité pro toho druhého, aby se člověkem stal a aby jím zůstával. (Lidské mládě se nerodí jako člověk, ale musí se člověkem stát; to však je umožněno pouze tím, že se k němu lidé vztahují jako k člověku ještě dříve, než se jím skutečně stane.

deckého myšlení (které je ovšem vždy samo rozsáhlým komplexem interpretací) tak, že za filosofickým „převlekm“ je odhalován politický úmysl (Koucký prohlásil o článku: „Autor uvedeně stati nesporně chápe velmi dobře, že mezi filosofii a politikou je úzká souvislost, a dělá zcela určitou politiku“),¹⁷ a zároveň jak lze v nové kritické reflexi toto odhalování zase zpětně odhalit jako projev těžkého komplexu, nedovolujícího vidět skutečnost, jaká jest, a chápat napsaná slova, jak byla míněna. Nejde nám teď vůbec o to, posuzovat větší nebo menší oprávněnost a zdůvodněnost té které interpretace a kontrainterpretace, ale o prostý fakt, že všude tam, kde někdo něco říká, znamenají slova a věty, jichž přitom užívá, nejenom méně (obvykle), než chtěl říci, ale také více, než chtěl. V lidském promlouvání je vždycky přítomno něco, co nebylo vyřčeno a co nás přesto oslovuje, jako by to vysloveno bylo. Někdy dokonce nevyřčené překlíkují a přehluší je to, co bylo řečeno. V určitých situacích křičí ten, kdo mlčí. Jak vůbec může mlčení promlouvat?

Existuje zajiště způsob, jak něco říci, aniž bychom to přímo vyslovili. Ale to lze vysvětlit tím, že z vysloveného pochopíme to, co vlastně bylo míněno. Promlouvání a myšlení však spolu velmi úzce souvisí; a to, co se ukázalo v jazykové formě promluvy, nacházíme u samého myšlení. Kdykoli něco myslíme, tj. kdykoli se pokoušíme myšlenkově uchopit nějakou skutečnost, vztahujeme se svým myšlenkovým výkonem vždycky také jinam, i když o tomto vztahu nemůžeme dost dobře prohlásit, že je v obdobném smyslu myšlenkovým uchopením něčeho jiného. Myšlení se zkrátka vždycky vztahuje určitým specifickým způsobem ke svému „myšlenému“, ale vztahuje se rovněž – byť jiným způsobem – k lečemu z toho, co „nemyslí“, tj. co je pro ně tím „nemýšleným“. Nejde tu jednoduše na jedné straně o to, co je myšlením myšleno, a na druhé straně o všechno ostatní, co myšleno není, nýbrž ze všeho toho, co myšleno není, se vyděluje zvláštní oblast toho, co sice opravdu myšleno není, ale k čemu se myšlení (jež je myšlením něčeho jiného) přesto nějakým jiným, ale rovněž specifickým způsobem vztahuje. Tento vztah se stává nepochybným zejména v důsledku zjištění, že paralelně se zvyšováním úrovně a kvality myšlení myšleného se zvyšuje úroveň a kvalita (a ovšem také rozsah) onoho

¹⁷ Tamt., str. 404.

nemýšleného, k němuž se však myšlení specifickým způsobem vztahuje. A proto můžeme oprávněně mluvit o tom, že každé myšlení má nejenom své „myšlené“, ale právě tak i své „nemýšlené“; a jako se jedna myšlenka liší od jiných svým „myšlením“ (na rozdíl od jejich „myšleného“), liší se právě tak každá myšlenka od jiných svým „nemýšleným“ (odlišujícím se od jejich „nemýšleného“).

10. Nemýšlené myslitelné a nemýšlené nemyslitele

Podle dávné tradice může být člověk myšlenkově uchopen (vymezen) jako myslící tvor. Jisté je podstatný rozdíl, jestliže je něco nemýšleno myslícím tvorem anebo tvorem nemýslícím či dokonce neživým kamenem. Okolností přímo dramatickou, někdy dokonce tragickou je však případ, kdy jde v takovém případě o filosofa. Posláním filosofovým je myslit; jestliže však s rozvojem filosofického myšlení roste okruh toho, co je myšleno, a jestliže zároveň s tím roste také okruh toho, co je nemýšleno, stává se filosofie – jak se zdá – záležitostí hluboce rozpornou: čím více a komplexněji myslí, tím více a tím komplexněji ne-myslí. Toto její rostoucí a stále víc se komplikující ne-mýšlení však nemá nic společného s nějakým nedostatkem myšlení, s nějakým opomenutím filosofovým, s nedokonalostí filosofie. Nemýšlené, které je důsledkem opomenutí a nedokonalosti filosofovy, je nejenom překážkou růstu a zkvalitnění jeho myšlení, ale zároveň i překážkou růstu a zkvalitnění jeho specifického ne-mýšlení, tj. jeho specifického vztahu k „tomu ne-mýšlenému“ (ke svému ne-mýšlenému). To nás přesvědčuje, že musíme najít vhodnější formu vyjádření celé problematiky.

Vztah myšlení k myšlenému nazýváme myšlenkovou intencí. Co nám brání v tom, nazývat intencí také vztah myšlení k nemýšlenému, tj. k specifickému, vlastnímu nemýšlenému? Vztah myšlení k myšlenému je jeho vztahem k myšlenkovému předmětu; nazvěme tento vztah předmětnou intencí myšlení. Naproti tomu specifický vztah myšlení k nemýšlenému (bez něhož se žádný vztah k myšlenému neobejde) nazvěme intencí nepředmětnou. Celou záležitost můžeme nyní formulovat asi tak, že každé myšlení, každá myšlenka má své předmětné i nepředmětné intence. Nemýšlení v triviálním smyslu znamená absenci každé intence, kdežto ne-mýšlení ve spe-

cifickém smyslu znamená vztah myšlení k nemyšlenému ve smyslu absence předělné intence a v podobě aktuální intence nepředělné. Znázorníme si vše na již analyzovaném příkladu.¹⁸

Příklad je dobrou ukázkou velké důležitosti kontextu pro pochopení jednoduchých vět. Věta vytržená z kontextu je poloněmá a promluví doopravdy teprve tam, kde promlouvá spolu s ní a skrze ni celý kontext.¹⁹ Ale tady šlo jen o promlouvání, o jazykové vyjádření, o vyslovení otázky nebo výzvy. Právě tak, jako se manželka mohla přizpůsobit způsobu vyjadřování svého manžela, prohlédnout teploměr a odpovédět, nač se muž tázal, právě tak mohl i muž pod léta trvajícím vlivem prakticky orientované manželky dát pokoj s teploměrem a rovnou se dotázat na radu, zda se má obléci lehce nebo tepleji. Zaměření otázky nebo výzvy se tedy mohlo posunout, aniž by došlo k podstatné změně v tématu krátké rozmluvy. Podobně tomu je u myšlení: manželka se mohla přizpůsobit nejen způsobu vyjadřování, ale také způsobu myšlení svého muže; a stejně i naopak, muž se mohl za ta léta přizpůsobit myšlení manželčinu. Mohl bez neshnutí nejen mluvit o způsobu oblečení, ale mohl na ten způsob oblečení také myslit a nechat teploměr stranou, tj. nemyšlit na teploměr. Vidíme, že myšlení alespoň v některých (ostatně velmi četných) případech je schopno změnit svůj vztah k něčemu specificky nemyšlenému ve vztah k myšlenému, tj. přesunout to, k čemu se vztahuje nepředělnou intencí (event. nepředělnými intencemi), mezi předměty své předělné intence (event. předělných intencí).

Nemyšlené se za určitých okolností stává myšleným. Na tom není nic tak pozoruhodného nejen v případě, že jde o nemyšlené v triviálním smyslu, ale ani tam, kde jde o specificky nemyšlené. Před námi je však zajímavá a důležitá otázka, zda vše, co může být míněno nepředělně, může být přesunuto do pozice předmětu na-

¹⁸ Srv. str. 49 tohoto svazku.

¹⁹ * Pochopitelně tu nejde o „reálný“ kontext, nýbrž o kontext myšlený nebo specificky nemyšlený. K „reálnému“ kontextu náleží nespočet bezvýznamných okolností (anebo i v nějakém smyslu významných, ale nikterak neprošlých do vědomí), a naopak k myšlenému anebo specificky nemyšlenému kontextu náleží spousta „záležitostí“, které z „reálného“ kontextu nelze vyčíst. *

šich předmětných intencí. Otázka zní: můžeme opravdu vše, k čemu se naše myšlení může i musí vztahovat, učinit předmětem svého myšlení? Můžeme se opravdu ke všemu vztáhnout předmětnými intencemi svého myšlení? Není třeba rozlišovat mezi tím, co sice v tom či onom případě specificky nemyšlíme (tj. vztahujeme se k tomu nepředělně), ale co zásadně můžeme myslit, tj. k čemu se myšlenkově můžeme vztáhnout předmětnými intencemi, a mezi tím, co sice můžeme specificky ne-myslit (k čemu se můžeme vztáhnout nepředělně), ale co nikdy nemůžeme učinit předmětem svého myšlení? Tedy co nikdy nemůžeme plně myslit?

Teprve na tomto místě se ukazuje skutečná závažnost našeho tématu. Je-li tomu tak, že každé myšlení je vždy zároveň myšlením něčeho a zároveň specifickým ne-myšlením „leccého“ jiného, a je-li tomu dále tak, že jen něco z tohoto specificky ne-myšleného lze přesunout na místo předmětu myšlení, kdežto u „něčeho“ to ze zásadních důvodů možné není, je zřejmé, že nepředělné intence nejsou jen nějakou okrajovou nebo dokonce překonanou funkcí myšlení, nýbrž jsou v určitých zvláštních případech jediným prostředkem, jak „mínit“, „myšlenkově se vztahovat“ či „specificky nemyšlet“ to, co v žádném případě a za žádných okolností nelze myslit předmětně, tj. učinit předmětem myšlení. Ukáže-li se, že „něco“ takového tu vskutku „jest“ (uvozovek užíváme, protože o „tom“ vlastně nelze hovořit jako o „něčem“ a protože je svrchované nejisté, zda o „tom“ vůbec můžeme prohlásit, že „jest“), pak z toho pro filosofii vyplývá závazek dosáhnout alespoň takové dovednosti, rutiny a hlavně – pokud možno – preciznosti práce s nepředělnými intencemi, jaké si osvojila v minulých akcích při práci s intencemi předmětnými. Toho lze dosáhnout jen praxí; a k praxi je zapotřebí nějaký „materiál“, přinejmenším cvičný. A tím se dostáváme k základní potřebě: musíme konstruovat nějaký alespoň předběžně vhodný model, na němž bychom se v práci s nepředělnými intencemi mohli pocvičit. Snad je zbytečné podotýkat, že hlavní počáteční nesnázi tu bude okolnost, že takový model budeme muset myšlenkově konstruovat prostředky předmětného myšlení, protože jiné zatím nemáme k dispozici. Musíme jej však konstruovat tak, abychom tam vpašovali něco, co by nám nedovolovalo myšlenkově s modelem pracovat jako s předmětem (pouhým předmětem). Ale jak vůbec lze zajistit, abychom mohli zároveň s myšlením tohoto

modelu rozvíjet i specifické jeho ne-myšlení, a navíc to rozvíjení myšlenkově kontrolovat a v nezbytných případech revidovat?

11. Zanedbávané možnosti reflexe

Na první pohled by se mohlo zdát, že tady jsme narazili na meze myšlení, které jsou nepřekročitelné, a že v jakési analogii ke známému výroku Wittgensteinově nám nezbyvá než rezignovat na myšlení tam, kde není „co“ myslit. Jenže my už víme, že specificky nemyslit vůbec neznamená myšlenkovou rezignaci, nýbrž docela naopak veliký myšlenkový výkon. Je to ovšem „výkon“ velice zvláštní a krajně pozoruhodný; jeho rozbořením se nám otevírá pohled na do značné míry zapomenutou dimenzi jak lidské praktické aktivity, tak zejména aktivity myšlenkové, tj. reflexe. Akci rozumíme primárně výkon nějakého subjektu, který se „aktivně“ a „prakticky“ vztahuje ke skutečnosti kolem sebe (tj. k něčemu, co k této skutečnosti náleží). Reflexe je pak takovou akcí, která se rovněž „aktivně“ a „prakticky“ vztahuje nikoli ke skutečnosti „kolem“, tj. ke skutečnosti vnější, nýbrž k již provedené vlastní akci (již může pochopitelně být i jiná reflexe). Podobně jako předpokladem každé akce je aktivita „nazdařbůh“, která se postupně může přestrukturovat a reorientovat – na základě získaných a nějakým způsobem zachovaných informací o průběhu a výsledcích akce nazdařbůh – v akci zacílenou (což ještě zdaleka nemusí být akce cílevědomá), je i reflexe na počátku vždy reflexí nazdařbůh. Reflexe nemá nikdy tyto informace prostě k dispozici, nýbrž musí to, co k dispozici má, nejprve reinterpretovat resp. dešifrovat, tj. odhalit to jako informace resp. základ, zdroj informací. I tato interpretace je nutně prováděna zprvu „nazdařbůh“ (resp. tentativně), a teprve později se rozvine v jakousi tradici, v jakýsi interpretační typ, tj. ve „způsob myšlení“. Zatímco mytický způsob myšlení ponechával možnosti předmětných intencí ponejvíce stranou a na okraji a těžiště své interpretační práce udržoval v oblasti intencí nepředmětných, aniž by však obojí typ intencí od sebe nějak radikálně odděloval nebo dokonce je stavěl proti sobě, tzv. logický (pojmový) způsob myšlení se pokouší veškeré nepředmětné konotace vytlačit a likvidovat (ve skutečnosti ovšem jen vytěšnit z povědomí) a koncentruje se prakticky výhradně na předmětné intence a jejich intencionální předměty.

REFLEXE

NEPŘEDMĚTNÁ
INTENCIONALITA

Myšlení, orientované na intencionální předměty svých předmětných intencí a vytěšňující každé povědomí o intencích nepředmětných a jejich „předmětech“ (či snad lépe „ne-předmětech“), redukuje funkci reflexe na jednu její složku a ostatní zanedbává; i když ostatní složky nemůže skutečně likvidovat (protože by tím myšlení nutně likvidovalo i tu jedinou, o níž má zájem a na níž staví), nechává je poklesat na úroveň čehosi primitivního, spíše obtížného a každé myšlení ztěžujícího, co nejméně není nikterak kultivováno, ale co je v důsledku každé kultivace myšlení odsouváno stále víc do stínu a na periferii. Pokud jde o nepředmětnou intencionalitu, lze právem považovat mytické myšlení za daleko kultivovanější, než je celá tradice filosofického a vědeckého myšlení řeckého (a římského), středověkého i moderně evropského; čím více se dbalo na preciznost a exaktnost předmětného myšlení, tím víc upadal zájem o všechny nepředmětné konotace, pro něž si zachovala určité poněkud svérázné porozumění jenom poezie. (Ostatně právě proto se pokouší řada současných myslitelů opřít své pokusy v hledání nových cest myšlení o analýzu resp. spíše o reflexi poezie.)

Každá akce je založena „niterně“, „zevnitř“, „subjektivně“; v jejím charakteru je něco, co významně poukazuje na její subjektivní rozvrh a původ. Ovšem každá akce (s výjimkou akcí nazdařbůh) se nějakým specifickým způsobem vztahuje ke svému „předmětu“ (eventuelně „nepředmětu“) a svérázně jej předjímá, přizpůsobuje se mu a přimyká se k němu, aby tím efektivněji něco v něm či na něm zasáhla, ovlivnila, pozměnila ve svých intencích a podle svých zájmů a úmyslů. Reflexe, která se vrací k realizované akci, aby na ní vyzvedla to podstatné (ať už proto, že to vedlo k úspěchu, anebo proto, že to vedlo k selhání a neúspěchu), musí nějak rozlišit, co v akci padá na vrub jejímu subjektivnímu rozvrhu, který sleduje jen své cíle, a co padá na vrub povahy té skutečnosti, která má být po jisté adaptaci použita k oněm cílům, které jí jsou cizí, vnější. Reflexe může omylem přičíst něco, co má ve skutečnosti subjektivní původ, na účet čehosi vnějšího (např. prostředí, jak to známe z některých evolučních teorií), ale také naopak něco, co je výsledkem pouhé adaptace, na účet původního subjektivního rozvrhu. Omyl může být v takovém případě novou reflexí odhalen a revidován. Tehdy však, když je celá složka niterného, subjektivního původu opomíjena

NITERNĚ
ZALOŽENÍ
AKCE

a prakticky zapomenuta a když zdroj veškerých proměn a tedy i samotné akce je vyhledáván pouze ve vnějších příčinách a okolnostech, nejde už o pouhý jednotlivý omyl, nýbrž o myšlenkové scestí, jež dosvědčuje nějakou základní chybu v celkové orientaci nejen myšlenkové, nýbrž celoživotní. Ovšemže základní chyba může být – podobně jako určitý jednotlivý omyl – někdy produktivní; avšak i v tom případě musí být jakožto chyba (či omyl) vposledu nutně překonána v pokusu o syntézu, do níž je vintegrováno vše produktivní, k čemu otevřela cestu, ale z níž je vyloučena rozpoznávaná mylnost, jednostrannost, omezenost (např. tím, že je přestrukturována a reinterpretována jako metodické omezení apod.).

V našem případě je „syntetický“ takový pohled na reflexi, který se pokouší ji rozpoznat a nahlédnout v její celostnosti, v její „totalitě“, k níž náleží nejenom přístup k té akci, která se stává „předmětem“ reflexe, ale nepřímě také přístup (být jiného typu) k tomu, co je „předmětem“ samotné akce, která je reflektována, a zároveň i k tomu, co je „subjektem“ této akce. Mohli bychom to říci tak, že aktivní subjekt (což nemusí být člověk) nepřechází zplna ve svou akci, nýbrž zachovává si vůči ní jakýsi „odstup“, jakousi relativní samostatnost a svébytnost, čili vrací se ze své akce (do níž přechází jen zčásti) zpět k „sobě“ jako k tomu, co zůstává „při sobě“ i uprostřed prováděné akce. V reflexi však dochází k výraznému posunu celé struktury „akce“, která se v tomto případě stává zcela speciální „akcí“: specifická reflexe nespočívá totiž jenom v tom, že jejím „předmětem“ je jiná akce (téhož subjektu), nýbrž že jejím „nepředmětem“ je subjekt sám, a to právě jako subjekt (= nepředmět), nikoli jako objekt, jako předmět. V reflexi je tematizován subjekt nikoli jako danost, která je zdrojem akce, nýbrž také a zejména jako nedanost, která se akcí rekonstruuje a snad přímo konstituuje; a v reflexi reflexe je tematizován subjekt, který se teprve v sebepoznání vskutku konstituuje a jehož identita či spíše sjednocenost se „subjektem“ jakožto daností resp. zčásti i produktem akce není ničím původním a samozřejmým, ale musí být nějak garantována, musí jí být aktivně dosahováno, musí být vždy znovu v integračním úsilí ustavována a obnovována.

A na této úrovni dochází k dění, jež se naprosto vymyká každému pokusu o předělné uchopení. Subjekt, který podniká onu

SYNTETIKA
REFLEXE

speciální „akci“, již říkáme reflexe, nemíří na určitě rovině reflexe pouze k nějaké své již provedené, uskutečněné akci, nýbrž usiluje na této cestě o přístup k sobě samému. Aby však subjekt mohl k sobě vůbec přistoupit, musí nejprve od sebe odstoupit. Jednou z nejpodstatnějších složek reflexe je odstup subjektu reflexe od sebe; jen díky tomuto odstupu je možná bytostná proměna subjektu, který od sebe odstupuje, v subjekt, který k sobě přistupuje. K oné bytostné proměně dochází v tom momentu reflexe, kde subjekt sám sebe opouští, kdy se nechává za sebou, kdy se ocitá mimo sebe, kdy vyčnívá, trčí, vystupuje ze sebe; řečtina měla pro toto vystoupení ze sebe slovo *ἐξ-ορατος*, *ek-stasis*, jež latina překládala slovem *existentia* (oba tyto termíny se v evropských jazycích zachovaly, ale jejich význam se povážlivě posunul). Pouze v momentu *ek-stase* (a tudíž pouze v rámci reflexe) dochází k jakémusi „setkání“ subjektu s posledním zdrojem každé aktivity a každého událostného dění vůbec, tedy i se zdrojem každého subjektu (neboť subjekt je jen zvláštním způsobem strukturovanou událostí); tím je ryzí nepředmětnost, neboť každá událost začíná jako cosi vnitřního, nepředmětného, „nejsoucňo“, co se teprve v průběhu jejího dění uskutečňuje, zvnějšňuje, zpředměňuje. K setkání s ryzí nepředmětností (kterou budeme specifikovat později) může dojít pouze tam, kde otevřenost subjektu je vyhnána do extrému, totiž kde subjekt přestává být sám sobě překážkou a zatížením, kdy už nikterak nepotvrzuje ve své akci sám sebe, nýbrž otvírá se, aby sám sebe v novém postavení přijal v bytostné proměně, která se odehraje v jeho jádru (či spíše s jeho jádrem), a která teprve v druhém sledu na sebe bere něco z dřívější povahy, již subjekt v *ek-stasi* nechal za sebou a k níž se obrátil zády. Je to právě tato akce-neakce, tento přístup-nepřístup, které představují ten nejhlubší pramen veškeré subjektivní aktivity, veškerého „přistupování k“ (něčemu, někomu) a veškerého proměňování jak skutečnosti kolem subjektu, tak subjektu samého. A schopnost reflektovat vlastní akce (včetně reflexí) je tu rozšířena a doplněna o schopnost reflektovat jako jistý vrchol a zároveň zlom subjektivní aktivity onu otevřenost, v níž se subjekt dává k dispozici, kdy je připraven sám sebe odložit stranou, přestat prosazovat jen sebe a přijmout posláni, jež není žádnou jeho „přirozenou“ výbavou. Tuto otevřenost a přímo extrémní připravenost přijmout

PRÍSTUP
A
ODSTUP

EK-STASE
JAKO SETKÁNÍ

svou vlastní novou konstituci a nové pověření nelze už chápat jako druh akce – a přece existuje možnost ji reflektovat, i když to je možnost zhusta zanedbávaná.

12. „Ek-stasis“ jako místo „metafyzické zkušenosti“

Protože každá akce, ano každá událost jako vnitřně integrovaný „úsek“ dění (Kozák by hned připomněl, že slovo „úsek“ – podobně jako „atomos“ – je „řeznický termín“) je vnitřně uspořádána tak, že začíná jako to, co ještě není a co teprve nastává, a končí jako to, co odchází a už není, zatímco její skutečný průběh se odehrává mezi tím obojím, musíme předpokládat, že svými posledními kořeny je zakotvena v ryzi nepředětnosti, zatímco předětné rysy na sebe bere teprve postupně ve svém průběhu (v průběhu svého zvňjšňování). Událostné dění je celé zaměřeno ke svému „konci“ (má telický charakter); mohli bychom mluvit také o základním tropismu každé události. Týmž tropismem se vyznačuje i každá (celkovému průběhu události subordinovaná) akce události jakožto její „podudálost“ resp. „infraudálost“. Všechno by se zdálo nasvědčovat tomu, že základním „pohybem“, na němž stojí všechna skutečnost, je ona proměna vnitřního ve vnější, přechod od nepředětného v předětné, tedy zvňjšňování, zpředětnňování. Leč není tomu tak; všechna skutečnost, jak ji známe, je možná pouze díky tomu, že vedle zmíněného pohybu zvňjšňování existuje také pohyb opačný, totiž pohyb zvnitřňování.

Všechny skutečnosti, s nimiž se dostáváme jak v běžném životě, tak při nejrůznějších výzkumech atd. do kontaktu, předpokládají komplikovanou spleť souvislostí mezi nižšími až nejnižšími typy skutečností, jež nám vůbec nejsou přímo přístupné (např. molekuly, atomy, subatomární částice, kvanta apod.). Existuje stará tradice, která veškeré souvislosti mezi skutečnostmi interpretovala jako kauzální. Nebudeme teď podrobně ukazovat, že tradiční myšlenka kauzality je prostě nedržitelná (selhává, jak známo, již ve fyzice, natož v oblasti živého nebo dokonce na úrovni lidské); bude nám stačit poukaz k tomu, že žádná forma zvňjšňnění nemůže vyvolat zcela vnitřní start nové události, neboť ta je svým počátkem zakotvena v ryzi nepředětnosti. Proto musíme všechny souvislosti

AKCE JAKO UDÁLOST

interpretovat obráceně; nikoli jako kauzální ovlivnění a působení, nýbrž primárně jako reakce na to, co je dáno (a dáno je jenom to, co se už zvňjšňilo). Avšak předpokladem možnosti reagovat na cokoli je nějaká předchozí forma setkání s tím, nač se reaguje; druhým předpokladem je pak nějaká forma informace o takovém setkání, umožňující, aby příští akce byla vskutku re-akcí, novou, „reagující“ akcí – nikoli již akcí nazdařbůh, nýbrž orientovanou a zacílenou na určité místo v okolí a na určitou tam lokalizovanou skutečnost, tj. jinou událost. Aby tedy byla možná souvislost mezi skutečnostmi, je zapotřebí reakcí; aby byla možná reakce, je zapotřebí informace o tom, nač má být reagováno; aby však mohla mít událost (resp. subjekt, který je touto událostí) k dispozici informaci o něčem, co si nepřináší s sebou, ale s čím se při svém zvňjšňování setkává, musí existovat ještě jiný, opačný pohyb než pohyb zvňjšňování, totiž pohyb zvnitřňování, pohyb zvňjšku do nitra. Místo kauzálního působení jednoho vnějšku na jiný vnějšek tu máme zvláštní aktivitu subjektu, který zčásti do svých akcí přechází (a tím zároveň opouští to ze sebe, co do akcí nepřejde), ale který se v jisté míře z tohoto částečného sebe-odcizení v akci vrací sám k sobě a vrací se poněkud pozmeněn, protože si z onoho „pobývání mimo sebe“ v reálné akci přináší nějaké informace, jichž může použít při akcích a tedy setkáních příštích. Nazvěme tyto informace zkušeností v nejširším smyslu toho slova; abychom mohli rozlišovat mezi touto „zkušeností“ na nejnižších úrovních a mezi zkušeností na úrovni lidské, budeme v onom prvním případě mluvit o „proto-zkušenosti“, eventuelně o primordiální zkušenosti.

Informace se stávají součástí vnější, předětné stránky subjektu, dokonce její zvláštní, oddělené sféry; nazvěme tuto sféru třeba „subjektální“. Zkušenost je jakýmsi osvojením něčeho ze setkání subjektu s vnější skutečností v rámci vlastní akce: tato zkušenost je specifickým způsobem zakódována a jakožto informace uložena v subjektální sféře takovým způsobem, že se příští akce může ve svém průběhu „vztáhnout“ k subjektální sféře a na základě příslušných informací uspořádat svůj další průběh odlišně od pouhé orientovanosti nazdařbůh, tj. pozmenit jej ve smyslu větší přímětnosti, adaptovanosti k povaze toho, co má být akcí zasaženo. Se zvyšováním úrovně subjektu se ovšem zkvalitňuje i jeho subjektální sféra; ke zkvalitňování přelomu však dochází tam, kde je subjekt

schopen se nejenom v průběhu svých akcí, mířících navenek, jaksi mimo chodem a nikoli samostatným pohybem „vztáhnout“ ke své vlastní subjektální sféře, ale kde podniká docela zvláštní akci, zaměřenou výhradně (a tedy samostatně) do subjektální sféry. Vzhledem k tomu, že do subjektální sféry musí pomocně a instrumentálně proniknout i každá akce, směřující navenek, do okolního světa, znamená výhradní zaměřenost do subjektální sféry vlastně zaměřenost na ony okrajové a pomocné podsložky akcí, spoluorganizovaných na základě informací a výsledků akcí dřívějších. A tomtu směřování k vlastní aktivitě, zaměřené do subjektální sféry a interpretující informace v ní uchovávané, můžeme už *právem říkat reflexe*, protože má vskutku myšlenkovou povahu a je tedy doma v další sféře, odlišné od sféry subjektální, totiž ve sféře subjektivní.

Ukazuje se tedy, že existuje značně primitivní „zkušenost“, týkající se skutečnosti okolního světa (osvět), již jsou schopny i subjekty velmi nízké úrovně, a dále zkušenost, v níž se už podstatnou složkou stává zkušenost slova, řeči, myšlenky. Od obojí zkušenosti se liší zkušenost „svěbyti“, založená na vztahu k sobě, na zájmu na sobě a na starosti o sebe. Teprve tam, kde se člověk stává sám v sobě problémem, otázkou, kde chce najít pevnou půdu pod nohama a pevné místo ve světě, do něhož je postaven, a kde mu tato pevná půda a každé pevné místo stále triviálně uniká, zakouší (resp. při splněné podmínce základní otevřenosti může zakoušet) svou původní zakotvenost ve skutečnosti, která nemůže být převedena ani na jeho vlastní skutečnost, ani na skutečnost okolního, vnějšího světa, ani z nich odvozena. Protože se však k této předmětné skutečnosti nikdy nemůže vztahovat (vztáhnout) svou aktivitou, neboť každá akce začíná jako vnitřní a postupně se zvnějšňuje, takže na svém konci se může setkat zase jen s vnějškem (což platí i o té zvláštní akci, již je reflexe), zbývá jako možnost jen zaměřenost opačná, pohyb dovnitř, rekurs k „počátkům“, ke zdroji a základu samé niternosti subjektu.

A na tomto místě je třeba s veškerým důrazem jako scestí odmítnout pochopení cesty k vnitřnímu jako nalezení a poznání sebe sama jako nejmíternějšího nitra, jakéhosi centrálního „já“ subjektu. Právě tak jako akce mří a vskutku se dostává ven ze subjektu, přehraje v určitém smyslu jeho meze, jimiž se ohraničil vůči světu kolem, a zasahuje něco ze skutečnosti vnější, musí se i subjekt ve

svém pokusu o vztážení k ryzí neředmėtnosti sám překročit, vykročit ze sebe či lépe: dostat se mimo sebe, postavit se ven ze sebe směrem k té „skutečnosti“, která nemá žádný vnějšek. Ale už tím, jak jsme problém formulovali, dopustili jsme se těžkých přehmatů a mystifikací v důsledku své myšlenkové zatíženosti předmětnou tradicí. Subjekt předešlým takto „někam“ vykročit ani se překročit nemůže, protože to by byla zase jeho akce, jejíž výkon by znamenal zvnějšnění a tudíž základní překážku každého vztahu k ryzí niternosti, či ryzí neředmėtnosti. Z týchž důvodů se nemůže „dostávat“ mimo sebe, ani se „postavit“ ven ze sebe, neboť i to by byl jeho čin, jeho akce. A za druhé tu musíme směr vztahování obrátit o 180 stupňů: subjekt se nemůže „aktivně“ obracet směrem k ryzí neředmėtnosti, nýbrž musí se otevřít tomu dění, v němž ryzí neředmėtnost se obrací a vskutku přichází směrem k němu.

Tady se ocitáme v pochybnostech: cožpak otevřít se neznamená aktivitu, připravenost, soustředění, výkon? Vzpomeňme jedné Pascalovy myšlenky (351-829): „Ono velké úsilí ducha, k němuž se někdy duše vyvíhne, je cosi, v čem se neudrží; zaskočí tam jen, ne jako na trůn, na vředycky, ale jenom na okamžik.“²⁰ Anebo v jiném překladu: „Na těch mocných duševních výkonech, k nimž se někdy vzepneme, duše setrvat nemůže; vznese se k nim, ne však natrvalo jako na trůn, nýbrž jen na okamžik.“²¹ Pascalova myšlenka mne zaráží; Pascal si představuje vzepětí ducha (efforts d'esprit) jako nějaký atletický výkon, např. vzpírání, nebo běžecký závod. Duch jako by měl na chvíli vynaložit veškerou um a veškerou energii, aby pak zase klesl na svůj průměr. Naproti tomu apoštol Pavel svobodně užil atletického obrazu, aby ukázal, v čem jsou jeho meze: „Ne že bych již dosáhl, anebo již dokonale byl, ale snažně běžím, zda bych i dostihnouti mohl, načež uchvácen jsem od Krista Ježíše.“ (Fil 3,12) To představuje zkušenost nepochybně hlubší, která ví o tom, že to největší a nejdůležitější pro lidský život není v moci člověka ani uprostřed jeho nejvyššího vzepětí. Emanuel Rádl (ostat-

²⁰ B. Pascal, *Myšlenky*, přel. Ant. Uhlíř, vydal Jan Laichter, Praha 1937, str. 207.

²¹ B. Pascal, *Myšlenky*, vybral a přeložil Miloslav Žilina, Odeon, Praha 1973, str. 49.

ně stejně i Karel Marx 100 let před ním) v téměř smyslu věděl, že ne my máme pravdu, ale pravda má nás.²² A přece soudím, že je třeba udělat ještě jeden krok dále. Existuje vzepětí ducha, jehož vrcholem není výkom, nýbrž umlknutí a naslouchání, otevřenost vůči tomu, co přichází, a potlačení každého hnutí v nás, jímž bychom se toho přicházejícího chtěli zmocnit.

Neexistuje žádná možnost aktivního přístupu k ryzí nepředmětmosti, ale existuje zkušenost onoho umlknutí, onoho zapření sebe samého a ztišení té rušivé a překřikující hluchosti lidského žití a myšlení, abychom mohli zaslechnout oslovující výzvu toho, co (ještě) není a čemu musíme propůjčit nejen svůj hlas, ale sama sebe, aby ten tichý hlas mohl být uslyšen, vysloven a uposlechnut. Můžeme ovšem umlknout a ztišeně naslouchat i marně; ani svým mlčením si nevynutíme nic z toho, nač očekáváme. Bez ztišení však neuslyšíme nic. V tom smyslu se naše zkušenost víže jen k nám a k našemu prožívání: je to zkušenost umlknutí a ztišení, zkušenost naslouchání a připravenosti k porozumění, zkušenost otevřenosti a doufání. Je však možná i taková zkušenost, která přesahuje jak náš vnitřní svět, tak i svět vnější skutečnosti, naši ψυχή i všechnu φύσις a přimyká se k té skutečnosti, která je za vši daností a nad ní, tedy zkušenost „metafyzická“?

Zkušenost je možná tam, kde jí předchází střetnutí, setkání, nebo alespoň dotek s tím, co je pak „předmětem“ naší zkušenosti. Zkušenost je vlastně určitým typem zpracování, „asimilace“ takového setkání. Co však lze „asimilovat“ ze setkání, které bylo z naší strany umožněno tím, že jsme sami sebe nechali za sebou, že jsme sami sebe opustili, že jsme vystoupili mimo sebe, obrátili se k sobě zády, že jsme sami sebe zapřeli, že jsme se k onomu setkání dostavili bez sebe? Čí je to pak zkušenost, nemůže-li to být zkušenost subjektu,

²² „Nemáme pravdu, řekl bych, nýbrž pravda má nás; neustanovujeme ji, nýbrž rodíme se do ní.“ E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Čin, Praha 1946, str. 16. – Shodou okolností pochází uvedený citát z posledního literárního díla Rádlova, napsaného po leta trvající nemoci na lůžku, nedlouho před smrtí. Naproti tomu následující citát pochází z prvního politologicko-publicistického článku Marxova, publikovaného o sto let dříve ve sborníku *Anekdoty zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. „Pravda je obecná, nepatří mně, patří všem, pravda má mne, já nemám ji.“ In: K. Marx - B. Engels, *Spisy*, sv. I, SNPL, Praha 1956, str. 24.

kteřý odložil sám sebe stranou, aby se k setkání dostavil bez sebe? A lze vůbec mluvit o zkušenosti „metafyzické“, i když odhlédneme od toho, že někdy bývá metafyzické myšlení ztotožňováno s myšlením předmětovým? Museli bychom docela nově interpretovat onen původně dost náhodně (knihovnický) zvolený a později nejrůznějšími, dnes již nedržitelnými konotacemi zatěžovaný termín asi v tom smyslu, že jde o zkušenost za hranicemi naší *fysis*; a samu *fysis* bychom museli také nově interpretovat třeba jako předmětovou stránku svého pobývání na světě (k níž ovšem náleží také celé naše myšlení, zejména sebezpochození, tedy to, čemu se odedávna ve staré dualistické tradici říkalo duše). To však s sebou nese nové problémy.

13. Ryzí nepředmětmost a pojem „Boha“ (Augustin)

V křesťanské myšlenkové tradici to byla theologie a theologii podřazená filosofie (jako předstupeň a nástroj theologie), jež promýšlely na jiných základech, v odlišných obsahových souvislostech a nejednou s velmi odchylnými cíli přinejmenším některé stránky problémů, které jsme tu zatím naznačovali. Přes nepochoybné varovné odkazy již staré izraelské a pak novozákonní tradice docházelo zejména pod vlivem řeckého myšlení (eventuelně zprostředkovaného druhotnými mysliteli) k pokusům o pojetí Boha jako nejvyššího jsoucna, což znamenalo nutně – a to bez ohledů na formální dogmatická ohrazení – zahrnutí Boha do rámce vškerenstva, tj. do úhrnu všech jsoucenc (právě to přece znamená teze o tzv. *analogii entis*). V rozsáhlých spisech Tomáše Akvinského se sice najde několik míst, kde je zřetelně viděna problematická pojetí Boha jako jsoucna (být nejvyššího) a kde se jako přiměřenější hodnotí pojetí Boha jako bytí. Zdá se nicméně, že produktivnější než podrobná analýza této myšlenky, která se ostatně neprosadila ani v myšlení samotného Tomáše, bude pečlivé nové přečtení některých formulací Augustinových, které nejsou tolik svázány s pouhými pojmovými konstrukcemi a které mají naopak jakousi přímo osobně přesvědčující věrohodnost. Jen na ukázkou se zmíníme o několika málo z nich.

Hned po prvních slovech, jimiž v *Konfesiích* oslovuje Hospodina, dává Augustin průchod svým pochybnostem o tom, zda vůbec ze své strany postupuje ve shodě s tím, co je od něho očekáváno.