

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE

Ontologie prázdnoty

(The Ontology of the Void)

Disertační práce

Autor práce: **Mgr. et Mgr. Pavel Smetana**

Vedoucí práce: **prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.**

Obor a forma studia: **Filosofie, prezenční**

Praha 2020

Poděkování

Při psaní každého předchozího poděkování jsem uvedl výčet těch, kterým děkuji a pociťoval jsem přitom obavu, že jsem jistě na někoho zapomněl. Protože tomu není v tuto chvíli jinak, dodávám, že poděkování chápu na způsob součtu a že by tedy ony výčty předchozí docela klidně mohly být uvedeny i zde – moje díky, stejně jako vliv všech dříve jmenovaných, trvají.

Stejně jako minule, uvedu i nyní jména – některá budou nová, některá se opakují. Děkuji profesorce Hogenové za podporu, inspiraci a za otevření filosofie jako duchovního prostoru svobody. Děkuji všem spolužákům z doktorského studia taktéž za inspiraci a možnost učit se diskutovat bez nálepkování, předsudků a úzkosti, zejména v souvislosti s názory, s nimiž nesouhlasím, či kterým nerozumím. Děkuji Tomáši Tlapovi za veškerou tu legraci a podnětnou diskusi v průběhu tvorby Filosofické cvičebnice, jakož i za přátelství. Děkuji celé naší katedře za to, že je mi přátelskou a plodnou filosofickou enklávou. Děkuji přátelům za reflexi a korekci názorů s nimiž se v této práci vypořádávám – rád bych v této souvislosti zmínil Kamilu Kutálkovou, Petru Palečkovou, Veroniku Pichovou a Víta Kloučka. Děkuji rodině, kočkám a místům za tichou i hlasitou, úmyslnou i pouze přítomnostní podporu v době psaní této práce. Děkuji Martině Nývtové za to, že s láskou a trpělivostí proměnila můj jazyk v můj jazyk český.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vytvořil samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu spolu se svojí úvahou a inspirací. Dávám svolení k jejímu zapůjčování a používání ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Sokolově dne 5. května 2020

Pavel Smetana

Anotace

Tato práce je vícevrstevným zamyšlením nad tématem prázdnoty. Její prvotní inspirací jsou Bondyho úvahy na toto téma. Nejde o to, ukazovat na neukazatelné, či popisovat nepopsatelné, to by byla spíše filosofická statistika; prázdnota je tu primárně chápána spíše na způsob krajního horizontu, jehož bytostné připuštění zakládá možnost pravého setkání s druhým. Bondy v podobném smyslu uvažuje nad souvislostí prázdnoty a milosti a otevírá možnost chápat prázdnotu nikoliv jako axiologickou neurčenost, ale právě jako horizont zvláštního setkání se světem. Takto nahlížená prázdnota otevírá bytostnou plnost a zároveň otázku významu afektivity a emocionality pro filosofii. První kapitola práce je srovnávacím rozбором vybraných souvislostí těchto myšlenek o mezích ontologie – mimo jiné v teologickém kontextu (J. A. Komenský), v souvislosti s Plótinovou koncepcí emanační ontologie, či se substanční ontologií ze Spinozovy *Etiky* nebo egodeismem Ladislava Klímy. Protože se v průběhu tohoto rozboru dostává do popředí problém statického a předsudečného chápání ontologické substance (která takové vlastnosti nemůže mít, vyjdeme-li z prázdnoty jako krajního ontologického horizontu), otevírá se otázka původu tohoto problému; v inspiraci Foucaultem (*Myšlení vnějšku*) a Berd'ajevem následuje hodnocení možnosti antropomorfismu a sociomorfismu v ontologii, což je přeneseně otevření otázky vztahu moci a ontologie či prolínání mocenského hlediska do ontologické úvahy (prázdnota by v tomto smyslu představovala zřeknutí se moci). Druhá kapitola práce se návazně zabývá formami zřeknutí se tohoto mocenského hlediska, coby praktikovaného užití myšlenky nezasloužené milosti plynoucí z nepojmenovaného (z prázdnoty). Pracuje se třemi příklady, které lze chápat jako vzestupnou řadu. Prvním z nich je buddhistické pojetí prázdnoty, explikované na vybraných myšlenkách Nágárdžunových. Určité pomezí teistické koncepce božství a neteistické myšlenky promlouvající prázdnoty zastupuje analýza Areopagitovy mystické teologie. Posledním a jen zdánlivě mimoběžným příkladem je zkoumání možnosti laskavého a moc utkvělých myšlenkových systémů podrývajícího humoru, na příkladu Jakuba Hrona Metánovského. Specifická forma humoru se navíc ukazuje i jako cenný zdroj afektů pro filosofování, úsměv tedy hluboce patří k filosofii, spoluzakládá upřímnou snahu o bezpředsudečný vhled. Třetí a poslední kapitola, která je spíše dodatkem, vychází z tohoto trojitého potvrzení významu zřeknutí se (a prázdnoty jako horizontu) pro filosofii a míří více na rovinu prožitku a emocí. Zkoumá Lévinasem otevřený fenomén nespavosti (*Existence a ten, kdo existuje*), srovnává jej s Heideggerovým objevem „ono se“ a oba fenomény eticky hodnotí na škále fantazie-

poslušnost, v inspiraci Dorothee Sölle. Fantazie a možnost tvorby se, podobně jako v předchozí kapitole humor, ukazuje jako cesta niterného významu, překonávající oba výše zmíněné fenomény – otevřenost prázdnu zakládá naplnění. Práce končí podkapitolou zkoumající prázdnotu v kontextu prožitku prázdného prostoru (M. Heidegger, H. Bergson, B. Hábllová) a objevuje zásadní význam různocnění takové zdánlivé prostorové prázdnoty (to, co je pro někoho smetištěm, může být jinému domovem) a z toho vyplývající potřebu citlivosti vůči této různosti světů při současné jednotnosti základních lidských potřeb, jejichž nenaplňování je smutnou společenskou realitou dneška. Prázdnota a její souvislosti v celé práci slouží jako výkladové vodítko a klíč k utváření nových myšlenkových paralel, otázek a výzev – to je primární metoda. Pokud jde o tradiční metodická a interpretační východiska, jež jsou zde implicitní, plynou z myšlenek a interpretací především fenomenologické filosofie (E. Husserl, M. Heidegger, J. Patočka, A. Hogenová); snažím se doplnit je o nové kontexty a prostory, a tím podpořit jejich nadčasovou vypovídající hodnotu. Jsem si vědom, že se pouštím do podniku možná poněkud postmoderně působícího – považuji to ale (nakonec i v kontextu této práce samé) za přínos především z hlediska inspirace filosofické diskuse, která rozhodně žije také z analogií a paralel. Pohled sub specie prázdnota nakonec ukazuje právě bytostnou potřebu syntézy živé diskuse a otevřenosti s pevnými citovými vazbami a citlivostí pro to stálé a významné, to, co má lidstvo možnost spoluprací hledat a nacházet – v tomto smyslu se nejedná jen o prostor filosofické diskuse, jde o něco zcela obecně a obyčejně lidského.

Summary

This work is a varietal consideration on the void. Its primary inspiration comes from Egon Bondy's labour. It is not about clueing of the unclueable or describing of the undescrivable – it would head only to some kind of philosophical statistics – the void is seen here more likely as some kind of a horizon. The acceptance of this horizon could establish the possibility of the true encounter to another being. Bondy also thinks about the continuity between the void and the mercy and in this order he opens the possibility of not identifying the void with axiological indifference. The void, discovered as a possibility of a fundamental encounter, opens the internal meaning of the emotionality for the philosophy. First chapter of this work is a comparison of exemplary ideas about the limits of the ontology – among other things - in a theological context (J. A. Komenský), in the context of the emanational ontology of Plotinos, in Spinoza's classical substantial ontological system or in Klímas egodeistical world. This comparison opens the problem of the statical and prejudicial understanding of the idea of the ontological substance (the void could not be defined, so as an ontological horizon it is without a statical definition). So why there is the statical understanding? In the inspiration with Foucault and Berd'ajev, the work deals with the problem of possible antropomorphism and sociomorphism in the ontology – the statical thinking is analyzed in the terms of possible moving of the social and power-based views to the ontology (the void, in this context, means no power). The second chapter continuously analyzes three rising examples of the philosophical resignation to the power; it is analogical to Bondy's idea of the mercy coming from the void, when the power views are out. First one is the analyze of the buddhistical conception of the void (Nagarjuna). Second one (Dyinygios Areopagita) represents kind of a frontier between the theistical conception of the deity and a non-theistical conception of the talking void. The last example is an interpretation of the kind humor (J. Hron Metánovský) as something that has the might to overcome the statical power of fixed ideological systems. Humour is also found in a great importance to philosophy, it could fund the true emphasis in the fighting the prejudice. The third chapter, which is more likely a appendix, builds on this tripple affirmation of the meaning of the resignation on the power and the aims more at the emotionality in philosophy. It deals with the phenomenon of insomnia (E. Lévinas) and draws a comparison with Heideggers conception of „itself“. Both phenomena are evaluated at the scale of phantasia and obedience (in inspiration from Dorothee Sölle). The phantasia and creativity (analogically to the humour in the previous chapter) are revealed in the light of fundamental meaning, it could

go over negative aspects of insomnia and „itself“. The void helps with the establishing of the fullness. This work ends in a subchapter, which analyzes the experience of the void in the context of the uninhabited place (M. Heidegger, H. Bergson, B. Háblová). It finds the crucial meaning of subjective differences in interpretation of the void-place. What means for someone only a rubbish pit, could be (unhappily) someone's home. A contemporary person should be sensitive in the recognizing those differences and in the seeking for solutions of social problems. The void and its contexts serve in this work as a key in the seeking of new intellectual parallels, questions and appeals. It is the primary method. When it goes about traditional methodological and interpretational basis, it comes mostly from phenomenological philosophy (among all other E. Husserl, M. Heidegger, J. Patočka, A. Hogenová); I am trying to fill it with new contexts and goals and thus support its timeless predicative value. This work could appear a bit postmodern and chaotic, but it is in contact with its goal – supporting a discussion and opening the inner meaning of the discussion. The discussion also lives from analogies and parallels. Insight „sub specie void“ opens primarily the crucial meaning and the need for discussion, communication and common creation throughout the mankind and the natural world. It is not only a philosophical discussion, but something much more ordinary, but when sighted, found as fundamental.

Klíčová slova

prázdnota, nic, pleroma, milost, subjekt, egodeismus, moc, šaman, humor, nespavost, ono se, fantazie, překročení, nemísta, tajemství

Keywords

void, nothing, pleroma, mercy, subject, egodeism, power, shaman, humor, insomnia, itself, phantasia, transgression, no-places, secret

Obsah

Poděkování	2
Prohlášení	3
Anotace	4
Summary	6
Klíčová slova	8
Obsah	9
Úvod	10
1. Fenomenologická interpretace Bondyho koncepce <i>prázdnoty</i> a její vybrané souvislosti	13
1. 1 Možnost <i>základní ontologické situace</i>	13
1. 2 Vnitřní smysl myšlenky <i>nesubstanční ontologie</i> a boj se sociomorfním dualismem.....	20
1. 3 Nesubstančně ontologický přístup a dekonstrukce substance.....	27
1. 4 Moc a vědomí (o) moci.....	38
2. Cesta ke konkrétnu proti vnějšímu akcentu moci	45
2. 1 Cesta od subjektu jako asketická cesta od zájmů ega – výklad buddhistické myšlenky <i>střední cesty</i>	45
2. 2 Areopagitova <i>božská temnota</i> a hranice sdělitelnosti.....	56
2. 3 <i>Božská temnota</i> a iracionální temnota zamilovanosti.....	64
2. 4 Humor jako cesta k <i>tajemství</i>	73
3. Interpretace <i>prázdnoty</i> v kontextu existenciálních prožitků a prožitku prostoru	87
3. 1 Lévinasova <i>nespavost</i> a <i>fantazie</i> jako etické východisko z ní.....	87
3. 2 Společný duchovní prostor a otázka <i>nemísta</i>	105
Závěr	112
Seznam zdrojů	115

Úvod

Tato práce nese název, který může vzbuzovat početnou řadu asociací. Tuším jejich rozmezi od očekávání nějakého přelomového filosofického díla až po úvodní odrazení možnou logickou rozporností jejího názvu (může prázdno být a být pojednáno slovem?), která hrozí vše podrýt. Pokud jde o první možnost, rád bych čtenáře poprosil, aby zde nic takového nehledal, na to neaspiruji, nebo se alespoň nedomnívám, že by bylo v mých silách něco takového vytvořit; zároveň nedisponuji patřičnou dávkou drzosti, abych byl schopen něco podobného tvrdit. Myslím, že tato práce je bližší druhé naznačené mezi. Lze ji totiž chápat jako snahu pohybovat se v úvaze o prázdnu po hranici logických rozporů a určité trapnosti, či banality z nich plynoucí.

Vzniká tak specifická metoda ukazování na rozpory a za ně – upozorňující na nedostatečnost toho, co bychom mohli pojmenovat „pouhá logika“ – logika ve smyslu řádu, vnuceného daleko složitějšímu a pestřejšímu světu tápající lidskou myslí, toužící po jistotě. Úvaha o prázdnu je tak vlastně metodologickým vodítkem. To, že se jí tato práce přidržuje, jí umožňuje tvorbu myšlenkových analogií a nalézání specifických podstatných míst a jistot jiného druhu. Jedním takovým podstatným bodem je svět lidského citu, řekněme velmi obecně, lidská emocionalita. Tento pojem používám v rozšířeném významu, přesahujícím obvyklý psychologický pojmový rámec. Emoce je tu chápána a ukazuje se jako prereflexivní duchovní moment v člověku, určité předlogické a předverbální porozumění světu a druhému. Práce je v tomto smyslu inspirována například tím, jak Bondy ve svých filosofických úvahách o prázdnu tuší nedostatečnost racionálních a logických kategorií pro vystižení příslušných fenoménů a zdráhavě (s vědomím určité filosofické nepoctivosti takového podniku) uvažuje o možnosti milosti a vztahu, jako o něčem, co daleko přesněji vystihuje to, co k němu promlouvá – pohybuje se tak právě ve sféře afektů, kdesi na hranici běžně chápané filosofie. Emoce se ukazuje jako forma překračování uzavřenosti pojmu a uzavřeného myšlenkového systému obecně. Je možné chápat ji také jako nástroj, odbourávající vynuceně indiferentní a matematizovanou představu prázdna a připouštějící možnost, že za ní může být neviděné pleroma – kypící tvorbou tvarů a žijící neviděným životem. Zkoumání této koncepce otevřenosti emoce je jednou ze základních linek této práce a je zde rozpracováno v mnohých podobách a na různých příkladech, přičemž rozbor Bondyho ontologické koncepce je zde v roli úvodní otázky.

Práce se návazně zabývá také možnostmi nesubstanční ontologie. Otevírají se tu například otázky (analogicky k tomu, co bylo popsáno v předchozím odstavci) okolo uzavřenosti člověka do pojmu subjektu a uzavřenosti božství do představy o něm. Je možné chápat tyto jevy jako

příklady specifického násilí v pojmání? Kdy a k čemu jsou nám takové uzavřené celky dobré a k čemu je dobré je někdy překročit? V tomto smyslu (a nejen v něm) je práce obhajobou fenomenologie jako metody. Nejde o to vše popřít či uzávorkovat, jde o to být otevřený poznání, které nelze předvídat či vymyslet – být otevřený oné prereflexivitě, z níž přichází emoce – jen tak může mít skepse hlubší smysl. Připuštění subjektivní povahy poznání může být v jistém smyslu i jejím překročením. Druhá kapitola práce je zaměřena na vybrané příklady přístupů, které nesou toto překročení a které jdou v jeho smyslu za pojmovou konstrukci světa (zejména se to týká Nágárdžunovy filosofie, mystiky a smyslu temnoty v ní, a humoru jako potenciálního poznávacího nástroje); lze říci, že jde o rozbor přístupů, které na místo slova o bytí či o prázdnu představují určité intimní setkání s nimi. Jde o zkoumání významu a možností takového počínání z hlediska gnoseologického.

Poslední část práce se více přivrací k oné zmíněné linii, týkající se vztahu emoce a filosofie a zkoumá vybrané filosoficky artikulované prožitky související s prázdňem (především Lévinasovo „ono je“ a Heideggerovo „ono se“). Dostává se tak od teorie poznání více k etice. Mohou nás prožitky prázdna nějak eticky poučit a směřovat, může být i v tomto smyslu pleroma založeno prázdňem? Na samém konci se práce zabývá také prožitkem prázdna v kontextu prázdňého prostoru a nemíst (Heidegger, Bergson, Háblová); i prázdňý prostor je totiž možné (a ne-li nutné) v architektonickém smyslu pochopit jako výzvu k etickému jednání.

Z tohoto velmi schématického nástinu (a taktéž z toho, který je v anotaci této práce) je již asi patrné, že se tu otevírá problematika (zdánlivě) spleťtá, která, byla-li by pojednána systematicky, kryla by se takřka s celými dějinami filosofie. Ty ale není možné opakovat, a tak práce slouží především jako výkladový klíč. Prázdno chce pojednat v souvislostech a ukázat jeho významy na příkladech tak, aby bylo možné chápat jeho významové pole v gnoseologických a etických souvislostech, při současném otevření možností aplikace metody „hledání prázdna“ i na docela jiné (nejen filosofické) myšlenkové systémy. Přeneseně řečeno – práce hledá a ukazuje na význam ticha vůbec pro možnost mluvit. Peripetie takového ukazování mají být inspirací a výzvou k nezaleknutí se onoho ticha a mlčení, protože jedině jím může být zakládáno smysluplné slovo. Pokud jde o moji osobní motivaci k sepsání takové práce, rád bych zmínil svůj neodbytný strach z prázdna za slovy a písmeny v situacích, kdy je jich příliš mnoho; domnívám se, že i dnešní doba trpí přílišnou upovídáností a současným nerespektem k jemnému a skromnému, avšak konstitutivnímu významu jemností. Pouhé zahledění se nemusí být zahálka, může se jednat o bytostné setkání. Posedlost naplňováním, jako odpověď na horror vacui (nejen) dneška, bohužel hrozí otevírat vyprazdňování těchto

jemných významů. Obhajoba významu prázdnoty je tak vlastně výzvou k prohloubení pochopení pro smysl plnosti.

1. Fenomenologická interpretace Bondyho koncepce *prázdnoty* a její vybrané souvislosti

1.1 Možnost *základní ontologické situace*

K úvahám, které se mi nyní vyjevují jako podstatné pro fenomenologii vůbec, mne přivedl Egon Bondy, především prostřednictvím svého eseje *Ontologie beze všech určení*.¹ Snaží se v něm objevit možnosti filosofického ontologického zkoumání a zároveň zestručňuje své celoživotní filosofické tázání do zhruba dvaceti stran textu. Esej je tak nesmírně inspirativním a osobním textem, který čtenáře vybízí k zamyšlení. Jde tu o možnosti člověka v oblasti vypovídání o vlastním bytí. Po krátkém úvodu, v němž Bondy konstatuje principiální netotožnost ontologie a fyziky spolu s nemožností pozitivisticky orientovaného zkoumání bytostných otázek, dochází k otázkám okolo pravého založení ontologie. Pracuje zde se svojí koncepcí tzv. *základní ontologické situace*.² Takovou situaci popisuje, možno snad říci, jako určitou formu bytostného setkání bez přímé reflexe, trochu na způsob jakéhosi mystického vhledu. Ona situace je formou setkání v diváctví a v intuitivním zření, setkání s podstatným, je to ucelující zkušenost vytrhující člověka zpoza závoje předsudčností všeho druhu, a je to především něco zcela prostého, co můžeme potkat takřka „na chodníku“, v rozhovoru a nebo v tichu beze slov. Interpretuji ji jako prosté uvědomění si skutečnosti, že člověk je. Tato nesamozřejmost samozřejmého je někdy tak dobře překryta, že k jejímu prožití dochází právě na způsob určitého vytržení ze zaběhnutého osobního provozu, jak nakonec naznačuje i Bondy: „Patrně proto, že prožívám svoje filosofování jako v podstatě v první řadě osobní intimní záležitost, v níž jsem prostě lidsky angažován, a nechápu je jako nějaký pracovní předmět, mohlo dojít k tomu, že jsem si v této situaci po několik let nedokázal propojit některé znalosti, které mi byly dávno běžné.“³

Základní ontologická situace se pak vyznačuje neurčeností a absencí popisných kategorií, nebo by alespoň zobecňování vedlo k jejímu narušení jako něčeho, co je v prožitku a v čase suverénní, autentické a prchavé. Bondy ke vzhledu do určení *základní ontologické situace* dále píše: „Došlo k tomu náraz teprve tehdy, kdy jsem sám dokázal ve chvíli intuice uvidět „základní situaci“ jako situaci *prostou* i *všech ontologických určení*.“⁴ Je to trochu, jako bychom se pohybovali mimo prostor slov. Buď jich není třeba, anebo jsou zavádějící, možná přichází příliš málo těch, která jsou výstižná, anebo je zde filosof opravdu před zkouškou, zda

¹ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 122–144.

² viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 123–125.

³ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 123.

⁴ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 123–124.

dovede mlčet, dodržet určité *scholé* a vyčkat, až se *věci samy* ukáží – snad analogicky k tomu, jako se krása a celistvost hudebního díla vyjevuje společně s okamžiky ticha, pauzami, v něm přítomnými.

Nyní pár vět podrobněji k ontologickému určení *základní ontologické situace*. Jak plyne z předchozího odstavce, je problematické. *Základní ontologická situace* se mívá nejen s fyzikou, ale též s tradičně pojatou ontologií, je obklopena řadou aporií. „Připuštění kteréhokoli ontologického určení znamená v poslední instanci minimálně to, že omezuje volnost „základní situace“ alespoň v tom, že je vyloučen opak, v podstatě však to znamená nastolení kategorie nutnosti ještě nad každou námi připuštěnou „primární“ determinací.“⁵ Připustíme-li, že tato situace je jsoucí, znamená to podle Bondyho současné připuštění nutnosti – tedy, že je již nutně jsoucí. Pokud bychom ji vnímali jako nejsoucí, opět by tomu tak bylo nutně. *Základní ontologická situace* by se z tohoto pohledu už vždy ocitala v jakémsi obalu nutnosti, který by narušoval její žitou a niternou podstatu – domnívám se, že by tím hrozilo rozdělení *situace* na subjekt-objektový rámeček, který by sváděl k psychologizaci ve smyslu nějakého (pouhého) prožitku na jedné straně, a jeho nutného ontologického základu na straně druhé. Analogicky můžeme s Hogenovou říci: „Každá objektivace je to, co je již pochopeno, ale to není to samé, co chápání.“⁶

Bondy tedy implicitně trvá na tom, že *situaci* nelze dělit, neboť je bytostně celistvá, je celkem. Kategorii nutnosti zde Bondy považuje za nevyhovující a jako odborník na indickou filosofii přichází s inspirací kategoriemi buddhistickými. Hledá kategorii, která by výstižně vyjadřovala absenci ontologického určení. Takovou kategorií by mohlo být *nic* (*nihil*), což ale nepovažuje za dostatečné (*nic* opět chápeme jako ontologické určení, nebo jako jeho pravý opak; čili nejedná se o krok mimo nutnost) – a popisuje svoji koncepci *prázdnoty*.

„Porozumění tomu, že prázdnota od všech ontologických určení není ontologicky nicota, je ovšem velmi důležité. Odstraňuje to inkongruentní hypotézy o vznikání z ničeho a současně to osvětluje jinak dost dobře nezdůvodnitelný fakt, že vůbec něco je.“⁷ Bondy by zřejmě za kongruentnější považoval vznik z *prázdnoty*, která je ale vlastně *pleromatem*⁸, respektive jednotou *pleromatu*, *prázdnoty* a *jevení se*⁹. Taková prázdnota není ideálním ničím, spíše je tím, co nelze popsat ontologicky, či co možná nelze popsat vůbec, neboť nám k tomu chybí výrazové prostředky. Lze to vnímat jako chytrou narážku na možné nebezpečí neuvědomělého

⁵ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 124.

⁶ HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2001; s. 188.

⁷ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 124.

⁸ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 125.

⁹ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 138.

ztotožňování toho, co neumíme popsat s tím, co (hypoteticky) není. Pokud jde ale o samo vcházení světa do zjevu, čili o jeho vznikání, Bondy již ve svých starších dílech dochází k hypotéze *samovzniku*¹⁰, jež je logickým východiskem snahy formulovat *nesubstanční ontologii*. K tomu se ovšem dostanu později. Prodlévání v úvaze o *základní ontologické situaci* ještě nebylo naplněno.

Situaci a celou filosofickou koncepci okolo ní též interpretuji jako snahu objevit ve filosofii intuitivní charakter bytostného poznání a zároveň v ní legitimovat cit. Je to jistá mez světa filosofického a teologického. Mez je udržována vnitřní pokorou řeči. Je místem, kde se teolog již nemůže držet řeči o Bohu, protože by narušoval tajemství, o němž je lépe mlčet, a kde filosof cítí, že by snad bylo útekem věnovat se řeči o Bohu, ač by o Něm mluvil rád, a tak raději velmi obezřetně volí slova která mu zbývají.

Když Bondy v prvním filosofickém eseji z citovaného 4. svazku, jenž nese název *Dopis příteli*¹¹, líčí intuici týkající se jeho ontologického náhledu, zdá se, že těžko nachází slova. Začíná právě od ontologicky neurčeného pocitu bezpečí, jenž zakouší: „Ta bezpečnost, kterou v sobě cítím, má zcela bezprostřední vztah k tomu, že pocit’uji, nevývratně pocit’uji, že existuje cosi jako základní situace, v níž člověk stojí zbaven naprosto všeho, ze všeho, co jej reprezentovalo a co on reprezentoval, vysvléknut – a nic je, co dělal, co myslel, co zakoušel, skutky dobré i zlé, díla a práce, snahy, víry, zanícení, sebeobětování, usilování po nadosobních cílech atd. atd.; to všechno je pryč a je nic a nula.“¹² Toto nezasloužené bezpečí a smíření s ním spojené, jakoby upomínalo na Komenského *Hlubinu bezpečnosti* - například líčení místa lidské duchovní podstaty nese podobnou odříkavost: „v tomto centrum jest odpočívání, bezpečnost a blahoslavenství její, pokud v poddanosti Tvorce stojí, a nad tvory, i svým tělem, panuje, potud její důstojnosti.“¹³ a odrazy myšlenky *Hlubiny bezpečnosti* ke konci *Labyrintu světa a ráje srdce*, když poutník vstoupí do domu svého srdce, jsou snad explicitnější formou téhož: „To, co jsem tu pro začátek viděl, se mi totiž začalo líbit, jednak proto, že ten pokojík nezapáchal tak, jako místa, kterými jsem předtím procházel ve světě, a také proto, že jsem tu nezaslechl žádné šustění a chřestění, vráskot a třeskot, nepokoj a zmítání, přetahování a násilí (čehož je ve světě vždy dostatek). Všude bylo ticho.“¹⁴ Tuto souvislost uvádím nikoliv proto, abych vytvářel nějaké srovnání Bondyho s Komenským (což se mi jeví jako nedůležité), ale abych

¹⁰ viz např. BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 208–216.

¹¹ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 5–35.

¹² BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 6.

¹³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 20.

¹⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce, v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníkova četba 2010; s. 123.

poukázal na určitou univerzalitu popisovaného prožitku niterné bezpečnosti, který lze zřejmě stopovat napříč různými filosofickými či teologickými tradicemi.

Bondy niterný prožitek bezpečí postupně rozvíjí ve složitější filosofickou úvahu. S bezpečím souvisí zvláštní ohlédnutí za vlastním životem; to jej jakoby zbavuje vin, vnitřně očišťuje a redukuje na diváctví, do popředí se dostává vlastní bytí a mizí množství myšlenkového a morálního balastu a všelijakých kategorií, jež jej snad doposud zakrývaly: „Je to nepředstavitelné ulehčení a radost, protože jsem zaplat'pánbůh zbaven všeho, co bych mohl uvádět na svou obranu, a zůstávám jako nejmenší dítě.“¹⁵ Po něm následuje snaha pochopit, co to vlastně ono bezpečí je, a kde se tu najednou vzalo. I zde Bondyho text působí hledačsky a opatrně.

Významným momentem hledačství je náhled cizosti tohoto prožitku, pramenící snad z jeho nenadálosti a nezávislosti na osobní vůli; Bondy se snaží vyhnout metafyzickým spekulacím a při výkladu této cizosti se opatrně vrací ke své teorii *ontologického pole*. Tento (pro fenomenologa možná poněkud zavádějící, zdánlivě až kontradiktorický) termín¹⁶ je v jeho filosofii označením hypotetické roviny skutečnosti, která nese propojení a synchronicitní vztahy mezi věcmi, respektive mezi jinými rovinami skutečnosti navzájem; kromě *ontologického pole* mluví Bondy například o *fyzikálním poli*¹⁷, jež je možno popsat jako rovinu světa, v níž vládou přírodovědné danosti našeho vesmíru. Takové hypotetické roviny Bondy vnímá jako platné a popřává jim předpokladu objektivní skutečnosti, aniž by je problematizoval například tak, jako se Husserl věnuje konstituci vědeckého světa na světě předvědeckém¹⁸.

Vtip je ale v tom, že tyto roviny jsou přítomny současně, nejedná se o představu nějakých uzavřených světů – monád, které spolu neinteragují – spíše jde o fenomén ladění mezi různými perspektivami, v nichž svět vstupuje do zjevu. Rozdělení je zde učiněno spíše pro přehlednost a pochopení oněch v prožitku tak značně odlišných způsobů zjevu světa. Bondy se tak pomyslně pohybuje na pomezí fenomenologie, teologie a filosofie vědy a snaží se na něm zůstat, jeho pozice též zahrnuje metodický odstup a snahu vyhnout se vytváření pevných filosofických koncepcí, z nichž by nebylo úniku a v nichž by nebylo života. Činí tak také z etických důvodů: „Slova jako spravedlnost apod. my lidi jen strašně zneužíváme, zvláště když jde o ontologickou realitu – resp. o boha. Pořád jim koukáme vyčítat, kterak se na nás

¹⁵ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 7.

¹⁶ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 8.

¹⁷ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 9.

¹⁸ viz např. HUSSERL, Edmund: *Križe evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 142–147.

nespravedlivě prohřešují, když my jsme takoví hodní a zasloužili. Používáme přitom pouze našich antropocentrických zákonů. Není žádnou nespravedlností, že tyto zákony prostě neplatí. Platila by tak jediné naše hybris.¹⁹ Teorii *ontologického pole* je tedy poctivě nutno číst jako snahu o bezpředsudečnost a redukci předpokladů a také jako určitý návrat k jednoduchosti niterného prožitku (z něž se zde koneckonců vychází) a Bondy by byl zřejmě dalek jejímu tvrdému stanovování na způsob filosofické koncepce nebo školy, vše zůstává otevřeno.

Máme zde před sebou spíše teorii určitých koexistujících intimních živých realit, mezi nimiž není ostrého přechodu, jež jsou ale přece jen odlišné na základě rozvrhu světa těch kterých bytostí, jež tyto reality žijí jako své. Tato myšlenka se objevuje i v Bondyho filosofických prózách – zde je příklad z novely *Šaman*, v níž nabývá hluboké básnické krásy: „Vám se zdá, že různé světy jsou nad sebou a nepropojují se. Ale ony jsou spíše vedle sebe a prolínají se. Nebo ještě spíš, stáčejí se navzájem jako jednotlivá vlákénka, z nichž je spleteno pevné lano. Stále se proplétají. Přecházejí plynule jeden do druhého. Neustále spolu koexistují. My to ovšem nevidíme. Vidíme například svět kamenů a vod, svět rostlin a zvířat a svět lidí.“²⁰ I v *Šamanovi* je líčeno to, o čem Bondy hovoří ve filosofických pracích jako o *ontologickém poli*: „Všechny světy jsou šamanovi přístupny, i ty, které jsem už vyjmenoval, i další, které jsem neuváděl. Ale jsou v některých světech oblasti, kde nic nevnímáme, i když tam vstoupíme. Mnohokrát jsem se pokoušel poznat, co v těch oblastech existuje, setrval jsem tam celé dny, ale poznával jsem jen, že kolem mne tu cosi žije, ale nikdy jsem nezjistil, co to je.“²¹ I tyto umělecké příklady ukazují, že Bondy téma *ontologické reality* vnímá zejména jako něco, co se při redukci předpokladů začne samo ukazovat. *Prázdnno* (které ale není *nic*), jež se v této rovině vyskytuje, značí jeho snahu vyhnout se metafyzickým spekulacím. Takové prázdnno se ukazuje v pokoře a usebranosti, jakož i v prožitku cizosti.

Musím si dovolit následující rozlišující poznámku. Tyto náhledy se zdánlivě podobají *emanační ontologii* novoplatónského typu. Například Plótinos také hovoří o ontologických rovinách, které jsou vztaženy k jednotlivým species živlů a tvorů²². Patrný rozdíl oproti Bondymu je ale v hierarchické konstituci takového univerza (*Jedno* jako nejčistší bytí, první hybatel a ostatní formy z něj emanující jako na něm závislé případy, ne již bytostně činní aktéři.) jež v důsledku Plótínova univerzum činí statickým, implicitně nepřipouští bytostný pohyb. Právě novelistická postava Šamana (jinotaj filosofa) disponuje schopností mezi jednotlivými ontologickými rovinami přeladovat, schopností neobyčejnou a podivnou pro

¹⁹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 10.

²⁰ BONDY, Egon: *3 x Egon Bondy*. Praha: Panorama 1990; s. 96.

²¹ BONDY, Egon: *3 x Egon Bondy*. Praha: Panorama 1990; s. 97.

²² viz např. PLÓTINOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 13–22.

většinu svých současníků. Kromě toho také dovede nahlédnout vnitřní smysl celého tohoto dění.

Ve snaze si *základní ontologickou situaci* (intepretovanou pomocí teorie *ontologického pole*) spolu s prožitkem cizosti, jinakosti a bezpečí alespoň nějak zařadit, pokouší se Bondy o nalezení axiologického určení. Je možné vyjádřit nějakou hodnotu, jež se k takové formě bytostného prožitku vztahuje? I tato oblast se ukazuje jako dosti neprostupná. Postupuje tak, že se nejprve zřídka určení teologických (a vůbec substančně ontologických); trochu na způsob Nietzscheho *Antikrista*²³; nespokojí se s opakováním teologického narativu o vykoupení člověka a kritizuje jej coby statický obraz, který dynamickou povahu světa i člověka (byť snad i s připuštěním osobního Boha jako jeho pána) nevystihuje: „Prostě: i osobní bůh – byl-li by – by si počínal inteligentně, a ne jako zatrpklý a dětinský někdo, kdo si jako justament vynucuje víru v mýty, které kdysi nějakí lidé o něm napsali a pak v ně třeba i dlouhou dobu věřili, ale nemohou to proto přestat být jenom mýty.“²⁴ Následně uvažuje, zda by bylo možné myslet *základní ontologickou situaci* jako axiologicky indiferentní. „*Základní ontologická situace* je právě pro absenci všech určení charakterizovatelná jako plnost všech předpokladů.“²⁵ Takové určení pojednává *situaci* jako čistou možnost. Domyšleno ad absurdum by to znamenalo, že bytí je čistá nerozlišenost. Tak by sice byla účinně popřena ontologická substance; ať již jako jsoucnost jednotlivých věcí na způsob Platónských idejí, či jako představa boha který dává věcem jejich bytí i jevení (a věci tedy nejsou svého bytí ani jevení tvůrčím způsobem účastny); což je teoreticky Bondyho cílem. Je zde ale jiný, prostší problém. Taková kosmologie je zkrátka zruďná. Κοσμος již není ozdobou, ale mechanismem – a to ještě v lepším případě. Možná by byl čistým entropickým a nesmyslným chaosem. Navíc to celé působí dosti uměle a kontraintuitivně vzhledem k tomu odkud jsme se sem s Bondym dostali – tedy od bytostného prožitku nezaslouženého bezpečí. Ten sice vedl k redukci předpokladů, k jisté formě odhlédnutí od světa i od sebe samého – to ale nebylo vše o co v něm šlo – zjevně tu něco chybí, něco, co se nedá prostě vyjádřit jako indiference. „Axiologická indiference se ve skutečnosti projevuje jako trpká preference nutnosti snášet utrpení, byť třeba i ve stoické či zbožné odevzdanosti. Bylo-li by to tak – potom nevím, v čem by tu byl rozdíl od pekla.“²⁶

Co v předchozí úvaze chybělo? Postava Šamana to básnický vyjadřuje těmito slovy: „Je to velká pomoc, nepřetržitá vzájemná pomoc - a ta působí ve všech směrech univerza. Všichni pomáhají všem, nebo se o to aspoň snaží, nebo aspoň jsou k tomu dostrkování - pokud si

²³ viz např. NIETZSCHE, Friedrich: *Antikrist*. Praha: Iris 2003; paragraf 15, 26.

²⁴ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 20.

²⁵ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 135.

²⁶ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 141.

nepomáhají, jsou jako mrtví a trpí jako mrtví, to jest bez vědomí, bez oživující síly, jen těla či tělesa bez duše - to ostatně můžeš vidět na lidech - stačí vykouknout ze stanu a dívat se na ně pouhou chvíli.²⁷ a Bondy sám takto: „Axiologická situace, která je méně určená než indiference, by mohla být právě milost. Je to stav zakotvující ontologicky, axiologicky i existenciálně každou entitu takovým způsobem, že trvá a jedná v jistotě bezpečnosti.“²⁸ Tím se tento kruh otázek okolo *základní ontologické situace* a *ontologického pole* uzavírá. Jsme zpátky u bytostného prožitku. Prožitek nezasloužené milosti a bezpečí zřejmě souvisí s milostí a pomocí, jako možným podstatným principem *ontologické reality* či vůbec celku světa jako takového; je zřejmě vyjevením se celku, coby tíhnoucího k harmonii. Pokud jde o cizost (jinakost) takového prožitku, můžeme se ptát, zda se nejedná o jeho prostý kontrast se světem každodenní starosti (nejen) v současné lidské společnosti – z jehož perspektivy se toho vskutku mnoho liší – lze připomenout údiv poutníkův, když prochází Labyrintem světa: „I nu tedy,“ řekl sem, „necht’ sou třeba sedmdesatera sedmera umění mistrů a doktorů a nech třeba všechna umění, aneb žádného, říkati nic víc nechci, jen pojďme odtud.“²⁹ Poutník, poté co spatřil promoce a řady prvotřídních odborníků mnoha druhů, tříd a zaměření - raději odchází – prohlédl mámení a viděl lidskou *hybris* a skutkaření, opak toho, co ve světě hledá. Ač Poutník (narozdíl od Bondyho Šamana) předpokládá Boha a věří v Něj, jako by oba spatřovali totéž.

Z předchozího rozboru je již snad dobře patrné, že Bondy (pokud je mi známo, tak to explicitně neříká) vytváří svoji svébytnou formu *epoché*, založenou v bytostném prožitku bezpečí. Ta mu umožňuje mimo jiné náhled *ontologie beze všech určení*, tedy takové ontologie, která je diváctvím otevřeným (Bondyho terminologií) *ontologickému poli* či *ontologické realitě*. Tato otevřenost souvisí s odstraněním předsudku, který ztotožňuje *nihil s prázdnotou*. *Nic* se v tomto smyslu u něho ukazuje jako podobné idealizované představě matematické nuly, coby naprosté a nemyslitelné a možná i nesmyslné privace. *Prázdnota* jako kategorie vypůjčená z buddhismu či taoismu představuje spíše zřeknutí se určení obecně, či zřeknutí se ontologického úsudku, podmínkou jejího myšlení je intuice a niterná pokora, neboť bez nich by patrně nebyl důvod se ontologického úsudku zříkat. Je to ontologická instance, před kterou je dobré se ztišit a zaposlouchat. U takto chápané *prázdnoty* otázka po její podstatě nedává smysl, neboť ji okamžitě převrací v *nic*. Jedná se zjevně o prostor vyjevující se bytostným básnickým prožitkem bezpečí a účasti. Sub specie *prázdnota* chápaný prožitek niterného bezpečí sice není snadno vnějšně popsitelný či ověřitelný, ale fenomenologicky

²⁷ BONDY, Egon: *3 x Egon Bondy*. Praha: Panorama 1990; s. 97.

²⁸ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 141.

²⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint srdce a ráj světa*. (Původní jazyk, elektronická verze .pdf.) Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 68.

vzato nese platnost apodiktické evidence, neboť se vyjevuje právě jako čistá a nepodmíněná primární evidence, přímo ve vědomí. Také zde půjde o ontologicky niternou platnost tvorby obecně, jako něčeho, co doslova přetváří (a utváří) svět jako celek. To je další kruh, jímž se vracím k založení myšlenky *nesubstanční ontologie*, o níž se chci pro další upřesnění zmínit v následující podkapitole.

1. 2 Vnitřní smysl myšlenky *nesubstanční ontologie* a boj se sociomorfním dualismem

Chceme-li se pokusit nahlédnout ontologii *nesubstanční*, potřebujeme nejprve zvážit význam substance, respektive pokusit se o výměr toho, co vůbec chápeme jako substanci. Jako dobrý příklad ontologie vykládané obvykle substančně zde může sloužit myšlení Spinozovo. I já jej nyní budu vykládat substančně. Spinoza na začátku své *Etiky*, v kapitole *O Bohu* (v níž vytváří základní předpoklady pozdějších, složitějších úvah) nabízí následující výměr: „*Definice 3.* Substancí rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, k utvoření jehož pojmu není zapotřebí pojmu nějaké další věci.“³⁰ Substance je tedy určena jako samostatné jsooucn, zcela nezávislé na svém okolí – samo utváří svůj pojem a samo ze sebe i je. Není samozřejmě náhodou, že tento předpoklad se objevuje v kapitole *O Bohu* – předpokládané vlastnosti Boha i substance se do značné míry proplétají – respektive, Bůh představuje ve Spinozově systému vlastně nejvyšší substanci: „*Definice 6.* Bohem rozumím absolutně nekonečné jsooucn, tj. substanci sestávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci.“³¹ Je zajímavé si všimnout, že oba výměry jako by počítaly se zvláštní „uzavřeností“ substance či především Boha. Ač se zde hovoří o nekonečnu či bytí ze sebe (*a se a per se*), působí to jako by se jednalo o nekonečno výčtu, především nekonečně dlouhou řadu definovaných jednotlivin, ne již tolik o nekonečno v neohraničenosti nějakého $\chi\omicron\pi\alpha$ (jež se mi ale jeví jako životnější pojem vztahující se k nekonečnu v uprázdňujícím prožitku, neboť nekonečnou řadu prostě nelze dopočítat a zůstává tak spíše idealizovanou matematickou představou, podobně jako *nic* v tom smyslu, jak zde o něm píše v kapitole 1.1). Spinoza sice nehovoří o substanci jako o výčtu jejích atributů, ukazuje ji ale jako něco, k čehož náhledu tento výčet vlastně vždy potřebujeme. Setkání na způsob *já a ty* je tím omezováno, ne-li vylučováno; vždy jsou zde nějací prostředníci, vše je nepřímé a zprostředkované.

³⁰ SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. Praha: Dybbuk 2001; s. 9.

³¹ SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. Praha: Dybbuk 2001; s. 9.

Pro doplnění zmínky Spinozových předpokladů uvedu a vyložím ještě jeho výměry týkající se *atributů* a *modů*: „*Definice 4.* Atributem rozumím to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem záleží její esence. *Definice 5.* Modem rozumím stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z toho jiného také chápáno.“³² *Atributy* se mohou s *mody* snadno plést. Snad je to tím, že je obvykle neuvědoměle vnímáme jako příslušníky určité nižší kategorie, jako odvozeniny a ve vulgárním smyslu „pouze jevové“ složky nadřazenějších skutečností – tedy substancí a nejvyšší substance. Formálně a logicky sice Spinoza poměrně jasně říká snad tolik, že *atributem* je to, co rozum rozpoznává jako něco vnitřního, co se podstatně váže k esenci substance, a *modem* to, co sice vypovídá o substancí, ale nepřímo z něčeho jiného. Nicméně (viz výše v této podkapitole), ani kompletní výčet atributů nevystihuje nejvyšší substancí (neboť by musel být nekonečný), a ta tak zůstává v podivné mlze pojmu nekonečna (s nímž jako by zdánlivě splývala); zatímco nižší substance s omezeným počtem atributů byly těmito atributy snad až příliš přesně určeny. Zůstává zde zvláštní předěl, který odděluje to, co je *o sobě*, od toho, co je jen nějakou formou zjevu toho, co je *o sobě*, je snadné z toho nabýt dojmu, že celý svět je jen výčtem partikularit, jež sice mohou nějak ukazovat na něco ontologicky vyššího, ale samy o sobě jsou jen nepodstatnými částmi. Celek je sice více než výčtem těchto částí, ale je jaksi vzdálený jakémukoliv diváctví či setkání. Jediný bytostně tvůrčí prvek (=nejvyšší substance) takového celku je navíc v nedohlednu výčtového nekonečna. Nezbyvá tu, než se upnout k *atributům* a *modům* a vyhmátavat z nich to podstatné ohledně substancí.

Na obranu Spinozy (a možná novověkého racionalismu vůbec) je ale nutné říci, že tato filosofie sleduje poněkud jiný záměr a zabývá se praktičtějšími a psychologičtějšími věcmi, než jí můj výklad možná podsouvá. To, o čem zde píši, jsou spíše důsledky dualistického chápání světa, jež z takové filosofie může vyplývat. Nedovedeme dnes s určitostí říci, zda Spinoza či Descartes za tímto dualismem ve skutečnosti nespátřovali ucelující harmonické renesanční universum. Dualismus by se pak jevil jako určitá výzkumná metoda. S Descartesem nelze než v podstatě souhlasit, pokud jde o jeho první pravidlo *metody* – „nepřijímati nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal“³³, ačkoliv obsah pojmu *evidence* hrozí nejednoznačností. Další tři pravidla ale působí sporněji – druhé pravidlo otevírá otázku po kritériu, podle něhož by člověk mohl s takovou přesností jednotlivé otázky dělit na správné podotázky, podobně třetí pravidlo týkající se pořadí úsudků od

³² SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. Praha: Dybbuk 2001; s. 9.

³³ DESCARTES, René: *Rozprava o metodě*. Praha: Jan Laichter 1947; s. 24.

nejjednodušších po složitě, příliš neukazuje, kde se důvod takové výstavby řádu vzal³⁴. Čtvrtým pravidlem se vracíme k problematice nemožnosti či nesmyslnosti úplného výčtu v ontologii: „činiti všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečen, že jsem nic neopominul.“³⁵ Když těmto pravidlům přisuzujeme ontologickou aspiraci, působí opravdu poněkud hrubě. Chápeme-li je ale především jako nástroj k sebezdokonalování, k tréninku úsudku a analytické schopnosti, je nutné je uznat, pak mohou přispívat k dobré mysli³⁶ a ulehčovat člověku život; spolu s tím je ale potřebné uznat též ono zastavení, zdržení se úsudku před *prázdňem* (v tom smyslu, jak o něm byla řeč v předchozí kapitole) – pak může být svět snáze nazírán jako harmonické universum, jako živý celek, který není pouze mechanismem. Je ovšem otázkou, kde se racionalistická *mathesis univarsalis* zastaví, aby to dovolila. V tom možná tkví jeden z kořenů problémů, na něž jsme tu narazili jak v souvislosti s výkladem Spinozových definic substancí, atributů a modů, jakož i při úvaze nad pravidly Descartesovy *metody*.

Dále ke kritice substančního modelu. Představu atributů a modů podřízených substancím, a toho všeho podřízeného nejvyšší substancí je možné vnímat jako antropomorfismus či sociomorfismus. Sice zde jde o snahu vysvětlit bytostné vztahy, ale hrozí vměšování mocenského hlediska převzatého nevědomky ze světa lidské společnosti. Berďajev výstižně a vtipně varuje před tímto zorným úhlem v teologii. Nemohu jej zde proto nevpomenout: „Bůh nemá moc, protože na Něj nemůže být přenesen takový nízký základ, jako je moc. Stát je poměrně nízký jev světové skutečnosti a všechno podobné státu je nepřenosné na vztah mezi Bohem a člověkem a světem.“³⁷ Je proto dobré klást si otázku, zda by pevné (a statické) stanovení vztahů mezi substancí, atributy a mody (nebo analogicky třeba mezi *věcí myslící* a *věcí rozprostraněnou*)³⁸ nemohlo v tomto smyslu být mocenským aktem, blokujícím v člověku bytostnou otevřenost. (Opět pro přesnost dodávám, že má úvaha se týká pouze ontologické roviny těchto substančních koncepcí, nikoliv jejich praktické či psychologické roviny, jež si vždy o rozlišující úvahy říkají. Nepokouším se o plochou kritiku rozlišujících či analytických úvahových postupů jako takových.) Naráží se zde zřejmě na mez, již opět vystihuje Berďajev, když popisuje svoji teorii poznání, která: „Směřuje proti racionalismu, který věří ve vyjádření bytí v pojmu, v racionálnost bytí. Ale bytí je racionální pouze proto, a proto pouze je vyjádřitelné v pojmu, že je předběžně racionalizováno a samo je pojmem. Podle terminologie,

³⁴ viz DESCARTES, René: *Rozprava o metodě*. Praha: Jan Laichter 1947; s. 24.

³⁵ DESCARTES, René: *Rozprava o metodě*. Praha: Jan Laichter 1947; s. 24.

³⁶ viz NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 181–190.

³⁷ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 215.

³⁸ viz např. DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 27–35.

kteřou jsem zdokonalil později, bytí, se kterým pracuje racionální gnozeologie a ontologie, je již produktem myšlení.“³⁹ Riziko sociomorfního přenosu kategorie moci do ontologie je zřejmě právě jedním takovým místem, kde se *mathesis universalis* má zastavit, neboť se stává problematickou a ukazuje se jako potenciálně neuvědoměle předsudečná.

Snaha vyhnout se těmto nedostatkům substančního ontologického modelu nemusí být samozřejmě cestou do iracionalismu či do popírání významu rozumu či myšlení. Je to spíše cesta postupného prověřování a ochoty dokázat přijmout jiné než zakořeněné předpoklady ontologického uvažování. Na povrchní rovině by si člověk mohl pomyslet, že zkrátka stačí neuvažovat v kategoriích *substance – atribut*. Sociomorfnost subordinace promlouvající z těchto kategorií ale ukazuje jejich hlubší a spletitější genezi. Taková představa subordinace je asi něčím promlouvajícím z našich zvyků a představ, něčím, co je nám snad i vštěpováno výchovou, co je zkrátka přítomno hluboko v nás jako zdánlivě nenahraditelná představa rozvrhu světa.

Žižek se například zabývá tím, čemu říká *násilí řeči*⁴⁰. Odhaluje v řeči skrytou rozdělující, umrtvující vlastnost – podobným způsobem, jako to činí výše zmíněný Berd'ajev při úvaze nad racionalismem a myšlením. Řeč je obvykle chápána jako to, co činí člověka člověkem; umožňuje mu v míru se domluvit se svými druhy; odlišuje v běžných představách člověka od zvířete, právě pokud jde o předpoklad její možnosti tíhnout ke smíru a umožnit člověku vyhnout se násilí. „Násilí je tedy ve skutečnosti „radikální zvrhlostí lidskosti“. Nechává-li se řeč kontaminovat násilím, děje se to pod vlivem kontingentních „patologických“ okolností, které narušují logiku inherentní symbolické komunikace.“⁴¹ Není tomu tak, že by řeč sama byla násilím. Opravdu může být nástrojem dialogu v otevřenosti a ve smíru. Ono *násilí* je spíše v potenci, závisí na způsobu používání řeči. „Co když ovšem lidé převyšují zvířata svou způsobilostí k násilí právě proto, že *mluví*? Jak si byl vědom již Hegel, už v samotné symbolizaci určité věci je cosi násilného, co lze přirovnat k jejímu umrtvení.“⁴² Jako by se symbol věci v řeči hrozil stát právě onou nehybnou a neurčitelnou substancí přebírající na sebe živou skutečnost věci. Jde tu podle mne o dobrý příklad zvláštního jevu - to, co zde nazývám (v návaznosti na Bondyho) *substanční ontologii*, se při tomto výkladu ukazuje jako problém takřka každodenní. Je to problém dominance obrazu světa nad odehrávajícím se živým světem. „Řeč zjednodušuje popisovanou věc, redukuje ji na jednu vlastnost. Rozkouskovává ji, ničí její organickou jednotu a zachází s každou její částí a vlastností autonomně. Vkládá danou věc do

³⁹ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 119–120.

⁴⁰ viz ŽIŽEK, Slavoj: *Násilí*. Praha: Rybka Publishers 2013; s. 57–69.

⁴¹ ŽIŽEK, Slavoj: *Násilí*. Praha: Rybka Publishers 2013; s. 59.

⁴² ŽIŽEK, Slavoj: *Násilí*. Praha: Rybka Publishers 2013; s. 59.

významového pole, které je jí vnější.⁴³ Zůstává ale otázkou, zda je možné toto přisoudit řeči obecně. Nebo zde půjde o možnost řeči být něčím vnějším? Jestli taková vnější řeč je řečí, jež hrozí umrtvovat, pak snad může existovat ještě jiná řeč, taková, která mluví básnicky přímo ze světa. Žižek v této úvaze vystihuje praktický problém, který zřejmě opravdu nastává; je to spor mezi řečí jako něčím vnitřním, co možná ani nepotřebuje slov, a řečí jako analyticko-logickou metodou „vivisekce“ živého světa.

To je na člověka veliký nárok. Chce-li opravdu poznávat, musí vyjít z kruhu a vydat se do otevřeného světa. Je to cesta, o níž se zvláštní formou subjektivního idealismu snažil také svérázný český filosof Ladislav Klíma. Již on si docela dobře uvědomoval, že mnohá zdánlivě „podstatná“ rozdělení jsou pouze umělé formy, jež sice člověku zajišťují jakýsi pocit bezpečí, zároveň jej však zotročují. Píše například s patrnou dávkou ironie: „Není ani přírody ani vědy. Příroda je Zotročenost; „věda“, v ušlechtilém smyslu, jen poznávání zotročenosti, - *a nic nad to!* – Bohudíky, následkem zotročenosti, tzv. exaktnosti, je *toto* poznávání dosti možno. „Poznávání“ znamená v tomto smyslu jen: vymaňování se z okovů. Co je *nad* poznáním, zove se *Volnost*, zove se Bůh...“⁴⁴ Klíma tak dobře rozkrývá vztah ontologie a gnoseologie. Ukazuje, že poznávání se vždy už vztahuje k tomu, jak člověk je. Chce-li poznávat právě směrem ke *svobodě*, nebude mu asi stačit, zastaví-li se u poznatku či definice – o ty mu při poznávání nejde. Jsou to směrníky na cestě a do té míry si zaslouží pozornost. Stanou-li se ale statickými *substancemi*, či jsou-li v úctě jen pro svoji mnohost – není to již zřejmě cesta k hlubšímu, bytostnému poznání. Tento prostor hlubšího poznání je podle Klímy hájemstvím filosofie, ani věda či umění podle něho nemohou dojít tak daleko: „Umění má primát před vědou. Ale obé podřazeno *nekonečně* ohromnějšímu pojmu „filosofie“. Obě, zvláště věda, chtěly jí, po zvyku všeho, primát vyrvat. Je to totéž, jakoby země chtěla urvat primát slunci.“⁴⁵ Ačkoliv vzniklé gnoseologické zmatení, které na světě podle Klímy máme, nedává logický smysl (což nás může dosti trápit potud, pokud nám logika skýtá pocit bezpečí, či pokud uznáváme nějaký panlogismus), není nutné hned vinit svět; i koncepce logiky je zřejmě lidským výtvořem, a tak se nejspíše pleteme v tom, jak pojmáme logiku: „Celá historie, celá kultura je zvracení všech, zdánlivě nedotknutelných, pojmů na ruby; je nedbání základních logických pravidel. Je to minus? Naopak. Život děje se proti logice. *Tedy je logika vyvrácena.*“⁴⁶ A děje-li se život navzdory logice, člověk v něm tápe, když hledá logiku jako vodítko; ztrátou logiky ale Klímovská postava získává právě život (který vždy měla, ale

⁴³ ŽIŽEK, Slavoj: *Násilí*. Praha: Rybka Publishers 2013; s. 59.

⁴⁴ KLÍMA, Ladislav: *Sebrané spisy I*. Praha: Torst 2005; s. 457.

⁴⁵ KLÍMA, Ladislav: *Sebrané spisy I*. Praha: Torst 2005; s. 461.

⁴⁶ KLÍMA, Ladislav: *Sebrané spisy I*. Praha: Torst 2005; s. 461.

nepovšimla si jej) - musí si ale hledět rozumu, schopnosti, jež přesahuje v posledu i logiku a jež utváří to, čemu Klíma říká karakter: „Mít charakter znamená být Bohem, - ne pouze bohem. Že si človíček našel tento název – tento pojem, znamená, že cítí božskost v sobě. Vše lidské jest eo ipso absolutně bezkarakterní. Cato znamená jen bezkarakternost + 2 cm... Ale Bůh znamená deciliony.“⁴⁷ Je-li Klímův člověk takovým způsobem rozumný, je i svobodný a je tvůrcem svého světa, respektive je jednotou se svým světem. Je ale ten jeho svět přístupný ještě někomu druhému? Nedaří se mi ubránit domněnce, že takový egodeista bude nutně narážet na hranice světů druhých lidí či na pravidla, vytvořená společností; bude mu tedy hrozit život na okraji, ve snu či v alkoholovém oparu. Je to zvláštní stoický prvek v Klímově filosofii. Úctu ke stoicismu Klíma vyjadřuje i v aforismu: „Velikost stoického ducha v národě je nejlepším kritériem ceny jeho.“⁴⁸

Klímův duch jako by se lépe oddával bytostné tvorbě ve snu, než v bdění: „Ve snění se síla, kterou zoveme „můj duch“, velice změní, stane se příbuznou zcela jiným věcem než těm, které – ale jen dle reality bdění – spící mé tělo obklopují – a následkem toho je, že ony dříve vzdálené, teď však ve skutečnosti už blízké mně předměty, začnou na mého ducha působit a vyvodí v něm jemu vlastní smyslové obrazy“⁴⁹ říká filosof Silvio v povídce s názvem „*Jak vysvětlíte...*“. Tato inklinace působí dojmem určitého útěku ze světa, jako by egodeista svět nedovedl vystát, tíhne raději do svého vlastního nitra, v němž nachází krásnější poklady. Nelze se mu v mnohém divit. Je ale otevřenou otázkou, zda zde nevystupuje až příliš ostře jistá dualita, řekněme v aluzi na Descarta něco jako *věc snící* a *věc bdící*, dvě podstaty, jež se nikdy neseťkají a zda tedy nitro egodeistovo nehrozí být pouze světem ze sebe a pro sebe – tedy uzavřenou substancí.

Podobně některé jeho velmi ostré výroky o člověku či lidech mohou působit dojmem přehnaného pohrdání a určitého kastování, jeden aforistický příklad za všechny: „O řeči rozhodovala dosud ponejvíce lůza a arcilůza: profesori lingvistiky. A vše nejlepší v lidském duchu padá tomu za oběť. Ovšem: konvence je nutná. Ale kde konvence přestává, tam teprve začíná duch.“⁵⁰ Vidím zde, že Klímovi jde především o osvobození řeči, v podstatě právě o onu živou vnitřní řeč, o které v této kapitole píše v souvislosti s *násilím řeči*. Je tedy na čtenáři, jak se postaví k někdy poněkud brutálnímu nádechu Klímových slov, a zda za nimi zahlédne právě onu osvobozenou řeč, či zda jej pouze vyleká jejich šokující povrch. Nehledě na to, jak bychom tento spor rozhodli, je ale nutné Klímovi přiznat k dobru solidní dávku buřičství,

⁴⁷ KLÍMA, Ladislav: *Sebrané spisy I*. Praha: Torst 2005; s. 452.

⁴⁸ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 263.

⁴⁹ KLÍMA, Ladislav: *mezi skutečností a snem*. Bratislava: Artforum 1991; s. 9.

⁵⁰ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 264.

s jakou dovedl vyvracet tradiční představy substancializovaných (a pochybných) nepochybných jistot, ať již byly uloženy v logice, vědě, náboženství, či v jistotě vlastního subjektu⁵¹, a nutit tak člověka k duchovnímu pohybu – buřičství, jež jeho čtenářům umožňuje získat cit pro *ruby* a *lice* věcí, je cenným prostředkem vhledu a otevírání se světu jako živé skutečnosti, a je proto také gnoseologickou cestou k *nesubstančně* chápané *ontologii*.

Klímova pozice může být nahlédnuta jako bytostně filosofická – chápeme-li filosofa jako člověka, jehož cílem je překonávání zažitých jistot, snaha najít jistoty trvalejší, a udržovat tím myšlenkový a duševní život v růstu, pohybu a kontinuitě. Tuto koncepci filosofa lze spatřit také za analýzou sociomorfismu v tom smyslu, jak o ní byla řeč v této kapitole, podobně jako i v Žižkově analýze možného řečového původu násilí. Všechny tyto pohledy mají společnou snahu jít jaksí „dále“, neustrnout na místě, hledat příčiny věcí nebo snad „věci samy“. Filosofovi za tento směr úvah hrozí sociální či politické vyloučení, působí to totiž alespoň při povrchním čtení subverzivně, hrozí tím bourat politické jistoty (které v člověku způsobují vidinu bezpečí, a tudíž je lidé obvykle tvrdě brání – ač může jít o jistoty pochybné). To nemusí být snadno odpouštěno. Problém je ale v tom, že člověk (a potažmo společnost) se touto uzavřeností uvrhává do totality; uzavřenost sama v postatě již svědčí o totální vládě nějakých zakořeněných schémat v širokém smyslu; tito filosofové tedy nabízí příslovečnou hořkou medicínu, která ale pomáhá – ať již jako rádci ve smyslu osobního rozvoje člověka či psychoterapie, nebo třeba ve smyslu politicko-filosofickém. Nejde o to, zbourat všechny jistoty, ale o schopnost vidět jaksí „za ně“. Heidegger píše o položení otázky po *bytí* (chceme-li *bytí* nahlížet bez předsudků), že „na otázku po bytí nejenom chybí *odpověď*, nýbrž že dokonce otázka sama je temná a neurčitá. Opakovat otázku po bytí tudíž znamená: vypracovat nejdříve dostatečným způsobem *položení* otázky.“⁵² Zdá se, že tento přístup je dobrou radou i mimo fundamentálně filosofickou rovinu úvahy. Je to něco každodenního. Nemusí jít hned o *bytí* samo. Může to být druhý člověk, jemuž je potřeba v setkání dát prostor k tomu, aby k nám promluvil, jehož nemůžeme vyslyšet, aniž bychom ho tím nezbavovali toho, kým je; musíme jej dokázat vnímat v určité nejistotě (nesugerujíc do něho své představy o něm), abychom jej potkali doopravdy; i druhý člověk je nám tak široce řečeno *otázkou*. To, co nám umožňuje udržet si tento odstup, je sice jistě složitější fenomén – na čistě osobní rovině se ale o tak komplikovanou věc zase nejedná, je to prostá láska a úcta ke druhému, která jej zakládá. Ta zakládá také filosofův přístup k *věci* a někde v těchto místech leží také kořen Bondyho náhledu

⁵¹ viz KLÍMA, Ladislav: *Sebrané spisy I*. Praha: Torst 2005; s. 458–460.

⁵² HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth 1996; s. 20.

pomoci⁵³ či milosti jako podstatného principu promlouvajícího z *prázdnoty ontologické reality* – pokud se k němu ovšem je člověk schopen dopracovat. Nesubstanční ontologii lze takto chápat jako snahu o nalezení ontologického východiska pod vedením vnitřní laskavosti.

1. 3 Nesubstančně ontologický přístup a dekonstrukce substance

Pokud jde pak o samotnou výstavbu *nesubstančního* ontologického východiska, pokusím se nyní naznačit některé jeho podstatné momenty. Na počátku Bondyho úvahy stojí opět otázka po jistém poznání. Jeho slovy: „Nelze budovat teorii společnosti ani teorii jednotlivce, ani teorii „lidského života“, *není-li bezpečně nalezeno místo společnosti, jednotlivce, lidského života v celku světa. Bez toho jsou všechny „antropologické“ pokusy antropocentrismem, antropomorfismem, nebo prostě vůbec jen mytologií.*“⁵⁴ Ta nese dvě dílčí části – buď se ptáme po tom, zda je vůbec možné v této oblasti budovat nějakou teorii, nebo se ptáme, jak se k oblasti ontologické identity vůbec přiblížit, tedy je-li to vůbec možné. Každopádně, teorie – pokud vůbec může vzniknout – předpokládá předcházející přiblížení. Související otázkou je průzkum povahy takové ontologické identity; jedná se přeneseně o pokus filosoficky obhájit člověka, přírodu, svět a vesmír jako dynamicky se vyvíjející entity. Zde Bondy představuje svoji (možno snad říci rozšířenou) verzi filosofického materialismu⁵⁵; ten je představou jednotné a souvislé skutečnosti, která pro svůj vnitřní život a jeho výklad nepotřebuje žádný další či vyšší (transcendentní) svět. Jedná se vlastně o oblast celku, která zahrnuje (přesněji, vůbec neodlišuje) materiální a nemateriální složky světa, a ani rozlišení ontologického a ontického. Všechny principy takového světa jsou mu inherentní. Bondy začíná polemizovat s podstatou některých ontologických východisek jako s otázkou zvyku – tedy jako s něčím psychologicky podmíněným: „Nebo lze snad považovat za přijatelnější, že vesmír je řízen něčím, co není z něho, a co je tedy nad ním? Třeba „zákonitostí“, jež žárlivě střeží svá práva?“⁵⁶ Opět je to v principu poměrně přímočaré, a zároveň v Bondyho práci velice poctivé a precizní – jde o to prozkoumat představu mechanicko-materialistického univerza společně s myšlenkou transcendentního Boha, a najít v nich místa přijatelná pouze zvykově (tedy svého druhu psychologismy či předsudky) a pokusit se naznačit alternativu.

Bondy to celé provádí v duchu holistického přístupu svého materialismu. Kritika mechanicko-materialistického modelu je vcelku snadná, Bondy poukazuje na mnohost

⁵³ viz BONDY, Egon: *3 x Egon Bondy*. Praha: Panorama 1990; s. 98.

⁵⁴ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 44.

⁵⁵ viz např. BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 36–40.

⁵⁶ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 41.

nepřesností, které každý mechanismus nakonec přetvoří (takže mechanismus je především představou, ve skutečnosti není nikdy nic *jen* mechanické). Řeší to v souvislosti s teorií *odrážení* – s prostou možností vazby a interakce všech věcí na světě, včetně věcí v hmotném smyslu nejelementárnějších: „Je velice zajímavou a z filosofického hlediska neocenitelně významnou a věčného bádání hodnou okolností, že toto odrážení je *nepřesné*; že není automatickým mechanismem zapadání ozubených koleček – už u Démokrita, to mu budiž k velké cti přiznáno, se atomy někdy zaháčkovaly „vadně“ – nýbrž, že ve své „spontaneitě“ je „subjektivní. (Toto slovo zde ovšem patří, byť je zde užito v gnoseologickém smyslu, do mnohonásobných uvozovek.)“⁵⁷ Nepřesnost nejen poukazuje na neexistenci mechanismu v absolutním smyslu, ale také otevírá prostor něčemu radikálně novému, možnosti existence určitého elementárního vědomí již na takto prosté a materiální rovině skutečnosti.

Protože takový svět není *jen* mechanismem, má možnost vývoje, dochází v něm ke změnám. Jednotlivé chyby a nepřesnosti (oproti představě mechanismu) jsou vlastně střípky v mozaice jeho proměnné dokonalosti. Jsou tím, co vede k vývoji, k posunu k lepšímu. Zde Bondy hovoří o *samoděni*, či o *samovývoji*. „Tato kategorie pro nás může znamenat pouze tolik, že veškeré dění se uskutečňuje jedině vzájemnou interakcí bez jakéhokoliv řízení či vedení z „vnějšku“, z „transcendence“.“⁵⁸ Je zajímavé si všimnout, že důsledně vzato by se tu otevírala možnost popření *vnějšiho* vůbec. Vše na světě by pak existovalo pouze v relacích – což opět působí dojmem uzavřeného mechanismu s nějakou subjekt-objektovou (či vícestannou) strukturou – jež se zase zdá být mocenským či antropomorfním prvkem. Domnívám se ale, že argument použitý proti mechanickému materialismu by nakonec i v tomto případě měl prim, a že naznačená kritika by neobstála. Bondy totiž v tomto smyslu nechává volný prostor dalším úvahám a na žádné formě kartesianismu netrvá. Jeho slovy (opět v souvislosti úvahy nad vztahy mezi elementárními částicemi): „Je nejen filosoficky, nýbrž hlavně fyzikálně otevřenou otázkou, zda odrážení u nich je nutně a bezvýhradně závislé jen na vztahu „subjekt – objekt“, na fyzikální interakci s jinou jednotlivinou a jejím fyzikálním vlivem, či zda je možné i mimo tyto vztahy.“⁵⁹ *Vnější* tak může existovat na způsob *intersubjektivity*, jako zření jiného (druhého) v setkání. Je to sice jiná cesta, než jakou se vydal například Husserl, ale v tomto srovnání není ostrý rozdíl; když uvážíme, že jeho pojem objektivit je založen na jejím intersubjektivním chápání (čímž se vymezuje vůči transcendentálnímu solipsismu), zdá se, že se jedná o kompatibilní filosofické světy: „At the epistemological level, Husserl expresses

⁵⁷ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 31.

⁵⁸ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 34.

⁵⁹ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 34.

concern regarding solipsism because, he claims, other perspectives on the world than my own are necessary if the objectivity of the world is to be established. Objectivity, in this sense, is intersubjective.“⁶⁰ Bondyho specifikum je v tom, že vědomí chápe zejména jako nedělitelnou základní přirozenost bytostí (a teoreticky také věcí a vesmíru; i ontologicky neurčené *prázdnost* lze chápat jako prostor nějakého vědomí); proto se do zkoumání vědomí pouští jen velmi opatrně a s pochybností o odpovídajících vyjadřovacích prostředcích či vůbec o jazyku pro takové vyjádření.

Snaha zahlédnout svět jako živou jednotu evokuje různé myšlenky o *negativním platonismu*. Jsou to také odmýšlení určitého skrytě mocenského dualistického rozdělení světa (v němž *pojmem* vnucuje ustálenou hierarchii jevům a povyšuje se tak nad ně). „O Platónovi se tvrdí, že proti sobě postavil podstatu a zdání, svět nadzemský a svět pozemský, slunce pravdy a stíny jeskyně (a na nás je přivést podstaty zpět na zem, blahorečit tento náš svět a slunce pravdy umístit do člověka...).“⁶¹ Když bychom ale platonismus pouze převrátili, dospěli bychom ke světu pod vládou jevů, v podstatě bychom riziko zpředmětnujícího dualismu jenom otočili naruby. „Pro převrácení platonismu je tedy bezúčelné nastolovat znovu práva jevu, připisovat mu jistotu a smysl a smířovat jej opět s esenciálními formami tím, že jej podepřeme páteří pojmu; neměli bychom těmto nesmělým jevům dodávat odvahu držet se zpříma. Ani bychom se neměli pokoušet oprášit to velkolepé, okázalé gesto, kterým se provždy ustavila nepřístupná Idea.“⁶² Živé chápání platonismu by tedy mělo vypadat poněkud jinak, není hledáním a opakováním domnělého počátku, není jím ve smyslu snahy rehabilitovat něco minulého. Spíše jde o to dokázat *Ideu* (a nejen ji) chápat nepředmětně, připustit zde onu kategorii *prázdnosti* (v podobném smyslu, jako je o ní v této práci řeč v kapitole 1. 1). Foucault chápe tento odstup jako určité gesto, jako jemnou změnu přístupu ke světu. Je to morální akt, který začíná jistou – možno snad říci – desakralizací platonismu. „Převracet, spolu s Deleuzem, platonismus znamená záludně do něj vniknout, sestoupit o stupeň níž, dojít až k tomu nepatrnému gestu – diskrétnímu, ale *morálnímu* -, které vylučuje simulakrum;“⁶³ Takové gesto musí platonismus v podstatě respektovat, brát jej vážně a uvědomovat si jeho základy; zároveň však také připustit existenci toho všeho, co by do universa platonismu nezapadalo, co by jaksi narušovalo jeho poněkud kýčovitou harmonii, co by nekorespondovalo s žádnou ideou, co by ideu dokonce svojí existencí jaksi podvracelo. Velikou roli zde má humor – jako by šlo o to, dokázat mít z platonismu legraci a tím do něj nezabředávat, neulpívat v něm staticky – učinit si humorný

⁶⁰ CROSLY, Nick: *Intersubjectivity, The Fabric of Social Becoming*. London: Sage publications 1996; s. 12.

⁶¹ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 90.

⁶² FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 90.

⁶³ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 91.

odstup a tím dojít dále. „Obracet platonismus (vážná práce) znamená pobízet jej k většímu soucitu se skutečným, se světem a s časem. Podvracet platonismus znamená jednat s ním spatra (vertikální odstup ironie) a znovu ho uchopit v jeho počátku. Pervertovat platonismus znamená sledovat ho až do jeho nejmenšího detailu, tedy sestoupit (přitažlivostí vlastní humoru) až k onomu vlasu, k té špíně za nehty, jež si nezasluhují důstojnosti ideje;“⁶⁴ Odhalení toho všeho neideálního, neplatónského, ukázka toho, že ideální kruh či kruhový pohyb existují pouze jako myšlenky a tak podobně – to nemusí být jen nějaká naivní kritika platonismu – může to být způsob, jak odhalit hlubší formu odstupu, určitého *epoché*, kterou člověk potřebuje pro to, aby dal věcem možnost být v nesamozřejmosti. Je to velice podobný přístup, který zvolil Bondy v *Útěse z ontologie*. Běží tu o to, dokazovat (byť třeba napadnutelně, naivně, či komicky) pochybnost nepochybných jistot – ale zároveň se nezříkat toho, k čemu směřují, ponechat si tuto intenci k něčemu, co je *dále*, co ale nemusí být nutně *vnější*.

Po vyvrácení mechanicko-materialistického paradigmatu se Bondy v *Útěse* (mimo jiné) podstatně podrobněji věnuje analýze různých představ autonomního subjektu, nebo božství⁶⁵. Vytváří určité verze ontologie takového subjektu, a zkoumá jejich možnosti. Vesměs každou koncepci domýšlí až do krajnosti a nalézá její absurdní důsledky. Jedná se o pozoruhodné úvahy, jež vyhmataávají určité hranice myšlení.

V myšlence theistického božství nachází (skrytý) solipsismus⁶⁶. „Ontologický solipsismus v užším smyslu je model *inteligibilní substance, jež je jediným pravým, skutečným, aseitním jsoucнем*. Taková koncepce Boha je, jak opakují, nejen běžná, ale i filosoficky důsledná až po samu monumentalitu prostoty.“⁶⁷ Je-li takto božství chápáno, vede to k rozdělení světa na sféru božství a-se a sféru světa, který vychází z tohoto božství (byl jím stvořen), a není onomu božství tudíž ontologicky rovnocenný – je od něho pouze odvozený. Stvořené jednotliviny mají vážný problém. Je tu něco, co může jejich existenci nějak naplnit smyslem? „V rámci solipsistické koncepce ontologického subjektu je pošetilostí tvrdit, že slouží blahu fenomenálních jednotlivin.“⁶⁸ Odvozené jednotliviny mají samozřejmě spektrum možností, jak se ve svém postavení zachovat. Mohou respektovat řád, nastolený aseitním božstvím, a dojít tak určitého klidu. Vychýlení se z tohoto řádu vede ke stupňování utrpení. Přísně vzato je těmto jednotlivinám zapovězena i možnost tvorby – každá jejich tvorba je pouze vznikem fenomenálních a (z pohledu božství) ontických marností. Pánem tvorby je božství samo. Svět

⁶⁴ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 91.

⁶⁵ viz též BONDY, Egon: *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*. Praha: Dharmagaia 2013; s. 138-143.

⁶⁶ srv. také výklad Husserlova odmítnutí transcendentálního solipsismu CROSLY, Nick: *Intersubjectivity, The Fabric of Social Becoming*. London: Sage publications 1996; s. 10–16.

⁶⁷ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 108.

⁶⁸ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 109.

se sice může odehrávat v různých proměnách a přetvářet i struktury svého vnitřního řádu – z pohledu božství bude ale vždy už předem prohlédnutým, domyšleným, zcela uzávorkovaným fenoménem. „Bůh by musel dát fenoménům ontologickou realitu, postavit je mimo sebe a vedle sebe *jako sobě rovné*, aby bylo vůbec možno mluvit o *jejich* vlastnostech, nemluvě o jim *vlastním* významu apod.“⁶⁹ Kdyby tomu ale tak bylo, znamenalo by to vybočení ze solipsistického schématu, božství by ztrácelo část své předpokládané moci – to je poměrně podstatný moment – čím více si jej představujeme jako štědré či alespoň účastné ve stvoření, tím více ustupují do pozadí aspekty jeho moci a síly.

Když ale obrátíme pozornost od stvořené sféry k božství samotnému a pokusíme si představit jeho perspektivu (což sice může působit komicky, ale v rámci zmíněného Derridovského *negativního platonismu* si to právě proto smíme, ba máme dovolit) – nic podstatného se nemění. Co může božství celou věčnost se stvořeným (byť i částečně autonomním světem) dělat, když jej zná do poslední částečky prachu? „Bůh se jimi může třeba bavit. V nekonečné nehybnosti sama sebe, ve své nedoplnitelné dokonalosti a všeobsáhlosti *tráví svou existenci vymyšlením příběhů*. Je jich jistě možný nekonečný počet.“⁷⁰ Příběhy následně aplikuje ve fenomenální sféře a pozoruje, jak si tam s nimi poradí. Božství ale disponuje vševědoudností, a tak již dopředu zná všechna vlákna příčin a důsledků všech činů, a tak se nelze ubránit dojmu, že se z jeho pohledu bude jednat o poněkud stereotypní a značně statickou podívanou. Ukazuje se, že předpoklad vševědoudnosti (společně s předpokladem moci), vlastně božství implicitně vnucuje řadu rozporuplných vlastností. Božství je vševědoudcí, což jej ale činí naprosto statickým. Sice to koresponduje s představou božství jako prvního hybatele – je ale opravdu možné všeznalého Boha, tvůrce příběhů a aktivního aktéra v nich, vnímat jako někoho, kdo zároveň toto vše již zažil, poznal a nekonečně zná a tudíž odžil? Je to zvláštní tajemství a rozpor ve snaze myslet božství, na který nelze snadno reagovat – každopádně ale ukazuje, že jak přimknutí se ke státnosti, tak bezbřehá adorace chaotického dynamismu jsou zřejmě určitými myšlenými nekonečny, jichž možná ve skutečnosti na světě není. S mocí by se to mělo zase tak, že předpoklad její bezbřehosti absolutnímu božství jaksi nebude dávat smysl – je-li vševědoudcí, nemá důvod moc vůbec aplikovat, neexistuje pro něho totiž kategorie změny či kategorie času – moc chápaná jako zásah do světa by byla vlastně svévolí proti sobě samému a měla by proto dosti absurdní konotace. Vztah božství a světa hrozí být v takových představách postižen jakýmsi rozštěpem (božství je vlastně věcí myslící a svět věcí rozprostraněnou – svět je fenomenální sférou vědomého božství, *pouhým jevem*), jehož scelení

⁶⁹ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 110.

⁷⁰ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 110.

je potenciálně chráněno právě současným uznáním rozporuplných kategorií a neproblematizováním důsledků z nich plynoucích; jakoby se snaha vyhnout se panteismu v důsledku projevovala vyhnutím se logice, jako by antropomorfní kategorie nejvyšší moci, nejvyššího poznání, absolutna vůbec, byla v představě božství natolik žádána, že na její aplikaci záleží více, než na celkovém smyslu takové vize.

Aby takové představy dávaly větší (logický) smysl, nezbývá než uznat, že božství se nějak samo v sobě usebírá a prochází určitým osobním rozvojem. I v tomto případě ale přichází o absolutní moc a absolutní vědění. „Bůh je v této koncepci velký myslitel (či „jógin“), který svou existenci nemá jako holou existenci pro existenci, ale jako prostředek či prostředí k něčemu dalšímu.“⁷¹ Uznáme-li tuto představu, uznáváme implicitně i určité tajemství, které narušuje naivní a dekonstruktivně-troufalou povahu tohoto výkladu. Tajemství ale umožňuje podložit existenci božství smyslem, nevyřčeným, dokonce dovoluje i smysluplný náhled stvořené sféry. Tajemství nám vlastně dává rozporuplnou možnost nesoustředit se na substančně ontologický základ (který jsme ale předem uznali) a dovolovat si tak vůči němu myslet ve výjimkách. Vytrvejme však ještě chvíli v Bondyho linii úvahy a zkusme toto tajemství uzávorkovat. Zbývá nám pak božství, jež hledá (a nachází) smysl vlastní existence, projikujíc se smysluplně kamsi mimo sebe (tím vzniká svět), činíc tak v proměnách. Je tedy spokojeno či alespoň naplněno – žije v dějinách, stává se samo sebou a získává tak smysl. Fenomenální produkty tohoto jeho usebírání jsou ale odsouzeny ke kolotoči proměn, v němž jsou navíc pouze myšlenkami, obrazy či pocity v mysli takového božství – pouhými schůdky na jeho cestě k sobě samému. Je to situace jako z Čapkovy *Továrny na Absolutno*, jen s tím rozdílem, že toto kypící absolutno je jedinou možností (fenomenalizované) existence: „Ano, lidský intelekt se zaráží nad nadbytečností tohoto tvůrčího výkonu. Je toho jednoduše *příliš* mnoho. Bláznivá bezhraničnost. Kdo je od narození Nekonečný, je ovšem ve všem všudy zvyklý na velké rozměry a nemá správného měřítka (neboť *každé* měřítka předpokládá konečnost), nebo spíše nemá vůbec žádného měřítka.“⁷² Pro fenomenální sféru jde o situaci se značným potenciálem pro vznik úzkosti, z níž plynoucím *chórismem* by tu nebylo možné poznat sebe sama – nanejvýš snad jen jako iluzi. Je to zase podivná situace, kdy *pobytu* je přísně vzato upřen zájem o jeho bytí samo. „Pobyt vždy *jest* tou kterou svojí možností, a „má“ ji nikoliv na způsob vlastnosti, tak jako jsoucno výskytové. A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama „zvolit“, získat, nebo se

⁷¹ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 112.

⁷² ČAPEK, Karel: *Továrna na absolutno*. Praha: Erika 1995; s. 66.

může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen „zdánlivě“⁷³. Vlastně by se zde o něčem jako *pobytu* v Heideggerovském smyslu nedalo vůbec hovořit, respektive – jediným jsouncem, které by mohlo být takto označeno, by bylo opět božství, neboť ono samo je tvůrcem možností, jež samo žije. Leda snad, že by (z pohledu božství) byla fenomenální sféra jaksi uschopněna k nějaké autentické a bytostné možnosti, zároveň však z hlediska významu jaksi marginalizována. To se mi po předchozí úvaze jeví, jako další forma moci božství – ač se již nejedná o přímou direktivní moc, jako tomu bylo v minulém případě (myšlenka božství jako pána příběhů) – stejně i božství takto pojaté zůstává především mocným božstvím, protože je absolutním pánem nad významy a hodnotami světa. Samozřejmě, když se tato myšlenka patričně doplní a připustí se jisté výjimky (nejvyšší tajemství, antropomorfní a teistické ztvárnění postavy božství, sociomorfní představy vztahu božství ke světu a podobně) – popsané hroty se otupí – leč stále zůstávají.

Ukazuje se tu dosti závažný objev (za který vděčíme mimo jiné právě parafrázovaným Bondyho úvahám), že substancialita (ve smyslu „karteziánského“ rozdělení celku do dvou či tří substancí), možná vůbec nemusí mít „kartesiánský“ původ, neboť ji lze spatřovat jako skrytý prvek v představě božství jako entity *mocensky* nadřazené – tedy obecně v ideji ontologické substance. I Heidegger píše: „Idea bytí, v níž má svůj původ ontologická charakteristika oné *res extensa* je substancialita.“⁷⁴ To, co bývá nazýváno „kartesianismem“ by se pak ukazovalo spíše jako jedna z forem substanční ontologie, tedy souboru myšlenkových systémů tíhnoucích ke (zřejmě neuvědoměle) sociomorfním a potenciálně ideologickým implikacím (či aplikacím). Lze si též s Heideggerem opět připomenout obvyklé chápání substance (ač Heidegger otázku posouvá směrem k bytí substance), o němž zde byla řeč v kapitole 1. 2 v souvislosti se Spinozovou definicí substance: „Bytí „substance“ je charakterizováno tím, že ničeho nepotřebuje. To, co ve svém bytí nepotřebuje naprosto žádného jiného jsounca, dostahuje ideji substance ve vlastním smyslu – toto jsouncno je *ens perfectissimum*.“⁷⁵ Kdo by pochyboval o dobré vládě toho nejlepšího?

Bondy pokračuje ještě dále a dochází k dalšímu pozoruhodnému důsledku myšlenky substančně-solipsistického božství. Co když takový bůh má se svojí fenomenální sférou soucit? „Musel by rozhodnout, zda jeho existence má sama pro sebe takovou cenu, aby její epifenomény – byť jsou to jen a jen epifenomény – „nezaslouženě“ trpěly. Musel by zkoumat,

⁷³ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996; s. 60.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996; s. 115.

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996; s. 115.

zda už kvůli *likvidaci utrpení, byť i jen stínů* by nebylo lépe svou vlastní existenci zrušit.“⁷⁶ Případá mi to tak, že odstranění podivného substančního sporu okolo představy božství se neodehrává pouze na pomyslné rovině *moc – bezmoc*, ale také na rovině *existence – neexistence*. Dekonstruované božství má před sebou jako reálnou možnost (vlastně jednu z možností v rámci svého sebeutváření) volbu sebevraždy – ať už její důsledek chápeme jako naprostou annihilaci všeho, nebo naopak jako nějaké udělení pravé existence celku světa (vůbec vytvoření celku). Jako by se tu jednalo o překonání jakéhosi pudu či snad nutnosti – takové božství dospělo k pokoření sebe, coby tvůrce ideje a druhu. Existence tu dostává přednost před podstatou či se sama stává podstatou. Schopenhauer vyjadřuje analogickou perspektivu (která je zde ale překonána), když zkoumá trýzeň nešťastné lásky jako spor génia druhu s géniem individua: „Skutečně to není nadsázka, když milenec nazývá chlad milenky a její potěšení z ješitnosti, která se pase na jeho utrpení, *krutostí*. Neboť on je pod vlivem pudu, který je příbuzný instinktu hmyzu a nutí jej, aby navzdory všem důvodům rozumu bezpodmínečně sledoval svůj cíl a nedbal na vše ostatní.“⁷⁷ Božství tu překonává svou věčnou sebe-tvorbu poukazem na pocit viny vůči individualitě, kterou tvoří a tak umožňuje individualitě růst nezávisle na své moci, vůli, tvorbě a dokonce i existenci – přestává existovat – podobně, jako by vyvázání ze situace nadvlády génia druhu vyžadovalo sebevraždu druhu, aby mohlo individuum smysluplně existovat.

Stojí za pokus jít ještě dále a ptát se po tomto nově nabytém smyslu individuality. Jeho hodnocení v popsané situaci je velmi sporné a v podstatě je otázkou volby priorit. Protože Schopenhauer podle mne vychází spíše z (psychologické) roviny životní praxe tragických hrdinů, hodnotí výsledek spíše negativně. „Poněvadž totiž vášeň spočívala na klamu, který předstíral, že to, co má cenu pro druh, je cenné i pro individuum, musí po dosaženém účelu klam zmizet. Opuštěn, upadá jedinec opět do své původní omezenosti a chudoby a s podivem vidí, že po tak heroickém a nekonečném usilování pro jeho požitek nezbylo nic jiného než to, co poskytuje každé pohlavní ukojení.“⁷⁸ Je asi pravdou, že platonická a nešťastná láska může být nahlížena jako určitý extrém; hrozí vykazovat podivnou dynamiku; jakmile je idealizovaný předmět lásky dosažen, či definitivně nedosažen (jsa například vdán za jiného muže) – v obou případech dochází ke konfrontaci se *skutečností* (idealizovaný předmět lásky se otřásá v základech a mizí), což může nést podobně bolestivé následky, jaké nese uctívání

⁷⁶ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 117.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 409.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 410.

nedosažitelného ideálu. Nečekaně přichází autenticita, mizí mnohé zářivě idealizované a snové souvislosti, stojí před námi člověk tak, jak jej lze na zemi v jeho křehkosti a slabosti (ale i v síle a kráse, jen ne tak ideálně snové, jako tomu bylo dotud v ideji) potkat. Buď uznáme tuto křehkost jako společný základ naší existence a necháme se druhým člověkem pozvat k sounáležitosti a pomoci (to jest, přijmeme optiku určité *milosti* v podobném smyslu, jak o tom zde píše v kapitole 1. 1 v souvislosti s literární postavou Šamana), a nebo zvolíme spíše přístup typu *carpe diem*, který naznačuje Schopenhauer. V obou popsáných situacích stojí individualita před podobnou volbou, přišla o dárce smyslu – vytváří a hledá si svůj vlastní a dopouští se chyb a chybami se utváří, učí – čímž se kruhem vracíme na začátek této kapitoly, k myšlenkám o *ontotvornosti*.

Božství by se mohlo stát neosobním⁷⁹ (sebevraždu lze chápat jako depersonalizaci) i z jiného důvodu, než jakým je soucit. Lze si představovat například nekonečnou nudu⁸⁰. Bylo-li by božství všemocné a vševědoucí – bylo by touto svojí absolutností frustrováno – jeho realitě by se nikdy nenabízelo nic nového a nikdo druhý, což je sice v rozporu s předpokladem absolutní moci, nikoliv ale v rozporu s absolutním věděním. Protože se tyto předpoklady navzájem implikují (mám-li absolutní moc, jistě i absolutně vím a v lehce omezené míře to platí i zpětně), nelze takovou představu udržet konzistentní a logickou, aniž bychom učinili ústupky (viz *tajemství* a podobně). I personálně chápané solipsistické božství na cestě sebepoznání nese určitou absolutní moc – je stále pánem nad svojí fenomenální sférou, kterou imaginuje, jen méně tvrdým. Bondy v *Útěse z ontologie* rozpracovává i tyto a ještě řadu dalších možností. Je dobré zmínit, že jeho cílem není naivně ateistické podrývání víry v boha či boha vůbec. Bondy pouze napadá teistickou představu boha jako představu plnou rozporů a jako implicitně a neuvědoměle solipsistickou konstrukci (snad protože vcítění se do boha působí jako nepřípustné rouhání a není v teologii zrovna tradiční metodou). Říká k tomu například: „Aktivní imaginace jakožto sebeuvědomování boha může být jen *sebepohlížením* (*sebenahlížením*). Sebepohlížení boha jako ješitnost, která tvoří náplň i „význam“ jeho existence, zdaleka není posledním nesmyslem, jenž by byl kdy bohu připisován. Já v tomto pojednání nemohu za to, že to chvílemi vypadá, jako že se bohu rouhám úsměšky, za to mohou boží svědci a theologové, kteří svatá prostoto udělali z boha obraz k pohledání.“⁸¹

Pokusím se nyní o zhodnocení toho, o čem byla v této podkapitole řeč. Popsaná de-idealizace či dekonstrukce myšlenky absolutního solipsistického božství nachází v této představě silně

⁷⁹ viz např. BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 118.

⁸⁰ viz např. BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 120.

⁸¹ BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007; s. 115.

zastoupené antropomorfní a sociomorfní prvky (bůh jak absolutní a hierarchický pán, moc či vědění jako vrcholný princip kosmu, mocenský prvek přítomný dokonce i v existenciálním chápání božství apod.). Je to cenná demytologizace především pro ustavení otevřenosti ve věci myšlení o božství, které se teprve pak má možnost jevit svobodně a nikoliv skrze filtr zmíněných představ – v tom je *Útěcha z ontologie* rozhodně geniální prací, využívající reduktivní myšlenkové postupy opravdu až někam k hranicím jejich možností a v tom smyslu ji považuji též za dílo fenomenologické; problémem nicméně zůstává již sama metoda dekonstrukce božství, která je také antropomorfní (vcítění do božství je nutně lidským vcítěním). Kdybychom ale chtěli odbourat i tento stupeň antropomorfismu, ocitli bychom se spíše v oblasti formálních věd, a i tam by spor zcela nezmizel. Druhou možností je úplný agnosticismus. Nechceme-li ani jedno z toho, *vcítění* a vůbec *cit* se ukazuje jako důležitá součást filosofie, je-li filosofujícím celý člověk, a nikoliv jen analytická či matematická část jeho mysli. Tento stupeň antropomorfismu považuji spíše za výzvu k neustrnutí, neusnutí na vavřínech některých zdánlivě konečných představ, výzvu k duchovnímu pohybu; je to rovina antropomorfismu, která pomáhá odhalovat sociomorfní představy, což je nesmírně cenné. Ukazuje se tu rozlišení tohoto *mezního antropomorfismu* od sociomorfismu, jehož analýza a kritika je obecně nutná (je něco jiného, vnímám-li člověka jako celek i s citovou složkou a představuji-li si božství nevědomky jako společenskými stereotypy ovlivněné a trvám-li pak na této představě jako na něčem, co je hodnotou o sobě).

Poněkud jinou rovinu odhaluje logická struktura argumentace. Bondy na ní trvá a nepřipouští zastavení takového tázání, nebo únik do nějaké formy iracionalismu, drží se logické struktury svých argumentů až takřka ad absurdum. První důsledek tohoto přístupu je popsán výše v tomto odstavci, druhý se otáčí proti logice samotné. Přesněji, ukazuje-li se, že v otázce substančně – solipsisticky chápaného božství (a nebo obdobně chápaného subjektu jako samostatné substance) nedávají mnohá obvyklá vysvětlení jejich vnitřního života smysl a působí přinejmenším jako zpola umělé konstrukce – nemůže to být tím, že naše logické předpoklady (a vůbec logické usuzování) pro tuto oblast zkrátka nefungují, že tato oblast nepodléhá logice a je prostorem buď onoho *tajemství*, či *prázdnoty* (ve smyslu absence ontologického určení), nebo případně prostorem zcela jiné logiky a jazyka, než jaký bychom ve filosofickém průzkumu mohli chtít primárně používat (nebo tím vším zároveň). Je zde ale určitý jednotící článek a domnívám se, že tím je *cit*, či řekněme, *intuice* a její vztah k výpovědi a k řeči.

Už samotná dekonstruktivní úvaha o božství (či o ontologické substanci obecně) předpokládá zájem o věc, vycítění a kresbu ladných, harmonických a krásných míst, a naopak pochopené

odvržení něčeho bolestivého, svazujícího, nelidského, jako něčeho, co ale stojí na pozadí harmonického a nekýčovitého celku (zde jsme u závěru předchozí kapitoly této práce – i tam jsme dospěli k člověku, ke druhému, k vnitřní laskavosti jako vůdčí síle poznání v otevřenosti). Vyžaduje celého člověka jako svého básnického autora, podobně jako Heideggerova řeč. „Řeč je: řeč. Řeč mluví. Odvážíme-li se pádu do propasti, která je touto větou vyslovena, nezřítíme se do prázdna. Padneme do výše. Její výsost otevírá hlubinu. A obě vyměřují místo, kde bychom rádi zdomácněli, a našli tak příbytek pro bytování člověka.“⁸² Domnívám se, že parafrázované Bondyovské úvahy také ukazují, že odvaha nutně potřebuje i nadhled a smysl pro laskavý *humor*. To je způsob, jak překonat totalitu substance, ale i totalitu nároku na jeden dogmatický výklad světa obecně. *Humor* je v tomto smyslu prodlouženou rukou *citu* a stává se tak vlastně gnoseologickou kategorií v oblastech, kde samotná logika, či *metoda* obecně, selhávají. Vždyť ono je to ve své záměrné přepjatosti přece také dosti komické, představovat si například božskou substanci, která se na věčnosti nudí (viz předchozí strany této podkapitoly), nebo snad chtít přistihnout Platóna, jak otcovsky diktuje jednotlivinám podíl na jejich pravé skutečnosti: „Platón je excesivní a deficitní otec.“⁸³ Podvrat myšlenky ustrnulé substance, má v tomto smyslu moc otevírat lidskou duši. Nesubstanční ontologie, jako připuštění ontologicky neurčené *prázdnoty* a ukazování na místa, v nichž ontologická (či pouze *logická*) určení nesouzní s *citem*, místa jež vzbuzují úlek a úsměv zároveň, je tak i určitým každodenním filosofickým korektivem, zrcadlem, které je nutno udržovat v čistotě; začíná nezávislým tázáním, prověřuje zažitě jistoty a případně je podvrací, aby ustavila skutečný zájem o bytí, člověka a pospolitost, zájem, který je třeba ustavovat stále znovu; nikoliv jej pouze napodobovat.

Za zajímavé také považují, jak se v úvahách této kapitoly vyjevil problém *moci*. Vypadá to, že určitá systémovost (sociomorfnost?) *moci* jde často s myšlenkou samostatných ontologických substancí. Byla v různých podobách přítomná jak v představě substančně-solipsistického božství, a nachází se zřejmě i v představě oddělené substance *subjektu* (ten má například možnost *násilí řeči*, o němž zde píše v kapitole 1. 2, jež se radikalizuje představíme-li si subjekt jako potenciálně ohrožený objektem či totální množinou dalších *subjektů*, tedy pomineme-li celek). *Moc* se tady objevuje jako jakási totalita výčtu, jako by tu šlo o poměrování sil uvnitř uzavřeného substančně chápaného světa. Lévinas říká: „Totalita není jen filosofický názor, kde člověk pozoruje věci jako sebrané, jako soubor – to slovo je také v německém výrazu z matematiky jako množina. Totalita má také odůvodnění, konkrétní

⁸² HEIDEGGER, Martin: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh 1993; s. 45.

⁸³ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 88.

smysl; a já s ním velmi spojuji ekonomické poměry vzájemné *change*...“⁸⁴ Totalita výčtu a směny pak zasahuje i do nevypočitatelných a nesměnitelných oblastí lidského života. Vše se stává konkrétním a předmětným, i v těch oblastech, kde by bylo lépe se *zastavit*. To zřejmě v nějaké podobě tušil i raný Marx, když v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* z roku 1844 psal: „Kdo si může koupit statečnost, je statečný, i když je zbabělý. Protože se peníze nesměňují za nějakou určitou kvalitu, za určitou věc, za lidské bytostné síly, nýbrž za celý lidský i přirozený předmětný svět, směňují tedy – pohlíží-li se na to z pozice jejich majitele – každou vlastnost za každou – třeba jí odporující – vlastnost a předmět; jsou sbratřením nemožností, nutí rozpory, aby si padly do náručí.“⁸⁵ Je to podivné rozmazání bytostných hranic pod vládou domnělé nutnosti a smíchání všech věcí do jednoho nivelizovaného klubka, v němž vše představuje předmětnou hodnotu, hodnotu směnnou. Vše lze sčítat. I zde by šlo objevit určité prvky substančně-ontologického myšlení – jako by každý předmětný celek tvořil samostatnou substanci-monádu, jako by každý takový celek doopravdy nemohl být ve skutečném intersubjektivním vztahu ke svému sousedu. Je-li člověk uzavřen do takového světa, neuvědomuje si *moc*, která je na něm vykonávána, ani tu kterou on sám vykonává na druhých. Nastává-li to, je třeba se tomu vzepřít, znovuobjevit svět jako podvojný ve smyslu intersubjektivního vztahu. Lévinas popisuje svoji osobní snahu takto: „A všechno, o co jsem se pokoušel, bylo najít poměr, který by nebyl sčítáním. Jsme tak vázání na pojem sčítání, že se nám často zdá, jako by dvojnost člověka byl úpadek, že ano; musí být všechno jedno, k jednomu...“⁸⁶ Myslím, že to zmíněné „jedno“ je blízké pojmu *substance* v tom smyslu, jak o něm zde píše; jeho překročením, ontologickým *uprázdněním*, se zakládá otevřenost a bytostný vztah.

Protože se filosofický *cit* (projevený mimo jiné v *intuici* a *humoru*, ve schopnosti jít za *pouhou* logiku) a problematika *moci* ukazují jako určité deriváty předchozích úvah, zasluhují si zřejmě podrobnější zájem.

1. 4 Moc a vědomí (o) moci

Při jisté míře přehánění by bylo možné mocenské aspekty hledat a objevovat prakticky všude možně. Uvědomuji si, že předchozí podkapitola k tomu inklinovala, a tak se nyní cítím být dlužen alespoň pokusem o upřesnění oblasti, kterou, návazně na předchozí řádky, vnímám jako

⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon 1997; s. 38.

⁸⁵ MARX, Karel: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, stať *Vláda peněz v občanské společnosti*. Online dostupné z: http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_10.htm; (2.1.2020).

⁸⁶ LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon 1997; s. 38.

oblast moci. Je zajímavé, že moc se společně se sociomorfním náhledem jeví být jaksi ukryta pod záštitu zpředměťujícího myšlení (*substančně ontologického* myšlení v Bondyovském smyslu). Vzhledem k tomu, že kritikou substančních schémat v ontologii jsem se zabýval v předchozí kapitole, domnívám se, že je nyní vhodné podívat se blíže na vztah sociomorfismu a moci. To by mohla být oblast, jež přinese konkrétnější vhledy.

Foucault se v *Myšlení vnějšku* zabývá formami odporu proti autoritě ve své době (zmiňuje následující jevy: „opozice vůči moci mužů nad ženami, moci rodičů nad dětmi, moci psychiatrie nad duševně nemocnými, moci medicíny nad populací, moci administrativy nad způsobem, jímž lidé žijí“⁸⁷). Nachází přitom určité společné znaky takových bojů. Jednak si všímá, že odpor proti autoritě je na vyšší úrovni než na úrovni státu, dokonce se neprofiluje přímo jako odpor vůči určitému ekonomickému či politickému systému; je to něco mezinárodního⁸⁸. Dalším významným bodem je orientace odporu proti moci v jejím účinku (aniž by tento účinek byl nutně nějak významně společensky systémově založen, jde prostě o účinek jako o citlivé místo): „Kupříkladu lékařská profese není primárně kritizována proto, že jde o vředlečnou organizaci, nýbrž proto, že uplatňuje nekontrolovanou moc nad lidskými těly, nad zdravím, životem a smrtí člověka.“⁸⁹ Všechny tyto boje jsou navíc bezprostřední, nevycházejí snad z nějaké složité úvahy o původu společenské moci, ale spíše se v rámci života jednotlivce orientují na ta místa, kde se s mocí přichází do přímého styku (to je oblast rodiny, úředního styku, medicíny a rozhodně by sem patřilo také školství). „Neočekávají také, že se na jejich problém najde řešení v budoucnosti (to jest osvobození, revoluce, konec třídního boje). Ve srovnání s teoretickým rozměrem vysvětlování či s revolučním řádem, který polarizuje dějepisce, jsou to boje anarchistické.“⁹⁰ Podobné anarchismy můžeme pozorovat dnes a denně. Myslím, že i nesouhlasné diskuse zákazníkům supermarketu, kteří se například dohadují nad příliš drahými a nekvalitními potravinami, jsou v rámci tohoto jevu. Nabývá to i rozměr existenčních obav, to, když se lidé dnes baví třeba o nestoudných cenách bytů v Praze. Domnívám se, že anarchickou formu těchto malých protestů podporuje dojem absence nějakého zastání – jako by moc kamsi slepě směřovala, krácejíc „po lidech“ a „lidmi“, a navíc po zdánlivě spokojených lidech, kteří se tváří, že si to přejí – pak je pochopitelné, že člověk míří výtkami spíše na konkrétní projevy moci a jednotlivce, protože to jsou místa, v nichž lze *někam* ukázat, alespoň nějaký tvar zahlédnout. A jak se spoléhat na politický systém, když člověk snadno nabude dojmu, který výstižně líčí Keller: „Ve skutečnosti instituce voleb

⁸⁷ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 200.

⁸⁸ viz FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 200.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 200.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 200-201.

implicitně rozděluje společnost na menšinu, která fakticky rozhoduje, a na většinu, která má při tomto rozhodování jen zcela nepatrnou váhu.⁹¹ Má to určité zdravé jádro. Toto vše bychom mohli nazvat vnější stránkou odporu vůči moci.

Podívejme se ještě s Foucaultem hlouběji do příčin těchto jevů. Co vlastně člověka vede k tomuto bezprostřednímu odporu? Je docela dobře možné, že moc je pocíťována jako něco, co pracuje proti lidskému soužití, co v člověku budí dojem popření jeho vztahové každodennosti, co ohrožuje jeho obvyklý životní status a obírá jej o vnitřní klid tím, že mu přiděluje absurdní starosti. Jsou to také zápasy o osobní status a o vztahový, společenský svět⁹² (nejde přitom o stoupaní nějakým žebříčkem postavení, ale o to být tím, kým jsem). Dále lze říci, že se jedná o vzpouru proti odborníkům – nejde ale přitom o zneuznání odbornosti jako takové: „Problematizován je způsob, jímž vědění cirkuluje a funguje, jeho vztahy k moci. Krátce určitý režim vědění.“⁹³ V tomto smyslu se dosti nabízí úvaha nad naprosto odlišnou mírou takového mocenského zapojení jednotlivých odborností – alespoň tedy, pokud jde o tu část jejich vlivu, kterou je možno dohledat. Neplyne nedůvěra k některým odborníkům jednoduše (řekněme k politikům, je-li možné považovat je teoreticky za odborníky alespoň na politiku) zkrátka z jejich nedůvěryhodnosti; z toho, že míra vnitřní askeze potřebná pro výkon něčeho tak veřejně prospěšného se nezdá být z činů oněch lidí patrná?

Ještě hlubší příčina odporu vůči moci může být spatřována v otázce „Kdo jsme?“⁹⁴. Ta otázka je neustále otevřená. Moc ve svém zabezpečování se, je ale otázkami po identitě potenciálně oslabována, a proto obvykle souvisí s nějakým ideologickým rámcem (který si obvykle uvědomujeme pouze částečně, neboť jej považujeme za samozřejmý) – tento rámec dává energii jednomu, hegemonickému směru pohledu na identitu a ostatní staví mimo hlavní zájem. To je do určité míry přirozené. Má-li se společnost vydat nějakým směrem, není vhodné, ani výhodné, aby jej každou chvíli měnila – stejně jako se člověk na cestě domů nerad dvakrát vrací cosi kontrolovat do práce, protože chce zkrátka dojít domů. Je tu ale problém okolo míry uvědomění této společenské názorové hegemonie. I jednotlivec, který si ji neuvědomuje, nemusí být proto nutně se stavem společnosti spokojen, dokonce jeho nespokojenost – bude-li ovšem důsledně názorově artikulována - může být dobrým nástrojem kritiky a úpravy projevů moci ve společnosti, je ovšem otázkou, co se s tím zmůže. Bondy se například ve svém pozdním díle *O globalizaci* domnívá, že prakticky nic: „Jakmile ale budeme důrazně vystupovat s nárokem na plnění původních liberalistických programů, pak zřejmě

⁹¹ KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 1995; s. 67.

⁹² viz FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 201.

⁹³ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 201.

⁹⁴ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 201.

velice brzo zjistíme, že globalizátoři kolem toho nadělají spoustu medových řečí, ale ve skutečnosti kromě drobných a lokálních reforem nepodniknou nic. Zdůrazňuji, že musíme vyžadovat plnění těchto programů naprosto vehementně a žádat okamžitou odpověď ne pouze verbální, ale v podobě konkrétních opatření.“⁹⁵ A když si člověk tuto hegemonii uvědomuje, umožňuje mu to tvůrčí vhledy do odlišných společenských alternativ a zřejmě neméně přesné vedení úvahy. Vědomost ohledně zdánlivě samozřejmých předpokladů dané společenské reality je velice důležitá – to proto, aby se právě otázka po identitě nevytratila a nebyla nahrazena totalitou nějakého významu, pak se společnost stává vězením. Fromm popisuje takovou totalitu a to, jak se jí člověk dobrovolně zotročuje: „Krise identity“ moderní společnosti je krizí aktuální, produkovanou faktem, že její členové se stali sebe si neuvědomujícími instrumenty, jejichž identita spočívá jen v jejich příslušnosti k velkým koncernům (nebo jiným obrovským byrokraciím). Kde neexistuje žádné autentické, pravé *já*, tam nemůže být ani identita.“⁹⁶ Je dobré si všimnout, že společenské vědomí se utváří vždy ve vazbě k vědomí jednotlivců. Autentičtí lidé touží vytvářet svoji polis. Jsou-li ale mocensky ve své autenticitě potlačeni, stávají se pasivními loutkami. Bohužel tato stránka působení moci nemusí být člověku vědomě jasná. Je to, jako by onen solipsistický pohled, kterým jsme se zabývali v podkapitole 1. 3 v souvislosti s představou substančně-ontologického božství, hrál roli i v lidském vědomí a sebe-vědomí, jako něco, čeho je dobré se spíše zřici na cestě k autenticitě. Sebe-substancializace se jeví jako disociace; je ztrátou živého vztahu k sobě samému – když už si člověk neklade otázku „kdo jsem“. Člověk se stává svými vlastnostmi, je to jako by přestával mít charakteristiky *pobytu*⁹⁷ – tedy především zájem o vlastní bytí. Tím, co člověka dovede k takovému přístupu, nemusí být nutně nějaký vnější společenský tlak. Může to být i dost osobní, snad i trochu pudová záležitost; člověk někdy není schopen oprostít se od tlaku nějaké neodbytné touhy – podobně, jako o tom byla řeč v minulé podkapitole v souvislosti se Schopenhauerem naznačeným bojem mezi géniem individua a géniem druhu – také přichází o zájem být, také se ztrácí v jakési duchovní mlze, z níž se může i velice těžko dostávat. Ačkoliv třeba totalitě nešťastné lásky vzdoruje, vymanění se z její moci je těžké a zdoluhavé; je to jako být v zrcadlovém bludišti. Zřejmě zvláštní případ, v němž cosi niterně známého a realitu určující pojednou mizí a zanechává po sobě poušť. Ztrátou tohoto bytostného rozměru jako by realita byla jen zrcadlem vlastního já, oploštělého, najednou tak nudného. Opětná snaha všimnout si svého bytí se jeví jako marnost. Z pohledu této pouště by

⁹⁵ BONDY, Egon: *O globalizaci*. Brno: L. Marek 2005; s. 51.

⁹⁶ FROMM, Erich: *Mít nebo být*. Praha: Naše Vojsko 1992; s. 115.

⁹⁷ viz HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth 1996; s. 58–63.

se chtělo revoltovat i proti vášnivé lásce samotné – chápeme-li ji jako prostředek pro slepé naplnění génia druhu. „Manželství z lásky se uzavírají v rámci druhu, ne individuí. Jejich účastníci se sice domnívají, že jdou za vlastním štěstím, ale skutečný účel je jim cizí, neboť leží ve zplození individua, možného jedině jejich prostřednictvím.“⁹⁸ Génus druhu nakonec opět ve věčném kruhu spoluutváří individuum a vztah individuí v tom činných je pro jeho cestu podružným. Schopenhauer zdánlivě vyzdvihuje manželství uzavřená z konvence, taková, v nichž byli manželé k sobě přivedeni například dohodou jejich rodičů, či majetkovými motivy. V zápětí ale upřesňuje, že v nich zase přehnaně vítězí individualita a egoismus: „Muž, který při svém sňatku hledí na peníze místo na ukojení své náklonnosti, žije více v individuu než v druhu. To přímo odporuje pravdě, proto to vypadá jako proti přírodě a vzbuzuje to jisté pohrdání.“⁹⁹ Nicméně připouští, že v obou případech se manželé mohou nakonec mít rádi a dosáhnout určité přátelské harmonie – není to z jeho strany černobílé vidění. Jeho metafyzika lásky ale nakonec odkrývá jak individualitu, tak i druh jako slepé síly, jejichž výslednice dává smysl až v okamžiku, kdy tyto síly spolupracují. Druh má ale navrch. „Neboť onen zájem na speciální povaze druhu, který je kořenem veškeré lásky, od nejprchavější náklonnosti až k nejvážnější vášni, je pro každého vlastně nejvyšší záležitostí, totiž tou, jejíž zdar či nezdar se jej dotýká nejcitlivěji. Proto se jí také říká *srdeční záležitost*.“¹⁰⁰ Revolta proti vášni by tak vždy byla i revoltou proti individuu nebo alespoň proti atributům, které jej zakládají a dělají šťastným. Tím ale nechci říci, že téma odporu proti moci rodu je nesmyslné. Moc rodu může docela klidně být jednou z neuvědomovaných psychických sil, které nakonec (jsouce nějak systémově využity, či spíše zneužity) dovádějí člověka k sebezotročení v nějakém společenském systému. Myslím všechen ten „marketing“; založený na představě úspěchu jako cestě k lásce, lásce jako cestě k úspěchu atp.; v němž se milující a milovaný hrozí stát systémovou regulativní představou. Je těžkou otázkou, zda to je stále moc rodu, nebo již *něco jiného*. Doufám však, že *něco jiného*, neboť druhá varianta by z lidského světa dělala snad až příliš pohodlné... ale přece – vězení.

Foucault shrnuje svoji analýzu odporu vůči autoritě následovně: „hlavním cílem těchto zápasů je útočit nikoli na tu či onu instituci moci, skupinu, elitu nebo třídu, nýbrž na techniku, na formu moci.“¹⁰¹ Tuto formu pak spatřuje v tom, co dělá z jednotlivce *subjekt*. Jednotlivec a

⁹⁸ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 410.

⁹⁹ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 410.

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 411.

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 202.

subjekt jsou dvě jiné věci. Jednotlivec je svobodný člověk – člověk ve své neohraničenosti a neurčenosti, v prosté neverbalitě a nejazykovosti. V Bondyovském smyslu též člověk v ontologické neurčenosti (viz zde podkapitola 1. 1). Subjekt je hranicí a určením, možno říci, jakousi pomyslnou „krabičkou“ na člověka. „Je to forma moci, která z jednotlivce činí subjekt. Existují dva významy slova „subjekt“: být podřízený někomu jinému skrze kontrolu a závislost a být svázán se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání. Oba významy jsou formou moci, jež dobývá a podřizuje si.“¹⁰² To je nesmírně závažná teze. Necháme-li se jí vést, bude se vztah sociomorfismu a moci ukazovat jako jednota. Moc je v sociomorfismu a zároveň je jeho příčinou. Nelze na ni jednoduše ukázat, protože je tam ukryta. Získává energii v morálních strukturách. Je to začarovaný kruh. Jednotlivec tvaruje sám sebe – a činí tak podle interakce se světem a podle zvyku – jeho morální svět je proto pochopitelně sociomorfní. Moc je tím, co tuto strukturu vyžaduje. Děje se tak v jednotlivci samém, i v jeho interakci s okolím. Člověk si podle tohoto schématu nakonec formuje i představu o druhém a o božství. To je banální a přirozené. Proti čemu se pak ale protestuje, protestuje-li se proti moci?

Mohl bych jednoduše v duchu této práce odpovědět, že se tu zřejmě jedná o další případ substancializované jistoty, kterou v určitém vhledu dovedeme vnímat jako jevovou formu moci – jistoty, která zastírá živou realitu – a proto lidé cítí potřebu protestovat, protože je jim (a celému universu) vlastní spolupráce dobrovolná, nikoliv přikázaná. Bondy o vztahu lidí k universu například říká: „Jste doma, je vám všechno dovoleno. Univerzum vám všechno odpustí, stejně jako rodiče. To se nemusí převádět čtyřikrát do mytologické či teologické řeči. Kdyby vznikla teologie, která by tímto způsobem k Univerzu přistupovala, zaplat'pámbu za ni.“¹⁰³ Je-li zmíněná jevová forma moci přehnaně akcentována, dochází obvykle k revoltě proti ní, zkrátka protože je to vycítěno jako nutné. Moc je destruována domovem a spoluprací. Pokud onen *nesubstanční* akcent radikalizujeme, dojdeme k popření moci. Protože moc se skrývá za morálními a sociomorfními struktury v subjektu (na než, narozdíl od ní, lze ukázat), je její existence o sobě, v oblasti mimo pádné ontologické určení. To nás vrací zpět ke konkrétním jevům, ať již jsme zde mluvili o oblasti společenských institucí, niterných mezilidských vztahů, o tvorbě představy o božství, nebo o integritě jednotlivce neuzavřeného do subjektu – je to stejné. Protest proti konkrétním projevům moci¹⁰⁴ je zřejmě vhodnou formou iniciace nějaké změny, jen si člověk musí být vědom oné zpředměňující stránky

¹⁰² FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 202.

¹⁰³ BONDY, Egon: *O globalizaci*. Brno: L. Marek 2005; s. 9.

¹⁰⁴ viz FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 200–201.

subjektu, která je mu vždy i nějak vlastní. Popření moci je v návratu ke konkrétním věcem, k věcem samým.

Nicméně, jako určitý korektiv musím závěrem této podkapitoly doplnit stručnou úvahu o bezpečí. Nám lidem je dosti přirozené po bezpečí toužit. Patrně je tomu tak, že alespoň za příslib naplnění této touhy býváme ochotni platit mnoho. Je to jakýsi *strach ze strachu*, který nás k tomu vede. Proto toužíme být pojištěni nejlépe i proti pojištění. Je to mnohdy pochopitelné, až na to, že strach bývá špatným rádcem. Strach je asi i tím, kdo vytěšňoval (a vytěšňuje) z lidského světa vše domněle nebezpečné, úpadkové. Moc zobecnění uměla a umí snadno směšovat nesmíselné kategorie. Příkladem budiž šílenství: „V době osvícenství se šílenství mísilo s bídou, leností, neřestmi v jedné a téže provinilosti ne-rozumu; blázni byli vězněni spolu s chudobou a nezaměstnaností, ale v tomto sousedství s prohřeškem zároveň povýšení na sám obraz pádu.“¹⁰⁵ Člověk si pomyslí, zda se pojem rozumu nemohl mísit s maloměšťáctvím či obecně s úzkoprsostí. Každopádně, stanovoval (ponechme stranou jeho podobu) v tehdejší společnosti určitou mez řádu a jeho ohrožení. Je hrozné a nepravdivé ztotožňovat duševně choré, chudé a nezaměstnané lidi s úpadkem jako takovým. Většinová společnost si pojistila svůj strach a nekompatibilní jednotlivce internovala. Přiradila jim velice viditelně onen vnější status *subjektu*¹⁰⁶, o němž byla řeč výše. Lhali bychom si, kdybychom tvrdili, že to je dnes radikálně jinak. Stačí si vzpomenout na otázku bezdomoví (někteří dnešní bezdomovci jsou přece zároveň duševně choří, či jinak indisponovaní lidé, kteří v současném lidském světě nedovedli žít běžný život). Dnes je neinternujeme. V neoliberalně-kapitalisticky nastavené společnosti je totiž každý člověk „svobodný“, a smí proto umrznout podle vlastní volby.

Nejde o to, že by všechno to temné a šílené – zkrátka vše, co vzbuzuje strach – bylo neproblematické a dobré. Jen je potřeba umět to oddělit od domnělých nositelů těchto vlastností, dokázat je alespoň zahlédnout jako lidi a strach budící okolnosti umět nahlížet jako jevy, jít zkrátka hlouběji, než kam nás vede ustrnutí ve strachu a v potřebě bezpečí. Vede-li se pak boj s různými patologickými jevy, není to „boj s bezdomovci“, ale „boj s bezdomovím“, v čemž je zásadní rozdíl. Kultivace zpředmětňující moci je právě tímto krokem ke konkrétnu. Odpor má smysl, jde-li v principu právě proti tomuto zpředmětňování a tomuto strachu. To je také předmět *nesubstanční ontologie*; její reduktivní a dekonstruktivní povaha zve člověka k setkání s jemností a niterností konkrétních lidí (a věcí) v celku světa.

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*. Praha: NLN 1994; s. 162.

¹⁰⁶ viz FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 202.

2. Cesta ke konkrétnu proti vnějšímu akcentu moci

2. 1 Cesta od subjektu jako asketická cesta od zájmů ega – výklad buddhistické myšlenky *střední cesty*

Podobně jako s mocí ukrytou v subjektu; o níž byla řeč ke konci předchozí podkapitoly; se to na úrovni zkoumání bytí může mít se vztahem ke druhému. I ten (původně jiný) může být snadno zpředmětňován a převáděn opět vlastně na subjekt. Lévinas v tomto směru vyslovuje kritiku ontologického bádání. „Vztah k bytí, který se odehrává jako ontologie, spočívá v neutralizaci jsoucího za účelem ho pochopit či uchopit. Není to tudíž vztah k jinému jako takovému, ale redukce Jiného na Stejné. Taková je definice svobody: stát na svém proti jinému, nehledě na vztah k jinému zajistit svébytnost nějakého já.“¹⁰⁷ Je to varování před egoistickým rozměrem filosofického zájmu. Tento rozměr může překračovat jemné vztahové hranice a generovat tím také určitou neuměřenou moc. Ani filosofie není ušetřena tohoto rozměru a rizika s ním spojeným.

Otázka spočívá vlastně v tom, zda je opravdu možné vztahovat se k bytí jako takovému, s vyloučením toho, co je, jako něčeho potenciálně autentického. Pro podpoření souvislosti dodávám, že tento Lévinasovský rozměr tázání je velice příbuzný Bondyho úvahám, o nichž byla řeč v minulé kapitole (mám zejména na mysli *základní ontologickou situaci a nesubstanční ontologii*); oba pohledy akcentují určitý *prázdný* prostor bez ontologického určení, prostor až posvátného vyjevování bytostných celků, prostor jednoty bytí s tím, co je. Významným bodem je pojetí vlastnictví: „Vlastnění je ta nejčastější a nejdůležitější forma, jak se z Jiného stává Totéž tím, že se stává mým.“¹⁰⁸ Je to, jako kdyby nám hrozil filosofický konsum. Zdá se, že cesta ke konkrétním věcem, o níž píše na konci předchozí kapitoly, bude také cestou jistého odříkání – snad i cestou boje s vlastním já – které by snad toužilo tu a tam si z celku světa přivlastnit nějaký ten filosofický drahokam, nebo alespoň jeho úlomek. Půjde nám zde tedy o konkrétnost viděnou okem diváka účastného, obětavého, ale netoužícího primárně *mít*. Protože to je pohled patrně blízký filosofické či náboženské askezi, bude úvaha nad ní prvním zkoumáním (jinak nezbadatelného) prostoru konkrétních celých (jiných) věcí a (druhých) bytostí.

¹⁰⁷ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh 1997; s. 31.

¹⁰⁸ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh 1997; s. 31.

Jednu z nejpromyšlenějších a nejdůslednějších forem krajní filosofické askeze lze najít v buddhistické tzv. *filosofii střední cesty*¹⁰⁹ zejména u filosofa Nágárdžuny. Filosofickou askezi tu myslím jistou krajní úspornost a bezpředsudečnost, s jakou se tu přistupuje k ontologickým úvahám. Podívejme se blíže na čtyři Nágárdžunovy teze (v citacích psané kurzívou) a antiteze (tamtéž psané rovně), jak je ve svém rozboru uvádí Jaspers.

„1. *Věci jsou samy o sobě*. Nikoliv, neboť to, co je samo o sobě, nevzniklo z příčin a podmínek. Ale všechno, co je, je z příčin a podmínek. Tedy nic není samo o sobě, ale všechno je skrze něco jiného.“¹¹⁰ Nejde tu o předpoklad nějaké pan-kauzální či pan-logické stavby světa. Logická stavba argumentu může zrovna tak být prostředkem podvracení logiky ve věcech bytí. Podstata této dvojice je mnohem prostší. (*Příčiny a podmínky* lze chápat v širokém slova smyslu jako *počátky* věcí.) Je tu řečeno, že věci jsou provázané navzájem a nelze je myslet odděleně. Bytí věcí od nich též nelze oddělit. Způsob tohoto jejich provázání je dán jejich vnitřním životem a svérázem. V této dvojici je také již obsaženo vyvrácení předpokladů pro vytváření modelu skutečnosti, který by pak byl považován za skutečnost samu (odhalení rizika korespondenční teorie pravdy). Pokračujme ale dále:

„2. *Když není žádné bytí samo o sobě, tak je přece jiné bytí (Anderssein)*. Nikoliv, neboť není-li bytí o sobě, odkud by pak bylo jiné bytí? Bytí o sobě nějaké jiné věci není správné nazývat jiným bytím. Není-li bytí o sobě, není ani žádné jiné bytí.“¹¹¹ Druhá dvojice působí vyhraně, snad až anti-ontologicky. Je však pouze aplikací logiky první dvojice do intersubjektivního či světového kontextu. Nelze-li ukázat na konkrétní bytí jednotlivé věci (subjektu), je tomu zrovna tak i s jednotlivou věcí (jiným subjektem), nebo řekněme i se souborem věcí (objektem). Ukazuje se tak, že podobné oddělené kategorie jsou pouze hypotetickými konstrukcemi bez bytostného významu. Nejde tedy o útok na bytí, ale na neuvážené vkládání bytí do pojmu. Je tu v důsledku také řečeno, že s bytím všech věcí se to má stejně – v tom smyslu, že je rovnocenné – není nějaké bytí vyšší a bytí nižší. Bytí je to, že jsme. Podívejme se na třetí dvojici:

„3. *I bez bytí o sobě a bez jiného bytí věci přece budou*. To je nemožné, neboť kde by bylo nějaké bytí bez bytí o sobě a bez jiného bytí? Proto platí, že je-li bytí o sobě a jiné bytí, je

¹⁰⁹ viz např. JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 363.

¹¹⁰ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 366.

¹¹¹ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 366.

dosaženo bytí.“¹¹² To je vlastně protimluv k předchozím dvěma dvojicím. Ukazuje se tu také to, co se myslí *střední cestou*. Je to vlastně jakási ontologie bez ontologie. Jako by zde platilo ano a ne zároveň. Předpoklad bytí jako vznikání znamená nějaký zcela první počátek (prvního hybatele), což se ukazuje jako rozporné; podobně je tomu s bytím mimo věc; oboje to jsou předpoklady nějakých ontologických substancí. Jedná se tu vlastně o tu rovínu úvahy, o níž byla řeč v podkapitole 1. 3. Je to důsledné vyvrácení ontologické substance. Na bytí nelze ukázat, to ale neznamená, že bytí není. Všechny tři dvojice tedy platí zároveň, ale žádná z nich neplatí samostatně. Podívejme se ještě na čtvrtou a poslední dvojici z této řady:

„4. *Tak tedy je nebytí*. V žádném případě, neboť není-li dosaženo bytí, není dosaženo ani nebytí. Jen bytí jiného bytí nazývají lidé nebytím.“¹¹³ Bytí nemůže být nebytím. Opět to vypadá, že se zde mívá na prosté bytí, jako možnost být. Bytí je vždy v možnosti, a tak na něj nelze přímo ukázat – tím by se právě stalo nebytím – které je zde ale popíráno a vytlačováno jakoby do podoby technického termínu. *Střední cesta* je tak ontologicky nevyhraněnou cestou možnosti mezi bytím a nebytím pobytu. Takto chápaná možnost je blízká koncepci *prázdnoty*. „Této prázdnotě (śūnyatā) nepřísluší ani bytí, ani nebytí. Stav dokonalého poznání spočívá v dokonalé nerozpornosti.“¹¹⁴ A nerozpornost může být chápána právě jako ponechání rozporů, aby byly současně – tedy určité *zastavení* ontologického vyvozování při vědomí tohoto prostoru *střední cesty*.

Nágárdžuna v této souvislosti používal poměrně komický – ale výstižný – koncept *pojmového bujení*. Ten se týká především empirického poznání. Jde o to, že naše mysl má pravděpodobně sklon k domýšlení předpokladů vůbec všeho až do pomyslných konců (bodů, kdy se předpoklady smíří, vyrovnají) a je pro to ochotna podstoupit někdy i velmi strastiplnou (a možná i nesmyslnou) cestu. Není to někdy trochu neurotické a možná i zbytečné? Jde o to, že se Nágárdžuna snaží „ukázat, že struktura zdůvodňování spočívá v koherenci, nikoliv v tom, jak je založena. Nedělá to proto, aby ukázal, že nikdy nemůžeme nabýt poznání, ale aby dokázal, že empirický svět je skrz naskrz prostoupen „pojmovým bujením“ (prapaňca).“¹¹⁵ Jako praktický příklad mne napadá příměr k luštění křížovky. Co nás vede k tomu, že ji luštíme? Řekněme, že jde o určitý mentální trénink, či snad zaplnění jinak nevyužitelného času, tráveného někde, kde nelze dost dobře podnikat nějakou jinou činnost. Když se člověk do

¹¹² JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 367.

¹¹³ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 367.

¹¹⁴ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 363.

¹¹⁵ SIDERITS, Mark: *Nágárdžuna jako antirealista*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 111.

luštění pustí, začne určitou analytickou a variační fází – hledá různé pojmy a postupně nachází ty vhodné, které do křížovky zapadají. Jak je křížovka postupně více a více vyluštna, ubývá variovaných pojmů, až jednou konečně – je vyluštna. Přichází uspokojení z dobře vykonané práce a oddech od pojmových variací (kterými se člověk může někdy dosti neuroticky zatěžovat). Pokud jde o trávení půlhodiny života kdesi v městské hromadné dopravě a mentální trénink, je to snad v pořádku. Ale co když tento luštitelský přístup aplikujeme na zkoumání světa, nebo nějakých dílčích jevů – nebude tu něco scházet (či přebývat)? Nebude to znamenat přehnaný akcent na teoretickou koherenci a logickou strukturu (předpokládaného) jevu? Ještě blíže – není to pak ustrnutí na představě jevu a jeho modelu, aniž bychom se dostali k věci samotné? Není pak člověk schovaný před světem do své hlavy tak, jako se do ní schovává před prostředím tramvaje, když v tramvaji třeba luští křížovku?

Nágárdžuna byl také kritikem korespondenční teorie pravdy, jako jedné ze složek *metafyzického realismu*: „Doktrína metafyzického realismu sestává ze tří klíčových tezí: (1) pravda je souhlas mezi tvrzením a skutečností; (2) skutečnost je nezávislá na mysli; (3) existuje jedna pravdivá teorie, která správně vystihuje skutečnost.“¹¹⁶ Z jeho pohledu by tento přístup znamenal právě uzavření se do vlastní hlavy, do předsudků o světě (a o bytí). Je ale nutné dodat, že nebyl (ve scholastickém slova smyslu) ani nominalistou, tedy skeptikem v otázkách skutečnosti metafyzických idejí. Opět je to určitá *střední cesta*, kterou zaujímal. Tu lze chápat jako svého druhu fenomenologické stanovisko. Ukažme si to na příkladě toho, jak Nágárdžuna interpretuje, co je to světlo (ve smyslu osvětlení).

Protože se světlo vždy vyjevuje na nějakém předmětu, vzniká otázka, zda je světlo možné chápat jako nějakou sílu o sobě, či zda je to vždy něco spojeného s předmětem, na němž se vyjevuje (připomínám jen pro zajímavost – analogicky je tomu s předchozími úvahami o *bytí* a o tom, co *je*). Z hlediska fyziky je to ale poměrně jasné: „Pro existenci světla (tj. elektromagnetického záření ve viditelném spektru) však existuje nezávislý důkaz, např. difrakční jevy, které se vyskytují u transparentních médií.“¹¹⁷ Difrakční jevy a vůbec odrazy, ukazují jistou interakci světla s osvětlenými předměty, takže z nich logicky plyne, že lze mluvit o dvou různých věcech (v interakci). Nágárdžuna dochází ke stejnému závěru, jde ale jinou cestou: „tvrdí, že o předmětu lze říci, že je osvětlený, jen tehdy, jestliže onen předmět může

¹¹⁶ SIDERITS, Mark: *Nágárdžuna jako antirealista*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenth 2012; s. 110–111.

¹¹⁷ SIDERITS, Mark: *Nágárdžuna jako antirealista*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenth 2012; s. 114.

existovat i v neosvětleném stavu. Protože světlo samozřejmě není tam, kde je tma, světlo tuto podmínku nespĺňuje. Odtud plyne, že nemá smysl říkat, že světlo je osvětlené.“¹¹⁸

Protože světlo nemůže být osvětlené, liší se od osvětleného předmětu, což je argument pro jeho samostatnost, který zároveň nepopírá jeho relativní „neviditelnost“ v případě, že se světlo nepotkává s odpovídajícím předmětem, který by mohlo osvítit (například velmi čistý vzduch bez prachových částic, který takřka nelze osvítit, a podobně). Je to navíc argumentace, která se elegantně vyhýbá oblasti myšlenkových aporií, které by zde jinak mohly nastat – například kdybychom dodali, že nelze mluvit o předmětu dokonale neosvětleném, protože ve fyzikálním smyslu nemůže existovat absolutní tma, či třeba že i ten nejčistší vzduch má vždy určitou světelnou odrazivost – na světlo si ale světlem neposvítíme. To je prosté pozorování fenoménu světla a jednoduché ukázání logiky, jež se v něm dá zahlédnout. Je též zajímavé, že tento závěr koresponduje s dnešní běžně přijímanou fyzikální koncepcí světla¹¹⁹, která jej pojímá jako elektromagnetické vlnění o určitém přesně určeném frekvenčním rozsahu – tedy ne jako hmotný předmět, ale jako fyzikálně definovaný elektromagnetický jev. (Ačkoliv důsledně fenomenologické, a to zřejmě i v Nágárdžunovském smyslu, by bylo říci, že i světlo i předměty jsou svého druhu fenomény, jen kvalitativně odlišné, a zároveň jimi nejsou.) „Výskyt světla a osvětlení předmětů jsou tedy odlišné události a Nágárdžunovo tvrzení, že světlo neosvětluje samo sebe, platí právě z toho důvodu, který sám uvádí: světlo není druh věci, o které bychom mohli smysluplně říci, že je osvětlena.“¹²⁰

Mám nutkání nazvat tento přístup *logickou askezí*. Důraz na *neulpívání* je tu totiž tak silný, že vyvrací každou představu a každou myšlenkovou konstrukci nikoliv na principu nějakého důkazu jejího opaku (který by pak byl ustaven namísto představy původní) – on zkrátka důsledně vyvrací veškeré kategorie i jejich opaky (a opaky těchto opaků), činí je neplatnými prostě proto, aby na nich člověk toužící po poznání neustrnul. „Následkem je, že všechno se může formulovat negativně i pozitivně. Buddha učil něco a také jeho opak. Je překonán protiklad pravdivého a nepravdivého stejně jako protiklad tohoto protikladu. Nakonec nezůstává trvale možný vůbec žádný výrok“¹²¹ Je to přístup anarchický a zároveň zcela upjatě řádný. Tím, že se kategoriím (například bytí-nebytí, vznikání-zanikání, kauzalita, čas, hmota,

¹¹⁸ SIDERITS, Mark: *Nágárdžuna jako antirealista*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 112–113.

¹¹⁹ viz např. <https://de.wikipedia.org/wiki/Licht> (7.1.2020).

¹²⁰ SIDERITS, Mark: *Nágárdžuna jako antirealista*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 114.

¹²¹ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 368.

Já a dalším, jež mají podle Jasperse indický původ¹²²) nepopřává bytnosti, určitého ontologického základu, samotný adept poznání má možnost se mu přiblížit – přesněji nepřiblížit.

Zde je také dobré upozornit na buddhistický pojem *dharma*. Ten je sice nemožné přeložit do češtiny, je ale blízký označení něčeho, *co jest*, ve smyslu určitého celku. Velmi volně se kryje například s evropskými pojmy *věc, vlastnost, stav, obsah, vědomí obsahu, subjekt, objekt, řád, uspořádání, zákon, nauka* (včetně nauky buddhistické, tedy té, která vede k poznání)¹²³. *Dharmy* jsou předměty *ulpívání*, především pokud se na ně hledí jako na určení označující nějaký obsah: „Označení a označované nemohou být dosažena ani jako jedno, ani jako různé. Neboť kdyby byla jedním, pak – když by se řeklo „oheň“ – by toto slovo shořelo. Kdyby byla různá, pak by označení přece nemohlo být bez označovaného, a naopak žádné označované bez označení; proto nemohou být různá. Tedy označení a označované nemohou být dosažena ani jako jedno, ani jako různé, a proto nelze dosáhnout ničeho, pokud mluvím.“¹²⁴ To je zase to, co jsme výše nazvali *střední cestou*, jde o krajní nevyhraněnost mezi všemi extrémy a samozřejmě to neplatí pouze v rámci logiky argumentace – jde o věc žitou, jejíž nepochopení může navenek velmi znejasňovat význam chování člověka, který nastoupil takovou cestu.

Náhled této snahy o *neulpívání* je asi potřebný, aby člověk dovedl pochopit (jinak poněkud absurdně působící) zen-buddhistické příběhy o mistrech a žácích. Uvedu a vyložím nyní jeden krátký příklad: „Mistr řekl Lo-pchuovi: „Doted' jeden muž používal hůl a druhý používal výkřik. Co z toho je k tomu blíž?“ Lo-pchu řekl: „Nic z toho se k tomu nedostane blíž!“ Mistr řekl: „Jak by ses tedy k tomu dostal blíž?“ Lo-pchu vykřikl. Mistr ho praštil.“¹²⁵ Ponechme stranou ono nepojmenované, okolo nějž se točí řeč, mělo by asi zůstat mimo slova. Ani jeden z prostředků – ať hůl, nebo výkřik – nejsou nástroji poznání (a nejsou patrně ani žádné jiné nástroje poznání). Platí tu odříkavá zásada o negaci všech výroků, včetně těch negativních (a nebo již negovaných). Ta spouští lavinovitou událost, která končí koncem příběhu. Pravdu důsledně vzato nemá Lo-pchu, ani mistr – smysl příběhu spatřuji spíše v upozornění na skutečnost události. Na konci příběhu je již ticho (není slov) a tak je možné dostat se mimo oblast ontologických určení. Mistr a snad i Lo-pchu nejsou tedy těmi, kdo by *ulpívali* na *dharmách* – dovedou žít tuto ontologicky *prázdou* událost. „Děti a obyčejní lidé ulpívají na

¹²² viz JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 368.

¹²³ viz JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 364–365.

¹²⁴ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 365.

¹²⁵ *Zenové učení mistra Lin – ťiho*. Praha: Ada + Pragma 1995; s. 96.

dharmách; představují si je, ačkoliv žádné *dharmy* vlastně nejsou. Poté, co si je představili, ulpívají na jménu a formě. U poznávajícího je tomu jinak: když se bódhisattva učí, neučí se žádnou *dharmu*.¹²⁶ I nauka o *neulpívání* je totiž *dharmou*: „Právě to je ona radikální základní myšlenka: odpoutat se od všeho a pak se odpoutat od odpoutání; nikde nezůstávat.“¹²⁷

Z pohledu široké západní teologicko-filosofické tradice je tento přístup ve své radikální rozšířené dialektice; v níž syntézou není jen smíření protikladů, ale i dvojnásobné překonání celé triády jak v jsoucí, tak i v nejsoucí podobě (přísně vzato jde o čtveřici); dosti exotický. Jistě se ale najdou styčná místa. Lze tu třeba mluvit o myšlence jednoty protikladů, tedy o něčem, co je blízké alchymickému a hermetickému *conjunctio elementorum*? Jedna ze základních moudrostí hermetismu, z textu Smaragdové desky zní: „Jest pravdivé, jest jisté, jest skutečné, že to, co jest dole, jest jako to, co jest nahoře a to, co jest nahoře, jest jako to, co jest dole, aby dokonány byly divy jediné věci.“¹²⁸ Mluví o jednotě horních světů (jež se blíží božství) se světy spodními (se zemí); lze ji také chápat ve smyslu starověkých a středověkých astronomicko-astrologických představ, v nichž jsou úkazy na obloze (horní světy) interpretovány jako ideální a božské předobrazy dění na zemi. Ať se již přikloníme k obecnější teologické analogii, či ke druhé zmíněné variantě, jsme stále na podobném místě. Máme před sebou myšlenku harmonického universa, jehož harmonie je dílem založena v principu analogie, který sjednocuje jednotlivé světy; samozřejmě za tím lze tušit představy hierarchického uspořádání světů, známé třeba z novoplatonismu. Smaragdová deska nutně neevokuje představu hierarchie, alespoň ne ve smyslu něčeho, co je drženo primárně principem moci vyšších rovin. Není v ní řečeno, že vyšší svět by měl nějak navrch nad světem nižším. Spíše jde o to, že jejich harmonická analogie je prostředkem pro jednotu, přesněji pro *divy jediné věci*. Také bychom zde mohli nacházet prvky výše zmíněné triády – to, *co jest dole*, by bylo tezí - antitezí pak to, *co jest nahoře* – *divy jediné věci* jsou pak blízké syntézi. Onen Nágárdžunovský krok, který by rušil celou trojici se tu ale příliš hledat nedá (leđa že by byl implicitně předpokládán, což je dohad). Dodávám, že Jaspers celou logickou strukturu takové argumentace rozebírá do následujících kroků: „1. Jest. 2. Není. 3. Zároveň jest i není. 4. Ani jest, ani není.“¹²⁹

¹²⁶ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 364.

¹²⁷ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 365.

¹²⁸ https://cs.wikipedia.org/wiki/Smaragdov%C3%A1_deska; (9.1.2020)

¹²⁹ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 368.

Když ale vykročíme z tohoto srovnání založeného primárně na logice věci (v níž je tato čtverná struktura v rozporu s u nás běžnějším triadickým postupem), ukazují se jiné náhledy. Objevuje se tu opět *tajemství* (o němž byla řeč v podkapitole 1. 3). Totiž, skutečně nevíme, co to jsou *divy jedné věci* – ale jako adeпти poznání bychom to snad toužili znát, ač tušíme, že jde o cosi mimo představivost a mimo pojem. Nepůjdeme tedy cestou analýzy, ani cestou přehnaného mluvení. *Tajemství* se pak také jeví spíše jako událost, podobně jako tomu bylo ve výše zmíněném zenovém příběhu. V narážce na čtvernou Nágárdžunovskou logiku, se pak můžeme ptát, zda a proč je v události žité v časovosti opravdu nutné disponovat vědomím současné jsočnosti a nejsoučnosti všeho. Tuto čtvernou logiku můžeme v ontologii chápat především jako nástroj pro potlačení *pojmového bujení* – nástroj, který by měl myslit umožnit přejít právě do oné ztichlé bezeslovné časovosti. Může to být i dosti dobrým důvodem pro únik z aporií myslit (či subjektu) – které se při náhledu v této čtvernosti mohou jevit jako dosti nepříjemné a dotěrné – pak by důsledná logika byla především důslednou destrukcí logiky, nebo pozvánkou kamsi *za* logiku. Není pak alchymická myšlenka *jednoty protikladů* vlastně něčím blízkým – kontemplativním přístupem, který otevírá tichý prostor *tajemství* v časovosti – jen s tím, že k tomu nepoužívá tak silný, a snad až k úprku vybízející, nástroj a soustředí se spíše na citové a estetické aspekty vědomí kosmické harmonie, jež je ovšem také mimo představu, ale nikoliv mimo celek? Zdůrazňuji, že půjdeme-li přísně po logice věci, musíme odpovědět, že tomu tak není. Něco jiného to ale může být v duchu, vědomí a citu každého adepta poznání.

Odhlédněme od Nágárdžunovy přísné *logické askeze* a podívejme se na obecné charakteristiky *střední cesty*, jak je vyjadřuje Holba: „Tato střední cesta se vyhýbá extrémům a krajnostem, tedy jak kruté askezi, tak uspokojování smyslů; přísnému determinismu nebo tvrzení, že neexistuje vůbec žádná kauzální zákonitost; nihilismu (*ucchedavāda*), totiž učení, že smrt je úplný konec a po ní už není vůbec nic, nebo eternalismu (*śāśvatavāda*), který tvrdí, že existuje neměnná a nesmrtelná duše.“¹³⁰ Jak jsem již psal výše, jedná se o cestu *neulpívání* na věcech, pojmech a vůbec čemkoliv, co by mohlo narušit cosi, popsitelné snad jako aktualitu události v časovosti. Ulpívavý rámeček je něco, co bere vnitřnímu světu adepta poznání onu vyšší intenci k *prázdnosti*, co jej naplňuje obsahy jaksi pseudo-ontologickými, ke *střední cestě* nepotřebnými a rušivými. Již jsem v této podkapitole naznačil, že v tom lze vidět odstup od moci, překonání principu moci; chápeme-li moc inspirování Foucaultem (viz zde kapitola 1. 4) a Lévinasem¹³¹ jako něco pramenícího ze subjektu a jeho egoistické snahy udělat z *druhého*

¹³⁰ HOLBA, Jiří (překlad a komentáře): *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia 2017; s. 27.

¹³¹ viz např. LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh 1997; s. 30–33.

stejně); přičemž Nágárdžunovská linie onto-logické askeze jde tak daleko, že kritice podrobuje v podstatě i samotnou skutečnost pojmového myšlení. Vymezení se vůči moci je ale přece jen pořád negativním určením, a tak je dobré uvést onen pomyslný líc tohoto přístupu, základ buddhistické nauky: „Cílem této střední cesty je osvobození od strasti (duhkha), základního faktu veškeré existence. Podle buddhismu je strast – spolu s pomíjivostí (anityā) a neexistencí jakéhokoli trvalého a neměnného Já (anātman) – jednou ze tří charakteristik veškeré existence.“¹³² Nejde primárně o boj s mocí, nebo s těmito třemi charakteristikami existence. Jde spíše o jejich překonání v pozitivní mysli a v hluboce etickém přístupu ke světu, protože se vychází z vědomí strasti, kterou je dobré nepodporovat. Vlastně tu stojí pomíjivá krása okamžiku proti síle zdánlivě pevných psychických struktur obelhávajících já a vedoucích jej do svého područí. Κοσμος ve smyslu krásného uceleného vesmíru – ozdoby, je tu důsledně sebrán takovým strukturám a vzrcadlen do každého okamžiku existence, zde je možná ona analogie se začátkem *Smaragdové desky*, jen s dodatkem, že to, co je *dole*, je *jako to*, co je *nahoře*, a naplňuje *div jediného* v každém žitém okamžiku. Tím spíše, když tyto okamžiky možná vůbec nenesou žádný transcendentní smysl; tím více si tu člověk váží druhého (druhým může být i zvíře nebo věc), když tuší, že setkání s ním nenese hlubší obsah než ten, který právě v aktualitě má. Ani nihilismus (ten by legalizoval přístup *carpe diem*, druhý by tak mohl být zpředměťován), ani eternalismus (ten by byl ontologickou fikcí, morfiem ducha); ale prostá časovost každého okamžiku, která ze separovaných bytostí dělá bratry: „Když bódhisattva dává dar na úrovni nadsvětské dokonalosti, pak si je vědom faktu, že dárce, dárcovský akt i příjemce daru jsou všichni navzájem spojeni, prosti vlastního bytí (nihsvabhāva).“¹³³ Přičemž *nadsvětská dokonalost* je daleko blíže aktuální a žité časovosti než nějaké substančně chápané transcenci.

Je potřeba dodat, že pohled na *střední cestu* jen skrze (domnělou) askezi, kterou se v této podkapitole zabývám, není v podstatě vyčerpávající a výstižný, je-li jednostranný. I v něm lze spatřit určitou neuměřenost, extrém. *Diamantová sůtra* dovoluje odejít z předmětnosti i s pomocí pozorování věcí, nejde v principu o jejich vymizení, ale spíše o kultivaci vnitřního názoru. Jeden z jejích obrazivých příměrů praví: „Na podmíněné se má nahlížet jako na lampu.“¹³⁴ Není tím samozřejmě myšleno jen, že by *podmíněná jsoucna* byla sama sebou zdrojem nějakého poznání. Příměr lze spatřovat spíše ve funkčních vlastnostech lampy. Na jednu stranu samozřejmě platí, že lampa svítí a ukazuje tak věci v jejich zjevu. Zároveň ale

¹³² HOLBA, Jiří (překlad a komentář): *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia 2017; s. 27.

¹³³ HOLBA, Jiří (překlad a komentář): *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia 2017; s. 61.

¹³⁴ HOLBA, Jiří (překlad a komentář): *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia 2014; s. 311.

lampa svítí omezenou dobu, protože její svit je závislý na množství paliva v ní obsaženém¹³⁵. Ukazuje se tak pomíjivost jak onoho zjevu, tak v podstatě i celého poznání takto získaného, protože výchozí podmínky mohou zjev snadno přetvořit, nebo nechat zmizet do tmy. Lampa spotřebovává palivo podobně, jako *ulpívající* člověk žije ze své zaměřené *žádosti*, kterou neprohlédl. Jinak řečeno, poznání nekončí v říši podmíněného. Krom paliva je lampa závislá ještě na řadě dalších vnějších okolností. Její konstrukce může například plamen chránit před větrem – a nebo také nemusí¹³⁶. Světlo je tedy ohroženo nejen konzumací paliva (člověk se plete nikoliv pouze v oslepující *žádosti* – zde je zajímavý sociálně filosofický přesah této myšlenky), ale může vyhasnout i kvůli něčemu nečekanému a neviditelnému zvenčí (i lidský život je tak křehkou rovnováhou, ač si to nemusíme nutně uvědomovat). Pozorování lampy je tak zdrojem existenciální analogie a má potenciál spustit v adeptovi poznání snahu o prověřování zdánlivých *samozřejmostí*. Překonání utkvělé potřeby *jistoty* (která se ale v subjektu ukazuje jako potenciální spouštěč principu moci) se odehrává nikoliv pouze v odpoutání se od věci – zrovna tak jde o určité vnímavé přiblížení se jim – zůstane-li ovšem člověku onen *neulpívavý* a nekategorizující, otevřený odstup. Můžeme si tu pro srovnání vzpomenout na Kantovy úvahy ohledně *kategorického imperativu mravního*, přesněji právě na tu jejich stránku, v níž Kant dospívá k odhalení nemravnosti v přístupu ke *druhému*, jako k prostředku vůle: „Tedy pravím, že člověk a vůbec každá rozumná bytost existuje jako účel sám o sobě, nikoliv pouze jako prostředek, jehož by mohla libovolně užívat ta či ona vůle, nýbrž musí být považován vždy zároveň za účel ve všem svém jednání zaměřeném jak na sebe sama, tak i na jiné rozumné bytosti.“¹³⁷ I Kant jakoby otevíral možnost náhledu *druhého* mimo pojem (tušíme-li v aktu *pojímání* vůli) - v určitém intimním nenapadnutelném *prázdnou*; nelze ale odmyslet omezení, které zde nastavuje – rozumnost – ta by v pojednávání buddhistické ontologii byla též dekonstruována a chápána patrně s rizikem *pojmového bujení* (viz výše v této podkapitole). Domnívám se nicméně, že i on na své rovině úvahy onu nepředmětnou dimenzi *druhého* potkává a pohybuje se při snaze o výpověď o něm, přeneseně také po *střední cestě* mezi krajnostmi.

Je již asi také dostatečně zřejmé, jak je vlastně ona *střední cesta* křehkou záležitostí. Ať již ji chápeme striktně jako fenomén buddhistické filosofie (či dokonce jen jako její důslednou variantu prezentovanou Nágárdžunou), nebo hledáme její analogie a paralely se západní filosofickou tradicí – vždy se pohybuje prakticky na hranici vyjadřovacích možností i tak

¹³⁵ viz HOLBA, Jiří (překlad a komentáře): *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia 2014; s. 311.

¹³⁶ HOLBA, Jiří (překlad a komentáře): *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia 2014; s. 311.

¹³⁷ KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 33. (digitalizovaná verze; odstavec 48.)

pestrého jazyka, jakým je čeština. Podobně hraniční fenomén je to ale také v oblasti logiky a možná v oblasti znakového vyjadřování vůbec. Nelze dosti dobře vyjádřit zároveň výrok, jeho negaci, negaci této negaci a ještě onen poslední člen čtveřice – ono zvláštní „Ani jest ani není.“¹³⁸, aniž bychom se nepřevážili na stranu jednoho z těchto členů. Ale jako by si *střední cesta* žádala právě toto *nemožné*. Je to podobná obtíž, jaká nastala v předchozí kapitole (1. 3 a 1. 4) při úvahách nad koncipováním nesubstanční ontologie (jíž je *střední cesta* důslednou variantou). Můžeme říci, že tato filosofická pojetí vedou do *ticha* a do *zastavení*, v němž překonávají ohraničenost subjektu. To, co se zastavuje, je zejména analytický rozum a zastavuje se především proto, aby se učil svým hranicím a následně uceloval lidskou životní tvorbu, jsa těmito hranicemi poučen. To, co jsem nazval *tichem* a *zastavením* je – přesněji – zdržení se ontologického úsudku, jistá forma *epoché*, jež nese znaky blízké fenomenologickým reduktivním postupům. Stav poznání po tomto dokonalém odhlédnutí, popisuje Avatamsaka sůtra tímto způsobem: „Dharmy a jejich přirozenost jsou dokonale propojeny. Po dualitě ani stopy. Všechny dharmy jsou nehybné, spočívají v původním klidu, beze jména, bez tvaru, všechny rozdíly mizejí. To, co je známé jako stav probuzení, není nic jiného než toto.“¹³⁹ Jde vlastně o velmi důslednou askezi, která sama sebe odříkavě popírá – askeze by byla pouze polovinou *střední cesty*. Druhou polovinou je pochopený návrat do konkrétního a žitého světa, ke *druhým*, k pomoci druhým. Tím vším se *střední cesta* ukazuje jako velice inspirativní myšlenkový zdroj jak pro překonávání moci subjektu ve filosofii, tak i v běžném či politickém životě člověka. Navíc se ve své logické důslednosti a zároveň prostotě a obrazivosti jeví jaksi nadčasově. Jen nelze vyloučit, že silný reduktivní důraz může být pro někoho nepřekonatelný a odrazující – nicméně i on je pouhou pomyslnou polovinou procesu na cestě k hlubšímu poznání (je pouze onou první negací, jež musí být ještě znegována) a při setkání se s polovinou druhou (po níž následuje zasvěcený návrat ke světu) je tento dojem již nepatřičný.

Jinou a zatím otevřenou otázkou je, jak se má celá tato nesubstančně ontologická problematika, pohybující se okolo *prázdnosti* (absence ontologických určení), s imaginací – tedy s podmínkou bytostné tvorby. To je také otázka Bondyovské *ontotvornosti* a některých jeho dalších filosofických koncepcí, probíraných zde především v podkapitolách 1. 1 a 1. 3. Několikrát jsme se v této práci setkali s úvahou o *tajemství*. Kritika substančně-solipsisticky nahlíženého božství (zde podkapitola 1. 3) se ukázala být kritikou sociomorfního, mocenského a někdy určité logické struktury vnucujícího rámce lidské představy o bohu. *Tajemství* tedy

¹³⁸ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenth 2012; s. 368.

¹³⁹ UISANG, Mistr: *Mapa říše skutečnosti dle Avatamsaka sůtry*. Praha: DharmaGaia 2009; s. 104.

nezmizelo, pouze se ukázal prostor, který je popíral; nebo jsme tento prostor úvahou jaksi desakralizovali (a tím zabránili *tajemství*, aby se v něm vyjevovalo). Ať již by platila kterákoliv z těchto možností (či obě naráz), prostor *tajemství* zůstává stále něčím, co budí otázky. Vypadá to, že něco jako *střední cesta*, do něho docela klidně může vést. Není tu patrný rozpor. Také je docela dobře možné, že *sociomorfnost* v představě božství je určitým rysem povrchního vhledu – takového, který se nepokouší překračovat různá *substanční* určení, ani se nevydává *středními cestami* mezi krajnostmi. Nepodlehne-li této povrchnosti, jsme blízko vhledu spíše mystického, než rozumového (v logickém smyslu). Chápeme-li *tajemství* (inspirování též myšlenkou *střední cesty*) jako nezbadatelnou plnost, jež je zároveň *prázdnou*, z níž vyvěrá určitý pramen naší imaginace, jako něco, co nemá být popisováno, nechceme-li aby to zmizelo – pak je dobré si vytvořit alespoň základní inspirativní exkurs do mysticko-teologického uvažování nad problémem vztahu božství a *tajemství*. V následující podkapitole budu proto takové uvažování zkoumat na příkladu *Mystické theologie*¹⁴⁰, jak o ní hovoří Dionysios Areopagita.

2. 2 Areopagitova *božská temnota* a hranice sdělitelnosti

Když tento novoplatónsky orientovaný křesťanský teolog hovoří o Svaté Trojici, jakoby to, co na ní vyzdvihuje především, byla určitá neuchopitelnost, nepopsatelnost: „Trojice, jest více než bytí, více než božská a více než dobrá, ochránkyně božské moudrosti křesťanů, veď nás na více než nepoznatelný, více než jasný a nejvyšší vrchol mystických výroků.“¹⁴¹ I zde, jakoby se zde objevovalo ono interpretační pole od sociomorfismu (viz zde podkapitola 1. 4) – který bychom mu ale podle mého soudu přisuzovali neprávem – po jakousi *střední cestu*, která se vyznačuje důkladným popřením vlády pojmu, v pokorném naslouchání. Je Areopagitova úvaha blíže možnosti druhé? V další větě píše: „Zde jsou jednoduchá, všeho prostá a neměnná tajemství theologie zahalena v nadsvětelné temnotě mystického mlčení, jež je ukrývá. Ve své naprosté temnotě předčí (tato temnota) září to, co je více než nejjasnější, a ve své naprosté nedotknutelnosti a neviditelnosti zaplavuje nevidoucí intelekty nádherou více než krásnou.“¹⁴² Povšimněme si, zvláštních paradoxů, jež toto vyjádření obsahuje – „naprostá temnota“ je popsána jako „více než nejjasnější“, navíc je v „naprosté nedotknutelnosti a neviditelnosti“, a přesto zaplavuje „nevidoucí intelekty nádherou“. Povrchní výklad by si všímal jen

¹⁴⁰ viz AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické theologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 169-181.

¹⁴¹ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické theologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 169.

¹⁴² AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické theologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 169.

neempiričnosti myšlenky *nejjasnější temnoty*, podobně jako pochybnosti tvrzení, že by něco *naprosto neviditelného a nedotknutelného* mohlo *zaplavovat* k tomu navíc ještě *nevidoucí intelekty* vůbec něčím. Nechceme ale být povrchní. Máme před sebou další vyjádření, které se vzpírá běžnému logickému uvažování. Činí tak snad proto, aby ukázalo, že předmět, o němž chce vypovídat, je právě takový, a že tudíž logická souvislost není tím pravým vyčerpávajícím poznávacím nástrojem pro danou oblast – pokud tedy vůbec existuje nějaký odpovídající mentální nástroj. To je přeneseně podobné zenovému příběhu, o němž píše v předchozí podkapitole¹⁴³. I on evokuje určitou rušivou mentální zpětnou vazbu (ve fyzikálním smyslu toho slova), po jejímž vyrušení (mistrův úder) objevujeme ticho a klid beze slov.

Dokladem intence k tomuto nepojmenovanému *klidu, tmě, prázdnotě* (či jak vůbec tento fenomén pojmenovat) budiž pokračování Areopagitova dopisu: „Ty pak, milý Timotheji, opusť ve svém soustředění úsilí o mystická vidění jak vnímání, tak intelektivní činnosti, všechno smyslově vnímatelné i poznatelné intelektem, všechno, co není i co je. A v nevědění se, nakolik je to možné, pozvedni ke sjednocení s tím, jenž převyšuje veškeré bytí i poznání. Neboť tím, že vykročíš ze vztahu a vázanosti k sobě a všemu (ostatnímu), všechno odejmeš a od všeho se oprostíš, budeš ve své čistotě přiveden vzhůru k nadjsoucímu paprsku božské tmy.“¹⁴⁴ I v něm se zrcadlí mnoho analogií se zkoumánými z předchozí podkapitoly této práce. Protože o *božské tmě* nelze přímo vypovídat, respektive – i kdyby to šlo – není to cílem, nejde o to vytvářet její popis, nebo ji nějak „propagovat“, dokonce tu ani neběží o nějaké promýšlení její ontologie – vnímání a intelekt ustupují do pozadí. Jde o setkání. Je to *střední cesta* mezi extrémny plynoucími z touhy poznávat a mezi těmi, jež vznikají z egoistické touhy přivlastňovat si. Přivlastňování v tomto pohledu odděluje člověka od jeho pravého jádra a počátku. Připomeňme si také, jak se Bondy snaží axiologicky určit to, čemu říká *základní ontologická situace* (zde viz podkapitola 1. 1), v níž dospívá k nápadně podobnému prožitku popření statků *ega*¹⁴⁵ a k nezasloužené milosti v nevyžádaném setkání. Jistě můžeme všechny tyto prožitky a úvahy interpretovat i protikladně; je ale patrný jim společný reduktivní odstup od principu *moci* (ať již ve smyslu vnější autority, autority *ega*, či subjektu jako určitého jednotícího prvku obou autorit¹⁴⁶), jakož i od vlády předmětného (či zpředměťujícího) myšlení jako většinového nástroje modulujícího životní imaginaci. Jde tu o to, najít původní zdroj imaginace, přiblížit se mu nenásilnou formou a pomocí této niterné zkušenosti pak utvářet svět (v nejširším smyslu od světa lidského nitra, přes všechny formy lidské tvorby, třeba až po politiku).

¹⁴³ viz *Zenové učení mistra Lin – řiho*. Praha: Ada + Pragma 1995; s. 96.

¹⁴⁴ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 169-171.

¹⁴⁵ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 6.

¹⁴⁶ viz FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 202.

Jedna interpretace rozdílnosti ale za zmínku stojí. V předchozí podkapitole jsme se v souvislosti s Nágárdžunou zabývali především filosofickou snahou dojít na hranici myšlení, možno snad říci – myšlení v ontologii s jeho vlastní pomocí překročit. Mám nyní na mysli onu zmíněnou kategorii „Ani jest, ani není.“¹⁴⁷, pomyslný vrchol Nágárdžunovské dialektické čtveřice. Toto myšlení bylo méně obrazivé, přikládalo větší váhu dialektické interpretaci, než obrazivosti – respektive, jeho zvláštní dekonstruktivní funkce nepoužívala primárně obrazů – jako by obrazy a příměry byly podezřelé z větší míry klamavosti, i za nimi byly primárně hledány myšlenkové souvislosti (viz podobenství o lampě¹⁴⁸ v předchozí podkapitole), bylo to v platónském smyslu filosofičtější. Naproti tomu Areopagita, jako by postupoval obráceně, bouraje strnulou myšlenkovou konstrukci silou obrazu a imaginace. Mám zde na mysli právě ony výše zmíněné paradoxní obrazy¹⁴⁹ – onu *nejjasnější záři temnoty*, která zaplavuje „nevidoucí intelekty nádherou více než krásnou“ či uvedené přivádění vzhůru k „nadsoucím paprskům božské tmy“. Právě paradox a krása těchto obrazů je něčím, co burcuje představivost v touze vidět – ač předem víme, že se takové touhy máme vzdát, stejně jako touhy po intelektuálním poznání¹⁵⁰. Obraz je ale tím, co dává celému niternému sdělení energii, tím, co jej pro nás otevírá. A možná zůstává obrazem i po odstranění oné egoistické touhy vidět. To člověk tuší ze snů, v nichž nemusí mít běžné vědomí sebe sama, zato otevřenost obrazům neztrácí, naopak se mu právě vyjevují obrazy zvláštnější, paradoxnější a hůře vyjádřitelné, než jaké zná z bdělé reality – a přitom zůstává sám sebou ve smyslu určité dějinné kontinuity¹⁵¹ sebe sama ve světě. To je ucelenost vlastní bytosti, kterou takto člověk potkává v obrazu a ve snu, spíše než nějaký hrubý egoistický prvek; i když může být zdánlivě egoistická pro člověka, který si ji zvykl vytěšňovat: „Dokonce i jeptiška, která byla v bdělém stavu navyklá žít takřka výlučně jen pro sebe a vysoce duchovním způsobem přemýšlet o abstraktních problémech, se během snění neustále vyrovnávala s tělesně přítomnými, smyslově vnímatelnými partnery.“¹⁵² Je docela dobře možné, že volí-li člověk na cestě k nějakému niternému poznání cestu obrazivosti či pojmové analýzy (která nakonec s obrazy vždy nějak souvisí), jde především o věc jeho povahy a v podstatě i psychologický konstituence. Jde jistě i o životní prostředí toho kterého člověka. Vytěšňování jednoho, či druhého přístupu může ale (a nejen v psychologickém smyslu) natropit určité škody – je to už sejítí ze *střední cesty*. Nicméně – a

¹⁴⁷ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 368.

¹⁴⁸ viz též HOLBA, Jiří (překlad a komentáře): *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia 2014; s. 311.

¹⁴⁹ viz AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické theologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 169.

¹⁵⁰ viz AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické theologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 171.

¹⁵¹ viz též BOSS, Medard: *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Grada Avicenum 1994; s. 145.

¹⁵² BOSS, Medard: *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Grada Avicenum 1994; s. 155.

to je právě důležité – ukazuje se, že obě cesty míří k totožnému cíli. Jak Nágárdžunovské *prázdnost*, tak i Areopagitova *božská temnota* působí jako blízké fenomény. Zdánlivá rozdílnost je tak spíše vnějškovou podobou jinak hlubšího celku.

Zároveň o uvedené rozdílnosti dodávám, že zde slouží spíše jako obecný příklad – není mým cílem tvrdit, že se právě v tomto Nágárdžuna od Areopagity nějak naprosto liší – platí to pouze na území zkoumaných výroků, a navíc ještě omezeně v oblasti jazyka vypovídajícího o formě imaginace. Navíc i Areopagita uvádí svoji variantu odmýšlení ontologických předpokladů, která je nápadně blízká Nágárdžunovské čtveřici. Mluví přitom o *transcendentní příčině*: „Jelikož je příčinou všeho, je třeba o ní tvrdit a pozitivně vypovídat všechna (kladná) tvrzení o jsoucnech, avšak jelikož vše přesahuje, je ještě více na místě o ní toto vše v negativních výpovědích (popírat). Přitom se však nelze domnívat, že (zde) negativní výpovědi stojí k pozitivním v protikladu, neboť (transcendentní příčina všeho) zdaleka předchází každou privaci a převyšuje každé (popírající) odnímání a (kladné) tvrzení.“¹⁵³ Popření kladných výpovědí je tu v jednotě s popřením negativních výpovědí a to, že příčina „zdaleka předchází každou privaci“ a převyšuje celkově i tuto jednotu protikladů, působí jako možná varianta vyjádření (výše zmíněné) čtvrté části Nágárdžunovské čtveřice – jen s tím, že vztah *převyšování* je důsledně vzato nutné chápat jako svého druhu (prostorové) určení, v čehož důsledku redukce působí méně úplným dojmem – pokud se ale odkážeme na imaginaci (viz předchozí odstavec), nemusí to hned znamenat nějaký předsudek v úvaze (ten bychom tam dosadili, kdybychom prostorové určení chtěli nějak, řekněme karteziánsky, fixovat). Platí to ovšem za předpokladu, že uznáme imaginaci obrazu jako proces stejně potenciálně neegoistický, jako jsme uznali filosofické redukování předpokladů Nágárdžunovského typu. Kdybychom ještě nyní v tomto případě trvali na principiální diferencii imaginativního básnického jazyka od jazyka primárně logicky artikulovaného, či na jejich neslučitelnosti ve společné intenci – patrně bychom riskovali, že přes snahu hledat rozdíly nám uteče právě jejich možné společné tíhnutí, čili to, kam ukazují.

Areopagita dále hovoří o *nevěděni*. Tíhnu k tomu, popsat jej spíše jako *ne-vědění*, lépe to vystihuje vnitřní dynamickou dialektiku tohoto fenoménu. Když tuto koncepci rozvíjí, používá biblický příklad Mojžíše. Ten se před výstupem na horu k Hospodinovi musel nejprve sám očistit, je tu také odříkavý element vzdálení se z přítomnosti lidí¹⁵⁴. Po všech těchto činech a praktikách teprve následuje výstup na horu, čitelný jako symbolické vyjádření aktu transcendence, či – chceme-li – transgrese. I zde se samozřejmě nabízí onen, v předchozím

¹⁵³ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 171.

¹⁵⁴ viz AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 173.

odstavci naznačený, možný dvojitý způsob čtení těchto aktů – buď můžeme prostorovou imaginativní symboliku výstupu vzhůru vnímat jako nějaké zesilování moci (výstup vzhůru je výstupem do vyšší hierarchické pozice) – to by byla patrně sociomorfní optika. Nebo obraz přijmeme v jeho celistvosti a necháme se jím oslovit tak jak je, jak se nám dává – a řeč symbolu tím jaksí upozadíme – což je spíše přístup fenomenologický. Zde je mimochodem vidět spor mezi filosofickou fenomenologií a takovou hlubinnou psychologií, která pracuje se symboly a obrazy; je to otázka, zda klademe obraz (symbol) věci před takové oslovení věci, či nikoliv. Obecněji – je to otázka, do jaké míry a jak vůbec symbol participuje na našem vědomí v setkání se s věcí (či s druhým). Upřednostnění symbolu (ve smyslu předobrazu) lze číst jako touhu po fixované jistotě, protože neupřednostníme-li jej, plyne z toho především jistota toku řeky vědomí v setkávání se světem a s druhými, která může být zvykově pocíťována jako bolestivá. Fenomenolog, filosof, a nakonec snad i obecně člověk, který nechce žít jen ze zvyku, musí ale tuto úzkost na cestě domů podstupovat a musí se proto učit být připraven na překonávání různých ustavených jistot mentálních i sociálních: „Mít odvahu k otázkám, které otřesou základy stavby mého či našeho racionálního světa, je něco, čeho je jak šafránu. Obranné mechanismy neodvážných někdy se konstituují do institucí, které jsou už úplně neprůstředné.“¹⁵⁵ Zároveň ale naše porozumění věcem a druhým vždy drží jistou kontinuitu, která ukazuje skutečnost obrazů a symbolů, jako něco intencionálního – co je podstatně přítomno jak v nás,¹⁵⁶ tak i v druhém (platí to i pro věc), s nímž jsme se setkali. Naznačený spor není ani tak sporem mezi fenomenologem a hlubinným psychologem, jako především fenomenologickou výzvou každému bádání – filosofické nevyjímaje – je obecným pozváním mimo zaběhlé rámce představ o člověku a o světě, které hrozí vést až k obsesivní snaze o průzkum exteriorizovaných obrazů vědomí (představ o světě), při současném obcházení a přehlížení intencionality, která odkazuje k celku, jež nutně tvoříme se zájmy svých zkoumání. Je to *desubstancializace* těchto zájmů jako objektů, jejich popření jako určitých model (v teologickém smyslu slova). Platí to samozřejmě také na politické rovině: „Asymetrická odpovědnost vlád za své státy je něco, co se nedá v žádném případě kontrolovat jen systémovým způsobem. Problém je v tom, že porozumět systému není tak obtížné, jako je porozumění hermeneutického typu.“¹⁵⁷ Obraz Mojžíše jdoucího na horu tedy platí v obou naznačených perspektivách současně; je-li přijat s pokorným odstupem, blízkým onomu *ani jest, ani není*, o němž byla v této podkapitole řeč výše – pokud tedy není vynesena ontologický

¹⁵⁵ HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?*; Praha: UK v Praze, Pedagogická fakulta 2008; s. 22.

¹⁵⁶ viz HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?*; Praha: UK v Praze, Pedagogická fakulta 2008; s. 10-20.

¹⁵⁷ HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2011; s. 110.

soud o jeho vnější, vnitřní či vůbec jakékoliv podstatě a je prostě přijat se vším, s čím přichází. Pak je teprve možné být jím osloven. Tím je teprve založena ontologie obrazu.

Podívejme se ještě na Areopagitův výklad Mojžíšovy přípravy k výstupu na horu: „Božskému Mojžíši nebylo přece přikázáno bezdůvodně, aby se nejprve sám očistil a odloučil od těch, kdo očištění nejsou. Po úplné očiště pak slyšel mnohozvučné polnice a viděl množství světél, z nichž šlehaly čisté paprsky rozlévající se ve své mnohosti.“¹⁵⁸ Vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše, nese tento obraz pozoruhodnou analogii. Mojžíšovu očistu je jistě vhodné chápat primárně v kontextu biblických rituálních předpisů (které ale technicky vzato v dané chvíli ještě nebyly Bohem seslány, neboť Mojžíš teprve vychází na horu); nic nám ale nebrání vnímat ji právě také jako mentální očistu od klamných předpokladů, stereotypních představ a všelijakého dalšího mentálního, duševního a duchovního balastu, jehož přítomnost Mojžíšovi brání v setkání s jeho Bohem. *Nevědění* je u Areopagity prvkem této očisty. Je čirým odstupem od předsudečnosti, jeví se jako nejvyšší forma otevřenosti, která předchází hlubšímu, nepředjímanému poznání. „Čisté paprsky rozlévající se ve své mnohosti“ přicházejí až teprve, když toto vše proběhne. Je to podobné, jako by se na toto setkání Mojžíš jaksi *ladil*, a jeho možnost se otevřela spontánně až okolo okamžiku, kdy již byl *naladěn*. Bůh tu není volán a vyzýván, spíše se sám přihlásí ve vhodné chvíli. Mojžíš potom „se odloučil od mnohých a v doprovodu vybraných kněží dospěl na vrchol božských výstupů. Avšak ani zde se nesetkal s Bohem samotným a neviděl jej (neboť Bůh je neviditelný), nýbrž viděl pouze místo, kde Bůh stanul.“¹⁵⁹ Toto finální nenazření Boha, ale pouze místa, „kde Bůh stanul“ Areopagita vykládá jako určitý triumf nepodmíněného božství nad podmíněným intelektuálním poznáním¹⁶⁰. Rozumové i smyslové formy poznání jsou v této oblasti zoufale omezené a nelze tu vypovídat slovy, s nárokem na jejich popisnou přesnost. Zde je právě hloubka Mojžíšova *nevědění*, které je branou k poznání. „Mojžíš se tehdy oprostil od toho, co je viděno a co vidí, a vnořil se do skutečné mystické temnoty *nevědění*, v níž zavřel oči pro každé poznávající uchopení, a ocitl se v tom, co je zcela nedotknutelné a neviditelné.“¹⁶¹ Zavření očí pro „každé poznávající uchopení“ upomíná na začátek podkapitoly 2. 1 v této práci. Ukazuje, že pro Areopagitu je Bůh ve smyslu podobném Lévinasovskému – *jiným* a *druhým*. Prostor setkání s ním je nezcizitelně niterný a intimní. Lze jej zažít v aktualitě setkání, ale jakákoliv výpověď o něm, není výpovědí vlastnickou o tom, čeho snad někdo dosáhl, ale výpovědí básníka, který do slov vkládá svůj cit.

¹⁵⁸ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 173.

¹⁵⁹ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 173.

¹⁶⁰ viz AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 173.

¹⁶¹ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 173.

Lévinas v podobném smyslu mluví o *touze po neviditelném* jako o specifickém existenciálním pohybu: „Cíli tohoto pohybu – jinde nebo druhému – říkáme *jiný* v mimořádně silném smyslu. Žádné cestování, žádná změna podnebí a dekorací nemohou uspokojit touhu, která tam míří. Ten *Jiný*, po němž metafyzicky toužíme, není „jiný“ jako chleba, který jím, země, kde žiji, krajina, kterou obývám, jako občas já sám pro sebe; tento „já“, tento „jiný“.“¹⁶² *Jiný* je prožíván v radikálním odstupu od veškerého určení – dokonce i tato věta a výraz „prožíván“ je v tom smyslu pouze velmi hrubým opisem oné radikality. Ono Areopagitovo *nevědění* a zavření očí se ukazuje také jako forma askeze v reduktivním odstupu, jako určité *epoché*. Zdá se, že v tomto smyslu nelze již tolik hovořit o *střední cestě* (viz předchozí podkapitola). I to by bylo určením. Samotné setkání s *Jiným* je právě tak nezařaditelné, jako je *Jiný* sám. Kdybychom analogicky pro srovnání použili buddhistickou terminologii a rovinu úvahy (opět viz předchozí kapitola) – ocitáme se tu právě v místě, kde došlo k prohlédnutí všech *dharem* v jejich pomíjivosti, přičemž i nauka směřující k poznání, byla sama prohlédnuta jako sice nápomocná, ale taktéž omezená věc, jako jedna z mnoha pomíjivých forem. Takové formy (*dharmy*) sice jsou, ovšem jsou pomíjivé (tedy v absolutním slova smyslu – nejsou, nejsou statické) – tím se ale před námi a v nás nepřestávají vyskytovat (zřekneme-li se ontologického soudu o jejich bytí či nebytí) – od tohoto specifického buddhistického *epoché* pramení různé zdánlivě nesmyslné výroky v buddhistických textech, jako je například tento, z *Diamantové sútry*: „O čem, ó Vznesený, hovořil Buddha jako o nahromadění zásluh, o tom řekl, že to není nahromadění zásluh. Proto Buddha říká: „Nahromadění zásluh.“¹⁶³ Je patrné, že u obou těchto *epoché* jsme na podobné půdě. Jsme za verbálními a ontologickými určeními. Areopagitův Mojžíš vystupuje do obzvláštní dálky právě svým přivřením očí nad všemi formami, tím že se stává zcela otevřeným a přijímajícím. Byl s *Jiným*, kterého neviděl, kterého nemohl myslet, právě tím, že oba jsou (to je prostor mimo anti/metafyzickou spekulaci buddhistickou, či jakoukoliv jinou). „Zcela přitom náležel tomu, který je mimo vše, a současně nikomu, ani sobě samotnému, ani jinému. Tak se nečinností veškerého svého poznání sjednocoval ve vyšším slova smyslu s tím, jenž je zcela nepoznatelný, a nepoznáváje nic, poznával způsobem přesahujícím intelekt.“¹⁶⁴ Ontologická (a nejen) absence substančních určení – ať už ji budeme nazývat *prázdnota*, *základní ontologická situace*, *nesubstanční ontologie*, či ještě nějak jinak, se v této mysticko-teologické souvislosti opět ukazuje jako neohraničenost, nedanost, zbavenost subjektu (a objektu). Právě tato naprostá oprostěnost je

¹⁶² LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenth 1997; s. 19.

¹⁶³ HOLBA, Jiří (překlad a komentáře): *Diamantová sútra*. Praha: DharmaGaia 2017; s. 171.

¹⁶⁴ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenth 2005; s. 173.

tím, co teprve může zakládat poznání v bytostném (a nikoliv pouze výčtovém) smyslu. Ona úcta k *nevěděni*, zde otevřená, snad poněkud provokativní – to není úcta k hlouposti, tuposti a ignoranci – naopak je to obrat (byť připusťme, že možná poněkud idealizovaný) k poznání par excellence. Není-li člověk mystikem či buddhistou, jsou tato asketická *epoché* inspirativní alespoň jako analogie – říkají nám, že před každým výzkumem (či vůbec před vstupem do světa *Druhého a druhých*), bychom si měli opravdu dobře vyčistit mysl a ujasnit záměry a zároveň se otevřít nečekaným možnostem, jež mohou být mimo tyto původní záměry. Jistě by bylo možné zabývat se odlišnostmi výše popsaných *epoché*, nepovažuji to ale nyní za podstatné. Je to záležitost spíše strukturálně-analytická. Podstatná je podle mého soudu naopak expozice jejich vzájemné spřízněnosti a náhled zvláštního způsobu, kterým otevírají *intencionalitu* vůči *Jinému*. Tato spřízněnost je formou překročení různých substančně ontologických figur – končí zde totalita subjektu¹⁶⁵ (pojednávaná v této práci v podkapitole 1. 4).

Snad proto, že je celá problematika *božské temnoty* svým způsobem na hranici vyjádřitelnosti – už protože je výpovědí o ne-verbálním a ne-racionálním – dostáváme se při snahách o její domýšlení dříve či později do aporií. Ukazuje se zde (nám již např. z podkapitoly 1. 2 povědomá) hranice logiky v gnoseologii. Když například Areopagita demonstruje myšlenku negativní teologie (jako metodu odnímaní všeho jsoícího, co zastiňuje obraz božství) na příkladu sochy: „Právě tak postupují ti, kdo při vytváření sochy podle její přirozené podoby odebírají vše nadbytečné, jež brání uvidět v čistotě to, co je skryté, a tak pouhým odnímáním dosahují toho, aby se projevila ukrytá krása, jak je sama o sobě.“¹⁶⁶ je těžké bránit se dojmu rozporuplnosti, z tohoto příměru nabytému. Jednak, z výše popsaného chápání *temnoty*, by přece vyplývalo, že by bylo nutné odsekát ze sochy veškerý kámen. Zároveň tu lze číst dualismus skutečnosti – socha je utvářena podle vzoru – ovšem, nakonec stejně jako teologie. A proč je najednou absence jsoícího ztotožněna s *božskou temnotou*, když i toto ontologické určení je *temnotou* překonáváno (viz např. výše – rozbor postavy Mojžíše)? Ani vizualizace sochy, ani logická verbální struktura zkrátka nemůže obraz *temnoty* sledovat naprosto věrně. Je třeba mít vždy dobře na paměti, že jde o obraz, a ne skutečnost samu. Tohoto rozdělení se lze zbavit mimo výpověď, v (mystickém) prožitku, v němž dochází vlastně ke zjevování věcí samých. Ten je nápadně blízký fenomenologickým úvahám nad intencionalitou. Obojí ukazuje na určitou spřízněnost s věcmi, jež nás vede k jejich poznání: „Naše chování, zacházení s věcmi je vždy rozumějící, obsahuje porozumění tomu, že zacházím s něčím, co se mi tak a

¹⁶⁵ srovnej též PATOČKA, Jan: Úvod do fenomenologické filosofie. Praha: Oikoymenh 2003; s. 171-180.

¹⁶⁶ AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 175.

tak zjevuje, s čím jsem konfrontován a co je mi přítomné. Praktické zacházení i z něj odvozený pouhý výskyt jsou modalities přítomnosti.¹⁶⁷ Je ale třeba dát si pozor – onen dojem logického rozporu a duality skutečnosti (a jejího obrazu) může být právě takovou (námi přidanou) praktickou modalitou. Závěrem podkapitoly dodávám, že Areopagita si je určitých rozporů patrně dobře vědom a podobné otázky mu zřejmě nejsou cizí. Například postava Krista¹⁶⁸ (coby Boha, který sestoupil na jsoucí svět, tedy v podstatě jsoucího Boha) mystickou představu *božské temnoty* v podstatě vyvrací – budeme-li trvat na logice obou koncepcí. Celá otázka logické rozpornosti je v podstatě totožná s tou, která byla v této práci zkoumána v podkapitolách 1. 3 a 1. 4, zejména v souvislosti s Bondyho snahou ontologicky ad absurdum domýšlet představu božství – proto se jí nyní již nebudu více věnovat a zůstanu u prostého poukazu na tuto rovinu teologicko-filosofické úvahy, jako na důležitý korektiv ontologických úvah.

2. 3 Božská temnota a iracionální temnota zamilovanosti

Tato podkapitola je pokusem o kritickou reflexi toho, o čem byla řeč v podkapitole předchozí. Píšu ji proto, abych naznačil možnost jednostranného chápání myšlenky *temnoty*, která by v takovém případě spěla k nihilismu, útěku před jsoucím, jakož i k vyvracení významu vůle. Vraťme se nejprve k (v této práci v podkapitole 1. 3 pojednávané) Schopenhauerově metafyzice lásky. Touha lásky, kterou „v nesčetných obrazech vyjadřují básníci všech dob, neúnavně se jí zabývají, a přitom svůj předmět nevyčerpávají, ba ani mu nestačí, tato touha, která připojuje k vlastnění určité ženy představu nekonečné blaženosti a k myšlence, že ji nelze mít, nevýslovnou bolest – tato touha a bolest lásky nemohou čerpat svou látku z potřeb nějakého efemerního individua. Jsou to naopak vzdechy ducha druhu, který zde vidí, jak získává či ztrácí nenahraditelné prostředky k svým cílům, a proto hluboce vzdychá.“¹⁶⁹

Při expozici této touhy vyvstává otázka podobnosti mysticky vykresleného hrdiny (viz v předchozí podkapitole Areopagitův Mojžíš) s hrdinou milostným, osudově vlečeným Schopenhauerovým *duchem druhu*. Oba se ztrácejí pro něco vyššího, přestávají být individualitami. Schopenhauer píše dále o *duchu druhu* a jeho schopnosti překonávat pravidla a třídy, ustavené v lidské společnosti: „Tento génius, sledující své účely dotýkající se nesčetných generací, odfukuje taková lidská zařízení a ohledy jako plevy. Z téhož hlubokého základu na

¹⁶⁷ PATOČKA, Jan: Úvod do fenomenologické filosofie. Praha: Oikoymenh 2003; s. 181.

¹⁶⁸ viz AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 177.

¹⁶⁹ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 405.

sebe každý dobrovolně bere každé nebezpečí, běží-li o účely milostné vášně, a i člověk jinak bojácný se zde stává odvážným.“¹⁷⁰ Mystik a milostný hrdina jsou zároveň také určitými protiklady – jeden z nich se zříká všeho, včetně slov a percepce, druhý se naopak vrhá do víru toho všeho v plné míře a přidává k tomu ještě spalující erotickou vášně – jsou si ale podobní právě ve výjimečnosti a kromobyčejnosti tohoto aktu, který vlastně strhává z jejich individualit staré nánosy představ a ustavuje individuality na vyšší úrovni. Potud vypadá analogie obou postav přirozeně, snad bychom z ní mohli usuzovat na niternou příbuznost obou cest právě jako forem nějakého bytostného usebrání, individuace na vyšší úrovni. Jak je tomu ale s hrdinou tragickým, nešťastným – lze jeho neštěstí ve vleku *ducha druhu* vnímat jako takové usebrání?

Schopenhauer mluví o určité nepřiměřenosti jednání: „Lidskou zamilovanost často provázejí komické, ale i tragické fenomény. Obojí proto, že člověk je zachvácen duchem druhu, je jím ovládnut a už nepatří sám sobě. Tím se jeho jednání stává nepřiměřeným individu.“¹⁷¹ I takovou nepřiměřenost lze vnímat, řekněme v pozitivním i negativním světle – buď je člověk zamilovaný šťastně (a tropí proto výstřelky, je vlastně nekonformním ve své kreativě), nebo v opačném, nešťastném případě, jeho výstřelky mohou nabývat poněkud méně tvůrčích a roztomilých podob. Úvahami nad tragikou hrdinů vlečených milostnou vášní se zabýval Ladislav Klíma, přičemž jeho subjektivně idealistická rovina jejich interpretace dává vyniknout právě oněm absurdním a do konceptu blízkosti mystiky a zamilovanosti, v prvním plánu poněkud nezapadajícím podobám. Uvedu proto nyní příklad jeho literárního hrdiny, který je analogický se Schopenhauerovou koncepcí *génia druhu* a *génia individua* a mohl by nás proto inspirovat k pochopení dalších souvislostí mystiky a tragiky.

Sider, Klímův literární hrdina, pobývá v samém začátku povídky *Slavná Nemesis*¹⁷² v malebném podhorském městečku, přičemž nezažívá přírodu zrovna radostně; jeho romantika nese od začátku osudový základ. „Byl opojen celým světem, jsoucnost mu byla milenkou, písně z nitra tryskaly, i v nocích objímaly jej magické sny... A přece bylo ve všem tom cosi temně a mocně děsivého; v nejhlubší hloubi měl jistotu, že pode vší tou září zeje nejstrašnější propast.“¹⁷³ To Sidera ukazuje jako hrdinu existenciálního a zároveň jaksi od počátku zraněného, náchylného k rozpadu.

¹⁷⁰ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 407.

¹⁷¹ SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 407.

¹⁷² viz KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 37-118.

¹⁷³ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 37-118; s. 37.

Nemohu si odpustit následující poznámku – Siderovo vědomí, že za září „zeje nejstrašnější propast“, je opět poněkud podobné Areopagitovu mystickému líčení *božské temnoty* (viz předchozí podkapitola) – jen s tím, že *božská temnota* se ukazovala jako v podstatě pozitivní fenomén (jako *neskrytost*, která se vyjeví, není-li na ní rozumově či percepčně naléháno), a proti tomu tu stojí „nejstrašnější propast“, která nepůsobí zrovna radostně. Je zatím řečnickou otázkou, zda lze chápat oba tyto fenomény souřadně a odlišnost ponechat na psychologické rovině, jako vzniklou z vnitřního přístupu toho kterého hrdiny (mystik se snad tolik nestará o sebezáchovu; jako činí milostný hrdina, který se ve vášni tajemně váže k přežití, k *duchu individua* ale i k *duchu druhu*¹⁷⁴), či zda je naopak výrazněji odlišovat. Je dobré dodat, že tu nejde jen o literární analýzu, ale o snahu s její pomocí zahlédnout něco ji přesahujícího, obecněji lidského. Provázání touhy a spirituality výstižně líčí Jung, když analyzuje básně Miss Frank Millerové (jež jsou podle něho inspirovány nešťastnou láskou): „Citová analogie spočívá v utrpení beznadějného boje proti mocnějšímu. Je to, jako by byl tento boj z dálky doprovázen zvuky „stvoření“, z čehož lze usuzovat na krásný a tajuplný obraz, který patří nevědomí a ještě nepronikl na světlo tohoto světa. Tušíme, víc než že to víme, že totiž tento zápas má skutečně něco společného se stvořením, s bojem mezi odmítáním a souhlasem.“¹⁷⁵ „Beznadějný boj proti mocnějšímu“ je možná i u Klímova Sidera již od počátku přítomnou konstantou, která utváří jeho budoucí vývoj – jako by se nešťastná láska ozvala ještě dříve, než k ní v čase opravdu došlo, a hrdina k ní byl takto již predisponován. Zřekl se mystik citů, které milostného hrdinu naopak tolik zatěžují a spalují, když „jsoucnost mu byla milenkou“; přičemž se oba zároveň pohybují takřkajíc po podobném duchovním terénu – je milostný hrdina zatížen právě touto neúplností mystického *epoché*?

Podívejme se blíže na okamžik Siderova prvního setkání se ženou, která se stane objektem jeho touhy. Klíma situaci nelíčí jako setkání s někým neznámým, neboť Sider si udržoval určitou ideu, která setkání předjímal: „Odevždy choval ve své fantasii zvláštní obraz ženy. Neurčitý, kmitavý, a přece silný, divné mu rozjasnění slibující a tajnými slastmi duši prohřívající. Často vídal Ji ve snu, ale obrazy ty si odporovaly, ač procitnuv, nepochyboval nikdy, že to byla – Ona.“¹⁷⁶ Obraz tedy zřejmě onu ideu, řekněme *animu*, připouštěl v různých podobách, nicméně z každé podoby bylo lze tušit, že se pořád jedná o ni. Dosud byla pouze v možnosti, a tak ponechávala Siderovo nitro v relativním klidu. Došlo ale ke zhmotnění této ideje, byla spatřena i ve světě smyslovém, a to hned ve dvou podobách, z nichž jedna ale

¹⁷⁴ viz SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 409-412.

¹⁷⁵ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 75.

¹⁷⁶ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 39.

posléze převážila. Klíma popisuje toto dvojí setkání následovně: „Popatřil nejdříve na tu, která – červeně oděná – byla od něho vzdálenější, a trhl sebou. Byla asi pětadvacetiletá, krásna, bledá, s něčím nápadně neklidným v interesantní tváři, - a připomněla mu vzdáleně jeho vidinu. Nebyla Jí sice, zhruba vzato, téměř ani podobna, a přece vyvolala v něm záhadně obraz snů tak silně, že se bezděky zastavil. A tu svezl se zrak jeho na dámu druhou, blankytně oděnou, právě když dotkl se skoro na úzké stezce loktem svým jejího. A – zapotácel se, v očích se mu zatmělo, bylo mu, jako by dostal ránu kladivem do hlavy. Jen stud před ženami způsobil, že neklesl.“¹⁷⁷ Budeme-li chtít přirovnat takové zhmotnění milostné ideje k něčemu z předchozí podkapitoly o mystice – jeví se mi tu jako vhodná především paralela s Kristovým příchodem na svět (konec podkapitoly 2. 2). Obojí je stejně podvratné. Myšlenka Boha na světě bourá představu o možnosti setkat se s ním pouze mimo svět. I svět je najednou sakrálním místem. Podobně hrdina vášně, když spatřil své milostné zjevení, je již nucen hledat jej na světě, snít i za dnů, a nikoliv pouze za nocí. V obou těchto zjeveních najednou svět začíná být skutečným místem, nikoliv pouze odmyšleným předpokladem. Člověk je ale vytržen ze svého pohodlí, svět se ukazuje ve své velikosti, kterou teď již nelze odmyslet: „Prochodil teď celé dny městečkem a okolím, pátraje po svých dámách; nenacházel jich. Nepodařilo se mu též něco o nich zvědět.“¹⁷⁸ Svět se sice stává duchovním prostorem, tvoří celek s lidským nitrem, je to ale bohužel vykoupeno bolestí tohoto hledání – nebo alespoň její hrozící možnostmi. Hledání není ale vždy bezvýsledné a Sider příležitostně na své dámy narazí, obvykle je to ale setkání velice snové, znemožňující mu jednání: „Tu uzřel náhle obě své známé z lesa do zahrady vcházející. Ulekl se strašně, tak propastně, tak ohromivě. A bylo mu, jak by i hudba zasažena, zaražena poloztichla, jak by ledový dech jakýs přelétl všechny věci a lidi kol.“¹⁷⁹ Právě tato náznaková nenaplněná setkání bez vůle podporují hrdinovu slepou touhu a její propojení s předchozí snovou vizí. Připomíná to pouť hlavního hrdiny románu *Galilejský*¹⁸⁰ od německého theologa Gerda Theissen, jehož hlavní hrdina putuje Palestinou Kristovy doby, ve snaze jej potkat – vždy se ale o něm dozví jen nějaké informace z doslechu, je poslán směrem, kterým Ježíš šel před ním, pokaždé tam ale přichází pozdě – nicméně, tato pouť, ač také není právě naplněná, nezpůsobuje poutníkovi ničivé psychické následky.

Lze tušit, že právě velikost světa a mnohost jeho možností otevírá toto zvláštní nenaplněné míjení a jeho milostnou (bolestnou) variantu, nebo se tyto fenomény nějak udržují navzájem. Je to vědomí pomíjející aktuálnosti každého okamžiku – o co více je tento okamžik blažený,

¹⁷⁷ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 40.

¹⁷⁸ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 41.

¹⁷⁹ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 41.

¹⁸⁰ viz THEISSEN, Gerd: *Galilejský*. Praha: Kalich 1996.

natožpak dokonce slastný – které bolí. Připomeňme si v této souvislosti refrén Poeovy básně *Havran* – je v něm stejný motiv: „Je to návštěva, či zdání, bylo to tak nezvučné – jednou jen a pak už ne.“¹⁸¹ Havran připomíná bolestivou minulost¹⁸² a přitom osmnáctkrát opakuje parafrázi této ódy na neopakovatelnost minulého.

Klímův hrdina se ve svém hledání sice dopracovává k občasným úspěchům, nedosahuje ale cíle v tom smyslu, že by svoji touhu nějak naplnil. Alespoň ne zaživa. Spíše je strháván do víru šílenství, přestává být postupně schopen i ochoten vnímat jako cíl cokoliv jiného než směr touhy. Je to velice ambivalentní. To, že se Sider propadá hlouběji do snu – ač to má znaky šílenství s jeho disociativním potenciálem – je vlastně opětovným návratem do usebranosti, do nitra. Postupně se rozlehlost světa přestává jevit jako překážka, protože touha toto vše překonává a spojuje milované. Strádání ale pokračuje. „Cítím se rázem tak sláb, – vznešenost posledních dnů jak by se mne spadla jako pouhý oděv, – a ubohý nahý červík plazí se tu. Jen cizím, milostí shůry spadlým, na malé duši nedržícím oděvem je Božskost.“¹⁸³ Hrdina patrně zažívá svět v určité celistvosti, ale ta mu nestačí, touží po vyšší formě jednoty. Nakonec to vede (z vnějšího pohledu) k sebevraždě. „A héros vrhl se do propasti --- a rázem – jak by z duše letícího vymeten byl všechen zbytek pozemského rmutu! Nedefilovaly v ní, jak u padajících bývá, všechny děje končícího života -: všechny záře nastávající věčnosti zaplály v ní.“¹⁸⁴ A když pak hrdina umírá (konec povídky¹⁸⁵ si lze vykládat jako něco, co se odehrává v Siderově mysli v průběhu umírání, nebo snad již v nějakém posmrtném světě; jde ale spíše o to, že tyto dva děje jsou do sebe integrovány a tvoří jednotu – Klíma tuto otázku záměrně nerozhoduje), dochází konečně ke spojení milujícího s milovaným. „Ale není románu, ni psaného, ni prožitého, který by nevyžadoval pokračování. – Pokračování donekonečna. – To vše věděl teď, druhý umírající Sider, jako ví člověk, co dělal včera. Ale začínal vidět daleko více: všechny dřívější životy, své i cizí; a že všechny životy cizí jsou jen a jen životy Jeho, Jeho jediného, Jeho – Všeho;“¹⁸⁶ Spojení milujícího s milovaným se v povídce odehrává také ve smyslu naplnění konkrétní touhy: „A jiný mocný světelný vítr obtékal jejich Dvojjednost, - a slastně mihotala se v něm tvář milostné spasené Erraty, slzami diadémovaná,“¹⁸⁷ Nakonec čtenáři zůstane na jednu stranu klid, plynoucí z Klímových líčení věčnosti a jednoty všeho (z níž plyne dokonce nutnost spojení milovaných); na stranu druhou zde zůstává až hororový (a

¹⁸¹ POE, Edgar Allen: *Havran*. Praha: Odeon 1990; s. 9.

¹⁸² viz též JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido*, 7. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 80–85.

¹⁸³ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 107.

¹⁸⁴ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 112.

¹⁸⁵ viz KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 112–117.

¹⁸⁶ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 116.

¹⁸⁷ KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989; s. 117.

spíše analyticky vytvořený) dojem, který říká, že jde přece jen o příběh o zešílení z nešťastné lásky, které vedlo ke krajnostem a nakonec k sebevraždě. Tajemství Klímova narativu vidím právě v neoddělitelnosti těchto rovin; je to obraz člověka v jeho vypořádávání se s dualitou (psycho-fyzickou, vztahovou, logickou a další). „Ani jest, ani není.“¹⁸⁸ (o němž byla řeč v podkapitole 2. 1 a 2. 2), zde vůbec nepřichází. Leda po smrti. Touha není vyvracena a je jí ponechán hlas i na věčnosti. Je to „pokračování donekonečna“. Poeův Havran může své „jednou jen a pak už ne“¹⁸⁹ opakovat věčně. Ucelenost a lucidita snového vědomí tu vítězí na celé čáře, zcela poráží představu bdělé reality – tu Klíma chápe jako otročení účelnosti, které svazuje člověka nutností obstarávat se. Klíma popisuje sen jako vyšší formu skutečnosti i explicitněji, například v kratičké sbírce povídek s názvem *mezi skutečností a snem*¹⁹⁰, kde hovoří o pozemském životě jako o špatném snu, převraceje zažitý význam snu a bdění: „Jako s výše hory hledíme na mrak, který ještě před chvílí běsnil bouří – a teď smutně se plazí vzdálenými údolními roztrhán v cáry, zbledlý, ubohý, ztichlý... – tak hledím nyní na svůj nedávný život – na nedávný svůj odlehlý, zalehlý, vyhřmělý, v těsnou upomínku scvrklý, zvadlý, mlhavý, nebytosťný život – sen!“¹⁹¹

Klíma nám na těchto příkladech ukazuje do krajnosti procítěnou a domyšlenou touhu. Je na ní možná trochu zarážející, že se alespoň strukturálně podobá mystickému tíhnutí. Zahrnuje také ono zvláštní zbavení se úsudku, respektive úsudek jako by sloužil zvláštnímu automatismu touhy, místo aby byl pod kontrolou lidského já¹⁹². Sider, klímovský hrdina – podobně jako mystik – je také nakonec přiveden do zvláštního posvátného prostoru, v němž je jeho touha naplněna. Narozdíl od Areopagitova mystika, který spíše tíhne ke ztišení a dochází k setkání s božstvím v *temnotě* – hrdina touhy zažívá v posvátnu taneční rej barev a setkání, do nějž se entusiasticky vrhá. Oba se ale zříkají sami sebe a oba – psychologicky čteno – se depersonalizují a disociují. V obou postavách je tedy patrný určitý rozpor, který je ukazuje jako svého druhu extrémní případy, zásvětníky, jejichž následování vyžaduje – řekněme opatrně – přinejmenším velmi dobrou schopnost číst je alegoricky, vybřednout z určité totality vyprávění o nich. Aby byly tyto typy opravdu inspirativní, je možná nutné je napřed vnitřně překonat. Tedy – pokud chceme setrvat mezi živými a být činní v lidské společnosti.

¹⁸⁸ JASPERS, Karl: *Nágárdžuna*. in: HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012; s. 368.

¹⁸⁹ POE, Edgar Allen: *Havran*. Praha: Odeon 1990; s. 9.

¹⁹⁰ viz KLÍMA, Ladislav: *mezi skutečností a snem*. Bratislava: Artforum (datum vydání neuvedeno, reprint vydání z roku 1937); s. 5-11.

¹⁹¹ KLÍMA, Ladislav: *mezi skutečností a snem*. Bratislava: Artforum (datum vydání neuvedeno, reprint vydání z roku 1937); s. 11.

¹⁹² viz též SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998; s. 409.

Inspirované překročení je ale až posledním krokem při setkání s něčím, co člověka oslovuje, a tak než k němu dojde, je takové oslovení přínosnou školou, která člověku potřebně otřeše jistotami. Mystik (hrdina ticha) i hrdina touhy (žijící ve střetávání *génia individua s géniem druhu*) se tedy ukazují jako skvělé a hluboké didaktické příklady, jež ale někomu musí být opatrně dávkovány pro svůj disociativní potenciál.

Závěrem této podkapitoly bych rád uvedl ještě jeden příklad – propojení obou výše probíraných rozvrhů světa. Do jisté míry je možné tak chápat islámského mystika al-Halládže, jehož dílo vypovídá o určitém egodeistickém prvku, a zároveň je přísně a krajně odříkavé (ego tu vlastně nehraje roli). Člověk u něho může nalézt zvláštní ztotožnění božství s jeho vlastní osobou – je jen jedna pravá osoba, a tou je právě božství. Ztotožnění vznikají tak, že mystik se s božstvím natolik propojuje, že svoji osobu zcela pozbývá, a v tomto odříkání je čistým vypovídáním o Bohu, které pak hovoří v první osobě singuláru. „Když pak Halládž zpívá v často citovaném verši: *Jsem ten, jež miluji, a ten, jež miluji, jest já*, znamená to, že „Bůh hledí Svým vlastním věčným zrakem na Svůj věčný obraz.“¹⁹³ Je to jemná hranice egodeismu s askezí, co Halládž otevírá. Askeze se přitom u něho ukazuje také ve ztišeném odstupu od světa a od společnosti, když říká například toto: „Tajemství, jež v srdci nosíš, slovem ať se nestane! Z šibenice křičet je smíš, z kazatelny ale ne!“¹⁹⁴

Zřikání se vlastní osoby je u něho také nepopíratelně přítomno, to lze zase objevit například v tomto krásném poetickém vyjádření: „Můra krouží kolem světla svíčky, dokud se nerozbrěskne, a pak se vrátí ke svým, podá jim zprávu nejsladšími slovy o šťastném stavu; potom splyne se svůdnou krásou, žádostiva dospět k dokonalosti. Světlo svíčky je vědění o skutečnosti. Teplo, které vydává, skutečnost skutečnosti. Dospět k ní, toť pravda skutečnosti. Můra se nespokojí s jejím světlem, nepostačí jí její teplo, vrhne se přímo do ní.“¹⁹⁵ Vlastně to není jen ego, čeho se tu Halládž zřiká – podobně jako Areopagita v mystické teologii (viz předchozí podkapitola) – opouští též určité předpoklady poznání (vědění, skutečnost, pravda). Ty jsou pro něho jen určitými obrazy pravé skutečnosti božství, s nimiž se nespokojí a pokračuje směrem k naprosté vydanosti Jeho osobě. Tu je zase blízký Siderovi, výše popsanému hrdinovi klímovskému. S tím má bohužel společný i tragický konec života, narozdíl od fiktivního hrdiny hluboce a skutečně tragický. Jde o to, že onen disociativní potenciál mystiky byl v jeho okolí pochopen jako subverze proti společnosti i proti božství; přesněji, nebyl vůbec pochopen. Jeho tajemná láskyplná jednota s božstvím, ač evidentně

¹⁹³ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 123.

¹⁹⁴ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 104.

¹⁹⁵ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 92.

prosta prvku svévolného ega, byla chápána jako rouhačství a vedla k jeho odsouzení a popravě¹⁹⁶. Působí to téměř dojmem, jako by autorita žárlila na Halládžovu odříkavou a zároveň vášnivou lásku k Bohu, která přece v tolika bodech svědčí o pravém opaku mystikova přístupu, než jakým by bylo nějaké přivlastňující rouhačství. Je to vlastně ponížení a znevážení vztahu lásky, co umožňuje chápat jej jako rouhavý. To, že se Halládž takového znevážení nedopouští, lze poznat třeba z těchto slov, která vyjadřují jednotu, je ovšem nutné číst je rovněž odříkavě vůči egu vlastnímu: „Jsem, koho miluji, On, koho miluji Je já – duchové dva, však jedno tělo. A spatříš-li mne, viděl's také Jej, a spatříš-li Jej, mé já jak by v Něm tkvělo.“¹⁹⁷ Jeho osud je zkrátka dobrým dokladem toho, jak lehce lze výroky člověka otočit proti němu.

Takové otočení je vlastně viděním pouze toho disociativního, podvrtného a nihilistického prvku, který lze selektivně číst v ledajakém textu nebo nakonec i v činu. Je to vítězství úzkosti nad celkem a nad zralou úvahou. Úzkost, obsažená v odsudku mystiky je zúžením horizontu světa. Svět je pak tak těsný, že se do něho celý člověk nevejde. Když se tato uzavřená zúženost dostává do hegemonického společenského povědomí, je zaděláno na problém. Člověk je pak dělen na části a definován – tedy opět zúžen do nějakých slov, která jej nemohou a nesmí vystihovat. Mystik, hrdina touhy i člověk *střední cesty* (viz předchozí podkapitoly této kapitoly) jsou lidmi celými a otevřenými, v celé touze překročit hranici takových definic. V tom je jejich obrovská síla a příklad. Máme-li úzkost, potřebu je zúžit, odvrhnout – znamená to, že se bojíme přesahu, který otevírají – vlastně se bojíme nedanosti *prázdnoty*, transgresivní¹⁹⁸ síly, kterou naznačují. Jde přitom jednak o úzkost z absence slov, a dost možná také o tu, která vzniká v důsledku stranění se emocí. Emoce ve filosofickém smyslu přitom vytvářejí základ pro rozum a rozhodování – kdyby nebyly, lidský vnitřní svět by byl pouze racionálním kalkulem – a dost možná ani tím, protože předměty kalkulu by byly niterně bezobsažné. Zmínění hrdinové nám tedy ukazují podstatnou důležitost a zároveň křehkost emocí pro filosofii a filosofa, který nechce pouze analyzovat data, ale také básnický ukazovat na niternou skutečnost a pomáhat sobě i druhým k jejímu uvědomování.

Myslím, že pro shrnutí tématu překročení subjektu jako cestě ke konkrétním věcem (otevřeného zde na přelomu kapitol 1 a 2), ač mnohé souvislosti již jistě přirozeně vyplývají, zbývá dodat alespoň několik bodů pro ucelení struktury této práce. Co jsme se tedy zatím ukázali? Zjistili jsme především, že nágárdžunovský buddhista, mystik, a milostný hrdina jsou

¹⁹⁶ viz SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 78-87.

¹⁹⁷ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 52.

¹⁹⁸ srovnej FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 13-20.

si v mnohém podobní. Jsou to hrdinové cesty za slova. Jsou to ti, kteří hledají konkrétní setkání, konkrétní je přitom pro ně ale poněkud posunuto k *absolutnímu* (což je onen disociativní rozměr, o němž píše výše), než jak je snad pro člověka v běžném životním provozu a obstarávání zvykem. Všichni jsou to hrdinové, bourající logické (a další) rámce světa. Nebaví je nějaké modelování, vykreslování obrazů, vyžívání se v objektech lidské mysli – jejich život jde bytostně za takový přístup. Ukazují se skutečně také jako ti, kteří vyvracejí různé představy o člověku a světě, založené pouze kauzálně – jejich svět je světem *tajemství*, které nemůže být zcela odkryto, neboť jeho odkrytí by bylo převedením *Jiného* na *Stejně*¹⁹⁹. Jejich ontologie je intencionalitou beze slov, logos je přítomen v možnosti, ale ne v hrozící ustavičné upovídánosti (mentálního) aktu – tato pojmová neurčenost v ontologii je přitom horizontem *prázdnoty* (viz zde především 1. 1, 1. 2, 1. 3) – je proto možné nazvat ji *ontologií prázdnoty*. Chceme-li se jimi nechat inspirovat, následovat nějak jejich příklad – musíme se přitom vyrovnávat se zmíněnou přítomností něčeho *absolutního* – v tom je sice na jednu stranu zjevná symbolika neustálého hledání, neustrnutí, na stranu druhou je to celé poněkud neurotické a zpředměňující (*absolutní*, ontologicky čteno, je tu významnější než konkrétní). *Absolutní* horizont hrozí neuvědomělým návratem do substanční ontologie a do substančního myšlení vůbec. Dokonce je to on, kdo může (je-li chápán negativně) spoluzakládat ulpívání na dílčích částech různých gnoseologických kauzálních řetězců ve chvíli, kdy je člověk znejistěn nekonečností těchto řetězců (mám na mysli různé snahy o poznání prostoru *tajemství*, kdy je například láska převáděna na souhrn chemických reakcí v mozku člověka, a je tak exteriorizována mimo bytostný prostor lidského nitra; kauzální řetězec výzkumu původu lásky lze přitom dále analyzovat podrobnějším rozbořením biochemie mozku, ale láska tam pořád není), a touží po něčem statickém, jistém. Toto ulpívání na *jistém*, je relativně bezpečným přístavem na rozbouřeném moři bytí, má tak rozhodně svoji terapeutickou, praktickou i ontologickou roli – zjednodušuje člověku život, tak lze nakonec chápat třeba i Descartovu snahu o vynalezení a analýzu a mechanismů, které by lidský svět učinily méně záhadným a více pohodlným²⁰⁰. Problém je ale v tom, že *tajemství* se člověku vždy nějak připomíná, přirozeně chceme i více než ulpívat v relativním bezpečí nějaké své uzavřenosti. Chápeme-li pak vykročení z pohodlí sub specie *prázdnota*, spíš než sub specie *absolutní horizont* – zůstáváme fenomenology v tom smyslu, že více očekáváme, jak k nám *jiný* promluví, aniž bychom vyžadovali nějakého *absolutního Jiného*.

¹⁹⁹ viz LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh 1997; s. 31.

²⁰⁰ viz NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 160-164.

2. 4 Humor jako cesta k tajemství

Téměř veškeré úvahy, jež jsem v této práci dosud činil, vycházely z vážných zdrojů. Ty v sobě zahrnovaly určitou osudovost. Ať již hledíme třeba na Egona Bondyho a jeho snahu poukázat na možnost *milosti* bez metafyziky (viz např. 1. 1), či třeba na Lévinasovo pojetí *Jiného* (viz např. 2. 1) – přes veškeré odlišnosti lze oběma koncepcím, jakož v podstatě i všem ostatním, o nichž tu dosud mluvím, přiznat hlubokou a oprávněnou snahu o vážnou reflexi ontologické problematiky hranice a její transgrese. Je to problém, který většinu autorů bytostně interesuje, snad až k určité sklíčenosti. Budeme-li se pohybovat na rovině afektů a emocí, jež pak taková filosofická reflexe nese a jež ji zároveň spoluzakládají – těžko se vyhneme souznění (v podstatě intencionálnímu spojení s myšlenkami autorů) probíhajícímu také v podobně zvláštním vytržení, které je ovlivněno silou oné zvláštní osobní vážné a někdy snad až tragicky prožívané usebranosti. Když jsem si tohoto tragického momentu všiml, uvažoval jsem nad jeho povahou. Je přítomný v každém bytostném tázání, anebo je jen projevem nějakého jeho specifického druhu? Je filosofická úvaha, pohybující se na hranicích (nejen) slov vždy tímto způsobem jakýmsi melancholickým a introvertním podnikem? Jsem si vědom, že jde z mé strany o poměrně subjektivní hodnocení, a jistě by nebylo těžké jej přímočaře vyvrátit. Protože je to ale afekt, který se mi v souvislosti s mnohou ontologickou literaturou, o níž v této práci píší, neustále vracel, rozhodl jsem se prověřit jeho možnosti a oprávněnost. Kdybych opravdu zůstal u toho, že jde o můj subjektivní dojem – znamenalo by to, že bych zůstal v subjektu sám zavřený – popřel bych intencionální charakter svého afektu a své emoce, tedy jejich zrcadlení s věcmi a s *jinými*. To by bylo v přímém rozporu s cílem této práce, jímž je právě tvorba souboru poukazů směřujících za předdefinované myšlenkové schematismy v ontologii. Ona otázka po osudové tíze ontologie je příbuzná také Nietzscheho úvaze o třech proměnách duše, vždyť i on říká: „Mnoho těžkého se naskýtá duchu, silnému, nosnému duchu, v němž přebývá úcta: po těžkém a nejtěžším volá jeho síla. Co je těžké? tak se táže nosný duch, tak pokleká, podoben velbloudu, a chce, aby se mu hodně naložilo.“²⁰¹

Zařazuji tedy tuto podkapitolu, která je úvahou nad afekty a emocemi spojenými s hranicemi a jejich transgresemi (zejména v ontologii). Nebudu pracovat s dosud používanou literaturou, ale pokusím se nastínit cosi jiného – možnost radostné ontologie. Ať je již úvaha nad osudovou melancholickou usebraností ontologie vhodná, či ne – má tento postup možnost dokreslit představu o emocionalitě ve filosofii a v ontologii, prostě na základě zákona kontrastu.

²⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Votobia 1995; s. 21.

Podívejme se ještě na vrchol zmíněného Nietzscheho podobenství – na *dítě*: „Ale řekněte, bratří moji, co že dovede dítě, čeho nesvedl ani lev? Proč se má loupežný lev ještě dítětem stát? Nevinností je dítě a zapomenutím, je novým počítím, je hrou, je kolem ze sebe se roztácejícím, je prvním pohybem, je posvátným Ano.“²⁰² *Dítě* je opět blízké mystikovi i zamilovanému – těm kterými se zabývaly předchozí tři podkapitoly této práce. Je ale ve své hře samojediné, snad až božsky prosté, bolesti prosté. Netrápí se otázkou pokory, protože (ještě) nezná ontologickou privaci²⁰³, nemá hrůzu ze ztráty. Je u zdroje a zároveň je zdrojem. Dlouho jsem hledal vhodného autora, který by tak hravou, humornou, radostnou; a přitom bouřlivě subverzivní ontologii ztělesňoval, který by byl takto *dítětem* – až jsem jej objevil v osobě českého učenice Jakuba Hrona Metánovského, respektive v jeho literárním odkazu. Představím proto nyní některá podstatná místa z jeho dosti marginalizovaného a nepochopeného díla²⁰⁴.

Návazně k tématu podkapitoly 2. 1 této práce začnu Metánovského formulací toho, čemu ve svých denících říká *cesta prostřední*. Jde vlastně o báseň bez veršů. Uvedu příslušný deníkový zápis celý, aby vynikla jeho svébytná poetika: „Kdo mnoho medu jí, nebude mu dobře. Kdo mnoho růží očuchává, zhořknou mu. Kdo mnoho slaven bývá, stane se pyšným. Kdo mnoho moudrým jest, zblázní se. Prosím boha, by mi dal jíti cestou prostřední.“²⁰⁵ Jak tento text vnímat? Působí trochu dojmem dětské říkanky, nicméně je třeba si uvědomit, že máme před sebou patrně vážně míněnou deníkovou poznámku gymnaziálního profesora, toho času absolventa dvou vysokých škol²⁰⁶. Po formální stránce vyjadřuje potřebu uměřenosti, odkazující nás snad k domýšlení dalších dvojic, vedoucích k možnosti překročení určité míry. Zábavná a vtípně nadnesená je část o možném zbláznění se z přemíry moudrosti. Budeme-li moudrost chápat tradičně jako ctnost, rozhodně není možné mluvit o její přemíře, vždyť ctnosti nejsou z říše kvantit, jsou spíše kvalitami. Za textem tak lze zahlédnout narážku na toto překvalifikování moudrosti na kvantitu, které je tedy právě již k zbláznění – jde pak spíše o mnohovědění, než o moudrost. Moudrost zůstává tiše netknuta, je jí ponechána výsada mlčení. Buď můžeme text číst s touto alegorií, nebo nám nezbyvá, než jej číst doslova – tedy v podstatě opačně – jako snižování významu moudrosti. Jsem přesvědčen, že Metánovského úmysl je bližší první možnosti. Napětí této dialektiky významů je pro něho ale dosti typickým vyjadřovacím prvkem.

²⁰² NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarethustra*. Praha: Votobia 1995; s. 22.

²⁰³ viz též HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2011; s. 81-83.

²⁰⁴ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 7-14.

²⁰⁵ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 26.

²⁰⁶ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 15-24.

Podívejme se na jiný příklad, tentokrát veršovaný. Jedná se také o deníkový zápis. „Krátký jest blábol, dlouhý jest žal, dříve rozumně zápol a nerozum s beder svých sval. Sval blábol a nerozum, s rozumem svým se dorozum.“²⁰⁷ První dojem může být i zde stejný, jako v prvním případě. Jde o veršovanou, snad poněkud infantilně vyhlížející básničku. Přitom je ale rozpor v ní vyjádřený docela vážnou věcí a nelze jej brát na lehkou váhu. Zamyslíme-li se nad obecně významovou stránkou textu – říká se zde snad tolik, že je rozumné předejít žalu tím, že se člověk zbaví nerozumnosti na způsob zápasu, následně se ale ukazuje, že ani rozumnost není jaksi sama sebou. Ono „s rozumem svým se dorozum“ působí dojmem věčné výzvy ke hledání rozumu, myšlení a obsahu vůbec. Zkusíme-li tyto myšlenky opět parafrázovat k (vážnějšímu a těžšímu) Nietzscheho Zarathustrovi, nabízí se toto podobenství z kapitoly *O duchu tíže*: „A věru! I leccos *vlastního* je těžko nésti! A leccos v nitru člověka se podobá ústřici, neboť je to odporné a kluzké a těžce chápatelné -, takže se musí vzácná skořápka se vzácnou zdobou přimlouvav za obsah. Ale i tomuto umění nutno se učiti: umění *míti* skořápku a krásný vzhled a chytrou slepotu!“²⁰⁸ Oba příklady ukazují na určitou rovinu nitra člověka (první mluví o „nerozumu“, „blábolu“ a „žalu“; druhý pak používá obraz něčeho „odporného a kluzkého“), která by neměla být povrchem věcí a měla proto zůstat uzavřena za „skořápkou“, či za „dorozuměním s rozumem“. Oba také směřují k tomu, že toto rozhraní je nějakým způsobem potřebné pro obsah, snad pro určitý duchovní řád, kterým se lidské nitro brání nějaké sobě vlastní tendenci k chaosu. Metánovského „krátký jest blábol, dlouhý jest žal“ odkazuje také k jednoduchosti vzniku těchto entropií – není těžké způsobit velký problém, je ovšem těžké nést jeho následky. Samozřejmě, forma obou příkladů je tím, co je rozděluje. Proti poněkud dětinské říkance stojí umělecky vyjádřená filosofická myšlenka. Hledíme-li ovšem na zmíněné podobné možnosti interpretace – musí se nám vyjevit otázka po adresátovi. Kdo je osloven formou říkanky a kdo formou uměleckého textu? Nelze přece předpokládat, že naivita a dětinskost formy je tím, co jednoznačně diskvalifikuje potenciálně filosofický obsah – vždyť i to by nakonec bylo povrchní a naivní. Můžeme jistě namítnout, že připuštění této možnosti by de facto znamenalo uznání každého dětinského textu za filosofické dílo. Záleží přece ale také na autorovi a na jeho intenci k textu a není přece možné mít s ním předem zcela jasno, zbavit jej možnosti sdělovat. Nakonec, byť omezeně, jistě platí i opačný argument – filosof je filosofem i tím, že dovede nacházet skrytou moudrost i tam, kde by obyčejně nebyla viděna či předpokládána. Nakonec výzva k „dorozumění se se svým rozumem“ je přece silným poukazem k hledání moudrosti.

²⁰⁷ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 27.

²⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarethustra*. Praha: Votobia 1995; s. 177.

Ponechme ale stranou úvahu nad formou Metánovského textů (ač je to rozhodně diskutabilní záležitost) a zaměřme se spíše na afekt, který v nás vzbuzují. Aby to bylo jednodušší, podívejme se ještě na další úryvek, tentokrát z přípravných filosofických poznámek: „Heslo: Konám přístojnotu pro sebe a dobro z ní plynoucí prožívám: Kdo chce se mnou putovati na poverchu zemském, může jednati podobně nebo úchylně.“²⁰⁹ K němu je dobré dodat, že Metánovský byl autorem různých novotvarů v češtině²¹⁰ a dokonce vytvořil kompletní českou matematickou, fyzikální a filosofickou terminologii. Některá jeho slova jsou již za hranicí srozumitelnosti, což ale – jak doufám – není případ těch z tohoto úryvku. A co text vlastně říká? Interpretuji jej opět jako dosti prosté (snad až bezobsažné) sdělení o snaze autora činit dobro a ochotě družít se s lidmi podobného smýšlení, ale i s těmi, kteří jej nesdílí; sdělením je vlastně otevřenost autorova lidem různého smýšlení.

Borecký k výběru z Metánovského textů přikládá stručný slovníček základních pojmů²¹¹, který bývá nejpoužívanější částí knihy. Je to celé poněkud úsměvné? Domnívám se, že ano – dokonce velmi. Je otázka, jak tuto úsměvnost vnímat. Představuji si, že konvence by velela říci si, zpola nevědomky, že podle těchto znaků se asi bude jednat o nějaký nesmysl – a proto lépe se mu nevěnovat. Přitom jej ale v jeho svérázu nejde zapomenout. To je ovšem obvyklý pohled na Metánovského osobu, v žádném oboru své činnosti prakticky není a nebyl obecně uznáván. Přitom svojí hravostí a určitou předjímku umělecké patafyziky²¹² vlastně předběhl svou dobu; jedním z mála autorů, kteří se k jeho úsměvné poetice výslovně hlásí je až básník Theodor R. Field, a to v roce 1998²¹³. Nicméně, není tomu rozhodně tak, že by Metánovský byl ve své době (a jejím časovém sousedství) neznámý – jeho svéráz mu způsoboval legendární věhlas, dokonce o něm do *Národních listů* psal Karel Čapek²¹⁴. Úsměvnost nemusí být výsměchem. Domnívám se, že je v tomto případě určitou upřímnou snahou podělit se o tvůrčí vzmach. Povzbuzuje člověka k radosti. Onen afekt je zřejmě z oblasti humoru, jemného, intelektuálního a zranitelného, humorného buřičství²¹⁵. Na rozsahu této práce není možné uvést Metánovského osobu v celém jejím enormním záběru, věnuji se proto právě této jeho humorné poetice, neboť je dle mého soudu nejexplicitnějším vyjádřením toho, jak Metánovský jde humorem do hloubky a jak jím překračuje konvenční hranice myšlení. *Tajemství* nám Metánovský sděluje

²⁰⁹ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 213.

²¹⁰ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 63-69.

²¹¹ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 152-157.

²¹² viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 11.

²¹³ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 13.

²¹⁴ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 23.

²¹⁵ srovnej METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 235-256.

právě tehdy, když jej dovedeme neodvrhnout z pohledu konvence, zůstaneme-li otevření možnosti humorného, a přitom bytostného a tvůrčího oslovení.

Nezbývá, než popřát svědectví o tomto jevu dalšímu poetickému příkladu, jde o úryvek z básně z roku 1906: „Mocný bože na nebi – osvět’ mysel pod lebí: Chraň zahrady naší statky, nedopouštěj u nás zmatky, k dobrým činům sílu dej!“²¹⁶ I tento úryvek je tak prostý a dětský, jak jen může být. Je to přitakání světu a životu, dětsky čisté, z pera stárnoucího učence a gymnaziálního profesora. Opět nemohu nezpomenout Nietzscheho *dítě* a jeho veliké *Ano*: „Věřu, ke hře tvorby, bratří moji, je třeba posvátného Ano: svou vlastní vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen.“²¹⁷ Prostotu Metánovského výrazu, která snad může někoho až pobuřovat (je-li chybně interpretována jako výsměch), lze optikou dítěte číst naopak jako projev pokory a usazenosti v jistém kosmologickém obrazu vnitřního světa, do něžž nás zve. Konkrétní a prosté, s nímž a o němž Metánovský s entusiasmem píše, nemusí být ploché a prázdné, filosoficky nezajímavé popisování věcí; v této *dětské* konkrétnosti se věci ukazují bez předsudečnosti jako určité součásti domova, vnitřního světa, je třeba věnovat jim pozornost právě s tímto pochopením. Domnívám se, že něco podobného lze pozorovat také v básni *Veškeranská píseň* z roku 1900, kterou pro lepší náhled a pochopení Metánovského poetiky uvedu celou: „Překrásná krajina kraj světa začíná vinuta k údolí a končí na poli. Za krajem nebe je, tam se dálkou skvěje a hvězdami třpytí, modrou barvou svítí. Na nebi sluníčko jak zlaté vajíčko co po nebi letí a svět krásou světí. U nás ptactvo pěje, větor vzduchem věje a lid písňe zpívá do nebe se dívá.“²¹⁸ I zde jsme obdarováni autorovou radostnou, komickou a entusiastickou dětskou kosmologií, dospělost se snad prozradí jen ve třetí sloce, kde vyloženě infantilně působící „sluníčko jak zlaté vajíčko“ je následováno zralejším „svět krásou světí“. Dělí se tu s námi o svoji vizi (nebo spíše o prožitek) harmonického univerza. Vyvstává otázka, zda Metánovského opravdu smíme interpretovat jako blízkého nietzschovskému *dítěti*, nebo zda máme jeho konformismus se světem a lidstvem chápat spíše kriticky, snad na způsob nietzschovské kritiky pojetí *bližního*: „Raději bych, abyste nesnesli společnost všelijakých bližních a jejich sousedů; pak by vám nezbylo, než abyste si sami ze sebe stvořili svého přítele a jeho překypující srdce.“²¹⁹ Prostota by pak stála proti přísnému nároku na člověka. Podíváme-li se ale na rozuzlení Nietzscheho úvahy o *bližním*, jeví se celý problém jinak – jako věc srdce každého člověka: „Budoucnost a dálka nejbvzdálenější budiž ti příčinou tvého dneška:

²¹⁶ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 207.

²¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarethustra*. Praha: Votobia 1995; s. 22.

²¹⁸ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 165.

²¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarethustra*. Praha: Votobia 1995; s. 53.

v svém příteli miluj nadčlověka jakožto svou příčinu.“²²⁰ Jinými slovy, obzor prostoty můžeme jistě více způsoby problematizovat, rozdělit na části a vnutit Metánovskému například to, že pracuje pouze s obrazy světa – přičemž do perspektivy *dítěte* se nedostává. Je však patrné, že podobné námitky bychom mohli vznášet i proti *dítěti* samotnému a všechny by měly společnou jednu vlastnost – paranoidní snahu objevit principiální chybu za každou cenu. *Dítě* je dítětem právě také tím, že stojí mimo podobný argumentační boj. Před bojem preferuje čistou tvorbu.

Oblast takovéto radostné tvorby u Metánovského přesahuje právě do; místy snad až presokratikům podobného; tvůrčího vzmachu v přírodovědném bádání. Ani zde jej neopouští poetický svéráz, a právě zde tento svéráz dostává (je ovšem otázkou, zda zcela zamýšlený) kritický osten. Jeho dílo je totiž možné chápat jako exemplární zesměšnění pozitivistických způsobů bádání pod zorným úhlem *dítěte* a jeho humorné radosti z tvorby. Do hry se tu zapojují jak svérázné definice přírodních zákonů, tak i zarážející komika Metánovského vlastní terminologie. Metánovský například zavádí pojem *tenýr*, a popisuje jej ve svém spise *Přítaž a odpud hvězd* následujícím způsobem: „Vedle těchto... šedesáti osmi druhů hámy, které tvořejí a zastupují hámu hrubou, jež také dělena bývá ve skupenstvo pevné, kapalné a plynné, bytuje ještě háma stále proudivá, již dali Řekové jméno aither (žehýr; nebo také tenýr, od slova: teniti = tenkým činiti: tenato, konopná tenká síť na zvěř: teno = tenké aegyptské plátno) a již nazval Faraday hámou zářivou.“²²¹ Autor na totožné straně vysvětluje pojem *háma* (materia), který v předchozí citaci možná na první pohled nemusí příliš dávat smysl a činí tak snad s ještě větší dávkou kreativního humoru a tvůrčí radosti. Materia je jím interpretována chtonicky: „Nejdříve poznává člověk hámu hmatem, rukama, ústama. Pročež slovo „hamati“, které značí původně ústama jímati, značí pak obecně tolik, jako jímati, chápati vůbec odkudž přišel pojem ústroje: ústroj hamatý, který má schopnost hamati, jímati, odkudž hamát, zkráceně hmat. Dokonaleji pak poznává člověk hámu myselbou, když dojmy čujbou získané promyslí, ustálí, porovná a ocení.“²²² Pustíme-li se do interpretace úryvků, zarazí nás na první pohled tu patrná květnatá pojmová duplicita²²³. Proč opisovat novými slovy slova dávno známá a zavedená a způsobovat tak zmatek? Odpovědí není nic jiného než již zmíněný tvůrčí vzmach, který zkrátka tuto logickou otázku svým afektem překračuje. To je Metánovského transgrese pojmů v plné síle.

Humor tu bytostně vítězí nad logikou, je silou, která umožňuje překračovat zavedené ontologizovaného a sevřeného rámce světa slov. V tom je Jakub Hron Metánovský podobným hrdinou hranice, jakými byli ti z předchozích podkapitol kapitoly 2. – ač k ní přichází zcela

²²⁰ NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarethustra*. Praha: Votobia 1995; s. 54.

²²¹ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žjby*. Praha: Paseka 1995; s. 156-157.

²²² METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žjby*. Praha: Paseka 1995; s. 156.

²²³ srovnej též BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 97-100.

jinou, neváznou cestou. Je také pozoruhodné, jak provokativní a znejišťující znevažování pojmů ukazuje prázdnotu, z níž se ony pojmy v noezích a noematech²²⁴ rodí. Toto ukazování je právě jádrem provokace, kterou lze za Metánovského humorem tušit. Není ale samoučelná. Současně s ní je stále přítomen domov, do něhož nás zve *dítě*, a přítomen jen tak – jsme do něho zváni.

Další věc, která asi čtenáře úryvků nesporně překvapí, je jejich nečasovost či mimočasovost. V době okolo začátku 20. století se s Hronem v jeho fyzice pojednou ocitáme ve světě blízkém spíše renesančním a osvícenským úvahám nad strukturou a podstatou hmoty. Pro srovnání, Komenský píše ke stejnému tématu v *Poradě* toto: „Živly jsou z těže hmoty světa, rozdílné ve stupni hustoty a řídkosti. Země totiž není nic než sedlá a ztvrdlá voda, voda zhuštěný vzduch, vzduch zjemnělá voda a voda zkapalněná země.“²²⁵ Oba se tedy shodují na myšlence hmoty jako jedné substance, nesoucí různé stupně hustoty, jež určují její zjev a mechanické vlastnosti. Na čem se ale patrně neshodují, jsou úmysly a cíle takové úvahy, jakož i pomyslný stupeň vážnosti, s níž je předkládána. Metánovského humor je tu něčím převratným, aktualizuje starou myšlenku v docela jiném světle, evokujícím snad až moderní umělecké směry (Hron bývá chápán jako předchůdce avantgardy a performance, k čemuž přispívají také svědectví o jeho výstředním chování na veřejnosti – po Praze se například podle svědků pohyboval ve špičatém klobouku, na jehož vrcholu byl umístěný ventil, prý pro optimalizaci atmosférického tlaku na jeho mozkovnu²²⁶); to vše činí navíc příslušné myšlenky lépe zapamatovatelnými, a při vědomí Hronova učitelského povolání to můžeme považovat za svéráznou didaktickou transformaci učiva. K této transformaci navíc patrně při jeho práci prakticky docházelo, jak je patrné dalších svědectví, která se týkají jak jeho úprav terminologie²²⁷, tak například i praktického vystupování: „Jednou trochu divně dokazoval, že jít po provaze s bidlem není tak velkým uměním, jak se zdá, poněvadž bidlo svými výkyvy napomáhá rovnováze. Vyskočil na zábradlí mostu, přešel je s roztaženýma rukama, seskočil dolů a pravil: „Kyvadlo jest, co se kývá, a kdo to neví, neví nic!“²²⁸

Neboť se tato má práce zabývá ponejvíce filosofií, jsem povinen v rámci příkladů a interpretací Hronova díla uvést i něco z jeho filosofických snah. Tím spíše, že i on sám se za filosofa pokládal²²⁹. I tato oblast nese všechny znaky, o nichž byla řeč výše, i zde se setkáváme

²²⁴ srovnej též HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?*; Praha: UK v Praze, Pedagogická fakulta 2008; s. 36-40.

²²⁵ KOMENSKÝ, Jan, Amos: *Vybrané spisy svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 191.

²²⁶ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 142.

²²⁷ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 144.

²²⁸ BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 145.

²²⁹ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 101.

s prvkem humoru, který činí poeticky legračními především logické struktury, a má tak moc upozorňovat nás na potřebu neustrnout na nich. Následující příklad bude z jeho etiky (či spíše mravouky); on sám používal termínu „skutkavna“²³⁰. Hron zde pracuje s jednoduchými logickými dvojicemi, které jsou navzájem ve vztahu sporu. Jedna z nich představuje variantu nemravnou (používá termínu „špatnota“, v citaci jen Š.), druhá pak tu mravnou (zde termín „přístojnota“, v citaci jen P.). Uvedu nejprve tu nemravnou: „Š. cenitelská vědu: Bezabecedák X. cenil vědu málo, proto se nenaučil ani číst ani psát. Zlo: Bezabecedák X. se stal bezvládišťanem, t. j. neuznával stanovisko vlády i byl jako takový ve sporu se zákonem.“²³¹ Je nutno dodat, že „bezabecedák“ je totéž co analfabet a „bezvládišťan“ je Hronův výraz pro anarchistu. O domnělém zlu se tu říká snad toto: jistý analfabet X. se zarputile bránil vědění, včetně znalosti písma, což jej nakonec vedlo k anarchistickému a protistátnímu stanovisku. Proti nemravné variantě stojí její mravná negace: „P. cenitelská vědu: Štítný, český mudrun, ctil vědu a sbíral pojmy mravnosti ze života a zanechal krásné spisy „o věcech obecných člověka.“ Dobro: Věda jaderná dává cenu přiměřenou všemu a tvoří cestu ku spokojenosti.“²³² Ta je zase vyjádřením určitého ideálu vědy, či cesty za poznáním obecně. Podíváme-li se na dvojici jako na celek, je vidět, že přímá logická spojitost anarchisty X. se Štítným není příliš patrná; nicméně poučení z obou příkladů dává poměrně jasný smysl, parafrázovatelný snad následovně: vzpírání se vědění vede ke všeobecnému rozpadu a rozkladu, ale úcta k němu naopak odhaluje pravé hodnoty věcí a činí tak jednotlivce i společnost spokojenými. Řekne-li se to touto mojí formou, jde o banální a konformní frázi. Vrátime-li se však k citacím, celá úvaha díky humoru nabývá hlubší rozměr. Metánovský konformní frázi staví, a zároveň ji její formou podvrací a překračuje, čímž nás vede k podobnému kroku. Lze si představit, že bychom celé sdělení uzávorkovali. Co z něj zůstává? Domnívám se, že právě určitý afekt, směřující nás k překročení fráze. V tomto smyslu lze též říci, že dvojice je svojí humornou formou uzávorkována již na začátku celého procesu čtení.

Vraťme se však k úvaze o zapamatovatelnosti Hronovy vyjadřovací formy. Je již asi dobře patrné, že jazyková (a další) výstřednost zde obnáší určitý moment překvapení, jímž umí čtenáře-studenta nesporně uchvátit. Snad každý, kdo se setkal s Hronovými texty, nebyl prost výrazného dojmu (někdo snad rozlícen, jiný pobaven). Tento afekt sekundárně slouží jako pomůcka pro podporu paměti. Čtenář si to zkrátka pamatuje. Humor se tak ukazuje jako určitý souputník a zároveň protipól racionálních a metodických snah vedoucích k dosažení poznání (a

²³⁰ viz METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 195.

²³¹ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 198.

²³² METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 198.

zapamatování). Pro doplnění onoho metodického přístupu uvedu jako příklad to, co píše Novák o vzniku Descartovy metody: „Metoda se nerodí vůbec absolutně, *apriori* z rozumu samého, jako když Pallas Athéna, symbolizující v antice čistý rozum, vyskočí Diovi z hlavy po ráně palicí. Metoda se rodí z nutkové nouze lidské nedostatečnosti, nevědomosti, limitovanosti a z neschopnosti bezpečně se orientovat v rozmanité mnohosti zjištěných a zajištěných naléhajících podnětů, počitků, vjemů, faktů, zkušeností a poznatků.“²³³ Je-li vznik metody v poznávání světa opravdu etapou na cestě před nouzí praktické „lidské nedostatečnosti“, etapou na cestě spíše pomalé, bez prudkých zvrátů – pak Hronův humor může být inspirativní naopak jako revoluční krok ke zlepšení metody. Je to, jako by tu humor stál po boku čistého rozumu – oba tu najednou vyskočili „Diovi z hlavy“ – zde je ono humorné překvapení z četby. Učíme-li se přece obecně jakékoliv metodě, potřebujeme si její kroky pamatovat. Humor (zahlédnutý u Hrona), překračující předmětný rámec takových kroků (tím je právě humorný), je nástrojem *par excellence* pro podporu paměti a tím i metody v uvažování – není to pouze didaktická záležitost, platí to obecně. Zároveň je nástrojem pro zřeknutí se absolutní platnosti metody, otevírá tvůrčí svobodu *dítěte*.

Descartes se snažil objevit metody pro zlepšení paměti, protože si byl dobře vědom její konstitutivní úlohy pro tvorbu lidské zkušenosti. Imaginace a paměť jsou pro vznik zkušenosti primárnější (protože jsou uvnitř subjektu, či duše) než rozum a smysly²³⁴. Péče o paměť je navíc staré filosofické téma, které patrně spoluzakládalo i rozvoj různých logických a matematických problémů jako tréninkových úloh: „Celý život pythagorejského učedníka spočíval v procvičování paměti a možná, že toto byl hlavní důvod pro zbytnění role matematiky, která umožňuje cvičit paměť svými řadami, poměry, příklady a úlohami.“²³⁵ Ztráta paměti je vlastně synonymem zániku: „Posmrtný život v Hádu pro běžné, tzn. nefilosofické duše spočívá ve ztrátě paměti a vynulování („reset“) individuálního osudu; zatímco vyvolení/očištění si měli paměť zachovat a jen díky tomu si mohli podržet integritu svého individuálního údělu, a tak mohli být nikoliv smrtelní.“²³⁶ Descartovo úsilí ústí do koncepce *ars memorativa*. Asi nejznámější její částí je racionální redukce věcí na prvotní příčiny – z těch by pak (i kdyby vše ostatní bylo zapomenuto) mělo být možné rekonstruovat²³⁷ celou paměťovou stopu znova – taková rekonstrukce věci vypadá ale dosti neúplně, působící dojmem čistě hypotetického a omezeně platného komprimování pestré zkušenosti do několika

²³³ NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 176.

²³⁴ viz NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 172-177.

²³⁵ NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 175-176.

²³⁶ NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 175.

²³⁷ viz NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 182.

znaků; platí patrně především v oblasti čistě praktických (nouzi podrobených), technologických úkonů; těžko bychom takto přesně rekonstruovali obrazivé vzpomínky na minulé děje například ve vztazích s lidmi. Descartes v této koncepci pracuje také s předpokladem určitého správného pořadí příčin a vzpomínek. „To přesně koresponduje s myšlenkou sřetězení (lat. *catena*, *concatenatio*), jíž se epistemologicky manifestuje metafysická univerzální *harmonia*. Hierarchická struktura analogií a korespondencí postupuje sestupně a je v každém okamžiku naší imaginací sledovatelná, představitelná a intuitivně nahlédnutelná.“²³⁸ Kromě předpokladu univerzální a racionální předpokladatelnosti tedy Descartes pracuje také s velikou důvěrou v intuici – vzpomínky díky ní budou vybavovány právě tím způsobem, jakým v univerzální harmonii (renesanční *universum*) souvisejí. Nehrozí takovému *umění paměti*, že bude spíše *uměním o paměti*, ač velice krásným a inspirativním?

To je spíše řečnická otázka, nicméně je pozoruhodné, že tímto srovnáním se před námi otevírá pohled na dva (patrně v nás koexistující) druhy paměti. Paměť konstituovaná zábleskem afektu (kterou jsem odvozoval ze svého výkladu Hrona) a descartovská paměť jako racionálně vybudovaná stavba bazálních souvislostí a poukazů k něčemu transcendentnímu, co zakládá imaginaci vzpomínek. První je v podstatě extatickým a poněkud lineárním procesem, druhá (představena v čase) působí spíše cyklicky – střídá se tu imaginace se zapomínáním a zapomínání je opět doplňováno imaginací, aby její plody byly znovu zapomenuty. První je paměti konkrétní (je tu najednou na základě vztahu zapamatován nějaký předmět, či jev), druhá počítá s nějakou vzdálenou konstituující substancí, která celý proces řídí, a tak její souvislosti přesahují sledovatelný rámec úvahy. Oba typy jsou si ale zároveň podstatně bližší, než to nyní možná vypadá. Každé zapamatování totiž předpokládá *jiného*, který ze své podstaty nebude zapamatovávacímu imanentní. S tímto *jiným* a nějakou formou vztahu k němu nutně pracují oba typy. To, co je dělí nejvíce, je tedy právě afekt – humor. Hronovské humorné a *dětské* překročení předmětnosti laskavým humorem a současné pozvání domů (viz výše v této podkapitole) – chápané jako gnoseologický fenomén – je tím, co dovede bořit ledajaké tendence k záhrobnictví²³⁹. Činí to z něj pokorného správce a zároveň kritika každé metody. Následuje-li člověk v duchu tento přístup, umožňuje mu to vidět za každým úmyslem a každým zkoumáním v posledku konkrétního *jiného*, *druhého* člověka – neutéci s metodou mimo lidské. Transgrese Hronova humoru – pokud se jí člověk otevře, je krokem k životu s *druhými*.

²³⁸ NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 187.

²³⁹ srovnej NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarethustra*. Praha: Votobia 1995; s. 25-28.

Nabízí se tu ještě jeden problém spíše formálního charakteru. Budeme-li Hrona nevděčně hodnotit z hlediska úvahy o nesubstanční ontologii (viz první kapitola této práce), nemůžeme o něm tvrdit, že by byl v tomto směru nějak výjimečný. Již z citací (výše v této podkapitole) z jeho fyziky vyplývá předpoklad hmotné substance, která je v podstatě mechanického charakteru²⁴⁰. Podobně bychom mohli patrně úspěšně kritizovat i další znaky dosti konvenčního subjekt-objektového náhledu v jeho díle. Například platónská idea Hronovi staticky splývá s pojmem, předmět a mysl pozorovatele jsou oddělené substance: „Ze předměta vzniklý v mysli obraz je znakem skutečnosti. Poněvač předmět je měnliv jakož i smyslové lidští, protož jest i obraz vzešlý v mysli měniv: pro pevnotu myslbnou, vědatánskou a výchovnou je třeba pojmů pevných. Pevným ustáleným pojmům dáno jméno: vidina (vid) dle Platona (347 př. Kr.). Pevnota vidiny jest jako čistý krystal, pěknými rovinami krytý a ostrými hranami lemovaný.“²⁴¹ Jeho ontologie je aristotelicky inspirovaná²⁴² a pojem substance přijímá jako hotovou věc. Hron ale překládá všechny tradiční řecké a latinské filosofické pojmy do své mluvy, aby doložil jejich vyjádřitelnost v češtině. Tím celý aristotelismus vyznívá poněkud jinak – jak je patrné například v tomto úryvku: „Každotina spočívá na něčem pevném, neodlučitelném nebo nutném. Tento pevnát podložený sluje podstatou.“²⁴³ Humorná podoba, kterou od takového filosofování nelze oddělit, vede k tomu, že se vše jeví v odlišném světle – humor (afekt) tu překonává jinak spíše analytickou a strukturalistickou úvahu nad přítomností ontologické substance. Smích – ale pokorný smích, nikoliv výsměch – nás tu vlastně zve k bytostnému usebrání.

Příležitostně při hlubším čtení lze ale zahlédnout různé Hronovy zajímavé objevy, které působí dojemem předjímek pozdějšího vývoje ve filosofii. Je pozoruhodné, že Metánovský odhalil v logice *princip principů* (jeho slovy *čava čav*, neboli *rozezénava*²⁴⁴) – všiml si, že za každým logickým soudem musí vždy nutně být možnost takový soud vůbec vynést. To je krok k vyvracení panlogismu, které ovšem Hron explicitně nenaznačuje. O *čavě čav* píše toto: „Právě rozezénava je čavou čavatou: Má-li odhadnuto býti, co značí čava totožnoty, tu musí nejdříve pojem A býti odlišen ode všech ostatných. Je-li pojem A ode všech ostatných odloučen, tedy rozeznán, pak teprve může býti tvořen poměr jedináta ku sobě samému, t. j. pojem A jest pojem A, čili pojem A jest myslen dvakrát.“²⁴⁵ Tento příklad (podobně jako

²⁴⁰ srovnej METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 156-160.

²⁴¹ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 232.

²⁴² viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 108-111.

²⁴³ BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 108.

²⁴⁴ viz BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 104-106.

²⁴⁵ BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 105.

nakonec i ostatní příklady Hronova přístupu) uvádím především proto, abych doložil, že humorem u Hrona není něco bezobsažného, výsměšného, prvoplánově znevažujícího. Humor tu naopak slouží jako určitá šifra, která – pokud se jí necháme oslovit – nás otevře zájmu o filosofii a o živé tázání vůbec, a to dokonce i v oboru výrokové logiky.

Humor je u něho transgresí struktury, zároveň je i didaktickou pomůckou pro utváření struktur. Když se Foucault v *Myšlení vnějšku* zabývá transgresí a tím, jak se má k hranici (kterou boří), odhaluje v jejich proplétání přítomnost násilí. Ptá se na transgresi: „Proti čemu směřuje její průlom a jaké prázdnotě vděčí za svobodnou plnost svého bytí, ne-li právě tomu, co překračuje svým násilným gestem a co chce zatarasit v oblasti, jejíž hraniční čáru smazává?“²⁴⁶ To je zcela analogické s tím, co zde píše o Metánovského humoru. Rozdíl je ovšem v tom, že takový humor nemusí být (a jsem přesvědčen, že není) násilím. Překročení hranic (které zároveň z hranic čerpá a žije a v jistém smyslu je i utváří) nemusí být nutně jejich znásilněním. Může být poukazem k radostnému tázání, k zájmu o celek světa. Toto pochopení humoru je podle mé analýzy Hronových textů jedním z největších implicitních přínosů tohoto mnohdy zesměšňovaného génia. To, jak Metánovský pracuje s hranicí a transgresí, si můžeme podle mého soudu vhodně doložit na následujícím obrazném příkladu: Představme si státní hranici a způsoby jejího překonávání. Je něco zcela odlišného, je-li hranice překonána řekněme tankem, či zda nad ní právě přeletěl (jsa nepozorován) pták. Obojí je překonáním hranice, ale jak odlišně se to má s přítomností násilí v takovém překonání, to je zřejmé.

Půjdeme-li s naznačenou analogií ještě dále, znamená to vytvoření drobné retrospektivy v rámci této práce, která je ale pro určité ucelení nutná. Než jsme se zde (ve 2. kapitole) začali zabývat cestou ke konkrétnímu světu (a jejími vybranými formami), ve smyslu možnosti opuštění uzavřenosti do subjektu – objevili jsme tuto uzavřenost také díky Foucaultově analýze (viz zde podkapitola 1. 4). Podstatným zdrojem tu byla také Lévinasova kritika ontologie (viz zde 2. 1). V odporu proti vnější autoritě byl s Foucaultem objeven odpor proti subjektivitě a v subjektu tak přítomnost násilí. Něco podobného jsem v podkapitole 1. 4 demonstroval také na tom, jak Bondy dekonstruuje představu Boha; ta podle něho (zjednodušeně řečeno) nesla také skryté sociomorfně založené násilí. Ještě primárnější úvaha se zde týkala možností nesubstančního založení ontologie, za předpokladu, že by stála mimo pojmové určení (podkapitoly 1. 1 až 1. 3), hybným bodem byla Bondyho koncepce *základní ontologické situace*, která evokovala založení ontologie v niterném prožitku, v usebrání, které nelze verbalizovat. Tato situace byla situací bez určení, situací bezbřehé milosti, naprosté absence

²⁴⁶ FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003; s. 14.

morálních a jakýchkoliv dalších odsudků (viz zde 1. 1). Aplikujeme-li to, co bylo výše řečeno o Hronově humoru, na násilí subjektu či na to, které může být skryté v představě božství – nabízí se nám inspirace – toto násilí sice asi nepopřeme, ale můžeme v něm nebýt, tedy nebýt v jeho struktuře a překonat jej na způsob zmíněného přeletu hranice, aniž bychom se s touto hranicí nutně násilně střetli. To nám v důsledku umožňuje lépe si jej všimnout a snad jej prakticky v životě i lépe zvládat a řešit, nepropadnout mu. V souvislosti se *základní ontologickou situací* (viz 1. 1), a zejména s milostí, se tu nabízí také pole podstatných analogií – za Metánovského humorem jsme identifikovali určitý domov, vřelou laskavost (nikoliv tedy axiologickou indiferenci), a jeho humor se tak vyjevil jako ustavující ukazování do této laskavosti (viz výše v této podkapitole), což je vcelku blízké oné nezasloužené *milosti*, o níž píše Bondy (opět zde viz 1. 1), a která je jím chápána jako možná nejzazší horizont lidského niterného citu ve vztahu k celku světa. Vypadá to, že výklad Hronova humoru nám otevřel klíč (který se v této práci v analýze buddhismu, mystiky a milostného citu v takovém výrazu rozsahu nepodařilo objevit) – otevírá žitou možnost setkání s *jiným*, která existuje nezávisle na ontologických a strukturálních určeních *jiného*, která určení však nepopírá, ale učí nás číst je právě v optice jakési zvláštní *střední cesty* – nenásilné humorné a laskavé usebranosti. Například i subjekt-objektové schéma (či jiná zneklidňující struktura, hrozící přetvářením žitého světa na předem určený děj) nemusí být explicitně popíráno, je zde totiž možnost je překročit a bez násilí je s pokorným *humorem* přijmout jako otázku.

Kde se v Hronově díle tato zvláštní lehkost bere? Je zamýšlená, nebo se jedná spíše o vedlejší jev, plynoucí z jeho někdy až přebujelé tvůrčí invence? Musím samozřejmě zdůraznit, že koncepce vztahu usebranosti a humoru, o níž zde píší, není explicitně koncepcí Hronovou – spíše je to moje interpretace jeho díla. Hron sám se za patafyzika, či dokonce humoristu, samozřejmě nepovažoval a nevydával²⁴⁷, jak analyzuje Borecký. Zdá se, že kdyby tak učinil, zlomil by svému dílu jaksi páteř – vždyť humor zde má svoji (výše popsanou) funkci, právě v rámci vážně zamýšleného a vážně podávaného celku. To je jádro, které činí humor pravým. Takový humor, o němž je zde řeč, nemůže být uveden s reklamním titulkem „toto je humor“. Humor se uvede sám tím, že čtenáře nenechá emocionálně chladným, že je rozpoznán. Myslím, že zajímavé odpovědi na naznačené otázky se nám otevřou, zkusíme-li Hronovo dílo chápat ve smyslu určité osobní útěchy z filosofie. Z Hronových zápisků totiž vyplývá, že jeho imaginace nevznikala vždy v nějakém bezproblémovém a spokojeném prostředí a rozpoložení.

²⁴⁷ viz např. METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 256.

Deníkový text z roku 1874 například praví: „Nemaje hmotných prostředků, ani žádné přátelské rady, ani z vychování domácího žádného návodu, jak bych se měl chovati, jak se zdravím zacházeti, jak čistotu, pořádek těla pěstovati, prožil jsem 6 let na universitách dosti přepodivně, měl jsem samé posty skromnosti, jenom duch mne sílil. Zakusil neboli přehlednul mnoho nemravnosti, nečistoty, klamu, vyděračství, úskoků, nástrah -“²⁴⁸ To je svědectví o materiální nouzi a o křehké a citlivé duševní konstituci, s níž Hron nenesl různá příkoří z okolního světa zrovna lehce – což jej nakonec vedlo k ještě hlubšímu zájmu o studium, a s tím i k uzavřenosti. Studium je mu tedy útěchou, útekem před hřmotem kariérního a materiálního postupu, vlastního patrně mnohým jeho známým a kolegům²⁴⁹. Jeho zvláštní introverze jej chránila před bolestí (a zároveň mu asi působila jiné duševní škody) i třeba v oblasti milostných vztahů, kterým se podle deníkových zápisů patrně poněkud platonicky bránil²⁵⁰, maje erotickou touhu za cosi zlého: „Bože, ochraň mne všeho zlého, buď se mnou, neposílej na mne žádné neštěstí, neboť vedle bylo děvče hodné, poctivé, svobodné, mohl jsem zaťukat a ona by mi nebránila, abych s ní spal, než ale hned lidem by dala perutě. I chránil mne bůh.“²⁵¹ Je možné, že svět duševní tvorby byl Hronovi určitým útočištěm a pravým vnitřním domovem, z jehož bezpečí se s jistotou vydával do světa svého okolí. Protože na této útěše trval, je svět jeho vnitřního snu silně patrný i v jeho obrazivé a snové tvorbě, jde vlastně o vynášení této snové a platonické imaginace na světlo světa vnějšího. Bylo by naprosto povrchní, a hlavně nepodstatné, hodnotit tento přístup jako psychologickou obranu, snad jako kompenzaci či racionalizaci. Síly, které formovaly vnitřní svět autorův jsou zcela reálné – tak jako autor sám – a kdybychom jeho reakci na ně snižovali, znamenalo by to jen, že autora porovnáváme s nějakým normativním „zdravým“ jedincem. Chceme-li jím být autorem opravdu oslovení, neznamená to nutně otrocké a nápodobné kráčení v jeho stopách. Oslovení je možné právě v té intersubjektivní rovině, v níž autor i čtenář jsou propojeni a zároveň každý zůstává sebou samým. Krom toho, připuštění určité základní nouze (která si říká o útěchu) je poučné již proto, že nás zbavuje přehnané tendence k výkonovému hodnocení člověka i reality vůbec a otevírá tak prostor pro pravou pokoru.

Domnívám se, že na základě tohoto rozboru je již dobře patné to, co by se u Metánovského dalo nazvat *nevážnou filosofií*, či snad *radostnou ontologií*. Není tomu u něho tak, že by humor to *vážné* přehlušil. Pouze nás k tomu zve jinou cestou, vyžaduje specifickou otevřenost a nabízí svébytnou cestu pryč od fenoménu *násilí subjektu*, a patrně je cestou pryč od *násilí* vůbec.

²⁴⁸ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 26.

²⁴⁹ viz METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 30.

²⁵⁰ viz též BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007; s. 16.

²⁵¹ METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995; s. 26.

Vrací nás tak k fenoménu milosti, o němž byla řeč na začátku této práce. Radostné epoché Metánovského humoru může pomoci otevírat horizont milosti. Jeho niterné *tajemství* je ukryto za zdánlivě zcela odlišnou (a při povrchním čtení nepropustnou) vrstvou humorné negace.

3. Interpretace *prázdnoty* v kontextu existenciálních prožitků a prožitku prostoru

3.1 Lévinasova *nespavost* a *fantazie* jako etické východisko z ní

První kapitola této práce byla svého druhu položenou otázkou. Ptala se vlastně po souvislosti *prázdna* s odstupem od určitých svazujících ontologických koncepcí, které se jeví jako uzavírající a přehlížející živý a konkrétní duchovní a duševní život. Konkrétním bylo přitom v zásadě myšleno to, co stálo mimo sevřenost subjektu – to, co se (i) ve své předmětnosti mělo možnost odehrávat živě a autenticky. Konkrétním par excellence v tomto smyslu bylo Nietzscheho *dítě*, které jsem v úvaze (podkapitola 2. 4) uvedl do analogie s Hronovým humorem. Druhá podkapitola také pojednávala o třech dalších formách odstupe od subjektu (Nágárdžunova buddhistická filosofie, Areopagitova mystika a Klímova vize věčných milenců). Druhá kapitola proto symbolicky stojí jako demonstrace možných odpovědí na otázky kapitoly první. Jistě by šlo předvést více odpovědí, to zde ale nepovažuji za potřebné, neboť by se jejich základní princip v podstatě opakoval. *Prázdno* se tu objevovalo v podobě určitého interpretačního klíče a vodítka, jehož úloha se místy přímo vyjevila, ale povětšinou zůstávala v kontextu komplexnějších živých celků.

Třetí kapitola stojí poněkud mimo tuto strukturu otázky a odpovědi (jež se tu druhou kapitolou v podstatě uzavřela) a je rozvedením úvahy o *prázdnotě* v kontextu prožitku. Navazuje tak na úvahu o úlohách afektů ve filosofii, která se zde již také několikrát vyjevila. Začnu ji průzkumem pozoruhodného Lévinasova postřehu ohledně vztahu prožitku tmy a toho, čemu říká *ono je*²⁵² a jeho možných souvislostí.

Úvaha nad *ono je* je blízká otázkám okolo *prázdnoty*, nebo přesněji – je formou takové otázky. V obou případech se dotazujeme něčeho, na co nelze přímo ukázat (nebo alespoň ne nějakou verbální formou). Jde tedy spíše o určité zvláštní tušení či intuici. Lévinas zahajuje úvahu následujícím tázáním: „Představme si, že by se všechna jsoucna – věci i osoby – obrátila v nic. Toto obrácení v nic nemůže být mimo jakékoli události. Ale tato nicota sama? Něco se děje, byť jen noc a mlčení nicoty. Neurčenost tohoto „něco se děje“ není neurčenost subjektu,

²⁵² viz LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 47-54.

nevztahuje se k žádnému podstatnému jménu.“²⁵³ Poukazuje tak na zvláštní vydanost, s níž člověk v noci v tichu je. Je to situace, jež nastává ve chvílích sensorické deprivace – tehdy, kdy nemáme vjemu, který by bylo možno nějak označit či pojmenovat – ale přesto pořád trváme a jsme. Respektive právě absence hmatatelného sensorického vjemu je podivnou situací, v níž člověk tuší, že se „něco děje“ a zažívá tak jakýsi základ, který jako by předcházel vůbec každé možnosti vnímat. „Kdyby pojem zkušenosti šlo použít pro situaci, která je absolutním vyloučením světla, mohli bychom říci, že noc je samou zkušeností *ono je*.“²⁵⁴ Lévinas vnímá toto zjištění poněkud nelibě. *Ono je*, jako by se nepříjemně podobalo vůbec i pojmu bytí s odmyšlenou možností jeho negace, respektive naprosto bez této možnosti. Nelze nebýt. Vydanost *ono je*, jako by nikdy nemohla skončit. Připomíná to Danteho obraz vstupu do pekla. Poutník je vržen do situace temnoty, *ono je* mu dáno procházet tmou: „Kde život náš je v půli se svou poutí, mně bylo procházet tak temným lesem, že nemohl jsem cestu uhodnouti. Ach, trudno líčit ona místa, kde jsem probloudil ten hvozd divý, pustý, tmavý, že dosud na to vzpomínám jen s děsem. Ani smrt tak hořce neotráví.“²⁵⁵ Přitom i tma není prosta svých tvarů. „Hvozd divý“ ve tmě přece jen je – pohlcení hvozdu tmou ovšem činí i z hvozdu prvek tmy, tma obléká všechny tvary a předchází tak jejich tvarovost. Nejprve je tma a až pak je dotyk. Platí to v šeru, ale dokonce i ve světle²⁵⁶ – při různých (únavou či jinak) změněných stavech vědomí. Tma je tím prvním, s čím se poutník setkává. Je-li ale tma úplná, s lesem nás může spojovat jenom hmat. Je to málo? Je hmat schopen překonat zrak, respektive nedostatek světla pro zrak? Pro Lévinase má světlo zásadní význam. Předmět se mu s nedostatkem světla v podstatě rozpouští, přestává tak být před-meten: „Když se tvary věcí rozpustí v noci, temnota noci, jež není žádným předmětem ani kvalitou předmětu, zaplavuje jako přítomnost. V noci, v níž jsme k ní připoutáni, nemáme co dělat s ničím. Jenže toto nic není nic čisté nicoty. Už tu není *to* ani *ono*; není tu žádné „něco“.“²⁵⁷ Vzniklá vizuální amorfnost je prostorem hroící úzkosti. To platí dosti obecně, nikoliv pouze u Lévinase.

Amorfnost lze chápat jako zvláštní *odloučenost*; jistě je nějak blízká Areopagitově *Božské temnotě* (viz v této práci podkapitola 2. 2) – ač ta je Areopagitou interpretována takřka opačně jako určitý krok k Bohu, ale zároveň by ji bylo možné chápat jako tlak proti individuální existenci (což je asi blíže Lévinasovu pohledu). Mystické přivření očí, jako by otvíralo úzkost v člověku, toužícím po autentické individuální existenci. Podívejme se ještě na *odloučenost*,

²⁵³ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 47.

²⁵⁴ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 48.

²⁵⁵ ALIGHIERI, Dante: *Božská komedie - peklo*. Praha: Vyšehrad 1952; s. 11.

²⁵⁶ viz LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 49.

²⁵⁷ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 48.

jak o ní mluví Mistr Eckhart: „Teď se však zeptám, co je však předmětem čiré odloučenosti? Na to odpovídám takto a říkám, že předmětem ryzí odloučenosti není ani to, ani ono. Ona totiž stojí na holém nic, a řeknu ti, proč tomu tak je: Čirá odloučenost stojí na tom nejvyšším. A kdo stojí na tom nejvyšším, v tom Bůh může působit zcela podle své vůle.“²⁵⁸ Pod tímto úhlem pohledu to vypadá, že úzkost je založena nedostatkem důvěry, či víry v Boha; *ono je*, jako by s Ním nějak souviselo, jako by snad Jej ale i Lévinasovi hrozilo nějak zastřít. Chápeme-li ale tmu jako *odloučenost*, vypadá to, že je na nás – na našem ladění – zda si všimneme onoho potenciálního pekla vrženého individua, vystaveného *ono je*, anebo jestli k tomu samému přistoupíme s důvěrou a peklo překročíme. Mistr Eckhart pokračuje úvahou o důležitosti připravenosti: „Bůh však nemůže ve všech srdcích působit zcela podle své vůle, neboť ačkoli je všemohoucí, přece jen může působit jen natolik, kolik připravenosti nalézá, anebo když ji sám vytvoří.“²⁵⁹ Tato připravenost je vlastně oním osobním laděním. Lévinas v tomto smyslu prokazuje právě svoji připravenost pro nazření toho, o čem mluví, jeho odkrývání zvláštního prostoru *ono je*, lze chápat jako akt specifické zbožnosti, v níž se Lévinas sice neukazuje jako mysticky zbožný, nicméně už onen akt odkrývání ve shodě s jeho připraveností k tomuto vhledu je již v podstatě zbožný. Úzkost je reakcí na nepřipuštění té mystiky, která se odehrává ve tmě a vede nás ke konkrétnímu osobnímu (nikoliv amorfnímu) životu. Mystika může být cestou ke konkrétní Boha, zrovna tak jako horizontem pro konkrétní individua. Zcela jiný výklad by plynul z nepřipuštění toho, že *ono je* vůbec pramení odjinud než z individua; bylo-li by totiž *ono je* individuální záležitostí, zakládalo by především úzkost z příznaků pramenících z této individuality; to závisí na způsobu založení otázky po identitě *ono je*.

Lévinas staví vědomí proti *ono je*, a tak i proti hrůze, kterou *ono je* zakládá: „Být vědom, znamená být vytržen z *ono je*, protože existence vědomí ustavuje subjektivitu, protože vědomí je subjektem existence, to znamená do určité míry pánem bytí, už jménem v anonymitě noci.“²⁶⁰ Hrůza vydanosti napospas neohraničenosti ve tmě je obrazem existence, v níž individuum nemá smysl. Smysl nemá tím, že není samo sebou (není si samo sebe vědomo, nemá možnost být individuem) a tak ztrácí možnost si nějaký smysl dát, najít. Čím více hrůza útočí, tím více se možnost zvědomení a získání smyslu zasouvá. „Něco“ se ukazuje být „nic“. Hrůza vykonává rozsudek k trvalé skutečnosti, bezvýchodnost existence.“²⁶¹ Jak se vědomí ve svém hledání smyslu projevuje, jak se může vůči *ono je* vymezit? Domnívám se, že základní formou tohoto vědomého stávání se sebou samým je otázka. Bytí může být dotázáno. Tím

²⁵⁸ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 203.

²⁵⁹ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 203.

²⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 50.

²⁶¹ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 52.

dochází nejen k rozlišení individuálního vědomí od amorfního nekonečného bytí *ono je*, ale zároveň je to základní tvůrčí akt, v němž si individuum vytváří svůj vlastní nezczitelný svět, který může jednou nabýt sil na překonání hrůzy amorfnosti a indiference. Výstižně to vyjadřuje Sartre: „Každou otázkou setrváváme před bytím, kterého se dotazujeme. Otázka proto předpokládá bytí, jež se táže, a bytí, kterého se dotazujeme. Otázka není prvotním vztahem člověka k bytí v sobě, nýbrž naopak udržuje se v rámci tohoto vztahu, který předpokládá.“²⁶² Celou Lévinasovu snahu filosoficky vystihnout to, čemu říká *ono je* (a příbuzné fenomény), lze v tomto smyslu číst také jako snahu tuto problematiku pomocí světla vzešlého z otázky překonat. Tím, že je tento podivný fenomén objeven, může být uzávorkován, je možné se v něm neutopit, ačkoliv to nevyklučuje situace, v nichž mu budeme opětovně vystavováni. Takovou situací je Lévinasovi *nespavost*, vidí v ní setkání s anonymním bytím, pohlcení jím: „Bdíme, ač už nemáme nad čím, a přestože není žádný důvod ke bdění. Holý fakt přítomnosti tíží: jsme spjati s bytím, nuceni být. Odpoutáváme se od každého předmětu, každého obsahu, ale je tu přítomnost.“²⁶³ V nespavosti je sice přítomno naše vědomí, v hrozící bezúčelnosti a zbytečnosti je ale vystaveno nepříjemnému *prázdnému*. Vědomí by snad toužilo učinit ze sebe subjekt (podržet si svoji osobní celistvost) a zabývat se předměty ve světě, nebo se dočasně přeměnit ve vědomí spánkové, snové. Ani jedna z možností ale není v *nespavosti* dosažitelná. Vědomí setrvává v podivném mezistavu, je v jakési „čekárně“ na svou vlastní privaci. Ani tato „čekárna“ ale není hmatatelná, a proto vědomí zažívá tísnivé a nesmyslné trvání. Vědomí by rádo dosáhlo nějaké ontologie – ve smyslu orientace v tomto trvajícím bytí – i to je ovšem ztížené. „Nespavost nás tedy přivádí do situace, v níž rozpor s kategorií podstatného jména není jen zmizením každého objektu, ale také zánikem subjektu.“²⁶⁴

Pokud bychom při hledání nesubstančního ontologického přístupu přehlédli tísnivost takto vnímané *nespavosti* – museli bychom koketovat s myšlenkou, zda právě toto není nějaká svébytná cesta k ní. Prožitek ztráty subjektu i objektu je sice – technicky vzato – prost zřetele k podstatám, problém je ale v tom, že on je vlastně prost zřetele vůbec. Je nezaměřeností, ztrátou možnosti zaměřit pozornost, vnímat či určit předmětné. Protože je nespavost zakoušena jako nepříjemné setkání s *prázdnem* (chybí tu plnost mysli, prožitek *milosti* a smysluplnosti a podobně – narozdíl od příkladů z 1. a 2. kapitoly), říká si o překonání, vyjití z její vrtkavé povahy mezistavu směrem k naplnění vědomí něčím konkrétnějším. „Ukázalo se, že vědomí vystupuje z *ono je* možností je zapomenout či odložit – možností spát. Je určitým způsobem

²⁶² SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006; s. 40-41.

²⁶³ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 55.

²⁶⁴ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 56.

bytí, ale když na sebe bere bytí, je jeho váháním samým. Tím v sobě nese rozměr útulku.²⁶⁵ I přechod vědomí do útulku spánku je konkrétnější než anonymita, které je Lévinas vystaven v *nespavosti*. On sám také upřesňuje, že to, o čem vypovídá, není strachem ze smrti, úzkostí před přijetím nutné osobní konečnosti, je to ve skutečnosti opak takové úzkosti. „Zatímco úzkost u Heideggera naplňuje „bytí k smrti“ a je tak svým způsobem uchopená a srozumitelná – hrůza z „bezvýchodné“ noci, z noci „bez odpovědi“, je neodpustitelná existence.“²⁶⁶ Prožitek *ono je*, se patrně vyjevuje v takové evidenci, že se stává protipólem úzkosti z konečnosti. Úzkost z konečnosti, smrtelnosti, je stále nějak vázaná na konkrétní existenciály a prožitky – na temporalitu, tělesnost (to, co umírá zcela zřejmě, je tělo), na svět jako horizont, jistě také na *druhého* – to zakládá její tísnivou hloubku, hrozí docela konkrétním chybením, konkrétními ztrátami. Rozostření těchto dimenzí konkrétního světa zakládá právě opačnou hrůzu, hrůzu zcela nekonkrétního věčného bytí. Je zakoušeno jako věčné dost možná právě proto, že není konkrétní. Evidence této nekonkrétnosti je tím, co zakládá *hrůzu*. *Nespavost* se podobá Dantově pekelné bráně, na níž je mimo jiné napsáno toto: „Jsem dílo, které chtěly k světa spásy moc Boží, moudrost s první láskou spolu. Nebylo před mým vznikem věcí v čase, jen věci věčné. Já tak věčná právě: Naděje zanech, kdo mnou ubírá se.“²⁶⁷ Nekonkrétnost může být v tomto smyslu blízka peklu. Lévinas tedy ukazuje, že niterný prožitek věčnosti bytí sám o sobě nestačí k založení blaženosti, k účasti na takovém bytí. Věčnost může být zrovna tak zakoušena jako hrůza. Konkrétní svět, pobyt a tvorba v něm je tím, co zřejmě nutně oživuje imaginací každou možnost věčnosti. Konkrétní věc (či představa věci) není nutně totéž jako ontologická substance – je ale přitom založením ontologie ve vědomí si vlastního bytí, bytí věci a druhého – je útlukem před Lévinasem popsanou temnou stránkou *prázdnoty*. Je tu dobře vidět, jak je uzávorkování subjektu (či objektu) náročné – může v krajním případě vést k prohloubení tísně, je-li subjekt a objekt spatřován tam, kde primárně v situační danosti není.

Zdá se být možná poněkud paradoxní, že vědomí se osvobozuje popřením sebe sama – to je útulek spánku, v němž už není *nespavost*. Dojem paradoxu ale vzniká dílem ze stereotypního pohledu na spánek jako na nevědomost ztotožněnou s nedostatečnou vědomou kontrolou. To je ale přece jen poněkud plochý pohled. Vůbec tu nemusí být nějaký příkrý skok mezi dvěma fázemi (ne)vědomé aktivity²⁶⁸. Dojem ostrého přechodu snad vzniká až druhotně z toho, že bdělému vědomí přiřazujeme nějaké rysy, jež nám s ním pak splynou (například předpoklad nějakého logicky artikulovaného obsahu, určitá koncepce volní kontroly, spojení vědomí jen

²⁶⁵ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 57.

²⁶⁶ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 52.

²⁶⁷ ALIGHIERI, Dante: *Božská komedie - peklo*. Praha: Vyšehrad 1952; s. 21.

²⁶⁸ viz LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 57.

s bdělou realitou samo může být nakonec stereotypní představou) a zastřou nám vědomí tak, jak se samo vyjevuje. Vědomá a nevědomovaná aktivita myslí jsou spíše pořád spolu, nejsou k sobě v nějaké kontradikci, k níž by jinak mohl svádět jazykový zápor ve slově „nevědomí“. Lévinas říká o jejich vzájemném přechodu toto: „Tento ústup vědomí do nevědomí nebo toto vystoupení vědomí z hlubiny nevědomí se nedějí ve dvou fázích. V samé činnosti myšlení hučí postranní myšlení. Je to okamžik mezi pohledem a ne-pohledem.“²⁶⁹

Okamžik ne-pohledu je spjatý s každým uvědoměním. Ještě než dojdeme k nějaké reflexi – včetně té nejjednodušší, třeba na úrovni analýzy tělesných počitků – vždy vycházíme z jejího nereflektovaného základu, tyto dva světy se navzájem živí. Byla-li by však vědomá reflexe vždy první, neměla by co reflektovat. Za určitých okolností k reflexi ani nedojdeme, anebo nás tato ve srovnání s reflexemi druhých lidí odvádí poněkud jinam, či nás prostě klame. Je to dobře vidět například z lékařských kasuistik, týkajících se různých poruch vědomí. Takovým případem mohou být například prožitky fantómových bolestí, které pacienti prožívají v oblasti amputovaných či jinak poškozených částí těla. Uvedu nyní pro doplnění úryvek z jedné takové kasuistiky. Pacient vypovídá o své neexistující noze: „Je tu ta *věc*, ta strašidelná noha, která někdy bolí jak tisíc čertů; buď zatnu zuby a překonám to, nebo do ní dostanu křeč. Nejhorší je to v noci, zkrátka když nemám protézu, když nic nedělám. Zmizí to, teprve až si protézu připnu a začnu chodit. Cítím tu nohu jako živou, ale je to dobrý fantom – oživuje protézu a umožňuje mi chůzi.“²⁷⁰ Tady se ukazuje, že reflexe (uvědomění) skutečně nemusí znamenat volní kontrolu, že tedy svět bdělý má i své snové stránky, kterým je člověk vystaven a nezbaví se jich jen vědomou reflexí nesrozumitelného prožitku. Interpretace skutečnosti není vědomím skutečnosti – ačkoliv se to v praxi asi snadno plete (to je analogické s mocenskou interpretací božství, o níž zde byla řeč v podkapitole 1. 3 a 1. 4.). Nejde totiž zjevně o zbavení se nevědomého (či předvědomého), ale spíše o nalezení určité řeči, kterou k nám obojí promlouvá jako celek. Obrovskou roli tu samozřejmě hrají *druzí* lidé, kteří nám mohou naši situaci pomoci pochopit a ucelit. I reflexe tím získává na důvěře a srozumitelnosti. V souvislosti se zlým fantómem je zajímavé si všimnout, v jaké se objevoval situaci – ta byla dosti blízko fenoménu *nespavosti*. Vědomí neviděné končetiny nemá možnost rozhodnout o její existenci, a tak musí přijímat počitek, který o ní má. Hrůza neviděné končetiny je o to horší, že je spojena s fyzickou bolestí. Potkává se tu podivný a nesmyslný počitek a vjem s fenoménem *ono je*. Řešení vzniklé situace se opět pohybuje na ose spánek – bdění. V obou těchto případech dochází k překročení hrůzy a bolesti. Spánkové i bdělé vědomí potřebují pro své klidné trvání

²⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s 57.

²⁷⁰ SACKS, Oliver: *Muž, který si pletl manželku s kloboukem*. Praha: Dybbuk 2008; s. 77.

důvěrně známý prostor, domácí *místo*, v němž se odehrávají. „Oddělíme-li umístění od okolí, stane se obecně přítomností v nějakém abstraktním prostoru, jako hvězda v nekonečnu vesmíru. Spánek obnovuje vztah k *místu* jako základu.“²⁷¹ Hrůza a zastření reflexe v *nespavosti* mohou být do určité míry způsobené ztrátou *místa*. Je to, jako by v *nespavosti* tma oddělila svět vědomí i těla od zbytku světa (od *místa*). „Místo je určitým základem, dříve než je geometrickým prostorem, dříve než je konkrétním okolím heideggerovského světa.“²⁷² Pochopení konkrétních věcí se může konstituovat teprve díky této rovině, jež mu předchází. Tělo a vědomí s ním spjaté je vždy již nějak ve vazbě na *místo*. Zpětně zřejmě platí, že přechod vědomí mimo tělesné schéma (usínání, nevědomí) je alespoň ve své počáteční fázi touto spjatostí těla a místa nějak spoluurčován. *Místo* je ve své primárnosti také spjato s původním a nereflektovaným okamžikem před nástupem vědomí (s tím, čemu Lévinas říká „ne-pohled“ – viz výše v tomto odstavci) a má s ním zřejmě společnou jistou základní důvěru, jíž společně nesou – obojí je určitou kolébkou zdravého vědomí a nakonec i usínání a spánku. Je důležité zdůraznit, že *místem* v prostoru se nemyslí nějaké geometrické určení polohy, ale místo prožité – tak jak se primárně jeví lidské bytosti, ještě než by toto *místo* mohla změřit a tím zpředměnit. *Místo* není předmět. Heidegger říká o prostoru v blízkém kontextu toto: „Prostor se nenalézá v subjektu, ani subjekt nenazírá svět, „jako by“ svět byl v prostoru, nýbrž ontologicky správně pochopený „subjekt“, totiž pobyt, je v jistém smyslu prostorový. A poněvadž je pobyt popsán způsobem prostorový, ukazuje se prostor apriori.“²⁷³

Vrátíme-li se nyní v parafrázi o několik stránek zpět – k úvaze nad Eckhartovou koncepcí „čiré odloučenosti“, která stojí „na tom nejvyšším“ – vypadá to, že i „to nejvyšší“ ve smyslu základu výskytu vědomí na světě (a k světu) se projevuje na způsob původního *místa*, jako něco snadno přehlédnutelného, ale přitom naprosto zásadního. Důležitosti *místa* si lze povšimnout právě jeho ztrátou, kterou zprostředkovává například *nespavost*. Odloučenost je nástrojem uvědomování, je-li s ní ovšem vhodně nakládáno. Eckhartova myšlenka v tomto kontextu vyznívá vlastně jako krajní domyšlení takového vztahu. Teprve „čirá odloučenost“ stojí na „nejvyšším“. Týká se to také tvorby, či vůbec možnosti něco sdělit: „Chci-li psát na tabuli, nemůže na ní být napsáno nic tak krásného, aby mi to zabránilo v psaní; ale když chci psát, musím smazat všechno, co je na tabuli napsáno. A nikdy se mi nebude hodit tak dobře k psaní, jako když na ní nebude napsáno vůbec nic.“²⁷⁴ Předpokladem tvorby je *prázdnota*, která jí předchází, předpokladem pohledu je ne-pohled. Každé opravdové sdělení nezačíná

²⁷¹ LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 59.

²⁷² LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009; s. 60.

²⁷³ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996; s. 140.

²⁷⁴ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 203.

slovy, ale tichem. „Přišel jsem do Athén, a nikdo mě neznal.“²⁷⁵ – to je výrok, který připisuje Démokritovi zlomek B116 z Diogena. Dnes je však Démokritos nejen v Athénách nepochybně znám. Oproštěnost, o níž Eckhart mluví v souvislosti se vztahem k Bohu je tedy důležitým gnoseologickým předpokladem i v mnohem prostších významech, které nejsou prožívány ve spirituálním smyslu. Je pozadím významů nutných pro lidské bytí ve světě a je tak vlastně podstatná i pro konstituci vztahovosti a vůbec pro možnost něco bytostně reflektovat, myslet. Heidegger tuto podmínku vyjadřuje dosti poeticky, a o to výstižněji, následovně: „Smrtné myšlení se musí spustit do stínu hluboké studny, chce-li za dne spatřit hvězdy. Těžším zůstává střežit čirost stínu, než vytvořit jas, který chce jen zářit. Co chce jen zářit, neosvětluje.“²⁷⁶

Představíme-li si po těchto úvahách člověka – budeme zřejmě akcentovat zvláštní dvojí ontologické ohrožení, kterému je vystaven. Na jedné straně stojí Lévinasovský fenomén *ono je*, budící podivnou hrůzu z nekonečnosti. Interpretovali jsme zde jeho zasutý potenciál, kultivovat lidskou duši. Na druhé straně (což si Lévinas též uvědomuje a tuto protikladnost sám popisuje²⁷⁷, viz výše v této podkapitole) je to, co vystihuje Heideggerova koncepce člověka jako bytí k smrti – tedy autentická nutnost přijmout naopak vlastní smrtnost, konečnost. I v tomto případě jsme v prostoru kultivace a proměny člověka – bude-li jí otevřen. Obě ohrožení tedy nejsou samoúčelná, jsou-li vhodně rozklíčována. Nouze není důvodem k utopení se v ní, může být pochopena jako výzva k překročení vlastního stínu. Heidegger ale naznačuje problematickou možnost útěku do anonymního *ono se*²⁷⁸. Protože je těžké a bolestivé nouzi se přímo vystavit, člověk jakoby pudově hledá snazší a pohodlnější možnost. „Neurčité „ono se“ tak jednotlivému pobytu v jeho každodennosti *odlehčuje*. A nejen to; tímto odlehčováním bytí vychází neurčité „ono se“ pobytu vstříc, pokud je v pobytu tendence k lehkomyšlnosti a ledabylosti.“²⁷⁹ V této Heideggerově myšlence je docela snadné spatřit mnoho korelací s lidmi coby oběťmi poslušnosti, jež je ukolébává snad až k sebezapomnění.

To sice na první dobrou evokuje především různé (dobrovolné) členy ozbrojených složek a další lidi, kteří se pro dobro (například) vlasti mohou nadobro zřítí úvah o svém nitru – vždyť *ono se* v jednu dobu stojí na stráž, *ono se* potom spí, *ono se* ráno nastupuje a pak *se* (cvičně) střílí. Úplně jinak je to s nedobrovolnými, povinně naverbovanými členy takových organizací – zde se naopak vnucený řád snadno stává ohyzdným nositelem bezpráví a popření lidskosti člověka – to, co by někomu jinému mohlo ustavovat lehkomyšlnou pohodu *ono se*, zde působí

²⁷⁵ SVOBODA, Karel: *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962; s. 125.

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenth 1993; s. 181.

²⁷⁷ viz LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenth 2009; s. 52.

²⁷⁸ viz HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth 1996; s. 156-160.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth 1996; s. 158.

docela opačně a zakládá určitý existenciální otřes, naopak vedoucí k bytostným otázkám, ke vlastnímu nitru. Takový člověk podstatně snáze ztrácí růžové brýle – vlastně je ani nemůže ztratit – nikdy je v této věci nasazené neměl. Vojenští velitelé přestávají být váženými osobnostmi, hodnosti nejsou předmětem touhy, obojí je viděno bez obalu – bez ctnosti, bez krásy. Platón píše ve 4. knize Ústavy toto: „Ctnost tedy, jak se podobá, jest jaksi zdraví a krása a dobrý stav duše, kdežto špatnost jest nemoc a ohyzdnost a slabost. Tak jest. Nevedou-li pak také krásná zaměstnání k nabytí ctnosti, ošklivá pak k nabytí špatnosti? Nutně.“²⁸⁰ A je možné s ním souhlasit – ovšem s dodatkem, že ctnost a špatnost nelze snadno chápat z pohledu dobra společnosti, existuje i tato otřesená pravda zraněných, nespokojených a neposlušných, pravda, v níž může být společenský zájem zrůdností. Naverbovaná armáda se tak v jistém smyslu ocitá ve stavu války již dávno před jejím vyhlášením. Existenciální otřes je přítomen již před bojem. Někdy nesmírně cynický a v jádru vážný a smutný humor Haškova Švejka je ve skutečnosti tohoto původu – válku nebere vážně, odhalil ji, není s ní identický – mocí a řádem se nechce nechat zabít, ani se pro ni obětovat, je postmodernistou o šedesát let dříve. To je druhá strana *ono se*. Bylo by možné ji nazvat *je mi jedno, že ono se, já chci žít svůj život*. Patrně to ale není cesta pro každého – strast ji ale může otevřít a dovolit člověku přístup k této autentické a subverzivní moudrosti. Vrátime-li se k úvaze nad armádou, můžeme ještě na jednu stranu čekat, že takto proměněný člověk bude v reálném boji lidštější. Snad by mohl být tím, kdo už předem tuší smrt ve všech hvízdavých, rachotivých a bouchavých zvucích války – podobně, jak to prožíval Ernst Jünger, když se ukrýval v zákopu²⁸¹ a zažíval tuto nesnesitelnost – akorát ještě dříve, než nějaké výbuchy vůbec uslyší. Existuje ale ještě druhá, nehezka varianta – podobný člověk by mohl zrovna tak být o to lepším a dehumanizovaným vojákem, neboť tím, že se zcela zřekl armádních hodnot a chce mít pouze pokoj a zároveň touží přežít, ví že má možnost toho dosáhnout násilím – zde se ale již nedá mluvit o bytostném otřesu, o překonání války a jejích řádů. Spíše se tu vrací určitá pudová otupělost na bázi, kterou snad lze popsat jako *ono se* střílí – *ono se* je tedy zpět a přispívá tu k plození násilí.

Celý obraz z předchozího odstavce, který znázorňuje určitou dynamiku vztahu povinnosti, pohodlnosti a fenoménu *ono se*, je záměrně vyhocený do absurdity. Nicméně, analogické jevy lze čekat i v méně extrémních podmínkách a je docela možné, že jsou nějak přítomny i v běžných dilematech naší každodennosti. Jak absurdita, tak i každodennost si říkají o otázku. Je to doopravdy pohodlné? Opravdu je stav odevzdání se neurčitosti *ono se* a ledabylosti z ní plynoucí prostý bolesti? Jak jsme si výše ukázali, *neurčitost* – ta, kterou známe z Lévinasovy

²⁸⁰ PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoyomenh 2001; s. 139.

²⁸¹ viz JÜNGER, Ernst: *Storm of Steel*. London: Penguin Classics 2004; s. 80.

nespavosti – zakládá hrůzu, z níž člověk nakonec přes různé peripetie vychází, buď mimo bdělé vědomí do spánku, či zvědomováním do konkrétního světa. Není tato *neurčitost* v něčem podobná té, která se pojí s *ono se*? A není tomu tedy tak, že nakonec každý člověk (ať již je pobytem v modu *ono se*, či není) může reálně hrůzu z této *neurčitosti* (či jinak – ontologické zbytečnosti, marnosti modu *ono se*) dosti snadno zažít? Pokud by tato paralela byla pravdivá, bylo by to dílčí vítězství člověka spolu s jeho svobodou a autenticitou. Každé žití v *ono se* čeká pouze na prohlédnutí a vzepětí k autenticitě. Průchod všemi těmito formami ontologického ohrožení je ve šťastném případě formou růstu člověka, jeho výsostně osobního vzdělávání; tento dobrý potenciál se může následně projevat i vývojem lidského společenství, směrem k vědomí a moudrosti (a nikoliv pouze k té praktické). V souvislosti s *ono se* a dalšími blízkými fenomény je vůbec už jen vědomost o nich přece zásadní pravdou, jejich odkrytím – vlastně nás uvolňuje z jejich moci. Jde tu o zvědomování, které (v oblasti jazyka) Wittgenstein výstižně charakterizuje těmito slovy: „Čemu chci učit, je: od nezjevného nesmyslu přejít k nesmyslu zjevnému.“²⁸² Odhalování „zjevných nesmyslů“ takto může být cestou ke (zjevnému) smyslu.

Odhalení „zjevného nesmyslu“ má potenciál narušovat zažité jistoty. I to je určitá forma utrpení. Patrně existují i krásné „zjevné nesmysly“, které z tohoto svého atributu lákají člověka k prodlévání v nich. Kategorie smyslu může být dosti nekauzální a těžko stopovatelná. Odhalení pak patrně funguje na způsob určitého nože, který odděluje krásu od onoho „nesmyslu“. To je ale pro filosofii přece jen příliš násilný postup a není to nic jiného než radikální skepse. To je třeba dodat na okraj, neboť i v tomto bodě hrozí překročení míry a v podstatě zase úpadek do jakéhosi vyššího, gnoseologického *ono se*, které si následně zase říká o překročení. Možná se fenomén *ono se* objevuje periodicky a je prvkem, vracejícím se na způsob určitého vývojového stádia duše a není důvodu mu v tom za každou cenu bránit. Zkrátka, všechny tyto úvahy ukazují, že při odstraňování hrůzy a úzkosti, způsobených výše zkoumanými fenomény patrně v dlouhodobé perspektivě rozhodně nepomáhá ustrnutí na jednom jejich výkladu a je potřeba dokázat ve vhodnou chvíli nejrůznější výklady opustit a znovu se autenticky zrodit – na způsob ptáka, který vylézá z již nepotřebného vajíčka a učí se létat.

Filosofická snaha o porozumění této dynamice je vlastní Bondymu, je to jedno z významných jader jeho filosofického zájmu. Dochází k problematice bytostné jedinečnosti a nevázanosti každého okamžiku – k situaci *now only*. Říká: „Ať tak či onak, vnímavý recipient,

²⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993; s. 167.

který by využil podmínek *now only* „inteligentním způsobem“, by mohl zakusit, že prostředí universa není zoufalý všenesmysl (i když smysl nemá), lze je náhle dešifrovat jako kruh přátel, kteří jsou přístupni tomu, aby pozitivně odpověděli na volání z nouze.“²⁸³ Situace, jež by mohla být viděna jako zoufalá a marná se při vhodném a tvůrčím náhledu stává situací smysluplnou. Možnost vztahu s celkem světa i s jeho nevypreparovanými a živými částmi je stále otevřena. Nehledě dokonce i na kategorii smyslu. Je to opět *dítě*²⁸⁴ (viz zde podkapitola 2. 4), kdo dovede s takovou lehkostí překonat zábrany kauzality, úzkosti, a nakonec i úsudku. Jak blízko – a přece jen zdánlivě – je této pozici stoická uměřenost, řád a cit pro povinnost. Marcus Aurelius říká: „Neveď si tak, jako bys měl žít myriády let! Nevyhnutelný osud se vznáší nad tebou. Dokud žiješ, dokud ještě můžeš, staň se dobrým.“²⁸⁵ Přitom ale dobro jako by mu bylo spíše závažím a nikoliv lehkostí, jako by tu člověk přes veškeré starosti skoro ani nemohl stihnout být dobrým. Přístup *dítěte* je opačný – nejprve *je* – tíhu nechává za sebou, je tím rodícím se ptákem, který nepotřebuje přebývat ve skořápce. Jiná paralela se objevuje v souvislosti se Zenónovými aporiemi a důkazy. Jednotlivé minimální časové úseky lze chápat jako určitá statická okamžiková bytí, jakési stavy světa, které se atomizovány od sebe navzájem vznášejí v něčem, čemu říkat *čas* by bylo pouze technické – spíše jsou to jakési záblesky bytí v oceánu nebytí. Ve své okamžikovosti jsou opravdu jen jednou – *now only* – každý další je již jinou entitou. Například Zenónův důkaz neexistence pohybu (zlomek B4 z Diogena) evokuje takové universum: „Pohybující se nepohybuje se ani na tom místě, kde jest, ani na tom, kde není.“²⁸⁶ Princip zůstává zachován též u jeho důkazu neexistence prostoru, který je vlastně důkazem nutnosti relace, popřením možnosti zcela samostatného výskytu nějaké věci. Prostor je sice vždy nutně v relaci k věcem, jež obsahuje (a zároveň k tomu, v čem je sám obsažen) – nicméně i tyto věci a prostory se vyskytují skokově, jako by jejich výskyt byl tím jediným, co relaci zakládá, respektive výskyt a relace jsou zde v podstatě ztotožněny (zlomek B5 ze Simplikia): „Je-li prostor, bude v něčem. Vždyť vše, co je, je v něčem, a co je v něčem, je též v prostoru. Bude tedy prostor v prostoru, a to jde do nekonečna. Není tedy prostoru.“²⁸⁷

Zenóna lze vnímat jako autora geniálních důkazů rozporů mezi skutečnými věcmi a věcmi myšlenými, respektive myšlenkovými kategoriemi. Jak okamžikové bytí každého úseku nějakého pohybu, tak i výskyt něčeho v něčem jsou přece sekundární, v podstatě analytické

²⁸³ BONDY, Egon: *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*. Praha: Dharmagaia 2013; s. 83.

²⁸⁴ viz NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Votobia 1995; s. 22.

²⁸⁵ AURELIUS, Marcus: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969; s. 52

²⁸⁶ SVOBODA, Karel: *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962; s. 75.

²⁸⁷ SVOBODA, Karel: *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962; s. 75.

soudy, a jako takové nemohou vypovídat o věcech přímo. Jsou to pouze obrazy věcí, a tak vypovídají o formách myšlenkového zobrazování věcí. Zenón nás tímto způsobem staví před znepokojivé otázky. Co je to skutečný okamžik, když to není to, co líčí Zenón; a jaký je můj vztah ke světu, když vidím, že pojem prostoru tento vztah vůbec nezahrnuje? Teprve odmítnutím, negací Zenónových úsudků vstupujeme do prostoru bytostné skutečnosti prostoru, pohybu i okamžiku. Je na nich geniální právě to, že k této negaci a polemice vybízejí. Je to dáno jejich dokonalou uzavřeností do světa (racionálního) obrazu. Ještě do třetice – zlomek A25 z Aristotela: „...nelze projít nekonečným počtem míst nebo se dotknout nekonečného počtu míst v konečném čase.“²⁸⁸ To samozřejmě logicky a věcně platí a nelze tomu formálně nic vytknout. Nicméně čtenář tuší, že tu něco nehraje, je vybízen k negaci. Toto přece nemůže být ontologický soud – tak to přece není! Je bytostným právem člověka, uchovat si možnost něco negovat, nebýt uzavřen do odpovědi a moci klást otázky. Sartre o negaci říká: „Pro tazatele tedy existuje permanentní a objektivní možnost negativní odpovědi. Vzhledem k této možnosti se tázající – právě proto, že se táže uvádí do vztahu ne-určenosti: *neví*, zda odpověď bude kladná, či záporná. Otázka je mostem překlenujícím dvě nebytí: nebytí vědění na straně člověka a možnost nebytí v transcendentním bytí.“²⁸⁹

Jsou v životě okamžiky, které člověka spojují s něčím, co může být nazváno neurčeným nekonečnem – ovšem, nikoliv nekonečnem na způsob výčtu částí, ale na způsob vnitřně propojeného celku – a přitom se i tyto chvíle odehrávají na světě, tedy nějak i v kontextu času a prostoru. Ať již myslíme prosté setkání s druhým člověkem, lásku – prostor intersubjektivit – jež není nikdy předem daný a vždy nás nesmírně přesahuje, tak i vše další, co člověk i se svým úsudkem není schopen obsáhnout. Myšlenkové (obrazové) kategorie prostoru, času a okamžiku zoufale nestačí a pletou se zmateně přes sebe především v přelomových situacích, v nichž přichází úvahy daleko podivnější, iracionálnější, než které by jimi mohly být vysvětleny. Výstižně to umělecky líčí Dostojevskij, když v povídce *Něžná* popisuje smrt milované osoby: „Přišel jsem pozdě!!! Jak se ztrácí v té rakvi a jak má zašpičatělý nosík! Řasy spočívají jako šipky. Když dopadla na dlažbu, nic si nepohmoždila ani nezlámala. Jenom „pár kapek krve“. Vydaly by na kávovou lžičku. Vnitřní zranění. Napadá mě podivná myšlenka: co kdyby ji nepohřbili? Až ji odnesou...ne, to si vůbec nedovedu představit!“²⁹⁰ Dostojevskij zde ukazuje aporii úplně jiného druhu, aporii bytostné bezednosti. Celého člověka nelze opravdu *pohřbit*. Popsaná situace je naopak vytržením, jako by kategorie

²⁸⁸ SVOBODA, Karel: *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962; s. 75.

²⁸⁹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenth 2006; s. 41.

²⁹⁰ DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Něžná*. Praha: Volvox Globator 1999; s. 58.

postrádala. Není myšlenkových forem, které by ji mohly cele pojmout. Člověk trpící nějakou ztrátou by po nich snad mohl i velice toužit, aby bylo alespoň o co se opřít – jenže ony prostě nestačí – člověk bytostně a autenticky zjišťuje, že není tělesem v prostoru. Může zažívat věčný pád, ačkoliv formálně by o něm bylo možné současně vypovídat jako o pevně určeném a vymezeném tělese v prostoru, v místnosti, deset centimetrů od okna, v pět hodin odpoledne (a podobně). Kategorie času, prostoru a statického okamžiku tak mají jednak funkci zpředmětněné a částečně naplněné touhy po jistotě a opoře, bojující proti hrůze a úzkosti (ať již v lévinasovském či v heideggerovském smyslu – viz výše), zároveň však ve svých domyšlených důsledcích (u Zenóna) tu samou částečnou jistotu podvracejí – jsou tak dokonale dvojsečné, a tím v podstatě dokonale *prázdné*. To je kouzlo skryté negace, která přichází s poctivostí v myšlení, jíž nás Zenón učí. Zároveň se tu ukazuje, že autentický okamžik ve smyslu temporálního propojení s universem, kterému Bondy říká *now only*, není jen statickým obrazem. Chceme-li jej vnímat celistvě, je především možností jednat, možností plynoucí z intencionality vůči světu a vůči druhým. Jde vlastně o to, najít citlivost pro to, co se nachází jakoby „mezi“ jednotlivými okamžiky. Odděleny jsou pouze jako prázdné objektivní²⁹¹ kategorie, nikoliv ale jako takové ve své kompletní intencionální celistvosti. Ta je velice křehká a zranitelná, je mnohorozměrným zrcadlem našich životů, jehož rozbití znamená neštěstí. Dostojevského text pokračuje: „Já vím, že k tomu musí dojít, nejsem šílenec a neblouzním, naopak, nikdy jsem neměl tak jasnou hlavu – zas bude prázdno v bytě, zase dva pokoje a já sám se zastavenými věcmi, copak to je vůbec myslitelné?“²⁹² Neštěstí je také nemyslitelné, kategorie neštěstí nevystihuje neštěstí samo. Co není myslitelné, to se ovšem může beztak odehrávat – neboť skutečnost není (díkybohu) obrazem našeho myšlení. *To, co pojí okamžiky* (a tvoří z nich životní celek), je zároveň tím, co jim dává dynamiku – a tak je možné, že se věci dějí. Letící šíp nemusí stát, může zrovna tak i letět (uznáme-li platnost kategorií času, prostoru a statického okamžiku současně s touto jejich dynamickou negací, uznáváme pohyb současně s jeho popřením – v jistém smyslu se děje obojí). Bondy říká: „Parareligiózně vyhlížející charakteristiky milosti, milosrdenství, benevolence atd. *nepotřebují být pseudoracionalizovány*, protože jejich organická funkčnost je v procesu proměn universa prostě přirozená.“²⁹³ To, co jsme zde zahlédli v souvislosti s láskou ke druhému a se smutkem ze ztráty, je podobného druhu. Jsou to (společně s tím, co vyjmenovává Bondy a zřejmě i s mnohým dalším nevyřčeným) existenciály, které dovedou hluboce propojit a ztuhnout

²⁹¹ srovnej též BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá Fronta 1991; s. 37-38.

²⁹² DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Něžná*. Praha: Volvox Globator 1999; s. 58.

²⁹³ BONDY, Egon: *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*. Praha: Dharmagaia 2013; s. 87.

okamžiky lidského života, dovedou je naplnit smyslem. Jejich racionalizování má smysl pouze potud, pokud dovede držet hranici mezi obrazem a zobrazovaným – mapa krajiny není krajinou a neměli bychom si je plést, účel mapy v krajině je ovšem zjevný, a tak je v této oblasti filosofie přeneseně kartografií intencionality.

Tento přístup, chceme-li jej eticky zakotvit, rezonuje s koncepcí vztahu *fantazie a poslušnosti*, který prezentuje německá teoložka Dorothee Sölle. Ta uvažuje nad původem poslušnosti a odhaluje jej mimo jiné v určité oběti. Říká například: „Schopnost neprosazovat vlastní přání a vzdát se toho či onoho patří jistě k základním rysům lidství. Neznamená to však, že se člověk zříká vlastního života,“²⁹⁴ Čím více se člověk v takové oběti stává poslušným, tím více mu hrozí, že bude ztrácet sám sebe. Může se ve své obětavosti jakoby rozpustit. Je to prostor křehké rovnováhy mezi touto ztrátou identity a na druhé straně nějakým domnělým ulpěním v sobectví. Sölle uvádí literární příklad z Brechtových *Kalendářových historek* – ten je určitou základní tezí a otázkou celé její knihy. Je to příběh ženy, která po celý život pečovala o svého bohatého manžela a své děti, nehnula se od plotny a byla všem blízkým velikou oporou. To, že v této obětavosti nebyla doceňována patrně ani sama sebou, si neuvědomovala²⁹⁵. V jejím životním příběhu ale nastává zvrat: „V dvaasedmdesáti jí zemře muž, všechny děti má už z domu. Zůstává sama. Bez většího zisku prodá manželovu tiskárnu a žije z pravidelných měsíčních podpor od dětí. Zbylá dvě léta života pak tráví způsobem, který celé její okolí považuje za „nedůstojný“²⁹⁶. Zdánlivá nedůstojnost spočívá v obratu k sobě. Žena se přestává starat o své příbuzné, má nové přátele, užívá si života. Nikdo z rodiny jí v tom nechápe a vykládá si to pouze jako její sobectví. „Jeden syn mluví s pohoršením o „nedůstojné komedii naší milé máti“. Ta však právě v těch posledních letech nalézá lidskou důstojnost, jež je nemyslitelná bez sebeurčení.“²⁹⁷ Všichni od ní zkrátka očekávají, že bude i nadále poslušná své zažité roli, v níž ji po celý život znali. Nikoho nenapadlo, zamyslet se nad tím, do jaké míry byla v této roli vlastně šťastná a k jakému sebepopření v ní mohla dospět.

Když příběh poněkud zobecníme, říká nám také, že máme patrně sklon vnímat lidi jako nehybné veličiny. Když se někdo začne chovat jinak, než od něho očekáváme – což je nám třeba někdy dost nepříjemné – bereme si to osobně a máme sklon považovat to za selhání, nějakou vadu charakteru dotyčného člověka. To, co se nám jeví jako sobectví druhých, může přitom docela klidně být také zrcadlem sobectví našeho vlastního. Kde bereme právo na vyžadování poslušnosti vlastnímu obrazu u druhých lidí? Snaha porozumět druhému se tak

²⁹⁴ SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008; s. 61.

²⁹⁵ viz SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008; s. 51-52.

²⁹⁶ SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008; s. 51.

²⁹⁷ SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008; s. 53.

ukazuje jako určité sebepokoření – chceme-li opravdu porozumět, musíme si dokázat odmyslet svoje předpoklady porozumění, musíme právě udržet hranici mezi obrazem (představou) a zobrazovaným (celým druhým člověkem). Jde o to, nebýt jednostranně poslušný obrazu. Nicméně, pořád se můžeme ptát (a často si také neúspěšně odpovídat) na rozdíl mezi obrazem a skutečností; věcí a její napodobeninou. Obojí na určité rovině splývá a nelze rozlišit. Je to myšlenka, procházející například beletristickou i esejistickou tvorbou Stanisława Lema – pokud vytvoříme dokonalou napodobeninu (například) člověka, se všemi jeho vlastnostmi, reakcemi a složením, jak ji od reálného člověka odlišíme? „Vosková loutka je imitací člověka, že ano? A jestliže někdo sestrojí loutku, která bude chodit a mluvit, bude to výborná imitace. A co když někdo vymyslí krvácející loutku? Loutku, která bude smrtelná a nešťastná? Co potom?“²⁹⁸ Můžeme spoléhat, řekněme, na intuici – a myslet si, že takovou napodobeninu bychom zkrátka poznali – to ale není nic jiného, než zpochybňování myšlenky velmi zdařilé napodobeniny či velmi povedené iluze. Do prostoru vzniku evidence nějakého jevu se ale v okamžiku jeho zrodu dostaneme jen těžko, takže nám zbývá spíše princip důvěry než nějaká zpětná analýza intencionality. Držím-li milovanou ženu za ruku ve zcela temné místnosti, jak vůbec vím, že držím právě ji? To je analogická otázka. Nejobecněji by bylo možné formulovat ji snad následovně: Jaká skrytost vede již k tomu, že přestávám důvěřovat tomu neskrytému z nějakého fenoménu? Zobecňovat odpověď na ni by bylo nepochopením skryté osobní a individuální rovnováhy, v ní obsažené. Mez této základní otázky výstižně určuje Heidegger: „Matoucí rozmanitost „fenoménů“, označovaných tituly fenomen, zdaj, jev, pouhý jev, lze rozplést jen tenkrát, jestliže od samého počátku rozumíme pojmem fenoménu to, co se ukazuje samo o sobě.“²⁹⁹ Fenomén v tomto Heideggerovském hlubším smyslu je prostý důrazu na analýzu a percepci; tvoří se mnou jednotu. Držím-li tedy milovanou ženu za ruku potmě, je tomu prostě tak a nic více. Hororová představa cizí ruky je již analytický soud, v podstatě negace původní fenomenální propojenosti – jako taková je až za setkáním jako fenoménem. Byť i jen možnost této hrůzy nás ale odkazuje za svět obrazu, do světa autentického setkání, právě i díky této možnosti se učíme si tuto diferenci uvědomovat a tím ji vlastně i překonávat (překonávat svůj předpoklad).

To, jak Sölle vymezuje proti naznačené koncepci *poslušnosti* právě *fantazii*, lze otevřít jejími vlastními slovy: „Dějiny filosofie se táhne starý spor mezi zastánci ctností a povinností a zastánci názoru, že je třeba vycházet od lidského štěstí. Tento spor, jak se na filosofické

²⁹⁸ LEM, Stanisław: Vyšetřování. Praha: Melantrich 1972; s. 43.

²⁹⁹ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth 1996; s. 47.

problémy sluší, nebyl nikdy vyřešen.“³⁰⁰ Jde tu v podstatě o spor dvou odlišných koncepcí ctnosti. Jako ctnost může být chápána poslušnost určitému řádu, spojená s odříkavostí. Člověk je umenšen a tím je zpětně vyzdvižen. Je smutné si povšimnout, jak je tento základní prvek křesťanské morálky snadno korumpovatelný. Ježíš v Matoušově evangeliu (Mt 5, 19) popisuje souvislost (ne)úcty k zákonu s tím, co se s jejím nositelem stane v Království nebeském: „Kdo by tedy zrušil jedině z těchto nejmenších přikázání a tak učil lidi, bude v království nebeském vyhlášen za nejmenšího; kdo by je však zachovával a učil, ten bude v království nebeském vyhlášen velkým.“³⁰¹ Poslušnost řádu tu člověku přináší zásluhy a neposlušnost jej uvrhuje mimo světlo slušného lidského světa. Touží-li člověk po prostoru pro seberealizaci, musí být poslušný, musí spolupracovat a prostor se mu uvolní. Je děsivé, že tuto logiku využívá (či spíše zneužívá) i známé nacistické heslo: „Arbeit macht frei.“ I ono naznačuje více osobního prostoru pro člověka v případě spolupráce, přitom ale toto sousloví stálo na branách chaosu, za nimiž již nebylo žádného řádu – místo něj zde čekala bezmezná perverze svévolné moci nejnižších lidí. Nacistická slovní hříčka by byla platná snad pouze v případě, kdybychom svobodu ztotožnili se smrtí. Pokud totiž vězeň vzal toto heslo vážně a chtěl se prací osvobodit, nejpravděpodobněji jej čekala smrt vysílením – krutě a chytře vymyšlená neekonomičtější forma popravu. Skutečné sdělení stojící za imitací morálky, obsažené v tomto hesle, by znělo spíše následovně: „Tvým úkolem v našem řádu je zemřít, aby ses osvobodil.“ Řád se tu ukazuje jako utajený prvek vnějšího chaosu a je známý jen vyvoleným. Pro ostatní je tu chaos. Lze souhlasit s Arendtovou: „A co víc, zatímco výsledky lidského jednání se vymykají kontrole aktérů, násilí v sobě skrývá další prvek nahodilosti.“³⁰² Pokud jsme v prostoru křesťanské (byť i třeba bigotní) morálky, stále tu jde o *jednání*. Za branou s nacistickým heslem (které je naprostou subverzí takové morálky, je pomyslným obráceným křížem) je již jen násilí a s ním spojená takřka naprostá nemožnost *jednat*. Je-li řád určen a nevyhlán, můžeme mluvit o nějaké cestě za pravdou – je to řád pravdy, pravosti, autenticity. Je-li řád neviditelný (protože je tak zvrhlý, že nemůže být poslouchán), je v něm základním dynamickým principem toto udržování neviditelnosti lži. I řád pravosti ale může člověka stavět před heideggerovský problém *ono se*, před ztrátu sebe.

Druhou možností, jak chápat ctnost, je důraz na tvůrčí prvek v přístup ke světu a k životu. Nejedná se tu rozhodně o přímý protimluv s předchozí zmíněnou koncepcí, ale spíše o syntézu takového protimlůvu s ním. „Psychická struktura nové ctnosti už není postavena na

³⁰⁰ SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008; s. 88.

³⁰¹ BIBLE: *Český ekumenický překlad*. www.biblenet.cz; (23. 3. 2020)

³⁰² ARENDTOVÁ, Hannah: *O násilí*. Praha: Oikoymenh 2011; s. 8.

poslušnosti, která trpělivě snáší obtížnost situace, dodržuje řády a snese všechno, co je třeba snést; rozhodujícím činitelem při formování nové ctnosti je fantazie. Fantazie je matkou budoucích ctností.³⁰³ Fantazie, chápaná jako *negace* by v tomto kontextu vyznívala jako neposlušnost – to ale neodpovídá situaci. Právě takové zaměňování je přístupem nanejvýš tak vyhořelého kantora, který již nemá sílu, ani ochotu komunikovat s žáky, kteří jsou kreativní, a tak preferuje pro sebe pohodlnější variantu – oceňuje memorování látky a její reprodukci bez kreativního prvku. Toto negování fantazie jejím ztotožněním s ne-řádem je tedy jedním z možných ohrožení, kterému je vystavena a vůči němuž je křehká.

„Fantazie mívá vždycky zalíbení v něčem zdařilém, v nových nápadech, neboť likviduje vnitřní násilí na lidech, kteří se obětují, i na těch, kteří obět' přijímají. Infikuje své okolí štěstím.“³⁰⁴ To je zase jiná stránka, jíž fantazie naopak vyráží do útoku proti rigiditě a moralismu. Je-li fantazie očekáváním něčeho nového a oslavou zrodu toho nového, je také formou otevřenosti – respektive, předpokládá nějakou otevřenost. Proto je fantazie vždy důležitou součástí fenomenologie. Je totiž vlastně možností jevit se, naladěním se ke zření jevících se věcí. Heidegger říká: „Fenomenologie“ ani nejmenuje předmět svého bádání, ani svým titulem necharakterizuje svůj věcný obsah. Toto slovo pouze objasňuje, *jakým způsobem* se bude vykazovat a probírat to, *čím* se má tato věda zabývat. Věda „o“ fenoménech znamená: *takové* uchopení svých předmětů, že všechno, co je o nich třeba vyložit, musí být přímo ukázáno a přímo vykázáno.“³⁰⁵ Aby ale bylo takové vykázáni vůbec možné, potřebujeme zažít zrod věcí, kterým je právě v principu fantazie. Jednoduše řečeno – napřed jsme a pozorujeme, jak k nám věci přicházejí, a až pak je můžeme začít chápat a vykládat, či s nimi nějak zacházet. Celá tato otázka je analogická s bytím a vlastněním ve frommovském smyslu. Podívejme se, jak je princip fantazie obsažen třeba v následujícím příkladu: „Muž a žena se mohou vzájemně přitahovat z mnohých důvodů: líbí se jim vzájemné pozornosti, sklony, temperament a celá osobnost. Ale jen u těch, kdo musí *mít*, co by rád, vyvolá obvykle tato vzájemná radost přání po sexuálním přisvojení. Pro ty, jejichž dominantním modem je bytí, slibuje druhá osoba potěšení a je dokonce eroticky atraktivní, ale nemusí být jako v Tennysonově básni „utržena“, má-li se radost dostavit.“³⁰⁶ Oba zde naznačené druhy charakterů potřebují fantazii k dosažení blaženosti. Modus bytí je sice v principu více založen na radosti z možnosti, z okamžiku; než jeho vlastnický protipól, který se liší snad větší snahou okamžik zachytit, udržet (čímž se vystavuje bolesti plynoucí z relativní nemožnosti takového konání, protože okamžiky jsou

³⁰³ SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008; s. 88.

³⁰⁴ SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008; s. 89.

³⁰⁵ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth 1996; s. 51.

³⁰⁶ FROMM, Erich: *Mít nebo být*. Praha: Naše vojsko 1992; s. 90.

prechavé a mizí, jako se jemný písek propadá mezi prsty). Oba ale primárně žijí blaženost okamžiku, jsou v ní. To, jak se k ní staví, je až jejich následující konání. Okamžik blaženosti tedy primárně přichází ve své fantastičnosti a intencionální fenomenalitě; je vztahem a zároveň tvůrčím aktem. To, jak se k němu postavíme hraje roli hned po oslovení prožitkem. Nejprve je φαινομαι a záhy se s ním spojuje λογος. *Mít*, znamená prosazovat touhu po uložení φαινομαι do nějakého λογος, *být* je setrváním ve φαινομαι. V tomto smyslu je i fenomenologie vlastnickým podnikem. Fantazie je přitom tím, co nemůže být vlastněno. Bez ní by nebylo možné vůbec o ničem vypovídat, vyprazdňovalo by se i bytí (nejen jako pojem). V tomto smyslu je fantazie protipólem *prázdnoty* (ve smyslu lévinasovské prázdné věčnosti *ono je*).

Vztah fantazie a prázdnoty je zajímavě ilustrován ve filosofické pohádce *Nekonečný příběh*. Používáme-li fantazii, znamená to, že nejen nevíme, ale ani nepotřebujeme dopředu znát výsledky své činnosti. To je předpoklad, kterým je činnost ve *fantazii* vůbec umožněna. Máme sice vytyčený cíl, jsme ale otevřeni způsobu jeho dosažení, včetně případných potíží na této cestě. Michael Ende to demonstruje doslova, v prostorovém rozměru na cestě říší fantazie. Když hlavní hrdina pohádky hledí dalekohledem na pokračování své poutě za *fantazií*, nevidí vůbec žádné pokračování: „kam až jsem dohlédl, nebylo za skalní branou nic, než prázdná rovina. Kde tedy jsou ty další brány?“³⁰⁷ Jeho dočasný průvodce jej ale káravě napomíná: „Věc se má tak: Druhá brána se objeví až ve chvíli, kdy projdeš tou první, a třetí tam bude teprve, až budeš mít za sebou tu druhou. A Uyuulála bude existovat, až mineš třetí bránu. Předtím tam ale z toho všeho nic není. Jednoduše tam nic neexistuje, chápeš?“³⁰⁸ Pokračování cesty je tvořeno právě *fantazií* – přáním, aby cesta pokračovala, a na něj navazující imaginací, která toto přání doslova zhmotňuje. Není to ovšem samo sebou, nejedná se o nějakou solipsistickou hru se sebou samým. Svět *fantazie* není osamocený, je plný života, imaginuje jej spousta bytostí – je určitou společnou tvůrčí činností, společným koncertem, z nějž vznikající hudba je svět. Zároveň je i zde přítomen určitý vnitřní řád (vzdorující amorfnímu a neimaginovanému *prázdnou*) – to jsou ty naznačené „brány“, které hrdina na cestě musí překonávat. Převedeme-li celou úvahu zpátky do teologicko-etické roviny, vycházející z křesťanského prostředí (a vrátíme se tak k Sölle), objevujeme *fantazii* jako princip tvorby, v němž je člověk Božím obrazem – tvůrcem, nikoliv pouze napodobitelem již hotového. I zde je řád určen skrze kooperaci s celkem světa (ve všech jeho částech) a s jeho „garantem-božstvím“. „Tato fantazie totiž není pouhým doplněním, zdokonalením toho, co už existuje, ale odkrývá, nalézá a

³⁰⁷ ENDE, Michael: *Nekonečný příběh*. Praha: Albatros 2015; s. 87.

³⁰⁸ ENDE, Michael: *Nekonečný příběh*. Praha: Albatros 2015; s. 87.

konkretizuje to, co bylo doposud skryto. Podle křesťanského svědectví se nám Bůh vydal natolik, že jej můžeme objevit v obličejí člověka, který žije vedle nás, že jej můžeme najít ve zkosnatělých rádech, jež je třeba změnit. Krátce řečeno: Bůh se v našem světě projevuje jako tvořivá nekonečnost.³⁰⁹ Jak *Nekonečný příběh*, tak i Sölle ukazují tuto tvořivou nekonečnost, upozorňují na její důležitost. Od *prázdna* se tu vlastně odchází pryč (a také od fenoménů *ono je* a *ono se*) a zároveň se s ním i počítá v tom smyslu, že nesplnitelná představa nekonečna nese v této své nenaplněnosti privaci, bezednou propast, která se naplňuje pouze postupnou imaginací. Měla-li by být propast definitivně naplněna, jednalo by se o popření života, ztrátu *fantazie*. *Fantazie* se totiž projevuje postupně, umožňuje postupné procházení branami poznání, je imaginací řádu v temporalitě. Takové pojetí *fantazie* je ve své prostotě možnou formou bondyovského živého *now only*³¹⁰, o němž byla řeč výše a jež v této podkapitole skutečně vyznívá jako cesta k pochopení světa jako kruhu přátel a milosti a pomoci jako základního ontologicko-etického principu. Pravá *fantazie* nese vědomí propasti.

3. 2 Společný duchovní prostor a otázka *nemísta*

Descartes píše ve čtvrté meditaci o první filosofii: „Také mne napadá, že kdykoli zkoumáme, zda jsou Boží díla dokonalá, nemá se hledět na nějaké jedno takové tvoření zvlášť, nýbrž na souhrn všech věcí: to, co by se snad nikoli neprávem zdálo velice nedokonalé, kdyby to bylo samotné, je s výměrem části světa naprosto dokonalé.“³¹¹ Ukazuje nám tak mimo jiné, že každá jednotlivá věc – je-li vydělena z kontextu ostatních věcí – přestává nést smysl. Sřetězení věcí je to, co je činí dohromady dokonalými. Descartes uvažuje v tomto kontextu nad možností náhledu částí nějakého celku v evidenci, jako základního bodu na cestě k pravdivému poznání. „Na motivu „řetězu vědění“ je tím podstatným jednoduchost, okamžitá evidence, naprostá přesvědčivost, jež mají svůj původ a základ v estetických formách či funkcích eidetického zření.“³¹² Pochopení jednotlivé věci a jejího propojení se světem je zároveň i vynesemím krásy a smyslu celku. Celý tento proces ovšem není samozřejmý a vyžaduje od adepta poznání poměrně značnou trpělivost a snahu. Novák uvádí také příměr, který si Descartes poznamenal v osobních zápiscích: „Věda/vědění je jako žena: zůstává-li cudně u svého manžela, je hodna úcty/obdivu; rozdává-li se (každému), pozbývá cti (stává se hanebnou).“³¹³ Zkusme se nyní

³⁰⁹ ENDE, Michael: *Nekonečný příběh*. Praha: Albatros 2015; s. 91.

³¹⁰ viz BONDY, Egon: *Postpříběh, příležitostně eseje a rekapitulace*. Praha: Dharmagaia 2013; s. 83.

³¹¹ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003; s. 53.

³¹² NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 131.

³¹³ NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 132.

zamyslet nad podmínkami takového poznání. Předpokládáme-li totiž harmonické propojení všech věcí jako něco, co je třeba si nejprve na světě vydobýt – znamená to, že jsou tu nutně místa a kontexty míst, která takové poznání umožňují, podobně jako jejich opaky, které se k poznávajícímu usebrání vůbec nehodí.

Tyto opaky si asi primárně představíme jako nejrůznější formy bloků v lidském duchu – například předsudky, stereotypní tendence usuzovat o podobných jevech cyklicky pořád stejně (ač se jejich podmínky neustále mění a hodnotící úsudek si žádá odpovídající citlivost) a různé další formy něčeho, co by se snad dalo shrnout do kategorie parazitických samozřejmostí. Takové samozřejmosti jsou docela běžné v lidském každodenním žití a představují jakési soubory „technologií života“, které si vytváříme sice pro zjednodušení každodenní praxe, nicméně toto zjednodušení, není-li inovováno, nám bere imaginaci a činnou mysl a s nimi i radost z příslušné činnosti. Lze si to představit na každodenní rutinní cestě do práce. Vede-li pokaždé stejnou trasou, hrozí nám nuda; pokud tuto cestu ale dovedeme měnit (i třeba za tu cenu, že bude trvat déle) a dívat se i při tom kolem sebe, jsme schopni objevovat nová *místa* a docházet tak hlubšího vědomí své přítomnosti na světě, které pak může ústit do tvůrčí radosti – vlastně do jakéhosi duševního omládnutí. Něco podobného lze pozorovat také v souvislosti se vzděláním a jeho vlivem na úsudek – vzdělání nás vlastně učí pochybovat, hledat jiné cesty. Uvědomoval si to i Descartes: „To potvrzuje i zkušenost s lidmi, kteří nikdy neusilovali o vzdělání: velmi často pozorujeme, že soudí o věcech, s nimiž se setkávají, mnohem pevněji a jasněji než ti, co strávili ve školách věčností.“³¹⁴ Nicméně jeho důraz na intuitivní a jasné poznání věcí toto „nevzdělané“ poznání spíše vyzdvihuje – je ovšem možné, že jeho kritika soudobého vzdělání je spíše kritikou dobové *mnohoučenosti*, kterou tak touží překonat právě intuicí a jednoduchostí – v tom smyslu jde vlastně o překonání logiky, jako eminentního poznávacího nástroje, což je podnik v podstatě zdravě a odvážně skeptický. Tíhnutí k poznání se tak stává osobní a niternou věcí každého člověka. „Metoda není to, čemu se dá na školách učit. Metoda je v mysli přítomna ustavičně, od začátku života jedince až do jeho smrti. Jen se musí aktualizovat a řádně používat, k čemuž je potřeba vnímavosti pro iluminaci přirozeným světlem, čili vlastně svého druhu „milostí“.“³¹⁵

Kromě zmíněných vnitřních přístupů a podmínek ale existují ještě jejich vnější ekvivalenty – jinými slovy – svět a různá *místa* v něm – a mají na nás podobně hluboký vliv, protože s námi také tvoří celek, jsou v jistém smyslu námi samými, naše vnitřní světy od nich nikdy nejsou zcela odděleny. Dodávám, že rozdělení na *vnitřní* a *vnější* zde používám pouze schématicky,

³¹⁴ NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 291.

³¹⁵ NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013; s. 291.

nemám tím v úmyslu tvrdě oddělit nějaké dva světy, ale spíše označit různé okruhy intencionality. Výstižně o nich mluví například Husserl: „Prostřednictvím cizích konstitucí, konstituovaných v mém vlastním „já sám“, konstituuje se pro mne svět *všem nám* společný.“³¹⁶ Tento svět „všem nám společný“ již obsahuje kategorii *místa*, přesněji řečeno – je plný *míst*, ve kterých se odehrává lidský život. Spadá do něho například jedno město a s ním spojený společný duchovní prostor jeho obyvatel se všemi *místy* jejich životů, neboť všichni tito lidé v *místech* skutečně žijí – nejde jen o vizualizaci či abstrakci. Tento svět zahrnuje *místa* různých kvalit. Některá mohou být inspirativní a pomáhat člověku v poznání a v dosahování vědomí plnosti bytostných celků, jiná naopak dovedou naše vědomí vyprazdňovat či nás dokonce vyhánět. Kde se berou tyto jejich kvality a jak je utváříme?

Určitou možností, jak uchopit tento jev, je jeho nahlédnutí na rovině blízkosti a cizosti v podobném smyslu, jako to například naznačuje Heidegger ve svém úvaze nad džbánem³¹⁷. To, že vstupujeme do určitého *místa* nám otevírá možnost tvorby, ať již čistě ve smyslu možnosti zahrnout toto *místo* do svých představ, tak i pokud jde o přímou fyzickou interakci s tímto *místem*. Jsme-li na tuto možnost citliví, přibližuje nás to bytí *místa*. Náš vztah k *místu* tak může být analogický se hrnčářovým vztahem k zemi: „Hrnčář zhotovuje hliněný džbán z hlíny, ze země zvláště k tomu účelu vybrané a upravené. Z té džbán sestává. Skrze to, z čeho sestává, může také na zemi stát, ať už bezprostředně, či prostřednictvím stolu nebo lavice. Co je postaveno při takovém zhotovování, je něco, co stojí samo v sobě. Vezmeme-li džbán jako zhotovenou nádobu, pak jej přece, zdá se, držíme jako věc, a nikterak jako pouhý předmět.“³¹⁸ Jde o to, že místo pro nás přestává být *vnější*, sdílíme se s ním a jsme si vnitřně společní. Jinými slovy – intersubjektivní otevřenost tvorby, je intersubjektivní otevřeností *místa*. Tak jako my utváříme *místo*, spoluutváří i jeho svéráz nás samotné.

Je podstatné uvědomit si ontologické složky, které věc či *místo* zakládají – zde se mimo jiné objevuje kategorie účelu – u zmíněného džbánu je účel do velké míry založen *prázdnem* obklopeným a obklopujícím látku džbánu. Heideggerovými slovy: „Hrnčář začíná a stále pokračuje tak, že pojímá nepojmutelnost prázdna a staví je jako pojímající do tvaru nádoby. Prázdnost džbánu určuje každý hrnčářův hmat. Věčnost nádoby nikterak nespočívá v látce, z níž nádoba sestává, nýbrž v onom pojímajícím prázdnu.“³¹⁹ (Kdybychom chtěli tento pojem *prázdnost* kritizovat z fyzikálních pozic, byla by to samozřejmě jiná věc – ale pro fenomenologické účely je potřebné se soustředit na toto *prázdnost* v ontologickém smyslu a

³¹⁶ HUSSERL, Edmund: *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda 1993; s. 85.

³¹⁷ viz HEIDEGGER, Martin: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh 1993; s. 9-10.

³¹⁸ HEIDEGGER, Martin: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh 1993; s. 9.

³¹⁹ HEIDEGGER, Martin: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh 1993; s. 13.

relativní neviditelnost vzduchu chápat jako fenomén jiného druhu – prázdná nádoba je zkrátka prázdná tehdy, když v ní nic nevidíme.) *Prázdno* má tedy dvojí účel – vytyčuje hranice tvořené plností a zároveň ustupuje naplnění v případě, že do džbánu nalijeme pivo, či jakoukoliv jinou poddajnou látku. Věc, *prázdno* a účel se podobným způsobem pojí například také v úvahách Tao te ťingu. V následujícím úryvku je celá otázka zajímavě zobecněna: „Třicet loukotí spojených v jedno dává kolo, leč „nic“ mezi nimi tvoří použitelnost vozu. Hlína se hněte a tvoří nádoby, leč „nic“ jejich vnitřku tvoří použitelnost nádob. Staví se dům a vysekávají se okna a dveře, leč „nic“ jeho otvorů tvoří použitelnost domu. Tak v tom, co jest, spočívá prospěšnost, v tom, co není, spočívá užitečnost.“³²⁰ Nicméně, účel může nést nejrůznější podoby. Účel *prázdna* džbánu – jako účel nádoby k přepravě a uchování tekutin, či účel *prázdneho* prostoru v domě, dovolující vůbec jej obývat – to jsou praktické účely a podmínky funkcí různých věcí. Tyto souvztažnosti věcí, *prázdna* a účelu lze sledovat takřikajíc napříč celým světem a jejich analytická hodnota společně s určitou vnitřní jednoduchostí a prostotou nebude ztrácet významu, ani sil. Je to mimo jiné dáno jejich abstraktní, odmýšlející povahou. Kromě zmíněné fyzikální kritiky se tu také nabízí možnost otupovat hroty jejich předpokladů na základě estetických argumentů. Můžeme například namítat, že džbán není nikdy prázdný, také z toho důvodu, že po přiložení ucha k jeho otvoru v něm slyšíme zvuky moře, očicháme-li jej, můžeme nalézt zbytky vůně vody (ani voda není jen vodou, ale nese estetické stopy jiných látek, vnímatelné jinými smysly, než zrakem) a nebo hlíny, z níž je vyroben; podobně *prázdno* domu je vlastně pleromatem vjemů a inspirací, ustoupíme-li od čistě zrakového pojetí jevení. Je to sice navzdory etymologii slov jev, vid, či φαίνομαι³²¹, neboť tato slova vždy nějak odkazují ke zraku – nicméně, rozhodně se tu nevzdoruje skutečnosti našeho setkání s věcmi se vším, s čím k nám přicházejí. Takto pochopený celek věcí se s účelností nevyklučuje, a přesto právě vyjímání určitých částí věcí nám umožňuje se mezi nimi (a v sobě) neztratit. Φαίνομαι se tak ukazuje jako forma praktické tvorby lidského světa. Zůstává však otázkou, jak je tomu mimo tuto účelnost a vydělující abstrakci – jaký má význam neúčelné setkání s *místem*?

Než se bude možné pustit do rozkrývání této otázky, je potřeba vrátit se zpět a doplnit úvahu o *místech, která nás vyhánějí a místech nevhodných k poznání* o další krok. Ten opět začíná otázkou. Co když taková místa ve skutečnosti nevyhánějí lidi jako takové, ale pouze nějak překážejí v jejich cestě za nejrůznějšími účely či obstarávkami? Podívejme se například na Prahu. Je to město s poměrně velkou „nevyužitou“ plochou. V Praze je hodně luk, lesů, lesíků

³²⁰ TAO TE ŤING, 11. kapitola, překlad Bertý Krebsové. Praha: DharmaGaia 2003; s. 53.

³²¹ viz HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth 1996; s. 51-56.

a všelijakých hvozdů, skrývajících různá zbořeníště, smetiště, tábořiště bezdomovců a podobná obskurní místa. Lze říci, že pro většinu populace jsou tato místa prázdná, neúčelná. Otvírají se tak různé zvláštní fenomény, kdy takřka přes ulici vidíme dva různé světy. Z jedné strany ulice Nad Lesním divadlem na Praze 4 je les, obývaný bezdomovci a navštěvovaný lidmi z druhé strany ulice (kde začíná sídliště) jen za účelem běhání a dalších sportovních aktivit. Les je naprosto jiným světem než sídliště, ulice která je dělí – to je pomyslná řeka Styx. Obyvatelé každého z těchto dvou světů pociťují svět sousední jako mimoběžný, neúčelný; není jejich domovem, ale vybízí k dobrodružným návštěvám. Architektka Anna Beata Hábllová píše: „Urbanismus je záležitost nejen fyzického prostoru a staveb, ale také idejí a hodnot, které do prostoru projektujeme. Architektura je fyzickým odrazem hodnot společnosti.“³²² Aplikujeme-li tuto myšlenku na příklad s jednou ulicí v Praze, můžeme nalézt zajímavé souvislosti. Zdanlivá absence hranic a nedůležitost „nevyužitých“ míst ve městě je patrně spíše většinovým názorem. Člověk, obývajíc les, by si to patrně nemyslel. Je dost pravděpodobné, že by ve skutečnosti raději obýval svět většinový, z nějakého důvodu mu to ale nejde, možná mu to okolnostmi nebylo umožněno. Začleňování *nemíst* do kontextu města je tedy nutně i začleňováním lidí do jejich zdravých životních a smysluplných kontextů – cokoliv tuto podmínku nesplňující (například vyhánění bezdomovců), je především ničením *míst* (domovů) menšinového významu pro dobro vzniku *míst* významu většinového, to jest zároveň i mocnějšího. Jak se kříží jednotlivě říše účelů, tak se kříží i představy o běhu světa a života nejrůznějších lidí. Po tomto praktickém příkladu to tedy vypadá tak, že místa *nehodná k poznání* jsou taková jednak pouze relativně, podle intencionality, se kterou se k nim ten který člověk (či skupina lidí) vztahuje, zároveň tato jejich rozporuplná povaha odkazuje k něčemu hlubšímu, pocházejícímu patrně z nitra našeho (a společenského) zvyku pociťovat nějakou společnou účelnost; zároveň tyto skutečnosti vybízí k nějaké nápravě, otevírají vidinu milosti, soucitu a jednoty, která by snad mohla pomoci překonat tříštění různých účelností. Možná i pocit *prázdná* v takových *nemístech* může podléhat nějakému společenskému (řeceno s Heideggerem) *ono se*. Vrátime-li se zpět do říše architektury, Hábllová (v rádcích následujících bezprostředně po předchozí citaci) píše: „Znovuvytvořit místa, znamená postavit se dynamice drobení, vytvořit jednotu, vrátit koherenci centrům. Město by mělo pracovat na spojování potřhané urbánní tkaniny, na scelování periferie a centra.“³²³ Říká tak vlastně na rovině výkladu lidské materiální kultury totéž, k čemu vedl můj výklad roviny duševní a duchovní. „Potřhané tkaniny“ se vyskytují i v lidských příbězích měst. Toto vidění souvislostí

³²² HÁBLOVÁ, Beata, Anna: *Nemísta měst – opomíjená, pomíjivá a míjená místa měst*. Brno: Host 2019; s. 90.

³²³ HÁBLOVÁ, Beata, Anna: *Nemísta měst – opomíjená, pomíjivá a míjená místa měst*. Brno: Host 2019; s. 90.

a analogií zdánlivě vzdálených rovin světa je podstatné právě pro scelování takových trhlin, učí nás vidět svět celistvěji. Je pregnantně a obecně vyjádřené v začátku (v této práci již zmíněné v podkapitole 2. 1) textu Smaragdové desky: „To, co je dole, je stejné jako to, co je nahoře, a cokoli je nahoře, je stejné jako to, co je dole. Tím je naplněn div Jediného.“³²⁴ Je pozoruhodné, jak je tato univerzální moudrost ve věcech míry prostá. Na našem příkladu vztahu hmotné a duchovní duchovní kultury se prostě jen ukazuje, že když člověk myslí jednu věc – měl by se snažit objevit i vhodný protiklad k této věci, určité její pozadí. To je způsob, jak vidět celek, jak se zbavovat jednostranností, sledujeme-li nějaký účel své činnosti, chceme-li pracovat účelně.

Nyní již k otázce *neuúčelného* setkání s *místem*. Zřejmě lze připustit, že naše snaha o nalezení účelu – o níž byla řeč výše na příkladu z architektury – vycházela z nějakého reduktivního myšlenkového postupu (podobně, jako výše popsané *φαινομαί* souviselo především se zrakem), byla zaměřena na jednu konkrétní stránku lidské tvorby a hledala její širší souvislosti a tím nastiňovala obecnost otázky účelu. Je toto vydělení jedné věci z pleromatu věcí nějak podstatné pro založení účelnosti? Domnívám se, že pozoruhodnou analogickou odpověď nabízí Bergson. Uvažuje nad spojitostí a plynulostí lidské existence v časovosti: „Mám za to, že celá naše psychologická existence je něčím podobným této jediné větě, kterou jsem zahájil již při prvním probuzení svého vědomí, větě plné čárek, ale nikdy nepřerušené tečkou.“³²⁵ Představa věty neevokuje pleroma. Věta je spíše určitou informační linkou z pleromatu vyňatou. Představíme-li si ji napsanou na papíře, má vydělovací povahu – vyjadřuje vždy nějakou výseč světa. Dává význam černé i bílé barvě na papíře; prostřednictvím míry a druhu jejich negace vyjadřuje významy. Přehlíží a zobecňuje jemné odstíny mezi těmito barvami. V tomto smyslu věta neevokuje nezúčastněné diváctví, ale je sama o sobě projevem účasti a účelnosti – je pronesena či napsána s vnitřním (pod)vědomím takového vydělení. Věta, která by vyjadřovala pleroma, by takřikajíc objasnila celý svět – to ale patrně není doména praktického lidského vyjadřování. Účelnost je totiž spojena s životem, její vydělovací akcent je spěním k životu, je přitakáním lidské psychofyzické existenci. „Mozek prokazuje nám tu službu, že všechna naše pozornost zůstává upoutána k životu. A život sám pohlíží kupředu. Obrací se nazpět jen potud, pokud minulost může mu pomoci vyjasnit a připravit budoucnost. Žít znamená pro ducha podstatně, aby se soustředil na čin, který jest vykonati.“³²⁶ Čin vyžaduje zaměřenost a určité vydělování. Nelze například důsledně činit mimo přítomnost, neustále ohlížení se do minulosti

³²⁴ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 234.

³²⁵ BERGSON, Henri: *Duše a tělo*. Praha: Votobia; s. 69-70.

³²⁶ BERGSON, Henri: *Duše a tělo*. Praha: Votobia; s. 70-71.

je spíše diváctvím než činnou perspektivou. Podobně, jako jsme si vědomi tohoto svého pobývání v přítomnosti, nacházíme své tělo v prostoru světa a pozorujeme odlišné kvality na stranách této difference. Pleroma jako určitá gnoseologická možnost je ale zároveň stále přítomné a otevřené; inspiruje svět životního účelu, ukazuje nám jeho horizonty, ukazuje také naši smrtelnost. Smrt se při tomto pohledu skrze účelnost psychofyzického světa, chápanou na způsob filtru absolutní plnosti, umožňující její omezený výskyt v temporalitě našeho života, ukazuje jako zánik takové filtrace: „Neboť jediným důvodem, který nás vede k domněnce o vyhasnutí vědomí po smrti, je, že vidíme tělo se rozkládat; a tento důvod pozbývá ceny, jestliže alespoň částečná neodvislost vědomí od těla je také věcí zkušenosti.“³²⁷

Pleromatu vědomí se blížíme v umění a všude tam, kde přesahujeme horizont svého praktického života. Je to základ možnosti zahlédnout *druhého* a etický korektiv; učí nás vnímat i jiné životy a účely než své vlastní – viz opět předchozí úvaha o hmotné kultuře a jejích souvislostech. Dává nám bytostnou možnost *milosti* a nadhledu. Hledání pozadí našich životních předpokladů a redukci je tak cestou k pleromatu, k plnosti v širokém slova smyslu. Jde o to být činným divákem. To, co zde nazývám pleromatem (viz též podkapitola 1. 1) se z pohledu skrze životní účelnost může jevit právě jako *prázdnota*, neboť bezúčelnost je pro účel *prázdna* – ukazuje se tedy, že tento filtr náhledu není pro pleromatický okruh věcí vhodný. Odrazuje nás a straší. Je třeba učit se hledat bezúčelnost, prostě i pro doplnění možných pozadí životních účelů. Prožijme si, že v následující citaci z Háblové úvahy o architektuře „ztracenými místy“ nemyslíme přísně pouze ta, která jsou fyzicky přítomná, ale držíme si spolu s ní (a s Lévinasem) rozšířený a otevřený pojem *místa*: „Ztracená místa jsou místa, kterým není přisuzován žádný význam. Není nutno je fyzicky oddělovat, ohraničit plotem nebo obestavět. Nejsou to zakázané areály, ale skutečně prázdné prostory, nevyužitelné kvůli své neviditelnosti. Jsou ošuntělá, pustá, zapomenutá. Vymazáváme si je z mentální mapy měst, a proto do nich nevstupujeme. Cítili bychom se v nich zranitelní. Jsou to místa, která se ztrácejí v naší paměti a ve kterých se ztrácíme i my sami.“³²⁸ Hledejme to, v čem mohou *nemísta* tvořit domovy. V tom je důležité poselství – setkání s jejich ne-účelností a ne-estetikou nás učí hledat a ctít život. Tím je založeno sřetězení vědění v ontologickém smyslu.

³²⁷ BERGSON, Henri: *Duše a tělo*. Praha: Votobia; s. 75-76.

³²⁸ HÁBLOVÁ, Beata, Anna: *Nemísta měst – opomíjená, pomíjivá a míjená místa měst*. Brno: Host 2019; s. 43.

Závěr

Úvodní pokus a výchozí bod této práce – totiž fenomenologická interpretace vybraných Bondyho ontologických koncepcí (ontologická realita, základní ontologická situace a dalších) se ukázal být myšlenkově plodnou a inspirativní cestou. Pomohl nám ukázat na určitý moment (nastávající při niterném filosofickém tázání), ve kterém filosof váhá při hledání určité jistoty. Ono váhání tkví v tušení nedostatečnosti použití samostatného racionálního úsudku a návazné snaze tuto nedostatečnost nějak zodpovědně a smysluplně překonat. Přeneseně – je to otázka, do jaké míry ve filosofii připouštíme a do jaké míry věříme emocím, intuicím a obecně všemu neracionálnímu, nereflektovanému. Úvaha o prázdnotě se tu ukazuje jako jedna z cest, které umožňují zahlédnout tyto sféry jako něco, co se zdá předcházet úsudku, co stojí v podstatě u jeho zrodu. Prázdnotu je možné chápat jako prostor rození pleromatu inspirací ducha. To je důležité uvědomění, protože díky němu dovedeme pochopit, že se naše imaginace a racionalita nenachází v nějaké uzavřenosti našeho „já“, či „subjektu“ (v tomto bodě jsem inspirován Foucaultovým *Myšlením vnějšku*), ale je vždy nějak plodem jen těžko popsateľného ticha, které spolu s ní plodí celý svět a spojuje vše v bytostné tvorbě, na způsob uměleckého díla. Otevírá se nám tu možnost, zahlédnout svět jako $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\sigma$ - vnímat jej s vědomím krásy a ucelenosti jeho stavby, snad podobně, jak se jevil starým Řekům.

Toto vědomí si není třeba zasloužit, a přitom může být etickým fundamentem a vedením, je-li v setkání zakoušeno jako milost. V tomto bodě se úvaha o prázdnu setkává s možnou teologickou interpretací. Dosadíme-li totiž na místo prázdna nějaké osobní božství, získáme zřejmě větší kontakt s jinak poněkud nekontaktovatelnou neurčeností. Milost, jako afekt spojený s osobním božstvím je nám v Evropě patrně i kulturně bližší. Zůstává zde ale otázka, do jaké míry a jak je pro nás božství určitou antropomorfní a sociomorfní maskou, namalovanou na neviděnou tvář prázdna. Je to patrně vždy otázka osobní pokory a citu, schopnosti nepřenést vlastní duševní obsahy násilně na druhého a jiného, schopnosti dokázat zůstat u důvěry založené citem milosti, či chceme-li, tichem. To, co se týká božství, se zároveň ukazuje jako symetrické a analogické s rovinou setkání s druhým člověkem (jsem inspirován Lévinasovou *Totalitou a nekonečnem*) – i zde se potřebujeme ztišit a přijmout nejprve určitou niternou citovou tvorbu, abychom mohli zakládat smysluplnou komunikaci, což je zároveň analogické s připuštěním otázky prázdnoty-pleromatu jako předpokladu filosofování v osobním smyslu, uvnitř člověka (viz první odstavec).

Úvaha o souvislosti prázdnoty a milosti tak vede k vyzdvižení důležitosti nepředpojatosti a nepředsudečnosti v tvořivém a osobním setkání s jiným druhým (ve smyslu zmíněné

analogické řady božství – druhý – já). To se zároveň ukazuje jako fenomenologické hledisko ve smyslu otevření potřeby naslouchání – druhý má nejprve dostat prostor, aby se mohl jevit, aby nebyl jeho bytostný projev přebýt stereotypním a povrchním výkladem vnějších znaků. Prázdnota je i v tomto smyslu u zrodu možnosti doopravdy se setkat, doopravdy diskutovat. Prázdnota tak může zakládat ontologii – ne ve smyslu ontologické výpovědi o prázdnotě, ale ve smyslu původu ontologického i ontického z prázdnoty a imaginace s ní spojené.

Práce ve své druhé části zkoumá modelové příklady toho, co by snad rámcově bylo možné pojmenovat „vztahování se k prázdnotě“. Jde především o vybrané předpoklady Nágárdžunovy filosofie, božskou temnotu v mystice Dionýsia Areopagity a o filosofický smysl pro humor ukazovaný na příkladu osoby a díla Jakuba Hrona Metánovského v analogii k významu Nietzscheho pojetí dítěte (*Tak pravil Zarathustra*). Všechny příklady v podstatě potvrzují výše zmíněné teze. Meditující, mystik i dítě mají k sobě vnitřně blízko; touží po pravdě ve smyslu jevení se nevsugerované pravé identity věcí a světa; jejich přístup je v tomto smyslu fenomenologický. Dítě (které zde spojuji s laskavým humorem a s interpretací J. Hrona) však tuto identitu přímo žije, čímž v jistém smyslu překonává rámec touhy po ní, a je tak o pomyslný krok blíže k tajemství. Transgresivní potenciál takového humoru otevírá možnost žít setkání s jiným, druhým – to je zásadní myšlenka druhé části této práce. Překročení a prázdnota se ukazují jako momenty zakládající etický vztah k druhému.

Návazné zkoumání fenoménů souvisejících s Lévinasovými (*Existence a ten kdo existuje*) úvahami o nespavosti a Heideggerovou (*Bytí a čas*) koncepcí „ono se“ je zaměřené na emocionalitu související s těmito jevy. Ty se tak ukazují, jako svého druhu hraniční prožitky a zkušenosti. V prvním zmíněném případě se prázdno vyjevuje jako ohrožení plnosti. Lévinasova nespavost je bezbrannou vytržeností člověka, který je napospas děsivému tichu toho, co nastane. Tento úzkostný aspekt prázdnoty je vlastně hrůzou člověka, usínajícího v koncentračním táboře a zdá se, že prázdnota zde nabývá jiného významu, než ve zbytku této práce. Není prostorem pro vyvstávání milosti, je pouze horizontem příchodu (další) hrůzy. Nespavost v tomto smyslu nemá místo, odehrává se mimo prostor a čas života. Je vlastně čistým chybením života, pleromatu, milosti a také prázdnoty ve výše zmíněném významu. Heideggerovské „ono se“ vyvstává v podobném významu (je vystoupením člověka do neautenticity, mimo jeho pravý duchovní domov), jen význam úzkosti je tu chápán opačně, úzkost je zakládající prožitek pro zahlédnutí plnosti bytí. Tento rozpor ponechávám stranou a nacházím s pomocí myšlenek Dorothee Sölle (*Fantazie a poslušnost*) podstatný bod přechodu k autenticitě a plnosti, možné východisko obou koncepcí. Ten je opět analogií, ve smyslu zbytku předcházejících částí této práce. Fantazie může založit plnost v setkání jen tehdy,

dovolíme-li vůbec, aby k setkání došlo. Nespavost je překonána jiným, druhým, fantazií v setkání. Z modu „ono se“ podobně lze vykročit připuštěním vlastní zodpovědnosti a tvorby. Princip fantazie se tak ukazuje jako určité zrcadlení mé identity v identitě jiného (lhostejno, zda myslíme božství, jiného člověka, či svůj osobní vztah k dílu), jako podstatná podmínka bytostné tvorby vůbec. Naše osobní pleroma tvorby se ukazuje jako analogické s tím, které promlouvá z prázdnoty (či z bondyovské ontologické reality).

Protože v úvaze nad nespavostí jsem se setkal s otázkou vnitřního významu místa pro lidskou životní tvorbu, zakončil jsem tuto práci stručnou podkapitolou na toto téma. Úvaha, inspirovaná myšlenkami M. Heideggera (*Básnický bydlí člověk*), H. Bergsona (*Duše a tělo*) a architektky Beaty Háblvé (*Nemísta měst – opomíjená, pomíjivá a míjená místa měst*) odkrývá především zcela osobní povahu rozlišení a určení toho, co je místo, a co nemísto. To, co se někomu může jevit jako ošklivý příměstský les, může být jinému člověku (bohužel) domovem, s nímž cítí potřebu se nějak identifikovat. Aby mohli lidé důstojně žít, vyžaduje to od celé společnosti vypracovaný vztah k místům právě ve smyslu míst života a životní otevřené tvorby. Je zcela hloupé, pohoršuje-li se někdo nad tím, jak kdosi jiný žije. To pohoršující si ve skutečnosti říká o krok ke člověku, ukazuje, čemu se pohoršený člověk vnitřně brání – v tomto případě připuštění toho, že se opravdu někdo má natolik špatně, že obývá nemísto. Otevírá se tak otázka potřeby pestrého a citlivého chápání účelu a účelnosti ve společenském slova smyslu; proti jednostrannosti různých forem pohoršování se. I nemísta mají moc poučovat nás právě svojí prázdnotou a nepatřičností, mohou nás inspirovat jak ve smyslu společenského a etického uvažování, tak i svojí svéráznou estetikou. Přeneseně, i zde je plnost založena vnitřním připuštěním možnosti prázdnoty (nespustí-li v sobě člověk ovšem nějakou obrannou reakci, viz pohoršení).

Protože celá tato práce používá úvahu o prázdnu jako metodický klíč, vrací se toto téma v různých obměnách a souvislostech a ukazuje se tak v nejrůznějších výkladových polích. Za hlavní přínos považuji právě tyto obměny a inspiraci z nich plynoucí, a to i v případě negativního vymezení – nenutím čtenáře, aby se mnou souhlasil, i já se sebou polemizuji. Primárně mi zde šlo o to ukázat, jak (přeneseně) ticho pomáhá zakládat svobodný a tvořivý dialog; myslím, že tento účel práce dokázala splnit. Dialog lze v takovém smyslu chápat jako podstatnou tvorbu a kultivaci lidského světa.

Seznam zdrojů

ALIGHIERI, Dante: *Božská komedie – peklo*. Praha: Vyšehrad 1952. 556 s. 301-13/479-63477/50/8/III/1-36.

ARENDTOVÁ, Hannah: *O násilí*. Praha: Oikoymenh 2011. 87 s. ISBN 978-80-7298-464-0.

AREOPAGITA, Dionysios: *Listy o mystické teologii*. Praha: Oikoymenh 2005. 196 s. ISBN 80-7298-157-9.

AURELIUS, Marcus: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969. 196 s. 25-063-69.

BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005. 439 s. ISBN 978-80-8671-544-5.

BERGSON, Henri: *Duše a tělo*. Praha: Votobia 1995. 87 s. ISBN 80-85885-68-9.

BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá Fronta 1991. 111 s. ISBN 80-204-0239-X.

BIBLE: *Český ekumenický překlad*. www.biblenet.cz; (23. 3. 2020)

BONDY, Egon: *3 x Egon Bondy*. Praha: Panorama 1990. 248 s. ISBN 80-7038-203-1.

BONDY, Egon: *Filosofické dílo sv. 1, Útěcha z ontologie*. Praha: Dharma Gaia 2007. 316 s. ISBN 978-80-86685-21-2.

BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995. 173 s. ISBN 80-85905-00-0.

BONDY, Egon: *O globalizaci*. Brno: L. Marek 2005. 154 s. ISBN 80-86263-60-6.

- BONDY, Egon: *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*. Praha: Dharmagaia 2013. 307 s. ISBN 978-80-86685-78-6.
- BORECKÝ, Vladimír: *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg 2007. 164 s. ISBN 978-80-86349-27-5.
- BOSS, Medard: *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Grada Avicenum 1994. 184 s. ISBN 80-85424-74-6.
- CROSLEY, Nick: *Intersubjectivity, The Fabric of Social Becoming*. London: Sage publications 1996. 190 s. ISBN 0-8039-7903-7.
- ČAPEK, Karel: *Továrna na absolutno*. Praha: Erika 1995. 171 s. ISBN 80-85612-92-5.
- DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003. 536 s. ISBN 80-7298-084-X.
- DESCARTES, René: *Rozprava o metodě*. Praha: Jan Laichter 1947. 108 s.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Něžná*. Praha: Volvox Globator 1999. 64 s. ISBN 80-7207-232-3.
- ENDE, Michael: *Nekonečný příběh*. Praha: Albatros 2015. 400 s. ISBN 978-80-00-04150-6.
- FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství*. Praha: NLN 1994. 212 s. ISBN 80-7106-085-2.
- FOUCAULT, Michel: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann a synové 2003. 304 s. ISBN 80-239-2454-0.
- FROMM, Erich: *Mít nebo být*. Praha: Naše Vojsko 1992. 170 s. ISBN 80-206-0181-3.
- HÁBLOVÁ, Beata, Anna: *Nemísta měst – opomíjená, pomíjivá a míjená místa měst*. Brno: Host 2019. 168 s. ISBN 978-80-7577-992-2.

HEIDEGGER, Martin: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh 1993. 185 s. ISBN 80-85241-40-4.

HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.

HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002. 328 s. ISBN 80-7281-109-6.

HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2001. 186 s. ISBN 978-80-87127-43-8.

HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?*; Praha: UK v Praze, Pedagogická fakulta 2008. 257 s. ISBN 978-80-7290-349-8.

HOLBA, Jiří (překlad a komentáře): *Diamantová sútra*. Praha: DharmaGaia 2017. 408 s. ISBN 978-80-7436-080-0.

HOLBA, Jiří: *Filosofické interpretace, svazek 3. Nágárdžuna. Filosofie střední cesty (sborník)*. Praha: Oikoymenh 2012. 437 s. ISBN 978-80-7298-422-0.

<https://de.wikipedia.org/wiki/Licht> (7.1.2020)

https://cs.wikipedia.org/wiki/Smaragdov%C3%A1_deska; (9.1.2020)

HUSSERL, Edmund: *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda 1993. 210 s. ISBN 80-205-0311-0.

HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996. 568 s. ISBN 80-200-0561-7.

JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000. 344 s. ISBN 978-80-85880-71-7.

- JÜNGER, Ernst: *Storm of Steel*. London: Penguin Classics 2004. 320 s. ISBN 978-0142437902.
- KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990. 128 s. ISBN 80-205-0152-5.
- KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 1995. 143 s. ISBN 80-902056-0-7.
- KLÍMA, Ladislav: *mezi skutečností a snem*. Bratislava: Artforum 1991. 67 s.
- KLÍMA, Ladislav: *Sebrané spisy I*. Praha: Torst 2005. 912 s. ISBN 80-7215-239-4.
- KLÍMA, Ladislav: *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon 1989. 290 s. ISBN 80-207-0216-4.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927. 130 s.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce, v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010. 168 s. ISBN 978-80-904371-3-5.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint srdce a ráj světa*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010. https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/37/00/43/labyrint_sveta_a_raj_srdce.pdf; (21. 5. 2020)
- KOMENSKÝ, Jan, Amos: *Vybrané spisy svazek IV*. Praha: SPN 1966. 559 s. 14-030-66.
- LEM, Stanisław: *Vyšetřování*. Praha: Melantrich 1972. 192 s. 32-015-72.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon 1997. 65 s. ISBN 80-7113-217-9.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: Oikoymenh 2009. 86 s. ISBN 80-86005-36-4.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh 1997. 276 s. ISBN 80-86005-20-8.

MARX, Karel: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844, stat' Vláda peněz v občanské společnosti*. http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_10.htm; (21. 5. 20)

METÁNOVSKÝ, Jakub, Hron: *Nedorozumění s rozumem aneb Konba žijby*. Praha: Paseka 1995. 272 s. ISBN 80-85192-93-4.

NIETZSCHE, Friedrich: *Antikrist*. Praha: Iris 2003. 240 s. ISBN 80-89018-46-7.

NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarethustra*. Praha: Votobia 1995. 367 s. ISBN 80-85885-79-4.

NOVÁK, Aleš: *Zázračná věda*. Praha: Togga 2013. 447 s. ISBN 978-80-7476-029-7.

PATOČKA, Jan: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh 2003; 192 s. ISBN 80-7298-064-5.

PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001. 359 s. ISBN 80-7298-024-6.

PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997. 200 s. ISBN 80-86027-06-6.

POE, Edgar Allen: *Havran*. Praha: Odeon 1990. 225 s.

SACKS, Oliver: *Muž, který si pletl manželku s kloboukem*. Praha: Dybbuk 2008. 256 s. ISBN 978-80-86862-59-0.

SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006. 718 s. ISBN 80-7298-097-1.

SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002. 140 s. ISBN 80-7021-599-2.

SCHOPENHAUER, Artur: *Svět jako vůle a představa, svazek 2*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998. 480 s. ISBN 80-901916-4-9.

SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000. 356 s. ISBN 80-7021-414-7.

SÖLLE, Dorothee: *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich 2008. 136 s. ISBN 978-80-7017-089-2.

SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. Praha: Dybbuk 2001. 272 s. ISBN 80-903001-0-3.

SVOBODA, Karel: *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962. 204 s. 21-002-62.

TAO TE ŤING, překlad Bertý Krebsové. Praha: DharmaGaia 2003. 274 s. ISBN 80-86685-12-8.

THEISSEN, Gerd: *Galilejský*. Praha: Kalich 1996. 266 s. ISBN 80-7017-013-1.

UISANG, Mistr: *Mapa říše skutečnosti dle Avatamsaka sútry*. Praha: DharmaGaia 2009. 130 s. ISBN 978-80-86685-91-5.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993. 294 s. ISBN 80-7007-040-4.

Zenové učení mistra Lin – ťiho. Praha: Ada + Pragma 1995. 144 s. ISBN 80-901653-9-7.

ŽIŽEK, Slavoj: *Násilí*. Praha: Rybka Publishers 2013. 220 s. ISBN 978-80-87067-22-2.