

# FILOSOFICKÝ PROBLÉM NEPŘEDMĚTNOSTI A JEHO MOŽNÝ TEOLOGICKÝ DOSAH, II. část

Ladislav Hejdánek

**THE PHILOSOPHICAL PROBLEM OF CONCEPTUAL NON-OBJECTIVITY AND ITS POSSIBLE THEOLOGICAL CONSEQUENCES** Critical analysis of the traditional (originally Greek) conceptuality shows its limits, important especially for philosophy and theology. The main problem consists in the usual connection between concepts and respective 'intentional objects', i.e. intellectual constructions (models). Theologians have good reasons for being interested in philosophers trying to save conceptuality, but to orient their thoughts to 'intentional non-objects' as well as to 'non-objective' aspects of actual beings.

## II. Kritika zpředmětnujícího a perspektivy nepředmětného myšlení

Je tomu už téměř 30 let, co vyšla kdysi dosti čtená kniha, jejíž hlavní titul<sup>1</sup> stál v prudkém napětí s podtitulem, a pokud si někdo nechtěl tento rozpor připustit, ocitl se (pochopitelně ještě před čtením samotné knihy) vlastně jakoby na scestí. Titul knihy mluvil o „revoluci v křesťanském myšlení“, zatímco podtitul jako by varoval: „Útok filosofie a vědy na základy tradované víry.“ Zmíněné „scestí“ pak mohlo spočívat v představě kupujících a zatím jen potenciálních čtenářů, jako by ona ohlašovaná ‚revoluce‘ byla nebo měla být křesťanskou odpovědí na zmiňovaný útok (a to by samo o sobě ještě zdaleka neznamenal, že jde o revoluci zdařilou, nýbrž pouze ze strany filosofie a vědy vyprovokovanou, tedy revoluci dovnitř a nikoliv navenek). Dnes by, pokud jde o burčující název, leckdo dal přednost jinému, obrácenému titulu: Revoluce v evropském myšlení. A do podtitulu bych sám dal: Podvratný útok hebrejského, křesťanstvím do Evropy propašovaného myšlení víry proti filosofii a vědě. – Je totiž mimo veškerou pochybnost, že novodobá a moderní věda, postavená na stále méně udržitelné metafyzické filosofii (byť mnohdy ústy popírané), byla ze strany této vědy a filosofie jen špatně orientovanou a proto předem beznadějnou ‚obranou‘ před synkrezí a symbiózou křesťanství a aristotelismu, a to ve jménu objektivizujícího, zpředmětnujícího myšlení. Dosud si to však málokdo dostatečně uvědomuje, a proto je zapotřebí si to vyjasnit.

<sup>1</sup> Walter Weymann-Weyhe, *Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1967.

Nejprve je třeba říci alespoň to nejnezbytnější k pochopení povahy tzv. zpředmětňujícího myšlení. Pro archaického člověka bylo obtížné rozlišovat mezi tím, o čem jenom byla řeč, a samotnou skutečností; bylo však pro něho holou nemožností vést přesnou linii mezi obojím. Slovo stále ještě mělo svou magickou moc, protože jméno přivolávalo pojmenované do přítomnosti. *Mythos* neposkytoval prostředky, jak zkoumat povahu této ‚magie‘. LOGOS však, v jehož jménu se již první filosofové bojovně stavěli proti mýtu, ustavení takových prostředků dovoloval, i když to trvalo ještě nějaký čas, než mohlo dojít také k jejich postupně se zpřesňujícímu rozlišování (v myšlení, ale i v terminologii, v té zejména při překladech do latiny). Řekové již poměrně uspokojivě rozlišili pojem od samotného aktu myšlení (i když nechali nevyřešeno a dokonce nepovšimnuto mnohé), ale jen v podobě letmých náznaků lze doložit jakési tušení teprve mnohem pozdějšího Husserlova objevu, že vedle pojmu a vedle ‚reálného předmětu‘ je třeba uvažovat také tzv. intencionální předmět, který není součástí ani složkou intencionálního aktu, ale který nespadá v jedno ani s předmětem reálným. (Takový náznakový doklad známe třeba z Platónova *Faidra*.) Obrovský význam vynálezu pojmu a pojmovosti spočívá v tom, že dovoloval alespoň předběžně si uvědomit rozdíl a tedy distanci mezi aktem mínění a tím, co jím je míněno. Naproti tomu zůstávalo myšlení řeckých filosofů v zajetí jakýchsi racionalizovaných reliktních mýtu a mytické ‚magičnosti‘ v tom, že za pomoci pojmu přesně míněné ‚intencionální předměty‘ hypostazovalo a interpretovalo jako ‚pravou skutečnost‘. S neobyčejnou pregnancí na tom vybudoval Platón učení o ideách, jehož výklad ovšem svědčil postavám některých svých dialogů. (Jeho pojetí ‚anamnéze‘, rovněž svěžené diskutujícím postavám, je vlastně jen racionalizovaná orientace na archetypy, nyní proměněné v ideje jako pravzory ‚věcí‘, zatímco věci samotné na sobě nesou jen otisky idejí, totiž EIDOLA.)

Bez dalších výkladů pokud jde o historický vývoj lze konstatovat, že společným rysem pojmovosti řeckého typu byla konstituce (tj. tvorba, vytváření či konstruování) ‚intencionálních předmětů‘ právě jakožto ideálních objektů. Tato vada, spočívající v tom, že i skutečnosti ne-předmětné byly myšlenkově modelovány jako ‚předměty‘, k čemuž se vrátíme, úzce souvisí s tím, že samo myšlení bylo v řeckém sebepochopení interpretováno ‚opticky‘, tj. jako vidění, zírání (THEOREIN). Proto čas nejenom nemá pro řecké filosofy (třeba na rozdíl od takového Sofokla v *Aiantovi*) žádnou důležitost, jde-li o to nejpodstatnější, ale je vůbec odkázán do oblasti druhotných, odvozených skutečností, které ani pořádně ‚nejsou‘. (Právě zde nápadně vyniká odlišnost myšlení hebrejského, orientovaného přednostně na slyšení, nikoliv na vidění: Máme-li slyšet promluvu nebo píseň,

musíme k tomu mít potřebný čas, neboť naslouchání znamená vždy jistou rozpatost v čase, kdy si ještě pamatujeme, co zaznělo před chvílí, slyšíme, co zní nyní, a už tak trochu očekáváme, co asi zazní v nejbližší budoucnosti – viz např. Husserlem zdůrazněná retence a protence. Nejde však jen o vědomí času, nýbrž zejména o otevřenost a ,vnímavost' vůči skutečnému ,časování' *skutečného* dění.) Celý novější vývoj evropského myšlení, a to nejen filosofického, ale také vědeckého, dokonce ,exaktně' vědeckého, se zvláště v posledních nejméně dvou stoletích vyznačuje pokračujícím oslabováním zájmu o setrvačnosti a rekurence a naopak narůstáním soustředěného zájmu o proměny a proměnlivost. Čas a dění se zvláště pro filosofii stává uzlovým bodem a jedním z centrálních problémů myšlení. Přinejmenším po Heideggerově *Bytí a času* (1927) a v něm odhaleném ,zapomenutí na bytí' v důsledku mylného ztotožnění ,bytí' se ,jsoucнем' je pro t(h)eologii definitivně zpochybněna ona absurdní konstrukce ,boha' (rozumí se jako myšlenkového modelu) jako nejvyššího nebo nekonečného atd. jsoucná, které je ,nehybné' (a tudíž – nepřiznaně – neživé). Snad tu můžeme připomenout i průlom na docela jiné frontě, těžící z docela odlišných tradic. Jde o neméně zásadní revizi, kterou ve dvojím náporu podnikl A. N. Whitehead tím, že platónské ,ideje' resp. aristotelské ,formy' odkázal do říše myšlenkových pomůcek (tj. tzv. ,věčných objektů' jakožto abstrakcí). Chtěl-li pak (na konci svého *Procesu a reality*) zachránit filosofickou myšlenku ,boha jako skutečnosti', musel učinit první kroky k jeho ,procesualizaci'. Jde zcela nepochybně nadále jen o ,boha filosofů', ale pro teologii to byla nová mocná inspirace (viz procesuální teologie): v kontextu ,filosofie organismu' (tj. filosofie ,živé přírody', která je pro Whiteheada druhým obdobím, následujícím po filosofii ,přírody', tj. ,neživé přírody' – absurditu této terminologie nechme stranou) dochází tento myslitel k odlišení ,primordiální' a ,konsekventní' povahy boží a tedy k chápání ,boha' jako ,dění', jako dějícího se, událostného ,boha'. ,Bůh' tu vůbec není pouze myšleným, jen abstraktním ,věčným objektem', ale je modelován jako ,konkrescentní' událostné jsoucnо (tím se Whitehead také odlišil od koncepce Hegelovy, ačkoliv je s ní jeho pojetí často srovnáváno: Čas a dějiny jsou pro Hegelova ,absolutního ducha' jen přechodnou fází, intermezzem mezi původní nečasovostí ,ducha o sobě' a novou nečasovostí ,ducha o sobě a pro sebe').

Nedocenení nebo dokonce pomíjení času nemůže být ovšem samo o sobě považováno za základ a přímo zdroj té ,metafyzické' tradice, jejíž ustavení a první vypracování připisujeme řeckým filosofům. Filosofie tak jen (kriticky) navázala na archaický děs z budoucnosti a neutralizovala jej popřením nebo alespoň snížením důležitosti času vůbec. Mohla se přitom

opřít o zkušenost geometrie (a vůbec matematiky): Vztahy mezi stranami a úhly v trojúhelnících mohou být vyjádřeny formulami, které nemají s časem nic společného, které jsou mimočasové a nadčasové. Každodenní zkušenost ovšem pečlivěji myslícím, 'lepším' filosofům stále víc připomínala proměnlivost 'věcí' a zejména dějovost, událostnost akcí a aktivit. Proto bylo třeba přijmout nějaké kompromisy. Dobře to je vidět třeba na Aristotelově důrazu na rozlišení toho, co 'jest prostě', od toho, co 'je' pouze 'na jsoucím'. Proto říká, že např. 'jítí', 'býti zdrav' a 'sedět' nemůže 'být' samostatně, odloučeno od toho, *kdo* jde, *kdo* je zdrav nebo *kdo* sedí (a zároveň mluví o 'bytnosti' resp. 'substanci' i o 'jednotlivině'): Jsoucím je tedy spíše jdoucí, sedící a zdravý (nechuravějící) než 'sama' chůze, sedění a zdravot. Ve stejném smyslu upozorňuje i náš Rádl (s jistou ironií, i když také v navázání na Masarykovo podtrhování 'věcí' oproti vývoji a vůbec dějům) na ten paradox, že „to, co se vyvíjí, se nevyvíjí“. Řecká pojmová tradice (a na ní založená evropská filosofie) se ovšem na to, co se nemění, dívala jako na 'pravou skutečnost', zatímco Rádl zdůrazňuje, že to, co 'má být', je skutečnější než to, co 'jest' (něco podobného najdeme ostatně již u Nietzsche). Už z toho je zřejmé, jak sám způsob, jak myslíme 'jsoucím' a 'býti' (resp. 'bytí'), je úzce, ba nerozlučně svázáno s naším chápáním časovosti a času (a také 'časování', jímž se vyznačuje každé 'pravé' jsoucno). Nejde tedy zdaleka o záležitost pouze jazykovou, jak se nás někteří povrchnější myslitelé pokoušejí přesvědčit.

K fundamentálnímu významu respektu k času, časovosti a časování se ještě vrátíme. Na tomto místě je třeba jen upozornit, že 'časovost' a smysl pro ni nelze identifikovat ani úzce spojovat s narativitou, i když v mytických dobách archetypy měly vždy dějový charakter, který si vyžadoval vyprávění. Židovský myšlenkový přínos tu spočíval nikoliv v 'zachování' (konzervování) narativity (o němž nelze pochybovat), nýbrž ve vynálezu tzv. anti-archetypů a tím v průlomu *dějinného* myšlení a jednání, tedy v ustavení (konstituci) dějin a dějinného času. A to právě nebylo možné bez radikálního obratu ve vztahu k času, tj. bez pronikavé změny orientace směrem na budoucnost a do budoucnosti.

Povědomí filosofů, ale také theologů o tom, že je cosi hluboce nesprávného v myšlení či mínění zejména některých skutečností jako 'předmětů', tj. jako pouhých věcí, se v minulosti rodilo velmi pomalu a – jak se má za to – pod vlivem a (jakoby zdánlivě malým či jemným, ale neustávajícím) tlakem křesťanstvím zprostředkovaného odkazu starého hebrejského myšlení. Tak např. zatímco se ještě Descartovi nezdálo nijak nepřiměřené a nevhodné (jak už zmíněno) mluvit o člověku jako o 'myslící věci' (tedy *res cogitans* jakožto jedné z konečných 'substancí'), Hegel už trvá na tom,

že ‚to pravé‘ (*das Wahre*) musí být chápáno ne jako substance, nýbrž jako subjekt. Byla to právě německá romantická filosofie (a filosofické směry na ni navazující), která dala slovu ‚subjekt‘ nový význam a postupně tento význam vnutila (a pro odpor tradice leckdy i dnes stále ještě musí vnucovat) filosofům románské a anglosaské jazykové oblasti: Subjekt je v tomto novém smyslu chápán jako *ex definitione* non-objekt, tedy ne-předmět, ne-věc (ačkoliv v evropské tradici dlouho a ve zmíněných jazycích převážně dodnes znamenal a znamená ‚objekt‘, ‚předmět‘). S tím souvisí nezbytná proměna pochopení ‚skutečnosti‘ samé, což se opět setkává s odporem konzervativního, setrvačného momentu jazykových tradic, vycházejících z latiny, kde skutečnost je chápána jako realita (odvozeno od *res*). Němci (a spolu s nimi i my) dokázali nově využít překladu jiného latinského termínu, totiž *actualitas* (odvozeného od *actus* resp. od slovesa *agere*), k pozdějšímu postižení skutečnosti jako čehosi daleko přesahujícího pouhou věcnost či spíše ‚věcovost‘, předmětnost, objektovost. Odtud pak lze porozumět množícím se kritickým poznámkám na adresu předmětného nebo zpředměťujícího myšlení.

Od těchto poznámek je však ještě daleko k úspěšně zavedenému novému způsobu myšlení, který by se takovému nakažlivému (a řádně nekontrolovanému, dnes už dávno endemickému) zpředměťování dokázal vymknout. Řada filosofů je dokonce navzdory svým kritikám přesvědčena, že to jinak nejde a že nezbyvá, než se spokojit s varováním, abychom svému zpředměťujícímu myšlení nadměrně nedůvěřovali a abychom si uchovali jistý odstup od jeho agresivních a přímo znásilňujících tendencí. Zvláště silná distance až odpor k pojmovému myšlení (které je jinak běžně ztotožňováno s myšlením zpředměťujícím) zaznívá nejnověji z tábora k tzv. postmodernitě se hlásících myslitelů: Pojmovost a logika vůbec jsou chápány jako formy znásilňování, donucující moc logické (např. vědecké) argumentace je denuncována jako intelektuální (a navíc podvodná) agrese, ničící vše, co je neschopna asimilovat. V souvislosti s tím je rehabilitována narativita a s ní často i mýtus resp. mytické myšlení jako myšlení ne-pojmové a před-pojmové. Samotné filosofii jakožto myšlení, které je na život a na smrt spjata s pojmy a pojmovostí, je předpovídána smrt, tj. konec. Diskuse o ‚konci filosofie‘ v druhé polovině našeho končícího století byly ‚nastartovány‘ zejména Heideggerem, který se do budoucna – po údajném ‚konci‘ filosofie, kterou ovšem takto ztotožňuje s metafyzikou – odvažuje mluvit zase jen o ‚myšlení‘ - tedy vlastně o něčem, co je starší nejenom než filosofie, ale také než sama pojmovost (a které tedy má naději na to, že jak filosofii, tak pojmovost ‚přežije‘). (Heidegger také mluví kriticky o ‚pojmovém myšlení‘ a mluví také o myšlení ‚nepojmovém‘ a ‚předpojmovém‘, aniž

by se tím však tematicky soustředěně zabýval.) Jinak je tomu zase např. u Karla Jasperse, který mluví rovněž kriticky o předmětném myšlení (resp. o zpředměťování). To má sice podle něho svou omezenou kompetenci, a právě o mezích této kompetence je třeba velmi dobře vědět, ale v tom pro člověka nejpodstatnějším nutně selhává. Jakési východisko vidí Jaspers – poněkud nepřesvědčivě – v mluvení a myšlení v ‚šifrách‘ (jako by totéž neplatilo také o mluvení a myšlení předmětném, které pracuje jen s jinými šiframi a jinak) atd.

Základní chybou oněch jinak oprávněných kritických pochybností o perspektivách pojmového myšlení je nehistorický (přesně: nedějinný) pohled na samu pojmovost. Pojmové myšlení je ztotožňováno s jednou určitou, totiž první (= dosavadní) érou pojmového myšlení, která nepochybně začíná ve starém Řecku, ale která se už několik století ukazuje být stále víc nahlodávána (či spíše naočkovávána a ke kvašení přiváděna) některými závažnými momenty starého hebrejského myšlení, jež bychom mohli označit jako zakládající jistá skrytá filosofémata (o filosofii v plném smyslu nemůže být v nejstarších hebrejských myšlenkových tradicích pochopitelně řeč, dokud – poměrně pozdě, tj. až v době helénismu – nezačíná zejména s římskou nadvládou pronikat také do židovského společenství jakoby zvenčí). Tato chyba resp. omyl v hodnocení pojmovosti je důsledkem nerozlišování různých druhů či typů intencionality. Vynález pojmovosti řeckého typu vytěšňuje nebo přinejmenším oslabuje všechny typy intencí kromě předmětných. Prakticky to znamená, že sice běžně pracujeme všichni – tj. i jakožto Evropané nebo lidé v evropských tradicích nějak zakotvení – také s intencemi jinými (než předmětnými, tedy ne-předmětnými), ale chováme zároveň nijak nezdůvodněné přesvědčení, že svou předmětnou pozornost můžeme kdykoliv obrátit kterýmkoliv dalším směrem a učinit tak to, co bylo původně spolu-míněno jen nepředmětně, hlavním předmětem svých výpovědí i svých úvah.

Uvedu nejprve příklad dávno obehnaný. Muž odcházející ráno do práce se již ve dveřích obrátí na manželku s otázkou: Kolik je venku stupňů? A manželka odpoví: Jen si ten kabát vezmi! Všichni chápeme, že nejde o rozhovor lidí vyšinitých. Jak je možné, že to chápeme? Jak je možné, že si také dobře rozuměli oba manželé? Uspokojivě to lze vyložit jen tak, že vedle předmětně zmíněných ‚stupňů na teploměru‘ bylo spoluminěno ještě několik dalších věcí, stav počasí, možná zdraví (muž byl třeba nedávno nachlazen), v každém případě vhodnost teplejšího oblečení, atd. Analytičtí filosofové často uvádějí příklad muže, který se ve společnosti nahlas táže známého, s nímž se nějaký čas neviděl: Jak se máš? Už nebiješ svou ženu? Tento druhý příklad má doložit skutečnost, že každá otázka zároveň něco

tvrdí, i když to na první pohled ani formálně tak nevypadá. Každý to tak ovšem pochopí, když otázku zaslechne. To jsou příklady (verbalizovaně) nepředmětných intencí, které ovšem mohou být ‚zpředmětněny‘ resp. vyměněny za předmětné. Pro filosofii se nepředmětné intence staly významným tématem zejména zásluhou Kierkegaardovou, i když jen po některé stránce a pod jiným jménem (totiž pod termínem ‚nepřímé sdělení‘). Pozoruhodný je nepochybně také Wittgensteinův důraz na kontexty, neboť právě ty mohou být ‚spolumíněny‘ pouze nepředmětně (což ovšem překračuje jeho formulace a asi i intence).

Ve všech uvedených příkladech jde o slovní vyjádření (což dovoluje některým vyhnout se jádru problému tím, že mluví o ‚zamlčenosti‘ toho, k čemu se vyslovené nevysloveně vztahuje), ale bylo by omylem se domnívat, že je tomu jinak na úrovni samotného myšlení. Především je samo myšlení vždycky určitým způsobem strukturováno jazykem, takže to, co (třeba jen zatím) nedokážeme vyslovit, nedokážeme obvykle ani udržet v mysli (je známo, že si mnohem lépe pamatujeme to, jak jsme o nějaké události poprvé a zejména již po několikáté někomu poreferovali nebo třeba i jen sami pro sebe vypravovali, než skutečný průběh události samotné). To by však nebylo dosti průkazné. Důležitější je jiná zkušenost, která je mnohem filosofičtější povahy, totiž že bez určité fixace jazykové (a to platí i pro archaické myšlení, strukturované mytický) nejsme schopni záměrně znovu mínit ani přibližně ‚totéž‘. Odtud kdysi dávno nabyli důležitosti důraz na událostné archetypy a jejich návratné aktualizace, a odtud pochází po zavedení pojmovosti důraz na přesně míněné ‚ideální skutečnosti‘, jakými jsou např. geometrické obrazce (jako kruh, trojúhelník atp.) nebo ARCHAÍ prvních filosofů či Platónovy ideje, Aristotelovy formy (MORFÁI) atd. Pod vlivem řecké pojmovosti ‚geometrizujícího‘ typu a její filosofické interpretace (možná ideologizace) jsme nabyli nijak nezodpovědného přesvědčení, že něco takového je možné pouze tam, kde se soustředíme na to, co se buď vůbec nemění anebo co je takové ideální neměnnosti co nejbližší (tak to formuloval kdysi dávno Aristoteles). Právě tento typ pojmovosti nerozlučně souvisí s tím, co je obvykle (pejorativně) označováno jako ‚metafyzika, (v opozici proti aristotelovsky chápané FYSICE jako filosofické disciplíně, teoreticky zkoumající to, co se pohybuje). To znamená, že jsme pod vlivem Řeků jeden typ intencí vyzdvihli nad ostatní, a na ty ‚ostatní‘ jsme pak v teorii zapomínali, i když jsme s nimi ve skutečnosti nadále pracovali (neboť soustředění předmětných intencí je možné jen na podkladě celých ‚hnízd‘ intencí ne-předmětných). V posledních asi 150 letech se však stále opakuje a také stále víc prosazuje myšlenka, že tento způsob pojmového myšlení má základní vady, protože představuje

jakýsi filtr, ‚nepropouštějící‘ k plnému uvědomění nejenom některé okrajové momenty skutečnosti, ale dokonce ty pro náš život nejvýznamnější aspekty mnoha ‚konkrescentních‘ skutečností a někdy určité zvláštní, totiž specificky ne-předmětné skutečnosti úplně (totiž tzv. ryzí nepředmětnosti).

V čem tedy spočívá vlastní problém? Chceme-li mýnit, tj. myšlenkovými intencemi se zaměřit k celkům (nebo i pseudocelkům, nepravým celkům), které jsou bytostně časové a které tedy nemohou být ‚aktuálně jsoucí‘ najednou, v jediném okamžiku – a to přece běžně děláme! – nemůžeme to v reflexi interpretovat jako sérii poslopně seřazených ‚aktuálně jsoucích‘ okamžiků jako fází ‚reálného událostního dění‘, které spolu nemají jinou spojitost než právě onen pořádek, řád poslopnosti. Vezmeme-li opravdu vážně, že jde o dění vnitřně sjednocené a ne pouze vnějšně seřazené, a vezmeme-li se stejnou vážností, že ‚současnost‘ oněch jednotlivých fází nemůže spočívat na stejném principu jako ‚současnost‘ tvaru, stran, úhlů a dalších vlastností čtverce nebo trojúhelníku, pak stojíme před úkolem docela zřetelným: Jde o to, jak to opravdu děláme, když myslíme ‚celý‘ strom (od semene až po lesního velikána) nebo celého živočicha (od oplodněného vajíčka nebo čerstvě vylíhlého kuřete až po dospělého a dokonce starého ptáka apod.) – ne jak to až dosud vysvětlujeme, jak to interpretujeme. Tzv. nepředmětné (správně: nezpředmětnující myšlení) není něčím dosud neexistujícím, nýbrž jen něčím zakrývaným (v nesprávné reflexi); není to nic naprosto nového, čemu bychom se měli najednou začít učit, ale spíše se tomu, co vlastně běžně, ale neuvědoměle dokážeme, musíme snažit porozumět a začít to rozvíjet a metodicky uplatňovat. Tak, jako Husserl analyzoval povahu předmětných intencí, musíme se pokoušet najít způsob, jak analyzovat povahu intencí nepředmětných, kterých je víc a které představují předpoklad a základ pro to, aby předmětné intence mohly tak metodicky a tak efektivně fungovat.

Tak jako se pojmové myšlení řeckého typu prosadilo ve filosofii za pomoci geometrie resp. na základě myšlenkové práce, zaměřené k tzv. ideálním geometrickým útvarům jakožto modelům, je dnes zapotřebí ‚vymyslet‘ modely jiného typu a na nich pak ustavit a rozvinout nový, od tradičního odlišný způsob pojmového myšlení. Za takový myšlenkový ‚model‘ lze zvolit modelové schéma ‚události‘ (nějak tak, jak to prováděl již zmíněný A. N. Whitehead, a to již ve svém prvním filosofickém období, což je také inspirující). Událost totiž nikdy (s výjimkou tzv. primordiálních událostí, které nyní můžeme nechat stranou) nemůže být legitimně míněna jako ‚jsoucí‘ celá najednou, nýbrž jako ‚jsoucí‘ vždycky jen v určité své aktuální fázi, zatímco fáze předchozí musí být míněna tak, že jsoucími ‚již nejsou‘ a fáze, které mají následovat, jsoucími ‚ještě nejsou‘ (tento fenomén

znal již Augustin, ale uvažoval zároveň a záměně o čase i o dění, a tak neprolomil dobovou zatíženost tzv. metafyzikou, k jejíž nejvlastnější povaze náleží, že časovost a časování ‚zamlouvá‘ a odvyšvětluje). Každá událost (a všechna ‚pravá‘, tj. vnitřně sjednocená jsoucna jsou událostného charakteru) je tedy jen z nepatrné (totiž jen právě aktuální) části jsoucí, zatímco z větší části je ‚již‘ nebo ‚ještě‘ nejsoucí. Mínilme-li tedy nějaké jsoucno, tj. nějakou konkrétní událost vcelku, nutně mínilme něco, co takto vcelku a ve všech svých složkách a fázích není a nemůže být jsoucí. Tak tomu naproti tomu vůbec není u trojúhelníků ani u jiných geometrických útvarů: ty ‚jsou‘ všechny ‚vždycky jsoucí‘, pokud jim vůbec nějakou ‚jsoucno‘ přiznáme, resp. ‚jsou‘ vůbec mimo čas a jakékoli dění. Ideální ‚model události‘ musí být pečlivě konstruován tak, aby nám nutně znemožňoval vždy znovu upadat do ‚objektivizací‘ geometrického typu, které mohou odhlížet od času resp. od skutečného ‚dění v čase‘ (resp. od jeho vlastního ‚časování‘). Vědci, jak řečeno, (a po nich také všichni ostatní) si pomáhají tím, že dění rozkouskují na jednotlivé okamžiky, jež potom ‚míní‘ (tj. ‚mají na mysli‘, intendují), jako by byly vždycky ‚zde a nyní‘ přítomné (tj. ve své mysli se vždycky jakoby přesunou do jejich aktuální přítomnosti). Ve svých důsledcích znamená ona požadovaná změna typu pojmovosti nutně pronikavou proměnu celé dosavadní filosofické tradice, vlastně její postupné opouštění (jak toho jsme už nějakou dobu svědky, i když jsme to tak ještě nepojmenovali) a tedy skutečný dějící se konec celé jedné (první) epochy filosofického myšlení.

Důležité je si uvědomit, že nejde jen o nějaký běžnému životu vzdálený, odtažitý a pro většinu lidí nedůležitý a jim právem lhostejný problém, nýbrž o něco, co hluboce zasahuje nejen onu filosofickou tradici, ale celou tradici vědeckou a technickou, která ovlivňuje a proměňuje veškerý lidský a dokonce do velké míry i mimolidský (ale pro člověka bytostně důležitý) svět. Pro předmětné myšlení, jak jsme řekli, je charakteristické, že myšlený (míněný) ‚předmět‘ je ‚celý‘ najednou před námi (nebo si to tak alespoň myslíme). Skutečný život a praxe s ním spojená nás ovšem nutí ke kompromisům, takže ukazující např. na určitý strom nebo na určité zvíře, nemáme ‚na mysli‘ jenom jejich aktuální přítomnost *hic et nunc* (příčemž ono *nunc* je dáno *naší* právě aktuální přítomností); se samozřejmostí předpokládáme, že onen strom vyrostl kdysi ze semene a z malého stromečku, a podobně že onen (třeba) pes byl kdysi malým štěnětem. A dobře víme, že strom nemůže být zároveň klíčícím semenem a malým stromečkem a velkým stromem, stejně jako pes nemůže být zároveň čerstvě narozeným, ještě slepým štěnětem, mladým psem a starým, již hluchým a špatně se pohybujícím zvířetem. Manželství spolu uzavírají sice lidé, kteří

si jsou (většinou) prostorově a vždycky časově blízko, ale každý z nich si bere toho druhého i s jeho ‚už nejsoucí‘ minulostí a ‚ještě nejsoucí‘ budoucností (a slibují si ‚společnou budoucnost‘). Skutečný člověk je totiž žijící a tedy dějící se člověk; to, co se tomuto životnímu dění vymyká (a o čem nepromyšleně a s nepochopením mluvíme jako o ‚totožnosti‘ člověka – právě zde musíme nasadit vše, abychom onu lidskou ‚identitu‘ pochopili jinak než jako nějaký neproměnný základ), to nás vlastně životně vůbec nezajímá, protože to je jen vymyšleno, jen (mylně, vadně), ‚míněno‘, uměle ‚zpredmetněno‘ – je to cosi neskutečného a proto neživého. Oboustranný slib manželů neznámá, že se nikdo z nich nesmí a nebude měnit (nebo dokonce že jeho platnost je podmíněna i neměnicími se okolnostmi), ale že půjdou životem spolu za všech okolností a také skrze všechny své osobní proměny. Jen slib toho, co tu ještě (plně a vcelku) není, má schopnost učinit z manželství něco trvalého; kdo tento slib, mířící do budoucnosti, nevezme vážně nebo kdo na něj zapomene, ztrácí svou totožnost (a neplatí to jen pro manželství).

Svazek mezi Hospodinem a Izraelem byl odedávna interpretován po vzoru manželského slibu: Byl založen na smlouvě, kde obě strany něco slíbily. Slib se vždycky týká něčeho, co se ještě nestalo, co ještě není skutečností, ale slibující se zavazuje, že učiní za své strany vše, aby se toto zatím ještě neskutečné (nejsoucí) opravdovou, aktuální skutečností (vskutku jsoucím) stalo. Ze strany Izraele resp. ze strany každého věrného Izraelce to znamenalo spolehnout se na Hospodina a na jeho spolehlivost, ne na to, že ‚jest‘, a už vůbec ne na to, že je neměnným, nehybným, nade vše ostatní povýšeným, nejvyšším ‚jsoucím‘. A spolehlivost Hospodinova nemůže spočívat v jeho jsoucnosti, v tom, čím ‚jest‘, nýbrž v tom, čím Izraeli a každému věrnému Izraelci ‚bude‘, rozumíme přítomně, aktuálně bude. Známe přece slova žalmu: *Nebudu se báti zlého, neboť ty se mnou jsi.* (Není to jen v překladu Kralických a v Ekumenickém překladu, ale už v LXX i ve Vulgátě atd.) Být s někým je pohyb ‚pro-existence‘, není to pouhá ‚jsoucnost‘. Proti přicházejícímu ‚zlému‘ mi nemůže pomoci nic, co pouze ‚jest‘, nýbrž pouze něco, co mi na pomoc také přichází, a to vždy znovu, vždy *hic et nunc*, ale také novým, vždy znovu jedinečným způsobem (ne tedy ‚vždy znovu‘ ve smyslu opětovně, jenže stále stejně: ‚Znovu‘ přece původně znamená ‚nově‘, jinak než dříve). Nemohu se spoléhat na to, co ‚jest‘ – s tím musím jen počítat a musím se s tím vyrovnávat; balvany na cestě musím buď obejít, přelézt nebo odvalit, ale nemohu se o ně na své cestě opírat (nechci-li se zastavit). Ani největší, nejdokonalejší, přímo nekonečný balvan nikdy není a nemůže být ‚se mnou‘, není a nemůže mi být nakloněn, nepřichází a nemůže mi přicházet vstříc. Bůh, chápaný jako

nejvyšší, nekonečné jsoucno, by však byl jenom takovým obrovitým balvanem, který bychom nemohli ani obejít, ani odvalit, a už vůbec ne přeskočit či přelézt.

### III. Závěr

Naše úvahy prokázaly nepatřičnost konstituce intencionálního předmětu ‚bůh‘ (a tím spíše ‚Bůh‘, neboť tam jde o rozpor ještě absurdnější) v rámci tradiční pojmovosti řeckého typu, a to i tam, kde jde jenom o ‚boha filosofů‘. Proto lze považovat hlubší smysl dávného zákazu vyslovování tzv. tetragramu za dalekosáhlejší, než by se na první pohled nebo poslech mohlo zdát. Filosofická teologie (tj. teologie jakožto filosofická disciplína) se musí stát pro filosofii zakázanou disciplínou (a její tematika zakázanou tematikou) do té doby, dokud se filosofům nezdaří založit a náležitě upevnit pojmovost nového typu, v níž pojmy už nebudou nerozlučně spjaty s příslušnými intencionálními objekty (předměty), nýbrž budou mít otevřenu možnost odlišné spjatosti s něčím, co bychom těžko mohli zatím určit jinak než negativně: spjatosti s příslušnými intencionálními non-objekty, ne-předměty.

To má ovšem důsledky také pro křesťanskou teologii, která až dosud byla po mnoha stránkách závislá na filosofiích, pracujících tradičními pojmovými prostředky. Křesťanská teologie už nebývá příliš často interpretována jako nějaká disciplína ‚o Bohu‘. Jestliže se Bonhoeffer pokusil v mnohem širším záběru povážlivou problematičností místa, jaké má ‚Bůh‘ v sekularizovaném světě a v životě sekulárního člověka, vyjádřit formulí ‚žít bez Boha před Bohem‘, mohli bychom nejen pro křesťansky orientované filosofování, ale také pro samotnou teologii stanovit postulát ‚myslet [Boha] před Bohem (a s ohledem na Boha), ale tak, že mluvíme nebo myslíme nikoli o Bohu‘.

Něco podobného se v dějinách evropského myšlení ozvalo hlasitěji nebo méně hlasitě již víckrát. Problém byl v tom, že šlo téměř vždycky o interpretace povážlivě nedějinné, dějinně neorientované (a to dokonce ještě v naší době, kdy dějinnost sama se stala už neoddisputovatelným tématem). Jde obvykle o rezidua tzv. negativní teologie nebo o nějaké novější její varianty. Právě proti tomuto nedějinnému chápání je třeba zdůraznit, že v běžné praxi mezilidské nejenom mimoslovní, ale dokonce i slovní komunikace není ničím neznámým to, čemu v minulém století začal Soren Kierkegaard říkat ‚nepřímé sdělení‘. Běžně se dokážeme vyslovit předmětně o něčem, co vlastně není ústředním poselstvím našeho sdělení, zatímco právě tento rozhodující moment necháme zaznít ‚nepředmětně‘, aniž bychom jej vůbec

zamýšleli učinit předmětem svého sdělení. Nejde tedy o nic převratně nového a dosud neznámého. Potíž je jen ‚technická‘: Musíme vynaložit potřebný um na to, abychom dokázali založit a rozvíjet pojmovost nového typu, který by nám vlastně neměl být tak cizí. Do té doby, než se to zdaří, musí být také v křesťanské teologii každé předmětné vypovídání ‚o Bohu‘ (a tím spíše předmětné myšlení Boha) právě z filosofických důvodů považováno za neméně problematické, než je jakákoliv ‚přirozená‘ či ‚filosofická‘ teologie. Nic podobného ovšem neplatí resp. nemusí platit tam, kde nebyly a nejsou vznášeny nároky na pojmovou přesnost a čistotu, tedy kde nám stačí pouhá přibližnost.)

Vezmou-li teologové vážně konkrétní dějinnou situaci, v níž se jak filosofie, tak teologie ocitají, přiměje je to snad také k tomu, aby jednak věnovali vůbec větší pozornost myšlenkovým prostředkům, jichž ve své práci nezbytně užívají, zejména však aby se aktivně účastnili na onom úkolu, který stojí před každým pojmovým úsilím našeho a přicházejícího věku, ať vědeckým nebo teologickým nebo filosofickým, totiž nejen revize a korektur dosavadního (evropského) způsobu myšlení, ale zejména pokusů o vykročení po myšlenkově nových cestách.