

FILOSOFICKÝ PROBLÉM NEPŘEDMĚTNOSTI A JEHO MOŽNÝ TEOLOGICKÝ DOSAH¹

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.

I. K historii zpředměťující pojmovosti

Filosofie v přísném slova smyslu (tj. jako systematická, kritická a principiální reflexe) mohla vzniknout pouze na základě vynálezu pojmu, tj. tam, kde se myšlení začalo pojmově přestrukturovat. K tomu došlo ve starém Řecku (nikde jinde zatím nebyl na Řecku nezávislý vynález pojmu prokázán). Dnes sice už můžeme mít za to, že řecký způsob pojmového myšlení není (a do budoucna nebude) jedinou možnou formou pojmovosti, ale navzdory tomu se jen velmi pomalu a s obtížemi vymaňujeme z této pozoruhodné tradice, která se v posledních nejméně dvou a půl tisíciletích prosadila téměř na všech kontinentech (v mnoha částech světa v posledních staletích především prostřednictvím nebo na základě vědy a techniky a jejich výsledků, tedy vlastně v ‚převleku‘ a jakoby ‚podloudně‘). Povaha pojmovosti, jež se ustavila ve staré řecké filosofii, byla do velké míry určena geometrickým způsobem uvažování. Geometrie byla ostatně na dlouhou dobu jedinou vědou, která se nevydělila z filosofie, ale konstituovala se a postupně se vyvíjela paralelně s filosofií, přičemž obě disciplíny na sebe vzájemně vykonávaly směrodatný vliv.

Už nejstaršímu zmiňovanému filosofovi připisuje tradice větu o pravoúhlých trojúhelnících, vztyčených nad poloměrem kružnice, a jinému, ne o mnoho pozdějšímu, zase větu o plochách čtverců, sestrojených nad

¹ Gramaticky a významově rozlišuji (dnešní) teologii od (antické a zčásti středověké) theologie, filozofii (třeba ekonomické reformy nebo fotbalu) od filosofie (v klasickém smyslu), fyziku (novověkou až dnešní) od fysiky (starověké) apod.

stranami pravouhlého trojúhelníka. Před vchodem do Platónovy Akademie byl později varován před vstupem každý, kdo nebyl vzdělán v oboru geometrie. Můžeme již jen z toho usoudit, že geometrie byla pro filosofická studia považována za jakousi propedeutickou, ne-li už rovnou paradigma-tickou disciplínu. Filosofickým ideálem se stalo myslet každou významnou skutečnost (tedy také např. ‚boha‘) tak precizně a zřetelně, jak to dokáže geometr, když má na mysli trojúhelník, čtverec nebo kruh apod. Přitom bylo samozřejmé, že stanovit správný pojem je předpokladem a nikoliv výsledkem zkoumání toho, čeho je pojmem a pojetím. Tak jako teprve přesné mínění pravouhlého trojúhelníku (a řady dalších ‚ideálních‘ obrazců resp. intencionálních předmětů, jako je kružnice, přímka, bod atd.) nám umožňuje pochopit a formulovat věty, jako je Thaletova nebo Pythagorova, a posléze vybudovat celou vědu o trojúhelnících vůbec (tzv. trigonometrii), tak je možno teprve přesným nasouzením pojmu ‚bůh‘ vytvořit nezbytný předpoklad pro ustavení vědy o bohu (či bozích), totiž theologie. A protože nic podobného nebylo v možnostech mýtů ani mytologií, bylo zcela pochopitelné, že kritické filosofické odmítání tradičních (řeckých) mýtů nemuselo znamenat a obvykle vskutku neznamenalo odmítání takové možné vědy (bez ohledu na to, zda byla nazývána theologií). Theologie je tedy také řecký vynález; je od počátku částí filosofie, i když sám termín dostává pevný obsah teprve u Aristotela.

Termín THEOLOGIA a THEOLOGOS má ve filosofii na počátku dost kuriózní historii: v Platónově Ústavě (*Politeii*) jsou theologové jakými státními cenzory, dohlížejšími jednak na básníky, vymyšlejšími mýty, jednak na báby, vyprávějící ony mýty dětem. U Aristotela však jde už o zřetelně vymezenou filosofickou disciplínu, nejvyšší ze tří teoretických oborů (tedy vyšší a cennější, než je ‚fysika‘, zabývající se tím, co se pohybuje, ale má počátek pohybu v sobě, i než je ‚matematika‘, která se zabývá mj. také tím, co sice je trvalé, ale co není samostatné a odloučené). Pro každou vědu je však nezbytné jistým způsobem předběžně znát to, čím se zabývá (i když to ovšem zdaleka není plné vědění). Theologie musí tedy jistým způsobem znát, co je její *předmět*, jehož zkoumáním se chce zabývat, ergo znát, co je bůh resp. božské (tak jako geometr musí vědět, co je trojúhelník, aby mohl zkoumat jeho vlastnosti). Toto ‚něco božského‘ (THEION) musí proto být přinejmenším pro theologii prvním a nejvyšším počátkem. Nejstarší filosofové již od samého vzniku filosofie usilovali o pojmové uchopení počátku, ARCHÉ. Pokud přijmeme Aristotelův výměr theologie a jejího ‚počátku‘, můžeme plným právem první filosofy považovat za jakési ještě nedokonalé, protože ještě nesystematické, teprve začínající theology (ostatně už Thalés měl za to, že ‚vše je plné bohů‘, Anaximadros považoval za bohy, nesčíslné

oblohy', vzniklé z ,neomezena' jakožto ARCHÉ, také podle Anaximena ,bozi i božské věci' vznikají z ARCHÉ, jíž je ,neomezený vzduch', atd.).

Počínajíc Parmenidem však dochází ve filosofii k záměně a ztotožnění trvalosti ARCHÉ, jež není podrobena vzniku ani zániku (a proto nemá FYSIS), s její neproměnností (tak ostatně došlo k prvnímu ,konci filosofie' v dosavadních dějinách myšlení, po nichž pak k jiným ,koncům' neboli slepým uličkám došlo ještě víckrát). Problém proměnlivosti a pohybu však nemohl být trvale vyloučen z filosofických úvah a stal se motivem kompromisů. Vedle neměnných — a od doby eleatů tedy mrtvých — elementů (STOICHEIA, elementy, prvky, nikoli ,živly', které jsou ,živé'; STOICHEION je vlastně umrtvená, živoucnosti zbavená ARCHÉ) začali myslitelé počítat s nějakými zdroji aktivity, jakýmisi činiteli, faktory (silami; klasické jsou nepř. Lásky a Svár u Empedokla). Platón zašel dokonce tak daleko, že nechal Timaiá vyložit mýtus o Demiurgovi, prastvořiteli a ,otci' všeho (včetně světa bohů a bohů samotných). Pojistil si tak hned dvojnásobně základ a zdroj pohybu ve světě: Pohyb byl jednak inherentní beztvarému toku, jednak byl uváděn do světa Demiurgem. To se však nelíbilo Aristotelovi, který odmítal mýtus o Demiurgovi jako nevědecký a pojem beztvarého pohybu jako vnitřně rozporný. Raději proto zvolil paradox: Posledním zdrojem (= první příčinou) veškerého pohybu je u něho (,geometricky' myšlený) nehybný hybatel, jehož tak — jistě po úpravách — vlastně ztotožnil s jediným nejvyšším bohem Xenofanovým, který „stále zůstává na témže místě“, „aniž se pohne“, přičemž „beze vší námahy všechno on koná myšlenkou ducha“. Tady někde jsou nejstarší kořeny myšlenky ,niternosti', zatím ovšem chápáné zcela ,předmětně': Nehybný hybatel vyvolává každý jednotlivý pohyb nikoliv zvenčí (jako nějaký řemeslník), nýbrž ,zevnitř' prostřednictvím jakoby samovolného ,pádu' všech věcí směrem k jejich pravému ,místu', které je cílem a posléze i koncem jejich pohybu. Veškerý pohyb, veškerá změna je jen dokladem toho, že věci nejsou na ,svém místě', že svět není tak docela ,v pořádku'. (Jen dokonale kruhový pohyb je blízký té ,pravé skutečnosti', která je sama bez pohnutí.)

Myšlenkou ,nehybného hybatele' jakožto první (resp. poslední) příčiny tak vrcholí vývoj řeckého pojmového úsilí o aplikaci ,geometrického' postupu (metody) na původně předfilosofickou a nefilosofickou ,otázku'² po povaze bohů či boha (v případě, že by vskutku byl jenom jeden). Pascal má nepochybně pravdu, že zde (a ještě i dlouho potom) šlo pouze o ,boha filosofů', myšleného nota bene jen ,geometricky'; uvážíme-li však, že

² Nešlo pochopitelně o formulovanou ani o myšlenkově vymezenou otázku; je asi pravda, že mýtus dával odpověď dříve, než byla položena otázka, jak zdůrazňuje Patočka.

předtím šlo zase o boha (bohy) mýtu a mytologií, přičemž dané mýty (řecké — a tím spíše některé další, s nimiž Řekové snad mohli přijít do styku) se filosoficky ukazovaly jako vcelku naprosto nedržitelné (i když snad v některých momentech i pro filosofii inspirující a někdy — alespoň v Platónově pohledu — dokonce filosoficky použitelné, pokud si je filosof sám dobře vymyslí ev. přemyslí), musíme připustit, že šlo o pochopitelný a ospravedlnitelný krok. I když k rozhodujícímu průlomů v „myšlení o bohu“ došlo teprve při setkání řecké kritické theologické tradice s původně nepojmovou, narativní tradicí hebrejskou, zejména ovšem v důsledku křesťanských pokusů o synkrezi resp. syntézu v podobě „teologie“ (gramaticky odlišují od „theologie“ jako disciplíny „vědění o bohu“, tj. disciplíny, jejímž hlavním „předmětem“ zkoumání je „bůh sám“, tak jako hlavním „předmětem“ zkoumání trigonometrie je trojúhelník), musíme vysoce ocenit historický význam onoho řeckého pokusu jednak pro radikálnost, s jakou zaváděl kritičnost do myšlení o bohu (či bozích), jednak pro jeho přinejmenším převažující logickou důslednost (a jí umožněnou systematickostí), která jedině dovoluje s náležitou přesností rozpoznat chyby, omyly a nedržitelnost některých pojetí v příslušných širších kontextech. Omyl, který nemá dost zřetelné kontury, může unikat nejen pozornosti, ale také kritice daleko lépe než omyl, který je formulován se vši přesností. Proto každá pojmová nepřesnost může být charakterizována buď jako nedostatečná gramotnost, anebo jako lajdáctví a nepoctivost.

Řecký způsob pojmovosti, o jehož omezené platnosti resp. uplatnitelnosti se už po jistou dobu stále zřetelněji přesvědčujeme, spočívá v něčem, co si staří Řekové uvědomovali jen z malé části a je dokonce ještě i dnes zatím jen neúplně prozkoumáno a objasněno. Sami řečtí filosofové se programově stavěli na pozici kritiky a zápasu (polemiky), zaměřených proti MYTHU, a to ve jménu LOGU. (Jedinou významnou výjimku tu v klasickém, tj. předhelenistickém údobí představuje Platón, který připouští, aby si filosof v případech, kdy si momentálně neví pojmově dost rady, užil nějakého mýtu, a sám tak v četných případech také činí. Homérské a hesiodovské mýty jsou však často nepoužitelné, ba škodlivé, a tak učiní filosof nejlépe, když si vhodné mýty sám podle potřeby vymyslí.) Ovšem nejen slovo MYTHOS, nýbrž také slovo LOGOS mělo mnoho předfilosofických i mimo-filosofických významů, a také později nabývalo různých významů i ve filosofickém použití. Zdá se, že pojmově nejvýznamnější a snad nejstarší filosofické užití můžeme najít u Hérakleita, kde se ovšem musíme navíc odvážit zvolit tu „pravou“ z možných interpretací. Podle jedné z nich si tedy Hérakleitos asi jako první položil otázku po rozdílu mezi celkem a pouhou hromadou (a šlo mu přitom o celek světa, i když někteří inter-

pretují, že snad šlo o celek těla). Restituovaná otázka by pak zněla: Co je schopno z pouhé hromady náhodně rozházených věcí učinit krásný svět? Co garantuje tuto sjednocenost? Bez čeho (či koho?) by i nejkrásněji uspořádaný svět (KALLISTOS KOSMOS) byl jen hromadou náhodně rozházených věcí? Hérakleitovou odpovědí bylo, jak se zdá, že to je LOGOS, podle kterého (resp. ve smyslu kterého) se ‚vždy‘ děje všechno, co se (právě) děje. (Zde snad bude dobře poznamenat, že tento LOGOS je podle Hérakleita ‚vždy‘ jsoucí, nikoliv ‚věčně‘ jsoucí, jak překládá K. Svoboda.) Vlastně to nebyla odpověď, nýbrž pouze pojmenování problému. Slovo LOGOS je odvozeno od slovesa LEGEIN, které původně znamená sbírat (nikoliv pouze hromadit, nýbrž sjednocovat, integrovat, přičemž předpokladem je selekce: Sbíráno je jen vybírané). Slovem LOGOS je tedy pojmenováno ‚to sbírající‘, ‚to sjednocující‘; jeho povahu je ovšem třeba teprve zkoumat. Ještě Aristoteles ví, že z hromádky hlásek či písmen teprve LOGOS dělá slovo: LOGOS knihy, kapitoly, odstavce a posléze i věty můžeme dělit, ale zde dělení LOGU končí. Jednotlivé slovo (které samo má LOGOS, jinak by nebylo slovem) můžeme sice dělit dále, ale pak už tam žádný LOGOS není. — Povahou LOGU se zabývá jedna ze tří základních filosofických disciplín (tvořících u Aristotela tzv. první filosofii; je to ‚matematika‘, ne ovšem v našem pojetí: MATHÉISIS je v řečtině vědění, získané učením). Zprostředkovaně (zejména přes Filóna, ale nejen přes něho) se termín LOGOS dostává na počátek janovského evangelia, přičemž tu jsou v reliktní, ale reinterpretované podobě zachovány příslušné (starší a pak obnovené) kosmologické konotace: Skrze LOGOS je stvořeno všechno, co je stvořeno. Důraz na celek, na jednotu stvořeného světa se tu však už vytrácí (resp. není zdůrazňován).

Zařadil jsem tuto poněkud zevrubnější zmínku o LOGU z několika důvodů. Především proto, aby zřetelně vyvstal problém, který někteří z nejstarších myslitelů znali a který si uvědomovali, ale s nímž si nevěděli dost rady (protože jim byla na překážku právě ona specificky řecká forma pojmovosti). Za druhé proto, že předmětné chápání LOGU bylo (resp. je) v jistých mezích stejnou (resp. analogickou) chybou jako předmětné chápání ‚boha‘ (a zvláště Boha) — ale také člověka — byť v ‚křesťanském‘ smyslu (myslím tím: v křesťanské kulturní tradici). Posléze proto, že v janovském pojetí je LOGOS ztotožněn s Bohem. Ovšem právě tak dobře jsem mohl poukázat na jiný termín, totiž na FYSIS, i když se v tomto případě souvislosti zdají být méně zjevné a jsou snad ještě složitější. O FYSIS lze mluvit jen tam, kde něco vzniklo zrozením, pak to vyrostlo a posléze to umírá. (Etymologicky tento termín souvisí s FYEIN a FYESTHAI, podobně jako *natura* souvisí s *nasci* a česká příroda s rozením.) V dějinách dogmatu měl tento

termín významnou úlohu, která je poněkud překryta a snad i zpochybněna chybnou a tehdy všeobecně nedostatečnou filologickou vzdělaností a výrazovou jadrností diskutujících (k obzvláště závažným posunům nejen významu slov, ale celého způsobu myšlení dochází už — jinak ovšem evropsky velmi významným, ale filosoficky značně problematickým — přechodem na latinu jako ‚mezinárodní‘ jazyk). I když lze dokonce též Aristotelovi vytknout, že už si nebyl přesně vědom toho, jaký význam mělo slovo FYSIS pro nejstarší presokratiky (a zvláště pro Hérakleita), musíme považovat za mimořádně důležité, že k aristotelské ‚první filosofii‘ vedle *theo-logie* a jakési *logo-logie* (= matematiky) náleží ještě ‚fysika‘ (filosofická, tedy jakási *fysio-logie*). Aristoteles ovšem mluví v prvním případě o ‚matematice‘, jak řečeno, neboť ‚logika‘ ve smyslu nástroje (ORGANON) je Aristotelem budována už jako samostatná, byť pomocná disciplína, ale nikoliv jako ‚filosofická věda‘, ačkoliv v té době ještě bez možnosti náležitě odlišení věd od filosofie. (Snad je zbytečné znovu podotýkat, že význam většiny těchto termínů má jen velmi málo, ba téměř nic společného s významem dnešním.) — Kromě toho bychom zase v navázání na některé velké myslitele našeho století mohli poukázat na další obory nebo alespoň témata, která se vymykají možností zpředměťujícího myšlenkového uchopení buď z podobných nebo zase i velmi odlišných důvodů. Jaspers a Heidegger tu mohou být uvedeni zástupně za mnohé jiné. Jaspers např. zdůrazňuje, že mnohem spíše než skutečnosti, které jsou ‚před‘ námi jako předměty, jsou pro nás významné docela jiné skutečnosti, které jsou ‚kolem nás‘, které nás obklopují a objímají a tím ‚nesou‘. Zavádí německý termín *das Umgreifende* jako překlad řeckého PERIECHON a pokouší se dokonce (neúspěšně) nejen založit, ale také pojmenovat novou filosofickou disciplínu ‚periechontologii‘. Tento název se však neujal a ona disciplína zatím nebyla řádně ustavena a nebyla obecněji uznána ani pod jiným jménem. Heidegger zase zdůrazňuje tzv. zapomenutí na ‚bytí‘, které tak v našem myšlení nepřipustně klesá na pouhé ‚jsoucno‘ (byť nejvyšší, nekonečné apod.), jak je to charakteristické pro tzv. západoevropskou metafyziku. O ‚bytí‘ však prý nemůžeme vypovídat, že ‚jest‘, neboť tím bychom z něho právě dělali jsoucno. (Lotz ukázal, že si této nepatřičnosti byl vědom už Tomáš Akvinský; dnes se ostatně ukazuje, že v tom Tomáš nebyl tak docela osamocen.)

Potíže s myšlením ‚boha‘ (či ‚bohů‘) se ve starém Řecku zprvu nezdály být nezdolatelné. Filosofická kritika se zaměřila především na jakousi naivitu mytických vyprávění, zejména pak na antropomorfní představy a obrazy bohů a s nimi spojenou častou jejich nemorálnost³. Vystopovat lze také zřetelnou tendenci k relativizaci až odbourání mnohosti bohů a pokusy o myšlení nejvyššího nebo dokonce jediného boha. Jde pak ovšem

o boha filosoficky myšleného, tj. boha myšlenkově konstruovaného (právě proto Pascal později mluví o ‚bohu filosofů‘). Protože společnou (byť v plné zřetelnosti takto nevyslovenou) otázkou už nejstarších filosofů bylo, co trvá uprostřed změn, přičemž právě neměnnost byla velmi brzo (počínajíc Parmenidem) chápána jako bytostný charakter pravé skutečnosti, zatímco ‚skutečnost proměnlivá‘ se tím prokazovala jako odvozená, druhořadá či dokonce jen zdánlivá, otvíraly se tu jen dvě možnosti. Bud bozi náleželi k té odvozené skutečnosti (byť k jejím vrcholům), a pak nebyla na závalu jejich mnohost, nebo byli ztotožňováni se skutečností neměnnou, a pak tu je takřka nezbytností myslet boha jako jediného (jen tak garantujícího i jednotu světovou). O jistý kompromis se pokusil až Platón (v *Timaiovi*), když první bohy chápal jako stvořené Demiurgem, zatímco všechny další nechal vzniknout zrozením, ale dopřál jim absolutně zabezpečenou nesmrtelnost. Zrození ovšem představovalo nezbytnou podmínku toho, aby bylo možno mluvit o jejich FYSIS. Thaletova voda, stejně jako Anaximenuův vzduch, Anaximadrovo APEIRON ani Hérakleitův oheň (a později Empedoklovy ‚prvky‘ atd.) neměly resp. nemohly mít žádnou FYSIS. O FYSIS lze (původně) hovořit jen u takových skutečností, které vznikají zrodem, rostou a posléze zanikají smrtí (s výjimkou bohů v *Timaiovi*). U Hérakleita nacházíme zřetelný doklad úzké spjatosti mezi FYSIS a THANATOS.⁴

Můžeme-li starším myslitelům koncedovat jejich nedůslednosti a eventuálně jejich neznalosti, je dnes situace zásadně jiná. T(h)eologie a vůbec křesťanské myšlení, které se vždy znovu nechávalo inspirovat také starými hebrejskými zdroji, po staletí do hloubky (nikoli ovšem argumentací, ale jakoby ‚enzymaticky‘) ovlivňovalo vývoj evropského myšlení, a to nejenom ve středověku, kdy t(h)eologie a filosofie úzce spolupracovaly (nejčastěji v personálních uniích různého typu), ale také v nové době. Nemám tu pochopitelně vůbec na mysli apologetické argumenty, jako např. že Descartes byl ‚dobrý křesťan (= katolík)‘ apod. Descartes je právě naopak spíše dokladem myšlenkové vykoječnosti a ‚korumpovanosti‘ myšlení evropského křesťanstva všeobecně, když mu nedělalo žádnou potíž chápat člověka

⁴ Nemorálnost bohů měla v rámci mytické životní i myšlenkové orientace ovšem dobrý smysl. Archaický člověk usiloval o napodobení archetypů až do úplného ztotožnění pro svou záchranu. Udělat něco ‚po svém‘, něco nového a nebyvalého znamenalo vystavit se riziku pádu do nicoty (která hrozila z budoucnosti). Zkušenost však ukazovala, že se lidé dopouštějí zlých činů, aniž by byli takto znicotněni. Proto se musely mezi archetypy vyskytovat také zlé činy bohů, héroů atd. Byla to mytologická odpověď na nevyslovenou otázku, odkud se bere zlo.

⁴ Pozdější dogmatické spory o Ježíšovo lidství a božství a heretizace monofysitů je dokladem toho, že tento původní význam slova FYSIS už byl dávno zapomenut. Právě tak theologická (Tomášova) recepcie a reinterpretace Aristotela si nedělala velké starosti s ‚přirozeností‘ Boha Otce a tedy s dvojí ‚přirozeností‘ Boha Syna.

jako ‚věc‘ (*res cogitans*) a ‚Boha‘ jako (nekonečnou) *substanci*. Ke zvratu však došlo později kupodivu právě na půdě karteziánství, když Leibniz redukoval a vlastně zlikvidoval ‚rozprostraněnost‘ ve prospěch ‚myšlení‘ jakožto niterného vyčeřování všech, zejména však nejdále pokročilých monád. Přesto najdeme ještě v Kantových přednáškách o filosofii náboženství (přesně: „filosofické vědě o náboženství“, 1783/4) v rámci úvah o „poznání Boha z čistých pojmů“ mezi třemi konstitutivními pojmy Boha na prvním místě ‚pojmem prabytosti‘ (*ens originarium*), jímž je ‚Bůh‘ myšlen nejen jako ‚jsoúcnost‘, nýbrž jako ‚věc‘ (*Ding*). Leibnizova myšlenka niternosti tu ustoupila do pozadí jednak ve prospěch myšlenky nezávislosti až izolovanosti (u Boha) a v jiném smyslu ve prospěch myšlenky pouhé subjektivity (u člověka). O subjektivitě všelijakých lidských domněnek a zdání (a smyslového poznání) věděli zajisté již staří Řekové, ale až do Leibnize nikdy nebyla tak precizně míněna ‚niternost‘ (nejde o slovo, nýbrž o pojmové odlišení niternosti od pouhé subjektivity, která je vlastně psychologicky ‚objektivovatelná‘). Poprvé tu byla tematizována skutečnost, která byla důležitější než vnějšek a kterou nebylo možno zvnějšku (a tedy z ‚odstupu‘) nijak ‚nahlédnout‘, nýbrž pouze v percepcích a apercepcích z nitra projasňovat (a u druhých monád si pouze ‚představovat‘ či spíše se do ní ‚vmýšlet‘). Jde sice stále ještě o ‚metafyziku‘ a o zpředměňující pochopení něčeho tak ne-předmětného, jako je nitro monády, ale je to ve skutečnosti obrovský průlom, na jehož závrtné filosofické konsekvence se muselo a ještě dále musí čekat asi mnohem déle než na teoretické vyvrácení Zénonových argumentů infinitezimálním počtem nebo než na ustavení a vybudování analytické geometrie po Thaletových a Pythagorových prvních výzkumech povahy trojúhelníka.

Důsledky vlivu ústředních křesťanských témat pro filosofickou teologii (a tím zpětně také pro ‚křesťanskou teologii‘) lze snad nejlépe demonstrovat na osudech slova ‚subjekt‘. Původně jde o nepřesné latinské napodobení Aristotelova spíše gramatického vymezení termínu *HYPOKEIMENON*, přičemž ovšem zapracovala významným způsobem jistá kontingence. Latinské sloveso *subicio* připomínalo právě tak *sub-iaceo* jako *sub-iacio*, tedy stejně ‚to, co leží pod‘, jako ‚to, co je hozeno pod‘. Dalším nefilosofickým momentem tu bylo obecné povědomí, že větný podmět je nejen tím, o čem se vypovídá (predikuje), ale co bývá velmi často nositelem a přímo ohniskem a zdrojem činnosti, aktivity. Právě proto se koncem středověku začalo stále víc užívat dříve dost vzácně se vyskytujícího slova *obiectum* tam, kde tomu tak nebylo. Samo toto slovo bylo chápáno z týchž etymologických souvislostí jako *subiectum*, tj. jako odvoditelné nejen od *ob-iaceo*, nýbrž také od *ob-iacio*. Němci se svou známou dřívější důklad-

ností přeložili tento termín dvěma slovy, *Gegen-stand* (kde se na místě ‚ležeti‘ nepřesně objevilo ‚státi‘) a *Gegen-wurf*. Druhé slovo je doloženo jen ve staré němčině, ale do dneška nepřežilo. Také v češtině tento německý překlad možná zapůsobil jako příklad (odborníci by nám k tomu mohli říci více), nicméně mnohem větší důraz staré i dnešní češtiny na sloveso a na aktivitu způsobil, že došlo k odlišnosti v dalším vývoji. V češtině přežil ‚předmět‘ jako korelát dnes už zaniklého německého *Gegenwurf*, a navíc máme také ‚podmět‘ tam, kde němčina nadále zachovává termín latinského původu. (Obě slova souvisí se slovesem ‚metati‘, tj. házetí, vrhání.) ‚Podmět‘ má výhradně gramatický význam, ale termín ‚předmět‘ umožňuje filosoficky navázat na kritickou myšlenku, že jsou velmi významné skutečnosti, které nemají předmětnou povahu a které tedy nelze legitimně interpretovat jako ‚předměty‘ (jako to, co je rozvrženo ‚před‘ námi), aniž by bylo třeba je už jen proto zahrnovat do rámce pouhé subjektivity, a umožňuje tak zakotvit tuto myšlenku i terminologicky. Velkou zásluhu je tady třeba přiznat německé romantické filosofii, která na Kantovy rozpaky, zda ‚subjekt‘ (jakožto non-objekt) může být vůbec řádně myšlen (Kant má totiž za to, že to nejenom není žádný pojem, dokonce ani řádná představa, ale jenom jakási podivná a konfúzní, polovičatá představa), odpověděla hned několika pokusy od subjektu (např. od ‚já‘ nebo od absolutního ducha a pod.) vyjít a teprve odtud přecházet k ‚ne-já‘, např. k přírodě a k dějinám.

Hegel má zásluhu, že filosoficky zásadně tematizoval to, co naprosto chybělo u Leibnize, totiž skutečný (nejenom myšlený, představovaný) přechod z nitra navenek a z vnějšku do nitra (a mluví o zvnějšňování a zvnitřňování). Snad se trochu lekl možné diskrepance mezi obojím, a tak postuluje zásadu, že prý to, co se nezvnějšnilo, nebylo ani v nitru (možná trochu pod vlivem spinozovského paralelismu). To zase kritizoval Kierkegaard, když identitu vnitřního a vnějšího odmítl a znovu zdůraznil svébytnou niternost, bohužel v opětné konfusi se subjektivitou (alespoň terminologicky; analogii najdeme ostatně také u Nietzsche). Odtud už vede zřetelná cesta k filosofům existence a existencialistům; zejména tu však významnou úlohu sehráli personalisté nejrůznějšího zaměření, většinou ovšem myslitelé s kořeny židovskými a křesťanskými. Dnes už je v obecném povědomí nemožné nebo alespoň silně zdiskreditované zaměňovat člověka jako subjekt s člověkem, chápaným jako objekt. Objektivace, zpředmětnění ne-předmětů resp. zvěcnění ne-věcí už je pro mnoho lidí (nejen myslitelů) nesnesitelná a netolerovatelná, i když filosofické důsledky zdaleka ještě nejsou obecně vyjasněny ani mezi filosofy. Myslivější lidé si stále více uvědomují jakousi anomálii evropského vývoje zejména od doby prudké industrializace, masového vykořeňování lidí z jejich tradičního

prostředí, obrovského bytnění velkoměst a ztráty důvěrného a každodenního kontaktu s živými tvory (tedy s ‚žívou přírodou‘ — což ovšem samo zase jen dokumentuje ztrátu povědomí, že kořeny slova ‚příroda‘ by nám správně měly sugerovat rození a tedy život).

Někteří filosofové dosti často upozorňují na myšlenkovou resp. filosofickou (zejména ‚metafyzickou‘) složku onoho zpředměťujícího celkového životního přístupu ke skutečnosti (event. ke skutečnostem), ale zůstávají u kritiky, která si sama a zejména pro sebe stále ještě dost nevyjasňuje nutnost podrobit kontrole nejvlastnější myšlenkové pozice a východiska. Snad ještě o větších desideratech lze mluvit u teologů, kteří se nejčastěji v odvratu od dogmatiky a systematické teologie pokoušejí zbavit se povinnosti kritické autoreflexe a schovávají se za proklamovaným biblismem (vybaveným nejrůznějšími novými, ale jen jinak objektivujícími metodami). Pro celou evropskou minulost téměř až do dnešních dnů je charakteristické povážlivé oslabení až absence povědomí toho, že společnost ohrožuje nejen pokleslost a nečistota mravní, nejen nečistota dogmatická (tedy heterodoxie, hereze), nověji pak nejen nedůslednost logická a diletantismus vědo-technický, nýbrž také a snad dokonce ještě významnější měrou nesprávnost, vadnost (znečištěnost) myšlenkové orientace a myšlenkové práce. Ta byla totiž už od počátku nové doby (ostatně také již v navázání na řecká východiska) tradičně redukována na formálně logickou chybnost a nekorektnost. Logika se tak (vlastně brzo po aristotelských počátcích) stala formální odbornou vědou a byla tak jako nefilosofická disciplína fakticky neutralizována. Jako každá odborná věda však stojí na určitých neformulovaných základech, které si svou myšlenkovou výpravou a svými odbornými prostředky nedokáže ani dost uvědomit, natož podrobit kontrole. V tom smyslu lze souhlasit např. s Heideggerem, že tradiční logika je těsně spjata s metafyzikou (pro Heideggera ovšem je s metafyzikou nerozlučně spjata i filosofie vůbec, a proto mluví o ‚konci filosofie‘). Problém zpředměťující pojmovosti řeckého typu nicméně nemůže být odkládán s poukazem na příští ‚myšlení‘, nýbrž musí být důkladně projasňován a posléze řešen takříkajíc ‚systémově‘ vybudováním logiky vskutku filosofické, chápané jako ‚filosofie LOGU‘. Teprve na její půdě se můžeme někdy v bližší nebo vzdálenější budoucnosti pokusit o řešení základní otázky, totiž zda k LOGU řeckého typu, jehož stále ještě ne zcela prohlédnuté vady jsou nicméně stále zřejmější, najdeme alternativu, která by neznamenala návrat k nějakému obnovenému mýtu, ani k pouhé jeho narativitě, tj. která by nepředstavovala jen další z moderních a postmoderních typů mytologismů.