

Sborník k padesátinám Karla Kosíka

Uspořádala Irena Šnebergová

Foto Josef Ort-Šnep

Šroub k 6 padesátinám Kaula
Horní

namířdat Praha 1946

upřesňovala Anna Šuburová

Foto Josef Ort - Šup

Karlu Košíkovi

k padesátinám

Praha 1976

Milý Karle,

za jiných okolností by právě teď vycházel oficiální
tisk k "příležitosti" Tvých kulatých narozenin. Účast v něm by
byla záležitostí společenské prestiže.

Takové blahopřání tedy nedostaneš.

Zato Ti však několik Tvých kamarádů a přátel, kteří
Tě mají rádi, prostě tiskne ruku a upřímně dává to, co každý po
svém způsobu i podle svých možností připravil Tobě pro radost.

V Praze 26. června 1976

Jan Patočka

mil Zuzana

Tran klíma

Karel Benčík

Luděk Váňa

Paul Kohout
Gda Konec

Jana

Vše dobré přeje Rostislav Kalous





Karteziánství a fenomenologie

I

Naším tématem není, jak by bylo lze se domnívat, srovnávací studium fenomenologie Husserlovy nebo Heideggerovy a filozofie Descartovy, event. některé její myšlenkové složky, slova "karteziánství" je tu použito ve smyslu, v jakém ho užívá Medard Boss ve svém Nárysu lékařství /Grundriss der Medizin/, blízkém tomu, v němž Husserl v "Krisis" mluví o Galileim a jeho matematické přírodovědě; je to "ideální konstrukce", jejíž hlavní složkou je dualismus res extensa a res cogitans, přičemž matematicky pojatá res extensa v sobě soustředí veškerou působnost a skutečnost, zatím co res cogitans je pouhou závislou odlikou.

Přesto, že termín "kartezianismus" se může zdát nevhodný z toho důvodu, že označuje něco, co Descartes nikdy nezastával, zdá se účelný při úvahách o vzniku a charakteru moderní přírodovědy a toho zvědečtění, které kráčí v jejích stopách. Je to dualismus, kterého zastáncem je spíše Regius než Descartes. Husserla ovšem lze pochopit, když mluví raději o Galileiho duchu než o Descartově, o matematismu univerzálního rázu, který směřuje k formalizaci a technizaci a jenž odsuzuje res cogitans k oné závislosti, kterou karteziánský vlastně nezná a kterou se naopak snažil původně popřít. V každém případě chceme upozornit předem na to, že běží o sumární označení jisté stránky ducha 17. století, o němž A. N. Whitehead pronesl pregnantní formuli: "Intelektuální život evropských národů za posledních 225 roků lze krátce a s dostatečnou přesností popsat těmito slovy: žily z kapitálu ideí, který jim odkázal génius 17. století."

Jednu z hlavních složek tohoto "kapitálu ideí" lze označit slovem "věda a zvědečtění". Vzniká věda ne již jako filozofie, tj. jako otřes naivní jistoty o tom, že jsoucno je nám přímo přístupné, a o jeho smysluplnosti, a snaha o restituci jistoty a smysluplnosti,

nýbrž jako účinné vědění, které zamýšlí řídit se toliko tím, co jest, a nechává si své teze diktovat pouhou věcností, "padni, komu padni". Krom toho pomalu vyrůstá též věda jako specializované vědění, které jednou osvědčená formální schémata této objektivitě aplikuje vždy znova na různé regiony jsoucna a části naší zkušenosti.

Charaktery této nové vědy, která je ovšem založena původně na konceptu filozofickém, ale filozofii se čím dále tím více odcizuje, lze snad charakterizovat těmito body:

1. má sklon k formalismu, k formě na rozdíl od obsahu, a to nejen v podobě nové matematiky, algebry, analytické geometrie, infinitezimální analýzy, matematiky kontinuí, nýbrž též v podobě všeobecné racionální lingvistiky;

2. má ráz ovládajícího vědění /Herrschaftswissen, jak říkal Scheller/, tj. zdůrazňuje anticipaci i retro-cepci, konstrukci, mechanismy, "vytváření";

3. dochází k specializaci nejen růstem pozitivního vědění, ale hlavně tím, že se provádí vždy nové a další převedení jsoucna na matematická nebo vůbec formální schémata;

4. i tam, kde takové převedení není možné, ve filologii, v historii, vzniká nové pojetí skutečnosti založené co do své věrohodnosti na výsudcích z toho, co je jako dané přístupno, na kriticky zhodnocených dokumentech - i zde je skutečnost konstruována.

Je nyní jasné, že všechny uvedené rysy se vysvětlují nejlépe z neomezeného, nezkrotného matematismu, jehož předchůdci jsou v antice Demokrit a Platón a jehož první celkovou realizační možnost ukázal Descartes. Galilei ji ovšem praktikoval, ale bez reflexe na její základy. V tom je snad celkové oprávnění řeči o karteziánismu; ale je k tomu více důvodů i v detailech. Descartes je jedním z původců oné analytické geometrie, pro kterou plošný obrazec a jisté dvojice čísel tvoří dva modely téže struktury. Je otcem slova "mathesis ge-

neralis" a Čomský jej považuje za praotce své "transformační lingvistiky", ovládané duchem "tvůrčího formalismu": v jazyce je hlavní, ba vlastně jediný důkaz toho, že se člověk liší od mechanismu. /Tímto kontrastem k mechanismu chápe Descartes "animal rationale" zcela jinak než Řekové./ Descartes dal ovládajícímu vědění za primární doménu *res extensa* jako prvotní půdu, kde se aplikují matematické formy a kde následkem toho vládne univerzální kauzalita a přesná předvídatelnost /i když se mu in concreto formulace přírodních zákonů nezdařila/. Pregnantně formuloval cíl svého metodicky očištěného vědění, které nás má učinit "pány a jakoby majiteli přírody". K vědecké specializaci přispěl Descartes zvláště v psychologii /asociace a nauka o emocionálním životě, fundovaná fyziologicky/. Obvykle se zdůrazňuje, že Descartes sám neměl smysl pro filologii a historii, ale idea historické kritiky a moderní bezpodmínečný požadavek rekonstrukce minulosti na základě dokumentárního dýše karteziánským duchem. Proto lze říci též, že celé osvícenské dějepisectví, jehož význam je tak převratný, že ve své době /až do konce 18. století/ zajisté ideologicky převyšuje význam aplikované přírodovědy, je rovněž kus karteziánství.

Pro lékařské vědy je Descartes významný jak mechanickým pojetím organismu zvířecího i lidského, tak myšlenkou, že lékařství je hlavní věda aplikovaná. I mechanika slouží posléze lidskému zdraví: odtud je medicína technikou *par excellence*, a rovněž, jak zdůraznil ve svém komentáři k *Discours de la Méthode* Etienne Gilson, hlavním cílem praktickým, jež si Descartes ve svém reformním úsilí vytyčuje. Mechanika lidského organismu je od této doby vždy znovu upravovaným a zjemňovaným, v celku však trvalým východiskem lékařského, tj. biologického kartezianismu, jehož filozofický, tj. ontologický rozvrh se zásadně nemění - běží vždy o samostatný, na čemkoli vnějším ontologicky nezávislý a v tomto smyslu substanciální objekt, u něhož se mění pouze způsob jeho fungování v podrobnostech, závisících na se-

znamování s věcmi v rámci tohoto rozvrhu: jednou běží o stroj pneumatický, po druhé chemický, po třetí kyberneticky řízenou kombinaci různých mechanik. Bylo by možno označit karteziánismus v lékařství též jako neomezený fyzikalismus. Fyzikalismus je důsledné dodržování myšlenky, že sféra objektu fyziky /karteziánsky řečeno: *res extensa*/ je sférou působení a zejména exaktní kauzality, bez níž není možné předvídání. Odtud vyplývá pro etiologii lékařskou, kde je třeba hledat poslední příčiny patologických jevů, a pro terapii, jakým způsobem jediné provádět účinnou léčbu.

Descartes sám ovšem ještě nepojal *res extensa* jako doménu exaktní kauzality, bránilo tomu jeho přesvědčení o vzájemném působení těla a duše spolu s přesvědčením, založeným v jeho myšlence zachování množství pohybu, že změna směru při lokálním pohybu nevyžaduje vynaložení síly; ale již Spinoza a Leibniz, tito největší ze všech karteziánů, první svým paralelismem psycho-fyzickým, druhý mechanicko-metafyzickým, tuto nedůslednost vymýtili. Avšak samotná myšlenka, že svět je *res extensa*, je základní krok na cestě oné objektivizace, kterou fyzikalismus ve své podstatě jest a kterou provádí s tak obrovským úspěchem moderní věda v procesu své specializace, sledující vzor matematické přírodovědy. V tomto bodě se dva velcí moderní kritikové matematické přírodovědy, vycházející z fenomenologického stanoviska, jinak hluboce odlišní svým pojetím, mezi sebou shodují: moderní matematická přírodověda, tvrdí Husserl, je vyznačena tím, že přeskočila, zapoměla na své vlastní východiště, kterým je přirozený svět našeho života. - Descartes jako myslitel ontologického základu matematické přírodovědy ukazuje exemplárně, jak je při tomto podniknutí "ontický" i "ontologický" přirozený svět "přeskočen", tvrdí opět Heidegger. Jaký je ovšem vlastní pozitivní smysl toho, co bylo "přeskočeno", a v jakých postupech se tento přeskok odehrával a odehrává, o tom mají ob² mys-

litele již názory odlišné v souladu s tím, v čem podle každého z nich spočívá jádro problému: v objevení bytostné subjektivnosti onoho světa, o němž lze mít názornou zkušenost, podle Husserla, v zakrytí bytostného rázů onoho jsoucna, s nimž se primárně stýkáme, a potlačení světa jako struktury "otevřeného" jsoucna, jímž jsme, podle Heideggera. V podstatě je to tak, že věda u Husserla přeskakuje jistou podstatnou složku jsoucna, nepostradatelnou pro jeho skutečné, plné pochopení, kdežto u Heideggera se obrací zády k bytí na rozdíl od jsoucna, a nedbání o praktický "svět" našeho okolí je toliko symptomem tohoto hlubšího odvratu. Navazuje tím na tendenci, která je založena hluboko v našem lidském způsobu bytí a jež směřuje k nivelezaci porozumění pro bytí na jedinou úroveň výskytu. Z důvodů, které vylážíme vzápětí, přidržujeme se sice názoru Heideggerova, ale při charakteristice matematické přírodovědy a vědeckého naturalismu, ba fyzikalismu, který jde v jejích stopách, jsou Husserlovy charakteristiky podrobnější, a proto je zde uvádíme podle něho, tj. zatím bez zřetele k ontologickým problémům /ve smyslu otázky významu bytí vůbec/, které Husserl netematizuje, třeba na ně zčásti v důsledku své revize karteziánského východiska naráží.

Přirozený svět našeho života /či lépe řečeno naše konkrétní okolí/ je praktický, je jediný názoru přístupný a přitom podstatně nepřesný. Na tento poslední rys navazuje zvláštní technika idealizace, kterou na základě procesu přechodu k limitě konstruujeme přesné tvary a pojmy, na jejichž základě jsou možné rovněž přesné věty, poznatky, teze. Jak pojmy, tak věty mají nejen ráz přesnosti, nýbrž i "představ" a "pravd o sobě", tj. myšlených v naprosté identitě kýmkoliv. Aplikovány zpět na nepřesnou zkušenost dovolují její technické zvládnutí, vzniká však nebezpečí, že jejich vznik bude zapomenut, vydán manipulující tradicionalitě, a že výsledky idealizace budou pochopeny jako sama vlastní realita zkušenostní předmětnosti. Toto nebezpečí roste, když se na jedné straně matematika zabstraktňuje kladením univer-

zálních úkolů, jež lze zvládnout posléze pouze formalizací a technizací, když na druhé straně vzniká idea, že věda o přírodě může dosáhnout téže objektivit, téže "pravdivosti o sobě", jako matematika, aplikací matematických pojmů a metod. Dalekosáhlý krok zde znamená "nepřímá matematizace", spočívající v tom, že předmětům přímo matematizovatelným, strukturám z oboru univerzálních forem prostoru a času, jsou přiřazovány původně nematematické zkušenostní předměty a určení. Tak se přírodě zakoušené substruuje hypoteticky příroda "pravá", domněle o sobě jsoucí a přesná, a jakmile je její složitě technický původ z rovněž tak technických důvodů přeskočen a zapomenut, platí za vlastní podstatu, k níž se "přibližujeme" do nekonečna nekonečnem hypotéz a teorií. V tomto procesu dochází k ustavičnému ověřování hypotéz, které nicméně zůstávají ^{na} vždy hypotézami, k tvorbě vždy nových hypotetických pojmů, které se s naší zkušeností stýkají toliko zprostředkovaně a u nichž záleží v podstatě jen na tom, aby se svými anticipačními vlastnostmi hodily k svému úkolu.

Exaktní přírodověda "vykládá" pak to, co je přímo dáno ve zkušenosti /jež i v laboratoři fyzika je zkušeností přirozeného světa/, formulací konstruktivních, hypotetických pojmů, které v jejím vlastním oboru mají ráz matematických exaktních struktur; tam, kde se potom výklad děje jen "podle vzoru" matematické exaktnosti, používá se alespoň pojmů konstruovaných a metody přiřazení. Substrukcí matematických struktur pod zkušenostní sekvence docíluje se úrovně univerzální exaktní kauzality. Jelikož je tato úroveň univerzální, nelze k ní vztáhnout žádnou zkušenost jinak než přiřazováním k strukturám fyzikálním. Z tohoto metodického důvodu je vlastně celá moderní naturalistická psychologie potomkem "nepřímé matematizace".

Ve vědách, kde nelze vycházet z nějakých fakt zkušenosti, protože nejsou dána /např. v historii, která má předmětem minulost, která již není/, musí být fakta sama zkonstruována napřed na základě fakt

přítomných a výsledků z nich, majících ráz logické objektivity. Jejich vlastní redukce měla by se ovšem odehrávat na vyšší úrovni tímž způsobem.

Comtova myšlenka, že vyšší teoretické vědy jsou na nižších sice závislé, ale na ně nepřevodné, není ve skutečnosti ničím jiným než nedost jasným uvědomením metodické povahy moderního vědeckého redukcionismu.

Ačkoli tedy moderní věda není od počátku pouze matematická přírodověda - lze tu přece poukázat na tak odlišné obory jako je lingvistika, filologie, kritická historie, ekonomika -, je matematická přírodověda ovšem nejen nejúspěšnější teoreticky i prakticky, ale svou univerzalitou tenduje k tomu, absorbovat všechny ostatní do svých procedur zvědečtění a svými motivy a procedurami stát se vzorem pro všechny vědy ostatní.

Proč neuspěly tak četné pokusy, vymknout lidské vědění a pochopení jsoucna z univerzálního rámce a z procedur matematické přírodovědy? Připomeňme tu některé z nich. Takovým byl nepochybně už sám Descartesův pokus odůvodnit myšlenku vzájemného kauzálního působení mezi *res extensa* a *res cogitans*. Mnohem hloub zabral Kantův pokus ukázat, že jsoucno matematické přírodovědy není "věc o sobě", nýbrž "fenomén" ve specificky kantovském smyslu. Ještě radikálněji od matematické přírodovědy odvádí Fichte myšlenku, že Já je "oko, zasazené do jednání," a produktivní vědění, intelektuální názor. Schellingova filozofie přírody pak odtud spěje k absolutnímu založení vědění o přírodě a dějinách dialekticko-historickým, vývojovým způsobem. Různé naturfilozofické pokusy, zasahující zčásti až do přítomnosti, při vši své genialitě se proti síle zvědečtění, obsažené v matematické přírodovědě, neprosadily, nepřesvědčily. Dialektická filozofie hledá proti "abstraktnosti" matematismu tvůrčí půdu, na níž může člověk prokázat světskost, tj. reální účinnost svého myšlení.

Ve všech těchto směrech jsou nepochybně vážné myšlenkové motivy, které zde vážit nelze, ale které by bylo třeba při podrobné diskusi kartezianismu vzít v úvahu. Nicméně naturalismus a fyzikalismus se stávají stále znovu osou zvědečtění našeho života a našeho myšlení v nových a nových oborech. Vedlo by příliš daleko, kdybychom to zde chtěli široce dokládat. Postačí pohlédnout na fakt, který uvádí Merdard Boss, že totiž Sigmund Freud, autor, který první ukázal, že duševní děje jako sen, pomýlení, selhání, a zjevy psychopatologické jako hysterie aj. mají smysl, nesetřval ve sféře tohoto smyslu, nýbrž obrátil se opět sám do oblasti dynamických, tedy fyzikalistických, tedy naturalistických schémat. Podobně, ukazuje též autor, vedlo se C.G. Jungovi krátce potom, co se vzbouřil proti klasické psychoanalýze právě pro její naturalismus a její konstruktivnost. V myšlenkovém obraze doby, kde genetika a kybernetika představují takřka klasické případy čistého fyzikalismu a kde psychoanalytické směry nám předvádějí transformaci motivů, sotva možných bez jistých naturfilozofických pojmů /souvislost se Schopenhauerem a E. v. Hartmannem je dosti zřejmá/, v motivy naturalistické, se tak ukazuje cosi jako pokračující triumf fyzikalistického objektivismu.

V čem tkví tento vítězný pochod fyzikálního objektivismu přes tolik vážných filozofických a dnes rovněž odborně vědeckých úvah a námitek, z nichž uvádíme jen malý výběr? Víme např., že pro dnešní mikrofyziku se princip exaktní kauzality stal problémem, a rovněž, že sám princip objektivit v naprostém smyslu a předpoklad opakovatelnosti za týchž podmínek jsou zproblematizovány. *R e s e x - t e n s a* v klasickém smyslu pro nejexaktnější z přírodověd nabyla tak nečekané podoby. A přes to vše nejde o nic jiného než o další vydání týchž procedur, téže hypotézy, která se vždy znovu osvědčuje a přitom zůstává navždy hypotézou. Nelze tedy zřejmě očekávat nějaký obrat od samotných exaktních věd.

Nedostatečné se nám zdá rovněž, činit tento vítězný postup objektivismu závislým na společenských faktorech nehledě k našemu porozumění věcem, jako by obojí bylo lze oddělit a porozumění převést opět na "objektivní" činitele.

Sem by náleželo potom též, kdybychom za to chtěli činit odpovědným zaměření moderní doby na účinek, působnost, sílu, úspěch v nejširším smyslu slova. Právě toto zaměření souvisí očividně s tím, jak rozumíme tomu, co jest, čemu jsme s to věřit jako skutečnosti, nač doufáme a spoléháme. Rovněž "faktologické zaměření" vědy, její zaměření na zjišťování pouze toho, co jest, bez ohledu na "smysl", je pouze důsledkem tohoto pochopení. Moderní lékařství např. je nepochybně z největší části historií úspěchů objektivismu, úspěchů nepopíratelných a přinášejících člověku dalekosáhlá dobrodíní.

Hlubší by již bylo, hledat důvody tohoto úspěchu v podstatě přírodní vědy jako fenoménu. Věda pokračuje ve spontánní tendenci naší mysli vykládat sebe ze "světa", tj. z věcí a ohoho způsobu být, který pouze konstatujeme a který určitě není náš vlastní. Věda navazuje na tendenci k zvěcnění, k sebeodcizení, kterou obráží již naše předvědecká, každodenní zkušenost.

Věda má tak "instinktivní" kořeny. Vedle toho je však třeba též počítat se známou, výše již zmíněnou okolností, že prostor je obecná forma věcí a má vlastnosti, umožňující idealizaci; že porozumění prostorovým vztahům otvírá přístup k věcem. Otvírá přístup k nim jako konstruovatelným a vypočítatelným. Konstruovat a vypočítávat znamená zároveň předvídat. - V prostoru jako formě porozumění - ne jako abstraktním schématu jsoucna - je již obsažena implicitně možnost matematizování. Metodicky ji rozvíjet je sice pracné, ale přirozené. Dáme-li se cestou idealizace, konstrukce a kalkulu, pronikneme velmi rychle za běžnou naivní, smyslovou zkušenost. Každý vynález pak poukazuje a vede dále. Věda ve smyslu matematické

přírodovědy není nic jiného, než opětovné využívání prvotních možností idealizace, jež poskytuje porozumění prostoru.

Jakmile tedy bude rozhodnuto, že jsoucno je světské jsoucno, že neexistuje jiný typ jsoucnosti, a jakmile bude jasné, že geometrické vědění na základě toho, že ovládáme prostorovou formu, dává možnost proniknout do jsoucna tohoto typu, začíná vznikat věda. Matematická věda bude však mít ještě tu důležitou stránku, že čerpající ji ze sebe, z vlastního porozumění, postupujeme vpřed v plné jistotě svým předmětem.

Postačí nyní zřejmě, aby pravda, tj. shoda poznání s předmětem, ono "proniknutí mysli k věcem", byla určena jakožto *j i s t o t a*, a matematismus a s ním fyzikalismus se bude moci rozvinout naplno. Avšak pravda jakožto jistota právě byla určena Descartem.

Význam Descartovy věty Cogito není ani pouze v tom, že je to věta absolutně jistá, ani v tom, že podává vzor vši jistoty, ale v tom, že je východiskem myšlení, v němž je jistota samou podstatou pravdy, s pravdou identická.

Pokud omezujeme význam Descartovy věty na to, že nám zaručuje jistou nepochybnou oblast jsoucna, není možno dohodnotit ani její význam pro vědu, ani onu zvláštní dvojznačnost spočívající v tom, že je východiskem jak moderního subjektivismu, tak matematického objektivismu. Descartova věta se netýká jsoucna, nýbrž pravdy, a to netoliko pravdy soudu, nýbrž onoho charakteru, který dělá věci zjevnými v tom, že jsou a čím jsou. Tím je nyní Descartovi jistota. Jistota Cogito předchází zajisté všechny ostatní; je to však nicméně jistota "matematická", protože nepřichází "zvenčí", nýbrž zjišťuje se v samotné, čisté reflexi.

Nyní snad začíná nám do jisté míry svítat, proč moderní matematický, přírodovědný objektivismus, implikující dualismus "*res extensa*" a "*res cogitans*", nese s hlubokým oprávněním u M. Bosse název "*kartézianismus*". Matematický fyzikalismus tkví v pojetí

pravdy jako jistoty, získávané aktivně v reflexi. Pravda se nikdy nepřijímá zvenčí, nýbrž vždy prochází sítí aktivní jistoty sebou. Pouze takovýmto způsobem lze systematicky budovat vědu.

Zároveň však začíná vysvítat, proč žádný z moderních filozofických pokusů kriticky se vypořádat s pociťovanou jednostranností fyzikalistického objektivismu důrazem, položeným na subjekt, a to v různých jeho podobách, jak je moderní filozofie zná a jak byly některé z hlavních uvedeny výše, nemůže zarazit vítězný pochod domnělého protivníka. Říkáme domnělého, neboť ontologickým základem toho, co onticky možno označit jako objektivismus matematické přírodovědy, je pravda-jistota, bytostně "subjektivní". Moderní idealistické doktriny nemohou přijít do kolize s tím, co potírají, poněvadž se pohybují ve skutečnosti na stejné půdě: snaží se vniknout do jeho ontologického základu, tím se sice objektivitě tématicky vzdalují a případně odhalují i jiné možnosti porozumět jsoucnu, ale nemohou otrást něčím, co stojí na stejné půdě jako ony samy a vniká nadto odevšad do vztahů našeho života.

II

Jak svůdný je kartezianismus a jak těžko je mu uniknout, lze ukázat na příkladě vzácně hlubokého a průkopnického myslitele, který možná nejexemplárněji promyslel na jedné straně nezbytnost, na druhé kritický stav vědy v soudobé situaci, tvůrce fenomenologie, Edmunda Husserla.

Jakoby instinktivně uchopil Husserl výraz, bloudící v moderní filozofii od 18. století, výraz "fenomén", "fenomenologie" ve významu takřka opačném vůči tomu, který byl ve filozofii jeho doby běžný a který znamenal proti tomu, co v pravém smyslu jest, pouhé zdání, byť zákonité a konzistentní. Pro Husserla fenomén není minus, nýbrž svéprávný a svézákonný způsob, jak se jsoucno ukazuje,

Zatím co pro Kanta a jeho následovníky znamená fenomén předmětnost odlišnou od toho, čím je věc "sama o sobě", tj. jak je vytvořena božím pohledem, předmětnost "pro nás", pro Husserla znamená úvaha

o fenoménech zahloubání do způsobu, jak se nám dávají věci v naší běžné zkušenosti, která je nám sice "známa, ale není proto ještě poznána". Fenomény jsou mu tedy věci samy, zkušenostní jsoucno, a Husserl se domnívá, že o něm může, pokud se jeho zjevování týče, způsobu, jak se ukazuje, vybudovat soustavnou disciplínu dosud neznámou, která však ve všem, co z dosavadní filozofie se ukazuje založeno na skutečném názoru, je s vlastní intencí filozofie na definitivní nahlédnutí identická a reprezentuje jakousi "první filozofii".

Získat fenomény tak, jak se ukazují, a v těch mezích, v nichž se ukazují, není samozřejmost. Z počátku se může zdát, že postačí přihlížet s pozorností k tomu, co nás obklopuje, ale při pokusu zachytit to, co se dává tak, jak se dává, a ujasnit, proč se dává tak, jak se dává, zjistíme záhy, že je to úkol nanejvýš nesnadný a obšírný, že s ním nelze být o nic snáze hotov než s jinými filozofickými problémy. Fenomény jsou sice autenticky zaručeny tím, co se ukazuje, v samotné jeho podstatě, takže není třeba argumentativních, nikdy nekončících diskusí. Ale nesnáz je v tom, že se domníváme často vidět a vědět, co ve skutečnosti pouze míníme, že neumíme vidět to, co vidíme, že mezi viděné a naše vědění se vsunují mezičleny, které je třeba soustavně odstraňovat. Tyto mezičleny nejsou nic nahodilého a bezvýznamného. Právě bylo výše ukázáno na karteziánství, že naše moderní matematická přírodověda, pokud se sama chápe jakožto vědění o věcech samých, jak jsou naprosto nezávislé na nás - a to je její "přirozený" přístup k sobě samé - vede k důsledkům, které brání vidět věci tak, jak se ukazují. Musíme provést zvláštní akt "zdržení se" těch tvrzení, která přírodověda s naivní samozřejmostí považuje za oprávněná, abychom se přiblížili k tomu, jak se věci ukazují bez cizích příměsků, tj. bez příměsku toho, co za vědění pokládáme, ale co se jako takové vykazalo zatím jen svými nepřímými, např. praktickými úspěchy, ale ne tím, co nakonec musí být pramenem všeho našeho pochopení, totiž přímým viděním, ukazováním se věcí samých. /Husserl

toto dvojí-ukazování se věcí a jejich přímý názor - zda právem? - ztotožňuje./

Husserlova filozofie má na první pohled dvojí motivaci. Běží jí 1^o o vymýcení motivů relativistické skepse, aby bylo dosaženo absolutního poznání /ve smyslu definitivnosti, episteme proti pouhému mínění/; v tomto směru leží polemika s psychologismem, který se ukazuje druhem naturalismu, a protinaturalistická pozice, vyvracející pořeny psychologismu.

Avšak během této práce, kde se ukazuje, že v otázkách poznání nelze na žádném stupni postupovat přírodovědecky, tj. kauzálně, vyvstává 2^o snaha o jiné, autentické odůvodnění poznání a pravdy. Únik před skepsí nepostačí tuto snahu motivovat. Věky se spokojovaly dogmatickým tvrzením pravd, které platí nezávisle na reálném psychickém, myšlenkovém procesu, přičemž mnozí /např. někteří novokantovci/ neváhali prohlašovat vědu o tomto procesu, empirickou psychologii, za odvětví přírodovědy /v moderním smyslu matematicko-experimentálního/.

Jak charakterizovat tuto druhou motivaci? Nechce pouze jisté vědění, nýbrž ptá se po podmínkách, z nichž vyrůstá každé možné vědění vůbec. Je to tedy v jádře otázka podmínek možnosti, tedy motivace transcendentální.

Na rozdíl od transcendentální motivace u Kanta a v německém idealismu nepřijímá však mezi podmínky poznání metafyzicko-kauzální residuum v podobě věcí o sobě jako pramene empiricky daného v názoru, dále nerozlišuje názor od myšlení jako zvláštní mohutnost, nýbrž názor je mu obecným titulem pro dynamickou strukturu v rámci intencionálního vztahování k předmětu, posléze - a v souvislosti s předchozím - nepřijímá logiku jako bezspornou bázi své metody, nýbrž klade otázku po jejích podmínkách možnosti, neméně než pokud se týče poznání předmětu v reálním slova smyslu.

V tom je již obsaženo dále: transcendentální problém dostává u Husserla podobu odlišnou od logicko-metafyzické analýzy, která předpokládá platnost jistých tezí, např. logiky, a nezbytnost jis-

tých dat, např. čistého a empirického názoru.

Myšlenka, že názor znamená způsob, jak věc pouze míněná se stává konkrétní a posléze - v originárním názoru - se ukazuje sama, zde nabývá zásadní, transcendentální důležitosti. Transcendentální motivace nabývá podoby sledování způsobů danosti téhož, jeho jevení, jeho ukazování se. To, co se ukazuje, je však fenomén. Transcendentální motivace Husserlovy filozofie vede k fenomenologii.

Proč však nezůstává Husserlova filozofie u onoho způsobu vyjasnění objektivit, kterým se spokojil Kantův transcendentalismus, totiž u rozlišení "světa o sobě" a "světa pro nás", pro který Kant rezervuje slovo "fenomén"? Proč kráčí cestou, která na pohled se zdá připomínat německý idealismus, cestou redukce objektivit na /transcendentální/ subjektivitu /speciálně na intersubjektivitu/?

Husserl nejde cestou německého idealismu. Německý idealismus předpokládá Kantovo pojetí věci o sobě a tezi já jakožto věci o sobě, absolutna. To je jiný pojem absolutního poznání než pojem Husserlův.

Husserlův vstup do transcendentální oblasti není nic jiného než pokus vyjasnění objektivit, pokus říci, co je svět, resp. teze světa, jejíž nevyjasněnou platnost i Kantův transcendentalismus předpokládá. Kant vykládá svět pomocí dvojice látky a formy, svět vysvětluje z formy /kterou dodává subjekt/ jako "fenomén"; to znamená, že ponechává něco nevyjasněným, látku a její původ.

To znamená dále podle Husserla, že Kantův transcendentalismus nepřekonal úplně "přirozený postoj", v němž se odbývá naše běžná praxe i vědecké poznání. Praxe i vědecká teorie nemohou prohlédnout /a následkem toho objasnit/ základní předpoklad, na kterém stojí: obecnou tezi přirozeného stanoviska, že existuje svět jako něco absolutně nezávislého na subjektivitě, svět absolutně jsoucích věcí. Tento předpoklad není žádný výslovný poznatek, soud, je potencialitou nezměrného množství soudů, a činíme jej se svého druhu nutností, pokud nám běží pouze o to, do světa proniknout hloub a podrobněji. Myšlenka

Kantova transcendentalismu, že svět je formou subjektivní, nepostačí na objasnění teze přirozeného postoje, na pochopení, že to není jediná ani filozoficky rozhodující možnost vztahu k světu.

Obrazně řečeno, rovná se situace člověka v přirozeném postoji situaci Platónových zajatců v jeskyni, kteří svou ukovanost považují za jediné možný přístup k jediné důležitému, k jsoucnu, které existuje. Vyjasnění teze objektivitu musí pak být osvobození od této úžiny. Toto osvobození není žádný poznatek, nýbrž jistý akt, a to akt svobody, při němž je podstatné, abychom se přesvědčili, že je vždy možný a nezávisí na něčem objektivním, jako pravda běžných objektivních soudů. K čemu směřuje tento akt, vyplývá ze smyslu přirozeného postoje: pronikat ve světě dále, teze světa užívat jako premisy k tomu. Osvobození musí proto mít charakter suspenze víry v svět jako absolutní skutečnost. Svět při tom není popřen, ani se o něm nepochybuje, nýbrž je vyřazen jako předpoklad, premisa našich poznatků. Smyslem tohoto velkého vyřazení není získat nějaké nepochybné poznatky v rámci objektivního světa. Cílem je objasnit, pochopit tezi světa, tuto premisu veškerého života v přirozeném postoji.

Vyřazení generální teze, "epoché", je tedy konec přirozeného a začátek nového postoje. O tomto novém Husserl soudí, že se nepohybujeme v něm jako reální bytost, psychologický subjekt, mezi realitami, v něž věříme a jež poznáváme. Pohybujeme se v něm jako pozorovatelé ^{rovněž} ne již realit ve světě, ale prožitků, jež samy ~~nejsou~~ nejsou reální, na úrovni transcendentálního prožívání, transcendentálního proudu vědomí. Tak se ukazuje nikoli abstraktními důkazy, nýbrž skutkem, že je možno "nežít ve světě", že víra v absolutní objektivitu je věcí postoje, a přirozený postoj se svou premisou že se může ukázat součástí života v postoji jiném, transcendentálním: neboť přirozený postoj nezmizel, nebyl prostě škrtnut, nýbrž jen pro nás filozofující je vyřazen z užívání za tím účelem, abychom jej shlédli a prohlédli.

Východiskem úvah je ~~přítom~~ přítom intencionální struktura subjektivního života. Subjektivní život se vztahuje k předmětnosti. Tento vztah není vztah mezi dvěma objekty ani mezi subjektem s jeho "imanentními" objekty k "transcendentnímu" objektu. Subjekt, vědomé prožívání, nepřestává mít objekt, provedeme-li epoché, akt vyřazení víry v předmětnost v celku, víry v svět.

Chceme-li vyjasnit vztahy mezi subjektem a objektem, nesmíme je pojímat jako reální, speciálně kauzální vztahy mezi realitami, nýbrž "v čisté imanenci", v subjektu, který nezbytně obsahuje v sobě imanentně veškerenstvo vztahů k objektům /zbaveným pomocí epoché charakteru transcendentních realit/. Tyto vztahy mají svou podstatnou neempirickou zákonitost a zákonitou fundační strukturu /např. fundaci logických aktů v oblasti aisthesis, vnímání/. Studium této struktury vede k pochopení struktury celé předmětnosti a její podstatné vztaženosti ke korelativním strukturám prožitkovým. Toto pochopení nazývá Husserl studiem konstituce předmětnosti v čistém transcendentálním vědomí.

Epoché, vyřazení víry ve svět, vede tedy teprve k adekvátnímu pojetí intencionálního vztahu, k redukci předmětnosti na transcendentální vědomí, a ke konstituci předmětu v tomto vědomí. Tato konstituce neznamena nějaké stvoření předmětu /to předpokládá jeho osamostatnění, jeho transcendentní další existenci/, nýbrž prvenství subjektu při tomto studiu, neboť předmět je při něm podstatně něčím nesamostatným, něčím možným jen na fundamentu subjektivního jsoucna, kdežto subjekt je právě fundující vrstvou, která krom toho má ráz reální danosti, zatím co předmětný korelát je celou povahou "ideální". Ze světa se tak stal fenomén světa, a to transcendentální, "čistý", od všech předpokladů očištěný, nereální fenomén, a ze všech aktů v rámci světa s jejich předmětnými koreláty se ovšem staly rovněž čisté fenomény.

Husserl se domnívá, že může nyní formulovat svým vlastním způso-

bem transcendentální problém, problém vyjasnění objektivit. Je to pro něho otázka, kterou nelze převést na vztah formy a obsahu, formy a materie. Obojí, látka i forma, smyslovost i prostorovost a jiné, nesmyslové momenty předmětnosti podléhají v přirozeném postoji sebezapomenutosti, z níž musí filozofujícího vyvést epoché, redukce a konstituce. Pak pochopí, kde je klíč k onomu paradoxnímu rozporu, v němž se pohybuje již běžný život a jejíž zesiluje moderní matematická přírodověda: že na jedné straně zakoušíme skutečnost v originále, věci, které vnímáme, že jsou věci samy, na druhé straně že se nám prezentuje skutečnost jako absolutně na nás nezávislá. Transcendentální otázku proto formuluje Husserl spíše v příchýlení k Humovi než ke Kantovi takto: jak učinit samozřejmé /že skutečnost - míněna smyslová zkušenost - dává věci v originále/ pochopitelným /tj. jak ujit kontradikci těchto dvou tezí/* Řešení přináší právě ono procitnutí ze sebezapomenutosti, prohlédnutí teze absolutnosti jako absolutizaci přirozeného postoje, který je původně sebezapomenutý, a od zapomenutí je pak jen krok k výslovné absolutizaci objektu, kterou pak provádí filozofická a vědecká teorie. Proč mohou být věci dány v originále v naší zkušenosti? Protože nejsou ničím jiným než výsledkem společné konstituce objektů transcendentálním univerzem monad, prostřednictvím objektivit se stýkajících transcendentálních subjektů. Proč můžeme soudit, že věci jsou absolutně nezávislé na nás? Protože žijeme původně zainteresováni na objektivitě, takže nám unikají její svazky s naším životem; nechápeme objektivitu jako pól, jako objektivaci, nýbrž přeskakujeme tento objektivizační proces docela obdobně, jako v geometrické idealizaci ignorujeme proces přibližování k limitě a počínáme si, jako by tato ideální mez byla něčím reálním.

* Uvedenou kontradikci vypracoval studiem pozdního Husserla P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, 29-50.

Je-li tedy motivace Husserlovy filozofie hluboce odlišná od kar-teziánské tím, že Descartovi běží o jisté principy totálního pocho-pení reality, tedy o poznání ve světě, zatím co Husserl hledí ce-lým svým zaměřením k problému "co je realita? co je reální svět?" realitu překročit transcendovat, jakým právem tvrdíme, že Husser-lově filozofii hrozí nicméně nebezpečí kartezianismu?

Husserl překračuje realitu suspenzí generální teze přirozeného postoje a přechází do obsáhlejšího, filozoficky základnějšího. Ten-to postoj se nemůže rozvinout bez půdy, které musí být mocen. Je to půda subjektivity, na prvním místě vlastní. Tato půda není sice pů-dou psychologického subjektu, u něhož lze říci, že zůstává Descar-tes. Je to půda subjektu transcendentálního. Ale je to rovněž, jako u Descarta, obor singulárního "jsoucna", k němuž existuje přístup vnitřní, zachycení v reflexi, ve vnitřní zkušenosti. Obor vnitřního vnímání, jemuž je vlastní neperspektivní, v tom smyslu potenciálně plná samodanost, která má domnělou výhodu v imanenci své danosti. Je však subjekt, který je předmětem vnímání, jako takový zachycen vskutku v tom, čím jest? Může vůbec subjektivno, které je pouze předmětem dovnitř zaměřeného oka, být autentické subjektivno? Může imanence poskytnout řešení otázky transcendence? Tyto otázky si Husserl neklade, a zde je snad právě pod sugescí karteziánského důrazu na jistotu a její hledání. Reflexivně získávané poznatky jsou jisté, a přece to, co je jisté, může být nepůvodní, odvozené, zastírat pravou povahu věcí.

Husserl geniálně vyzřel, že vlastní význam subjektivity se ot-vírá v oné zvláštní, jedinečné, nereální vztáženosti, která se nej-jasněji projevuje jako "intencionalita". Brentano mluvil o intenci-onální či mentální inexistenti a později bizarním obratem o "rela-tive Beziehung im Sinne des Relativlichen". Teprve Husserl však vi-děl jasně, že je nutno suspendovat všecek běžný postoj a vztah ke světu, aby se pochopilo, co tato "vztažnost" znamená. Za tímto ú-čelem koncipoval svou proceduru epoché, v které správně spatřoval

akt svobody, nezávislý na vší objektivitě. Viděl též právem, že epoché má smysl jen vzhledem k redukci, k převedení na něco nezávislého na reálních nahodilostech, co působí, že naše mysl není slepé jsoucno, které prostě jest a může být jen konstatováno, nýbrž že je celou povahou otevřená, prohlízející, jakoby průsvitná. Vlastně je tato procedura redukce, jak ji Husserl od počátku koncipuje, určena k tomu, doplnit, co Descartes zanedbal - neboť v jeho schématu ego cogito cogitatum přišlo cogitatum zkrátka, bylo pojato jen ve vztahu k jednotlivým "ideae", ty opět pochopeny "representativně", tj. zvráceně, transcendentně, realisticky; proto chce Husserl suspendovat veškerou, totální světovíru, a činí tak po částech, prováděje jednotlivé redukce, světa běžné zkušenosti i věd, Boha, logiky ..., aby dostal cogitatio s jejím ryzím cogitatum. Ale počtačí redukce takto pojatá k tomu, aby "průhlednost" našeho života byla skutečně pochopena? Není v samotné redukci takto pojaté kus karteziánství, není karteziánské již ono zaostření na samé předměty, na věci jednou na vnějšek, po druhé dovnitř obráceným "pohledem" spatřované? Není zde karteziánství v onom důrazu na "imanenci", kterou se snažíme zachytit vnitřním pohledem sebe-vědomí zajištěnou? Nevyplyvá odtud ona podivná, dvojnásobnou daností vyznačená teorie "oduševňování", "pojímání" senzuálních dat, neprůhledných momentů prožitku, které se "noetickými, aktovými momenty" zprůsvitňují? "Oduševňování", které záhadným způsobem na "ideální protistraně", v tzv. noematu, nechávají vyvstat předmětný "korelát"? Husserlova redukce nedovedla uchránit před světem, před historickou komponentou světa, výkladem jeho bytí, který zůstal nepozorovaně převzat z karteziánské tradice. Nepostačí redukovat na jakkoli idealizované "vědomí", pokud není položen se vší výslovností tento problém bytí aspoň v podobě otázky způsobu jsoucnosti intencionality.

Ze Husserl cítí sám tuto nutnost, vyplývá z toho, že nezná toliko

různé stupně redukce /redukce na čisté vědomí, na vlastní ego, na živou přítomnost/, nýbrž také různé způsoby, různé cesty redukce. V nich se neukazuje pouze redukce na jiný a jiný ober jsoucna, od věcí na prožitky, na prožitky vlastní patřičnosti, na oblast nejživější přítomnosti, - nýbrž sám smysl redukce je tu otázkou, které se hledí přijít na kloub: jde o vlastní smysl prožitku, o smysl a-priori a a-posteriori, o smysl toho, co znamená "subjekt", "vědomí", "svět", o to, jak rozumět tomu, že jsou a čím jsou. Přesto, že pro Husserla po celou dobu poslední smysl toho všeho se neodlupuje od imanence ideálně transcendentního korelátu, pozorujeme v těchto různých cestách redukce pohyb, který má svůj smysl, ježž musíme hledět nyní sledovat.

Různými cestami s poukazem na různý smysl redukce na těchto různých cestách se zabýval nejdůkladněji Iso Kern ve známém závažném díle "Husserl und Kant",^{*} kde se snaží hlavně o kritiku karteziánské cesty a sblížení Husserla s novokantovstvím, s podněty Natorpovými. /Pro nás zde je nejdůležitější ten moment, že Kern vidí rovněž, jako jeden z prvních, odpoutávání od kartezianismu jako vlastní cestu Husserlova filozofického úsilí; je na druhé straně otázka, zdali sblížení s Kantem a hlavně novokantovstvím, v němž je nepřekonaného kartezianismu ve smyslu výše uvedeném více než dost, znamená vskutku vyústění této cesty./

Tento smysl může být postižen zprvu některými otázkami, které se týkají "víry v svět", která je v epoche inhibována a vyšetřována, aby se ukázala ve své, z anonymního fungování vytržené podstatě.

Příslušné otázky mohou být formulovány takto: 1. Je to svět, v který se věří /tedy objekt, vlastně souhrn všech možných objektů/, nebo svět, kterým se věří /struktura "subjektu"/? 2. Je to jedinečná skutečnost nebo ontologická /tedy obecná/ struktura? 3. Kdo

^{e)}
* *Phänomenologica* sv. 16, 1964

je ten, kdo redukuje, a jaký má k tomu motiv? 4. Nač se redukuje?
5. Jak se mají k sobě zkušenost neredukovaná a redukováná?

I. Karteziánská cesta. - Svět, který se redukuje, je soubor jsoucích věcí, svět, v nějž se věří. Není zmínky o tom, že by svět mohl být dán, zakoušen jinak než jako objekt. Je jedinečná skutečnost a jako ontologická struktura není předmětem vyšetřování. Redukující je ten, kdo provádí akt epoché, která je zřetelně svobodná, nezávislá na čemkoli daném. Jeho motivace je individuální vůle k naprosté zodpovědnosti za své poznávání. Té není v "přirozeném" poznání, jež je bytostně transcendující k "světskému", cizímu předmětu, nikdy dosaženo. Lze jí dosáhnout redukcí na čisté transcendentální vědomí o struktuře ego - cogito - cogitatum /původně, v Idee der Phänomenologie, cogito - cogitatum/. Redukce postihuje vlastní smysl intencionálního vztahu na předmět, ukazuje jeho "transcendenci v imanenci". Charakter toho, nač je redukováno, je evidence absolutní danosti: cogitatio se svými všemi předmětnými koreláty a jejich danostními charaktery je absolutně, v originále přístupná, nicméně je teprve nyní se otevírajícím polem bádání. Cesta karteziánská vede k jedinečnému, vlastnímu já a probíhá v solipsismu zvláštního druhu, který nevylučuje eidetická zobecnění; ale evidence, které dosahuje, je pouze evidence vlastního já, všechna ostatní já jsou redukována právě tak jako druhé předměty. Celkový charakter redukované oblasti neukazuje jasně, že by to, nač redukováno /čisté vědomí/, bylo oblastí širší než původní redukovaný svět, nýbrž působí dojmem abstrakce a pouhé části širšího celku.

II. Cesta přes psychologii. - Tato cesta, kterou Husserl vylíčil jako zvláštní přístup k redukcí až relativně pozdě /a i pak s vylíčením cesty karteziánské/ je nicméně v úzkém spojení s problematikou Logických zkoumání, tj. problematikou psychologismu. Jak se vyjadřuje Heidegger v přednášce "Logik" z r. 1923, je kritika psycho-

logismu ve skutečnosti kritikou psychologie.* Husserlovi nyní již neběží jen negativně o odlišení ideálního a reálného způsobu bytí a tím o prevenci naturalismu, nýbrž kladně o ne-naturalistické pojetí intencionálního vztahu, které by mohlo sloužit za pozitivní základ umožňující pravdu, tedy o problematiku pravdy v jejích základech; nahrazení empirické psychologie čistou fenomenologií lze pochopit jen z tohoto hlediska. Husserl ~~xxx~~ sice vystupuje proti "empirické psychologii", ale to neznamena, že by transcendentální motiv spatřoval v takové zásadní opozici vůči psychologii intencionální, jako je tomu u Kanta při jeho "regresivní" metodě, resignující na každou "vnitřní zkušenost", na názor a reflexi; naopak vzhledem k "principu všech principů", který je do transcendentálního postoje přenášen a v něm teprve plně realizován, musí mu mezi psychologií a transcendentálním motivem vyrůstat úzký vztah, který však v různých etapách své tvorby různě formuluje, od paralelismu mezi čistou vnitřní intencionální psychologií a tzv. fenomenologií až po skoro úplnou identitu obojího.

Na této cestě se odehrává několik podstatných kroků na cestě překročení kartezianismu přesto, že problematika psychologie je označena za "doplňek" abstrakce přírody jako res extensa, přírody matematické přírodovědy; tedy jako druhá abstrakce, abstrakce čisté duševnosti oddělené ode vsí res extensa.

Bylo by lze říci, že epoché zde provádí psychologizující divák, přihlížitel k ryze vnitřním průběhům z důvodu výlučného zájmu o psychično jako takové, o jeho ostré odlišení od "fyzického". Rozhodnutí

* Heidegger, Gesamtausgabe Bd.21, Logik, s.88. V pojednání "Husserls Abschied vom Cartesianismus" uvádí L.Landgrebe, že Heidegger znal ze své freiburské doby a z rozhovorů s Husserlem problematiku "první filozofie", v níž tyto otázky rozvinuty, poznal selhání Husserlova úsilí o absolutní založení pravdy o jsoucnu a vyvodil z toho facit.

L. Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie, s.165.

k epoché není zde tedy motivováno stejně jako u karteziánské cesty /problematičností transcendence/, ale je stejně aktem svobody. V této souvislosti se ukazuje potom, že intencionální abstrakce 1. není abstrakcí od předmětnosti vůbec, nýbrž jen od předmětu non-korelativního, od předmětu, který není noema; to v protikladu k naturalistickému objektivismu empirických psychologů, kteří provádějí tuto abstrakci ve smyslu "res cogitans", vědomí jakožto res. V tom však nyní zaznívá další motiv: smysl bytí vnitřního, smysl "duševna" nemůže být týž jako u res extensa, je zde jiný čas, jiná kauzalita /motivační/, jiná individuace. To znamená dále, že se neredukuje již prostě na absolutní danost vědomí, nýbrž na něco, co již není pouze jsoucnem, nýbrž jsoucnem vztaženým k bytí, jsoucnem porozumění nejen jsoucím, nýbrž ^{*}tomuto bytí. - 2. Ukazuje se dále, že abstrakce od předmětnosti ve smyslu res extensa matematické přírodovědy /od karteziánské přírody/ neponechává v oboru toho, nač se redukuje, netělesné subjekty, nýbrž právě tak jako jsou psychologicky redukované subjekty subjekty zaměřené předmětně, tak jsou rovněž tělesně vztaženy k předmětnosti, ovšem je to tělesnost jiná než ryze objektivně-fyziologická. Tím se rýsuje další základně podstatné prolomení kartezianismu: tělo není zde těleso-objekt, nýbrž "chápací" tělo, které nestojí na straně objektu. Zde se tedy, právě tak jako v tom, že jsoucno intencionálně strukturované není nikdy bez předmětu, ukazuje bytostný průlom kartezianismu, ale nikoli redukcí na pouhý transcendentální terén imanence subjektivity, nýbrž redukcí na vztah intencionálního jsoucná k bytí. - 3. Podobně se mají věci v případě intersubjektivitu: ukazuje se, že existuje nejen druhá subjektivita - předmět, nýbrž především původní porozumění smyslu bytí druhé subjektivity implikované v mém porozumění smyslu subjektivity vlastní.

To nyní všechno ukazuje dále: svět, který je postižen epoché, ne-

* Viz k tomu Krisis § 60, str. 216, a § 62, str. 219-222.

může být svět vůbec, nýbrž pouze svět jako předmět, svět výslovných předmětných aktů, tezí; vedle toho se však rýsuje jiný svět, totiž svět jako horizont se svou specifickou horizontovou daností, o které již nelze říci bez dalšího, že je daností předmětu ani pouhým "danostním charakterem" předmětu. V problémech horizontu se ukazuje nový pojem světa jako horizontu významovosti.

Iso Kern soudí, že jedním z hlavních nedostatků druhé cesty je, že nepřekonala onen negativní ráz abstrakce, odhlédnutí od -, že nemá univerzální ráz. Přitom je však na druhé straně příznačné, že k univerzálnosti se zvláštním směrem ubírá, k ní směřuje: vyšlo se od ryzího psychióna, ale integruje se do něho celá předmětnost, tělesnost, vztah k druhým, a to všecko ne jako pouhé předměty pro vnitřní pohled, nýbrž jako nová dimenze, na níž spočívá smysl bytí jsoucen jako intencionální subjekt, jako tělesná stránka, jako vztah k bližním. Husserl tento nový rezultat redukce nikde neodlišuje výslovně od té půdy transcendentální subjektivity, dosažitelné s evidencí jako předmět /adekvátního/ názoru nezaujatého pozorovatele. Není dost jasně patrné, že se zde půda, na niž redukováno, nerozšířila novými předmětnostmi, nýbrž docela jiným směrem, směrem porozumění bytí všech těchto jsoucen.

Psychologická cesta, plodná výsledky, je ještě plodnější poukazy k řešení zásadně nekarteziánským. Těchto řešení není vždycky dosaženo. Nejsou vždy vyvozeny všechny důsledky z nově dosažených pozic. Tak např. se zdá, že nová koncepce světa jako horizontu a nová koncepce nefyziologického, chápajícího těla vylučuje samozřejmě velmi choulostivou otázku hyletických dat, která se tak objeví jako zbytek empirismu, tedy kartezianismu. Husserl však s touto koncepcí nicméně dlouho zápasí a úplně ji nikdy výslovně neodvolá.

Podle toho musí zůstat nedokončenou a nerozhodnutou otázka vnímání, oné základní vrstvy naší víry v svět ve smyslu souboru věcí

Husserl vidí od počátku své fenomenologie, že vnímání směřuje k věcem, domnívá se však, že tato věčná intence je zprostředkována hypotetickými daty, jež "oživuje" intencionální osmyslující akt. Je takřka na prahu pochopení, že se vněm týče věci samé prostřednictvím tělesného porozumění, které se odehrává v rámci otevřenosti pro jsoucnost věcného rázu. Zde však naráží na překážku, kterou mu je celkové pojetí transcendence v imanenci, vypracované na karteziánské cestě.

Ukazuje se tedy v Husserlových vlastních rozbořech a hlavně váháních nejen rozdílnost, nýbrž přímo kontradikčnost obou cest.

III. Třetí cestu nazývá I. Kern cestou přes ontologii, a poněvadž všechny ontologie, formální i materiální, předpokládají danost přirozeného světa našeho života, je možno ji označit jako cestu přes ontologii přirozeného světa.

Tutá cestu považuje Kern za nejúplnější a nejdokonaleji vystihující vlastní Husserlovy filozofické úmysly. Epoché jako suspenze víry v svět je vyřazení nikoli určitých sfér jsoucna, nýbrž jistého modu procedendi našeho poznání, tj. reálně-kauzální analýzy, ne že by byla nespolehlivá anebo bezvýsledná, ale protože pro bytostné vyjasnění problémů poznání není nám nic platná; dává nám předměty, nikoli podmínky možnosti přístupu k nim. Proto běží zde o novou dimenzi, k dimenzi plochy přistupuje třetí rozměr, který v předchozích není obsažen.

Jaký je nyní tento "třetí rozměr"? Husserlovo řešení, v němž hraje důležitou, snad nejdůležitější úlohu princip, podle něhož pravda /poznání/ je vždy posléze věcí evidentního názoru, z něho že originálně pramení, vidí tento rozměr jakožto transcendentálně očištěné vědomí /zbavené víry ve svět ve smyslu souboru jsoucna/. Svoboda, jejímž projevem je epoché od světovíry, tkví v tom, že tato další dimenze existuje, je vlastností, kterou se ohlašuje transcendentální vědomí ve své pravé podobě: je to průnik z povrchu do hloubi, ale tak, že tato hloubka, tato třetí dimenze tuto svobodu připravila, že svoboda tkví v jejím hlubším jsoucnu. Proto hledá Husserl toto posled-

ní jsoucno, tento poslední fundament všeho nazírání, proto se pohybuje od "mundánní" k transcendentální oblasti.

Při tomto pohybu k "absolutní" půdě se však nyní ukazuje dvojí. Za prvé svět, v který se věří, tematické jsoucno, stává se významným teprve v rámci "anonymních", netematických, latentních horizontů, které jsou tedy vlastním zvýznamňujícím živlem smysluplného života. Nejobsáhlejší z horizontů je však opět nazýván "svět". To tedy již není svět, v nějž se věří, nýbrž pomocí něhož, skrze který "věříme", tj. chápeme a tvrdíme, že věci, předměty, děje jsou a co jsou.

Prostřednictvím tematiky horizontů máme tedy před sebou nutnost přetvořit pojem světa, prohloubit jej od onoho "souboru jsoucích věcí" v neodbytnou a podstatnou součást, ve vlastní povahu našeho vlastního jsoucna, pobývajícího mezi věcmi.

Horizontové vědomí nás tedy má svým celým rázem k tomu, abychom sám pojem vědomí pojali nově. Vznikne problém, zda vědomí lze pojmut skutečně prostě jako subjekt, zaměřený na určitý objekt či objekty, zda intencionalita v aktovém významu postačí na jeho výměr, zda významovost, pocházející nepochybně ze živého pochopení, může být definována "oživující intencí", opřenou o senzuální, neintencionalní, "hyletická" data. Viděli jsme již na psychologické cestě, jak se zde novým pojetím aktivně - chápající tělesnosti otrásl kartezianásmem těchto dat. Nyní se však otrásá celým pojetím světovíry, poněvadž svět, který je míněn, nabývá nového významu.

Husserl uvažuje nyní sám o tom, že dosavadní redukce na čisté vlastní ego není vlastním smyslem redukce na čistou subjektivitu, že musí být dosaženo redukce všech tezí implikovaných v horizontech, přičemž se teprve odhalí stálé výkony horizontů. Ale je "horizontové vědomí" skutečně jenom jiná, netematická, latentní forma intencionality? Možná, že zde právě by fenomenologii čekaly dosud neřešené, nové problémy.

Po určité stránce horizont možno považovat za "subjektivní", za



latentní formu světovíry. Na druhé straně má horizont funkci významotvornou, je předpokladem zvýznamnění toho jsoucna, k němuž se chová a s nímž se vyrovnávám, nejaa sám přítomen a tematický. Ale nejdůležitější se nám zdá, že výkon horizontů se neomezuje na zvýznamnění, na otevřenost vůči jsoucnu, nýbrž že se aspoň v jistých formách horizontového vědomí vypracovává porozumění tomu, co znamená, že věci jsou, čím jsou, jakého způsobu jsoucnosti - ono apriori, s nímž bytost chápející, otevřená světem pro věci, musí přistupovat ke jsoucnu, aby se s ním vyrovnala, aby mu byla práva. Je sice na jedné straně jasné, že svět jako horizont, svět, který není souborem jsoucích věcí, musí vždy již předcházet přítomnost kteréhokoli jednotlivého jsoucna a nemůže být na ní jednoduše závislý; na druhé straně je však zřejmé, že také svět v tomto smyslu se utváří a přetváří, že náš svět je ve změně, že tedy existuje též cosi jako geneze samotného apriori. Fenomén horizontu má tedy nejen význam hlubší vrstvy subjektu, nýbrž té jeho vrstvy, která není obrácena jen k teoretickému i praktickému zpracování jsoucna a všeho, co s ním souvisí, nýbrž která žije předpoklady porozumění přítomnosti jako takové; v ní se tedy odbývá "vznik" toho, bez čeho otevřené chování, takové, jež reaguje na jsoucnost věcí, není možné. Takový horizont není jen obrácen k věcem, nýbrž je bytostně "obrácen" k něčemu, co není ani subjektivní ani objektivní jsoucno, a tato "obrácenost" sama zase není žádná intence, žádné zaměření /které vždy směřuje k něčemu, co jest/; právě z toho důvodu je skryta a může se ukázat jen po výslovné filozofické analýze. Že tato analýza nebude moci být nanlýzou v reflexivním názoru, že nebude moci se v něm usídlit jako reflexe transcendentálního diváka v proudění obsahů ve formě ego - cogito - cogitatum, souvisí právě s tím, že v jistém smyslu zde opouštíme půdu nazírání vůbec, půdu jsoucna, které jediné může být přítomné, a proto i předmětem nazírání.

Svět, který je dán skrze epoché do závorek, je svět bytostí,

v něž se věří, a do závorek se dává, epoché se podrobuje, aby byl získán jiný svět, svět, pomocí něhož se "věří" - tj. chápe, že, jak a v jakém způsobu jsou. Tento svět, pomocí něhož, není svět jsoucí, nýbrž jím jsem já, bytost jsoucím rozumějící, pro ně otevřená; a jádrem tohoto světa, kterým jsem, je fungující porozumění bytí jsoucích věcí, to, co mne činí otevřeným pro ně. Nyní je však důležité pochopit, že to, pomocí čehož jsem otevřen pro věci tak, že se dostávají přede mne, před můj pohled, nikdy nemůže samo tímto způsobem před pohled; a že nicméně není pouhé nic a mimo veškerou "zkušenost", mimo veškerou známost, porozumění. Epoché, sdržení se světovery v předmětné-intuitivním smyslu nám sice otvírá přístup k tomu, co nazýváme svět, jehož pomocí zakoušíme bytosti významné, ale ne tak, že by tento svět se stal v témže smyslu naším předmětem. Naopak zde nejsme v oboru předmětů, které již jsou nějak zde, nýbrž direktiv, jež jakoby byly vládoucí nad námi; přitom neběží též o naše "hodnoty" nebo "požadavky", fundované v našich existujících, již daných určeních. Čas či časovost, horizont všeho významnění, sám není nikdy předmětný ve svém celku. Bytí, jímž máme jsoucnost bytostí, není samo věcí, nýbrž jen otevřeností, která nás zve k otevřenému chování. My sami, pokud nejsme pouze objekty reflexe, tj. výslovné artikulace toho, čím jáme byli, nemůžeme si být přístupni jinak než jako zodpovědná svoboda, tj. nemůžeme být věcí pro pohled, nýbrž sám reflexivní pohled má smysl jen v souvislosti tohoto předreflexivního soběporozumění.^{1/}

Člověk se může výslovně vztahovat k bytí, ale tento vztah není zpředmětnění, nýbrž předběh, předstih. Toto vztahování znamená zároveň zhroucení vší předmětnosti, s tím souvisící ztrátu významnosti všeho jsoucího, které v tomto ohledu a směru "nic neříká".

Zde může pak dojít a dochází k příchodu bytí skrze zhroucení do-

^{1/} Je o tomto bodě L. Landgrebe, Husserls Abgang vom Cartesianismus, Weg der Phänomenologie 9.

savadního "světa". V tomto vztahu k něčemu, co není nikdy jsoucí a nemůže tedy být zpředmětněno, tkví podle všech předpokladů i možnost epoché.

Zároveň vidíme, že ten, kdo epoché provádí, nemůže být "ryzí teoretik", zabraný do hry intencí, která se mu otvírá před zrakem reflexe. Provádí ji svobodná bytost, která je celou svou podstatou otevřena pro zodpovědnost, zodpovídá za to, čím jest v celé faktičnosti a konečnosti své situace, tj. v nemožnosti zmocnit se jí, čehož předpokladem a momentem je ovládnutí pohledem.

Vidíme tedy, že v konsekvenci třetí cesty se bytostně mění sám pojem světa; nezískáváme pouze hlubší vrstvu "konstituce", subjekt-objektních korelátů, nýbrž stojíme před neobjektivovatelným, co nemůžeme pohledem ovládnout a co přece jen můžeme a musíme vykládat, protože tomu rozumíme jako umožňující výzvě k otevřenému chování. Odtud se pak celý koncept transcendentálního idealismu stává problematickým: svět věcí nestojí před námi jako ideální pole noemat, nýbrž jako samotné jsoucno, pokud jsme pro ně otevření.

Co je možno úhrnně povědět na základě srovnání tří cest redukce o smyslu tohoto filozofického úsilí?

Druhá a třetí cesta jsou zřetelně etapami téhož snažení. Běží v nich o to, překonat úžiny karteziánství. První cesta naproti tomu je ovládána dalekosáhle karteziánským duchem, směřováním k imanenci, i když toto směřování nabývá originální podoby "transcendence v imanenci", fenomenologického idealismu. V tomto idealismu ulpívají nakonec rovněž druhé dvě cesty, držíme-li se výslovných formulí podmíněných tím, že Husserlova filozofie až do konce zůstává filozofií reflexe, a to znamená: imanence. Ale tendence překonání kartezianismu, která je v nich patrná, není tendencí k imanenci, nýbrž k transcendenci: nové pojetí těla, které již není

pouhý objekt, důraz na horizontovou "intencionalitu" na rozdíl od aktové, z níž se posléze vyklube svět, který není objektem, nýbrž podstatným rysem života, hledání motivace epoché, která nemůže být nalezena ryze teoreticky, s tím souvisící nový smysl života svobodné bytosti, schopné takového aktu - to vše jsou rysy přímo rozporné s tím, jak svět, subjekt, smysl epoché a redukce určuje první, kar-teziánská cesta. Ta se ubírá za absolutnem naprosté apodiktické evidence ve filozofově reflexi na transcendentální "proud" vědomí. Druhá a třetí cesta vede naopak ke katastrofě pokusu realizovat tuto adekvatní apodikticitu konkrétně.

Kontradikce mezi první cestou a dvěma druhými je zřejmá v těchto antitezích:

I. cesta

Bytí vědomí je charakterizováno absolutní, apodiktickou evidencí své danosti.

Svět je soubor předmětů thetického vědomí.

Tělo je předmět ve světě, v podstatě fyziologický útvar, psychofyziologické úvahy mají na poli empirické psychologie svůj dobrý smysl.

Senzualismus má částečnou pravdu v tom, že je nutno přijmout poslední, neintencionální hyletická data jako reální součást noeze, vědomí.

Transcendentální pozorovatel, filozof, který reflektuje na absolutní danost, je ryzí teoretik.

II. a III. cesta

Neexistuje žádná obsahová absolutní evidence, tedy evidence žádného jsoucna.

Svět je horizont všech horizontů, tedy něco "subjektivního", svět předmětů vnitro-světských je sekundární.

Tělo je prožitkové tělo a ner paralelismu mezi res extensa a res cogitans.

"Hylé" je pochybný pojem, mizí proti kinestézím tělesného "já mohu".

Filozof, který provádí redukci je svobodná, zodpovědnost za pravdu přijímající bytost..

Vědomí a jeho věcné koreláty odlišujeme nikoli bytostným rázem, ale evidencí jejich danosti.

"Vědomí" a jeho věcné koreláty se liší bytostným rázem, svou časovostí, kauzalitou, individualitami.

Je příliš smělé vyvodit odtud, že cesta odpoutání od kartezianismu, kterou Husserl zřetelně nastoupil již tím, že na místo empirické psychologie s její formulí doplňkového postavení *res extensa* - *res cogitans* či jemněji: příroda matematické fyziky - psychologie empirických dat a zákonů /bez intencionality/ dosadil problém fenomenologie, je obtížná, dlouhá a možná i nedokončená?

Husserl je výjimečný případ velkého myslitele, který tím, že dal beze zbytku k dispozici k zodpovědnému přezkoumání veškerou laborator svého myšlení, odhalil rovněž kontradike, provázející jeho cestu. Bylo-li právem konstatováno, že jeho myšlenku je třeba vidět v této podstatné sebekorektuře, je možno rovněž položit otázku, zda je toto sebekorigivání dovedeno ke svému imanentnímu cíli.

Na základě provedených sebekorektur v konkrétních zkoumáních právem konstatovali významní znalci Husserlova díla na obou koncích spektra badatelů - z bezprostředních žáků i z dlouhodobých archivních pracovníků -, že Husserlova filozofie, podlehnuvší v jistých svých tezích karteziánské metafyzice, obsahuje též vždy znovu z vlastních prostředků čerpané léky proti ní. Myslíme zde na Landgrebeho rozbor VII. a VIII. svazku Husserliana, na jeho vyličení posledního velkého pokusu Husserlova najít "*fundamentum inconcussum*", absolutní základ filozofie a etablovat tak fenomenologii jako základ vědecké filozofie, - vytvořit "metafyziku, která bude moci vystoupit jako věda",^{1/} a Hohensteinovu "*Phänomenologie der Assoziation*", která sleduje podrobně na případech asociace, jak se mění Husserlova koncepce "vědomí".

Ukazuje-li však Landgrebe především složitou problematiku, spo-

^{1/} L. Landgrebe, l.c. str. 163 sl.

jenou se snažením o poslední ~~in~~ intuitivně-apodiktické založení filozofie, ukazuje-li objevy učiněné na této cestě a spolu s tím selhání tohoto úsilí, nemožnost, aby svobodná bytost, tj. primárně zaměřená do budoucnosti, zmocnila se sebe samé v reflexi, bytostně minulostní, pak Holenstein naopak sleduje dopodrobna všechny tyto možnosti, jež Husserlova reflexe vytěžuje z konkrétních analýz za účelem překonání onoho ztuhlého počátečního karteziánství, které Husserlův transcendentalismus ohrožuje. Již Landgrebe ukázal, jak datový, senzualistický atomismus, který je základem teorie "hyletických dat", překonává Husserl sám nahlédnutím, že smyslovost patří do okruhu tělesné hybnosti a ta opět do souvislosti života v možnostech, jehož žádný moment není ryze věcný, "neutrální", tj. v podstatě výskytový, substanciální jako Humovy sensations nebo Machovy "elementy". E.Holenstein předvedl širokým záběrem Husserlových analýz, jak v rozborech vnitřního vědomí času se bezprostřední minulost vynořuje bez hyletického podkladu; ukázal dále na problematičnost dvojí předmětné danosti /jednou v hyletických, podruhé v noematických souvislostech/ a na roli konstanční hypotézy u Husserla, kterou nedovede někdy úplně vymýtít, dokud se drží koncepce hyletických dat.^{1/} Co však ukazuje Holenstein jako jednu ze specificky husserlovských cest překonání senzualismu, je Husserlovo pojetí "afekce" a asociace; asociace není u Husserla mechanické sdružení dat, nýbrž je vynoření syntetické vazby, vztahů podobnosti či kontiguitity jako takových, zkušenosti pasívní syntézy ryze vztahového charakteru, která nemá s klasickou mechanikou asociační, jež fenomén vůbec nezachycuje, nic společného.

Není však vše, co badatelé takto ukázali o Husserlově boji proti senzualismu, ve skutečnosti součástí jeho stálého zápasu s karteziánstvím a jeho metafyzickým dědictvím? Landgrebe naznačuje tento boj

^{1/} E.Holenstein, E.Husserls Phänomenologie der Assoziation 101 sl.

^{charakteru} metafyzikou, který se stává bojem s metafyzikou; žádný z autorů, kteří tuto cestu sledují, však nezdůrazňuje ten podle našeho názoru rozhodující moment, který působí, že Husserl nakonec nepřekonává úplně metafyzický charakter moderního myšlení, ač se k němu přece zdá s jakousi nutností imanentně směřovat celá škála oněch antitezí, které byly výše uvedeny. Husserl je veden vnitřní konsekvencí boje s karteziánským dědictvím k tomu, aby položil ontologický problém alespoň v podobě otázky po způsobu jsoucnosti jsoucích věcí, a přece tuto otázku nerozvine systematickým způsobem. Položit tuto otázku ve vší ostrosti znamenalo by pro něho rozchod s oním druhem transcendentalismu, který až do konce hledí zastávat, s transcendentalismem tkvícím v minulostním pojetí subjektu, reflexe, času - Landgrebe postihl bystře, že svobodný akt, v němž tkví epoché, je z tohoto hlediska neintegrovatelný do celkového pojetí subjektivity, jak se jeví v pohledu transcendentálního diváka, a odůvodnil to hluboce tím, že svoboda je podstatně spjata s budoucnostní "extenzí" časovosti, kdežto názor, kontemplace, teoretický zájem tkví celou povahou v onom minulostním "již" které se vztahuje k hotovému, k tomu, do čeho je svobodná bytost postavena.

Vrátíme-li se nyní k trojí cestě redukce, pozorujeme, že druhá a třetí cesta jsou mezi sebou příbuznější, ubírají se týmž směrem, nejsou v onom rozhodném rozporu, s nímž je první s oběma ostatními. Odlišnost druhé a třetí tkví v tom, že první je cesta psychologie, speciální nauky, o níž Husserl sice posléze tvrdí, že musí splynout se studiem transcendentální subjektivity, ale jež přece jen nesplývá celkově s tím, co obstarává cesta třetí: neboť tato třetí je ve vlastním smyslu filozofická, na ní se otvírá studium světa a veškerého apriori pro kterékoli jsoucno, má tedy v podstatě jiné zájmové zaměření než cesta psychologická, ač obojí je po Husserlově názoru posléze studiem transcendentálním.

Tento rozdíl má však důležitý význam. Když Husserl rozvíjí svou rozhodnou úvahu o krizi filozofie a vědy, když rozvíjí etiologii a pokouší se o terapii jejich choroby, pak bude sice položen značný důraz na rozdíl mezi filozofií a odbornou vědou, ale na druhé straně bude zdůrazněno, že psychologie, která se etablovala jako jedna z přírodních věd /na základě karteziánského pojetí přírody/ a následkem toho ponechala filozofickou, transcendentální problematiku mimo svůj obor, je vlastním polem rozhodnutí boje mezi objektivismem a transcendentalismem, které se dotýkají oba povahy filozofie i vědy, a jehož nerozhodnutost podmiňuje v jádře uvedenou krizi. "Transcendentální" problematika je terén smyslu, významu, pravdy, přírodovědecký objektivizmus je terén nesmyslných, "pouhých" fakt; psychologie stojí na této křižovatce.

Vrátíme-li se nyní po diskusi celého tohoto boje s karteziánstvím k onomu základnímu aktu svobody, jehož projevem je epoché, pak se nám problematika redukce objeví nově, a to ve dvou aspektech.

Za prvé ve filozofickém ohledu nemůže být redukce redukcí na jakkoli zidealizované a "odsvětštěné" jsoucno, na jakýkoli "konstituční proces", který by zachovával byt elementy, momenty "nepřehledností" v lidském způsobu být, zbytky karteziánské res cogitans. "Redukce" redukuje veškeré jsoucno na to, bez čeho nelze porozumět tomu, že věci jsou, jak jsou, jaký způsob jsoucnosti je charakterizuje - na to, co nikdy nelze najít na věcech nebo v nich jako jejich reální či reelní součást a co přece umožňuje teprve setkání s nimi, pochopení, "otevřené chování" k nim a posléze také jejich "poznání".

Co znamená, pochopeno bez metafory, "noematický korelát" intencionálního prožitku? Nic jiného, než že v prožitku nemám pouze intenci a intendované, nýbrž toto intendované pochopeno jako samostatně jsoucí, jako nezávislé a rovněž v sobě nedotčené chápáním; že tyto všecky charaktery k němu patří nikoli jako "jevové" chara-

který /jakými jsou např. blízkost - vzdálenost, jistota - pochybnost/, nýbrž zcela jinak, vnitřně a přece ne jako část celku v jakékoli významu. Mám-li tedy hledat řešení filozofické otázky, třeba formulované tak zvláště subjektivním způsobem, jak to činí Husserl? "jak samozřejmé /transcendenci/ učinit zřejmým?", pak nesmím hledat v tom směru, kde hledá Husserl, ve směru objektů, objektních rysů a charakterů, byť i "subjektivních" a "imanentních", ve směru jsoucnů a jsoucnostních struktur, poněvadž pak by má otázka přicházela příliš pozdě. Dovídal bych se vždy již o tom, co je odkryto a jak toto odkryté vypadá, jak je strukturováno, k jaké "intentio" náleží a jak tato intentio sama je uzpůsobena; ale co mne uschopňuje, abych "na druhé straně" /v noematu, ale do to znamená?/ spatřoval věcnosti, jsoucna, předmětnosti, se takto nikdy nedovím.

Zároveň snad nyní získávám nové jasno o tom, proč je třeba suspenze "víry v svět". Není jí třeba, abychom získali nezkreslené jsoucno v jeho povaze, nýbrž abychom získali to, co k němu umožňuje přístup, co mu dává porozumět a v tom smyslu je "odmyká". Nemůžeme z toho důvodu epoché zastavit u "subjektivního jsoucna", které je tím, bez čeho bychom neměli žádný předmět. Musíme se odvážit ke kroku zpět před jsoucnem vůbec, jako takovým, a v tom bude vlastní význam ἐπιστήμη.

V souvislosti s tím potom rovněž redukovat se nebude na jakékoli subjektivní jsoucno a následkem toho padne "transcendentální idealismus" a jeho úkoly, konstituce předmětnosti ve vědomí in specie. Redukce bude redukcí na specifické porozumění bytí, příslušné tomu kterému řádu jsoucího, který může být odhalen takovým a nejiným typickým způsobem.

"Epoché" nebude sama o sobě uvolněním k novému pochopení toho, jak subjektivní jsoucno jest, nebude-li spjata s historickou de-

strukcí dosavadního pojetí bytí tohoto jsoucího. Na první pohled by se mohlo zdát, že to je implikováno v požadavku nemísit teorie do fenoménů, že epoché musí postačit. Ale neběží přece o tvrzení, klad jistého jsoucna, nýbrž o pochopení jeho bytí, a to není v epoché pozitivně obsaženo. Destrukce je však pozitivní "dialektický" akt, destrukce popírá a popíráním klade - jenže nikoli na úrovni jsoucna, ale bytí.

/Tím dospíváme k oněm třem momentům fenomenologické metody, o nichž mluví Heidegger v přednášce z r. 1927 "Grundprobleme der Phänomenologie", s. 26-32, redukce, konstrukce, destrukce; v odlišném pořádku sice, ale v jádře identicky./

Krizi filozofie nebude tedy možno vyřešit Husserlovou verzí transcendentalismu. Jak tomu bude s krizí vědy?

Není snad celá problematika, jak ji rozvrhuje Husserlova úvaha o krizi faktologických věd, překonána, je-li jednou ukázáno, že filozofická krize není řešitelná oním objektivně - vědeckým způsobem, jak si to představuje Husserl?

Nebo je možno slovu o boji transcendentalismu s fyzikalistickým objektivismem dát jiný, nosnější smysl, než Husserlův?

Vzpomeňme dvojího. 1/ Ze Husserlovo úsilí o transcendentalismus platí v podstatě smysluplnému jsoucnu, odedávna zvanému $\psi\chi\eta$, později subjekt, subjektivita, já. Běželo o to, tomuto jsoucnu jeho smysluplnost, jeho "průhlednost", jeho pravdivost, jeho přístup k jsoucnu zachovat a podepřít. 2/ Co říká Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie 105: "Die Richtung auf das Subjekt, bzw. auf das, was im Grunde damit gemeint ist, ... nimmt auch die noch gar nicht subjektivistisch im neuzeitlichen Sinne orientierte ontologische Fragestellung der Antike, die des Plato und Aristoteles ..." /U Platóna lze zvlášť dobře ukázat, že $\psi\chi\eta$ je ve středu vši filozofie./ Běží nejen o bytí, nýbrž o smysluplné jsoucno, schopné pravdy /a omylu/ - to jsoucno, jemuž platila Husserlova kritika

psychologistického naturalismu. Avšak problém jsoucna po teoretické stránce nepatří do filozofie, nýbrž je polem vědy. Po této stránce zůstává tedy problém Husserlův i nadále otevřen, třebaže musí být ve své formulaci modifikován, a to asi velmi hluboce. Čeho se budou týkat tyto modifikace?

Budou se týkat pochopitelně způsobu bytí tohoto jsoucna, které nebude se samozřejmostí pojato co do této modalitě 1/ jako věc matematické přírodovědy 2/ jako věc vůbec v modu výskytu 3/ jako jsoucno zachytitelné kategoriemi.

Z bodu 1/ vyplyne, že všechno to, co v moderní "psychologii" přichází na účet paralelizace duševního s hmotným ve smyslu fyzikálněchemického nutně odpadá, tedy veškerá problematika psychofyziologie v tradičním smyslu, problematika duševního "pole", paralelismus kybernetické a informatické povahy. Vše, co Husserl zahrnoval do kritiky soudobé psychologie jakožto atomistické a nedbající intencionality, propadne spolu s mnohým do jeho doby nevyzkoušeným této ontologické břitvě.

2/ Věda, o kterou půjde, nebude moci být nazvána "vědou o vědomí", žádná *res cogitans* /ani neintencionální, ani intencionální na způsob Brentanův, Descartův, ba ani Husserlův/ neobstojí, protože každý z těchto způsobů vindikuje předmětu této vědy jsoucno věčné, charakterizovatelné z hlediska "subjektivního" jako "imanence" - jakmile je však položen problém tohoto jsoucna v termínech "imanence", je jeho ontologický svéráz pochován a na jeho místo dosazena "res", neboť imanence je pochopitelně prostorový pojem, pojem obsaženosti v...

Nepůjde též o "vědu o vědomí" z toho důvodu, že její komponentou bude nauka o těle. Nikoli o obrazu těla v subjektu a jeho vědomí, nýbrž o reálně žijícím těle v celé šíři jeho funkcí a působnosti, v jeho reální jednotě s onou orientací ve věcech, kterou znamená život ^{na} ve světě.

Kromě toho půjde o "tělesnost" ještě jiného druhu, tu, která vy-
značuje styk bytostí, které rozumějí sobě navzájem i ~~věcem~~ věcem,
v jejich vzájemných vztazích mezi sebou, tělesnost znaků, tělesnost
výrazovou etc., tedy nikoli o takovou tělesnost, kterou jsme, ale bez
níž nejsme a jež svou existencí a rozvojem umožňuje naše vlastní po-
rozumění v rozsahu a hloubi, které jim samým pro sebe nejsou vlastní.

Následkem toho bude mnohem spíše možno tuto nauku, na jejíž půdě
se bude řešit vědecká komponenta krize, nazvat antropologií než psy-
chologií. Rozsah jejího předmětu bude nepochybně větší než rozsah
tradiční psychologie.

3/ Z třetího hlediska vyplývá nejen nemožnost "dynamické" psycho-
logie, nýbrž každé konstruktivní teorie postupující podle vodítka
běžných vědeckých kategorií, směřující za kauzálním či kvazikau-
zálním výkladem, suponující nevykazatelné pojmy jakožto explika-
tivní pomůcky /nevědomo, podvědomo, neuvědomělé žádosti a přání,
perseverující nebo retrogradující pudové tendence/ atd.

Husserlův boj s nesmyslností faktologické vědy a nevědecké,
pouze "světonázorové" filozofie, s těmito korelativními chorobami
soudobého myšlení v jeho kritické fázi, není možno, jak jsme viděli,
jeho prostředky vyřešit.

Filozoficky není možno udržet 1/ postulát absolutně apodiktické
vědy - filozofie; 2/ myšlenku, že transcendentální idealismus mona-
dického univerza by a/ odpovídal této ideji a b/ byl s to zaručit
světu onu smysluplnost, kterou požaduje boj proti pouze faktologické
vědě a pouze světonázorové, privátně-subjektivní filozofii. /Zejmé-
na není s to vyřešit otázku pravdy a transcendence./

Vědecky se nedá udržet idea čisté vnitřní psychologie jako půdy,
na níž se rozhoduje spor fyzikalismu a transcendentalismu, a vůbec
idea psychologie jako samostatné vědy o "vědomí" /ať empirickém,
ať "transcendentálním"/.

Filozofická myšlenka Husserlovy fenomenologie nezbytně vyžaduje

rozšíření o ontologicky položenou otázku, jak pronikavě pochopil Heidegger a přešel energicky k realizaci. Tímto krokem /ostrým odlišením bytí a jsoucna, pojmem ontologické difference, odkrytosti jsoucna a odemčenosti bytí, problémem bytí jako předmětu filozofie na rozdíl od poznání jsoucna jako předmětu věd/ předešel Heidegger o dlouhou řadu let otázky, které Husserl položil v "Krisis" o ko-relativním nedostatku soudobé filozofie i vědy. Jiná je otázka, zda je vlastní Heideggerův náčrt bytostné stavby pobytu na světě /Dasein/ dostatečný, aby posloužil za základ tomu, co Husserl požaduje v druhé složce své úvahy o krizi, totiž aby její řešení dalo vznik také nové vědě. Není právě v tomto bodě: že krize trvá a bude trvat, dokud zde nová věda nebude, trvajících naléhavost a aktuálnost Husserlovy myšlenky a jeho díla o krizi evropských věd? Možná, že filozofie, která postupuje naprosto samostatně za svým ontologickým cílem, nemá vždy dost ostře na zřeteli tuto situaci, v níž se rozkol mezi ní a současností musí prohlubovat, vnější podoba krize zostřovat? Heidegger rozvrhl nauku o pobytu /Dasein/, o ne-karteziánsky pojaté "existenci" člověka potud, pokud to může sloužit za podklad rozvinutí otázky po smyslu bytí. Je tento způsob zároveň dostatečný k tomu, aby posloužil za ontologický rozvrh vědy nebo věd o člověku? Nebylo by tomu tak vskutku jenom v tom případě, kdyby každý ontologický rozvrh lidské jsoucnosti byl nejen charakterizován pochopením bytí, nýbrž rovněž jím veden jako možným úkolem, jako něčím smyslujícím? Jistěže fundamentální ontologie dává možnost porozumět lidskému životu v jeho propadání ne-lidskosti i v jeho mravním rozmachu; je to, co podává, dostatečný fundament pro filozofii člověka ve společenství, v jazyce a zvykovosti, v podstatné generativnosti, tradicionalitě a nikterak nutné, ale nikoli nahodile možné historičnosti?

Krom toho: jak dalece je nový ontologický náčrt lidského života stále ještě negativně určen opozicí vůči karteziánství?

/Zdá se, že tato pochybnost se uplatňuje v pozdějším odvratu od voluntaristického elementu, obsaženého v pojmu existence./

Posléze: určuje časovost způsobem svého časování pouze jednotlivé události, jednotlivé výjevy našeho života nebo je zároveň pramenem velkých, mohli bychom říci kontrapunktických pohybů, v něž se život člení? Nejsme vždy zároveň členy generativně-emocionální, pravdivostně-prospektivní a ochranně-vynakládající pohybové souvislosti, v tom kterém případě jednotně fenomenálně vyznačené? Nejsou tyto základní pohybové souvislosti, v nichž žijeme, ontologicky podmíněny? Netkví v porozumění jim teprve porozumění jednotlivým bytostem a věcem? Tím spíše, že v těchto pohybech se rýsuje zřetelně osa den - noc, individuace - neindividualizovaná "oblast" univerza, jak naznačoval E.Fink v některých svých filozofických náčrtech?

V každém případě nás fenomenologie, zbavená transcendentálního dědictví jako jedné z forem karteziánismu, zanechává před množstvím otázek mnohem spíše než před jednotnou stavbou, zatím co eidetická vnitřní psychologie ^{a její vnitřní} či transcendentální nauka o prožitcích se ještě mohla aspoň v hlavních rysech chlubit takovou systematikou, která se zdála vystupovat jako věda.

Při vystoupení na jednom z lékařských kongresů nedávné minulosti řekl Heidegger, že věda nemá zbytečně filozofovat, nemá se dát filozofováním zdržovat od svých aktuálních úkolů - rozumíme-li správně, jsou úkoly vědy v tom, odhalovat, odkrývat jsoucno hloub než dosud. To znamená, že rozvrh vědy závisí nikoli na úplnosti ontologického rozvrhu oboru, nýbrž na tom, jak vědec dovede na jeho základě přetvořit aktuální problematiku tak, aby vznikly nové reálné perspektivy.

III.

Má-li Heidegger s výše uvedeným slovem pravdu, pak by nebylo vlastně správné vycházet za osudavěním vědy z obecných hledisk

jako celková ztráta smyslu, nýbrž pouze z konkrétních problémů, kde možno vyjasněním těch úkolů, kolem nichž se nakupily neschůdnosti, novým pohledem /tkvícím posléze ovšem v nečekané modifikaci rozvrhu bytí oboru/ podat nahlédnutí do hloubi věcí. Že bylo takovým nahlédnutím, schopným v mnohých tradičně psychologických otázkách přinést nové pohledy, pojetí intencionality, nestrpí pochyby. Ale chtěli bychom ukázat na konkrétním případě, že Heideggrova fundamentální ontologie, použita za takovým vymezeným cílem a zaměřená onticky, tj. za účelem vědeckým, může být pochopena jako instrument řešení krize, v níž věda zabředla, tedy jedné z úloh, které jasně vytkla Husserlova "Krisis". Heidegger sám se takovými úkoly neobíral; nelze jej tedy za použití jednotlivých motivů činit odpovědným; na druhé straně je takové použití "fundamentální ontologie" nasnadě a není v něm nic nelegitimního. Neklademe zde otázku, jak dalece je Bossův "Grundriss der Medizin" opravdu plodným průlomem v psychoterapii v lékařské vědě vůbec, hodnocení plodnosti Bossových hledisk a metod leží za hranicemi naší kompetence. Chtěli bychom však ukázat

1^o že Bossova kritika karteziánství v historické medicíně se v podstatném stýká s Husserlovou kritikou moderní psychologie;

2^o že Bossova nová hlediska, která hledí uplatnit v psychoterapii, nejsou toliko použitím Heideggrovy fundamentální ontologie, nýbrž že se dalekosáhle stýkají s hledisky, která získal Husserl ve svém celoživotním boji s karteziánstvím /pakliže ovšem ^{jsou} ~~jsou~~ naše úvahy, týkající se cest redukce a vývojové tendence, která se v nich rýsuje, udržitelné./

S plným vědomím vztahuje Boss především moderní neurofyziologické výklady "psychiky" či "duševna", jak se s nimi vyrovnává hlavně u anglosaských autorů, k tradici Descartovy cogitatio.^{1/} To zní podobně jako Husserlovy výroky o dualistických předpokladech moderní

^{1/} Grundriss der Medizin 49

psychologie v příslušné části Krisis.^{12/} Již Husserl mluvil netoliko všeobecně o jejím naturalismu, nýbrž spatřoval v okolnosti, že dualismus substancí ^{je} paralelizací dvou abstrakcí /res extensa - res cogitans/, ~~typu~~ vlastní původ tendence traktovat "duševno" jako jsoucno téže zásadní povahy jako res extensa. Bossova pozoruhodná zásluha leží nyní v tom, že rozšířil konkrétně aplikační plochu této zásadní kritiky až do vědeckých pokusů nejnovější doby.^{23/} Zvláště traktuje přírodovědecké výklady "psychična" ze "somaticna" v celku se zvláštním zřetelem ke kybernetice a teorii informace. Jako přívrženec Heideggrův klade sice Boss větší výslovný důraz na úlohu kalkulu a měření v moderních pokusech takového výkladu; to ovšem není vůči Husserlovi, který tak hluboce proglédl a traktoval formální roli moderního matematického v přírodovědě, rozdíl podstatný. Novinkou je spíše Bossův poukaz k tomu, jak v zásadě metaforicky postupují pokusy o aplikaci pojmů izomorfie, informace a kybernetických schémat, jak se tedy vlastní explikativní pokusy zaplétají do nejasného, polomytického myšlení právě ve snaze realizovat projekty exaktní vědy mimo doménu vlastní res extensa, pochopitelně rovněž abstraktivně metodicky tematizovanou. Husserl přece ukázal rovněž velmi konkrétně, jak exaktní příroda matematické přírodovědy je metafyzická hypostaze matematické metody, která ve skutečnosti nikdy nepřestává předpokládat před sebou realitu ve formě světa našeho přirozeného životního přístupu. A tak se lze právem domnívat, že Bossova, ovšem značná, zásluha zde spočívá v rozšíření hluboké kritiky moderního kartezianismu ve vědách o člověku, zahájené Husserlem, na kartezianismus dnešní doby, kartezianismus rafinovaný moderní matematickou technikou se strukturalistickými instrumenty a názvoslovím, které proniklo z matematiky a lingvistiky do

1/ Op.c. 216, dále zejména 224 sl.

2/ Pro neurofyzilogii Pavlovovu učinil tak již E. Straus ve spisu "Vom Sinn der Sinne" z r. 1935.

nejrozmanitějších humanistických disciplín.^{1/} Je sice naprosto přirozené, že konstrukce res cogitans na ontologický způsob res extensa nemůže nakonec vést k jiným než těmto materialistickým důsledkům, neboť res cogitans, "mens", "mind" atd. není nic jiného než res extensa zbavená určitých atributů; je tedy v podstatě jen problém, jak tuto dualizu převést na jednotu, a moderní psychologie všemožnými svými procedurami, užívající přitom hlavně formální matematiky a logiky, neřeší v podstatě žádný jiný úkol. /Nota bene, opačný proces není myslitelný; idealistické pokusy vyvodit res extensa z res cogitans předpokládají tutéž res; z toho důvodu mohou sice vést v genetickou naturfilozofii, ale podat skutečnou genezi materiálního světa z ducha je věc zásadně nemožná./ Při Bossově přehledu dnešních kybernetických teorií psychofyziologického dění, jak je podává příslušná kapitola jeho díla, jsme takřka nuceni myslet vždy znovu na psychologismus nedobré paměti, když např. u Rohrackera v jeho Arbeitsweise des Gehirns se dočítáme, že "die Gesetze der Logik in Wahrheit Gesetze des zentralen Erregungslebens sind" se všemi důsledky; práce filozofů celého století nebyla prostě vzata na vědomí. Domníváme se nicméně, že Bossova duchaplná polemika proti dvojsmyslu v pojmu informace /Boss vidí v kybernetickém výkladu antropomorfismus/ obsahuje pouze částečnou pravdu: antropomorfismus spočívá na hlubším základě matematické ontologie, zvěčnění člověka, na pojetí res cogitans.

Ať je Bossův přehled moderních pokusů použít pojmů pole, izomorfismu, informace /jakožto nehmotné a neenergetické, nicméně však matematicky postižitelné struktury/ v oboru fyziologie smyslů, fyziologické teorie paměti, afektivity, mobility a vůle jakkoli zajímavý a podnětný, nepřináší principiálně nová hlediska, která by fenomenologie nebyla uplatňovala explicitě nebo implicitě již dříve. Rozmanitost pokusů vsunout do objektivně-věcného, přírodo-

^{1/} Přehled o tom lze v krátkosti získat v Piagetově souhrnu "Le structuralisme" ve sbírce "Que sais-je".

vědeckého kontextu, do něhož náleží fyzikálně-fyziologicky trakto-
vaná tělesnost, rovněž cosi jako zkušenost pod titulem informace,
je na první pohled veliká, ale ve skutečnosti jde o různé způsoby
"překlenout" příkop, který v podobě, která se vyskytuje v řešení,
ve skutečnosti neexistuje. Překlenuje se nikoli propast mezi způ-
sobem bytí, který spočívá v porozumění, a mezi jsoucnem, které je
k něčemu takovému zásadně neuschopněno, nýbrž mezi dvěma způsoby
věcného, v jádře nechápajícího, nýbrž pouze fungujícího jsoucna;
a to z toho důvodu, že se bez předběžného dotazování předpokládá,
že "být" znamená být věcí nebo některým z jejích určení.

Ne že by problémy, spojené s otázkami vztahu mezi věcností a po-
rozuměním, byly dosavadní fenomenologií jednoduše vyřešeny; možná
ani ve vši jasnosti položeny dosud nejsou. Tak např. je-li nezbytné
nahradit pojem příčiny ve vztazích mezi věcmi a bytostí člověka
pojmem podmínky, jak to navrhoval již kdysi Husserl, znamená to po-
chopitelně řadu dalších otázek, které Boss výslovně nevádí: jaká
je povaha vlastní, existující přírody, vlastního světa věcí a věc-
ných procesů v poměru k matematickým strukturám? Jak se má řetěz
podmínek k řetězu motivace? Je možno na základě pojetí chápajícího
těla a jeho tělesného fungování obejít se zcela bez oněch pojmů,
které Boss vytýká Merleau-Pontymu jako pozůstatky karteziánství
- jako je pojem obývání těla a pojmy různých úrovní významu? Ale
ponechme tyto otázky v kontextu tohoto článku stranou a soustředme
nyní pozornost na jinou stránku Bossovy kritiky karteziánství v
dnešní psychologii - myslíme tím koncepcí, jež operují ne snad s fy-
ziologickými strukturami, aspoň ne přímo, nýbrž s konstruovaným
psychismem.

Ale k čemu dojde, když ti, kdo uvažují o člověku v konkrétní po-
době jeho zdraví a nemoci, pojednou prohlédnou tvář v tvář ryze fak-
tologické vědě, modernímu důsledku karteziánství, že zdraví a nemoc
jsou smysluplné děje, že lidský život je lidským právě jako smyslu-

plný, chápající, že lidská bytost je, metaforicky řečeno, průhledná a prohlédající? Jedna z prvních možností bude pak, že se budou snažit o kompromis, o smír mezi obojím. Objev smysluplnosti jim sice bude východiskem, bez něhož není možná ani věda o člověku, ani konkrétní terapie, která se snaží porozuměním pomoci člověku. Ale /podobně jako kdysi u Diltheye při jeho rozdílu mezi chápající a vykládající psychologií/ karteziánská ontologie zůstane principiálně v platnosti a stane se vlastní výkladovou rovinou. Smysl se tak sám stane "faktem", pouhou konstatovanou skutečností, která místo aby vysvětlovala, musí být teprve sama vyložena, takže se stává dvojnásob nepochopitelnou. Je jasné, že zde hovoříme o "hloubkové psychologii" S. Freuda a jeho bezprostředních i prostředních stoupenců. Kartezianismus u nich ukazuje paradoxní tvářnost doktriny, která svoje vlastní východisko, sebejistotu vědomí, uvádí v pochybnost tím, že ji prohlašuje za "pouhý jev" hlubší objektivity, že konstatovanou smysluplnost spatřuje v účelné, vyložitelné hře objektivních sil a plní nás nedůvěrou k tomu, co se ukazuje, jako něčemu, čeho smysl je nutno teprve eruovat "objektivními" hypotézami. Není to tak, že by hloubkový psycholog nefilozofoval; jeho práce je z velké části spekulování o povaze toho, co se považuje za smysluplné. Ale není to úvaha o podmínkách, za nichž je možná bytost, která čemukoli rozumí, cokoli chápe, - nýbrž o podmínkách, za nichž chápající bytost možno pochopit jako mechanismus, či vlastními slovy Freudovými, jako dynamismus. Za východisko konstrukce slouží smysluprázdný fakt, že posthypnotická nebo z analýzy odporu získaná vzpomínka zapomenutých věcí mohla vést k tomu, že abnormní stav nebo symptom zmizely.^{1/} K vysvětlení tohoto faktu přijímá se aparát nevědomých přání a tendencí; jsou to přání a tendence, tudíž významné, smysluplné, - jsou nevědomé, tudíž věcné, objektivní dynamismy. Vypra-

^{1/} Boss, l.c. 199

covaná teorie zná celou "topologii" takového objektivního psychického rozeznávající 'nadjá', 'já' a 'ono' - jindy vědomí, před- či podvědomí a nevědomo, které má v celém aparátu vůdčí úlohu: v něm je vlastní působivá skutečnost psychických jevů.

Proti psychofyzilogií se situace zkomplikovala. Máme zde před sebou pokus o konstrukci něčeho, co přírodověda nezná a čeho existence se vskutku dá vysvětlit pouze přiznáním, že její metodika dospěla na svůj konec - spolu s vůlí, udržet přírodovědeckou objektivitu jako jediné pochopitelnou a možnou výkladovou bázi. "Psychično" se stává pramenem smyslu, tedy něčeho nepřevodného na pouhé věcné procesy, a přece k tomu má docházet jen na základě takových procesů. Tato kvadratura kruhu je vlastním úkolem hloubkové psychologie v jejích konkrétních úlohách. "Psychično" není již prostě věcná struktura, jako v informatické a kybernetické psychofyzilogií, ale jeho vlastní ontologická povaha zůstává ~~záhadnou~~ záhadnou.

Metodologicky by bylo možno poznamenat, že proti zásadní proceduře matematické přírodovědy, kterou je nepřímá matematizace, je celá tato konstrukce té povahy, že k žádné struktuře, s níž by bylo možno ztotožnit topologii psychicky, nelze zde dojít; potlačená, nevědomá přání nejsou přímo fyziologické struktury a nepůsobí jako takové, nýbrž svým věcným obsahem. Co jediné ospravedlňuje speciální teoretický obsah této vědy, je zároveň v ostrém rozporu s hlavním metodologickým principem matematické přírodovědy. Zatím co kvalitativní náplň zkušenosti hraje pro nepřímou matematizaci úlohu prvotního zkušenostního základu, k němuž se hypoteticky hledá jednoznačně přiřazovaná struktura, je zde, v případě hloubkové psychologie, to, co se posléze převádí na nervové dynamismy, samo již konstrukcí - konstrukcí oné topologicky diferencované psychické dynamiky, která ve své nejpodstatnější, nevědomé části zásadně nemůže být zakoušena.

Tuto metodologickou bizarnost sdílí s psychoanalýzou rovněž Jungova hloubková psychologie archetypů se svou teorií kolektivního ne-

vědoma, ale nejsou jí prosty ani individuální psychologie a teorie psychických vrstev, oblíbená pod jménem personální psychologie, teorie lidské osobnosti atp. Zdá se nám zásluhou Bossova díla, že tyto metodologické podivnosti, pramenící nikoli přímo z přírodovědeckého myšlení, nýbrž z metafyzických rozpaků, ostrým způsobem předvedlo. Přitom vynikne zároveň, že zavedení pojmu podvědomí a nevědomí u Freuda a jeho dědiců není pokračováním způsobu, jak jich používala klasická metafyzická tradice 17. věku, hlavně Leibniz. Leibnizovy *petites perceptions* jsou zdůvodnitelné fenomenálně, když je fenomenologicky: stojí na principu kontinuity a ten lze vykázat z velké části fenomenálně. Freudovo nevědomo naopak kontinuitu v "psychičnu" podceňuje, ba odmítá, vědomí je větší částí falešné vědomí, které se uzavírá proti potlačeným přáním hluboké psychiky, zamlčuje, přetváří, překrucuje. Ale není to tak, že by toto překrucování a zamlčování mělo samo fenomenální podklad, že "vědomí" jako takové by dosvědčovalo svou zvrácenost, že by v něm samém žilo odvracení a útěk, - nýbrž samo o to, co se v něm děje a co znamená, nemá tušení. Jakoby Freud neměl povědomí o tom, že diskontinuita mezi pravdivým a falešným předpokládá kontinuitu, že falešné může být vědomí jen na základě schopnosti pravdy.

Nicméně - ač jako pokus nového založení psychotherapie a lékařství bez vyloučení smyslu selhala, je hloubková psychologie a psychosomatická medicína obohacením moderního úsilí o smysl ve vědě. Nejen že ukazuje neuspokojivost objektního pojetí člověka, nejenže *ad oculos* demonstruje potřebu porozumění v medicíně, - potud je určitá shoda v tendenci s Husserlovou fenomenologickou léčbou krize vědy; ale má rovněž docela nový koncept aplikace vědy, nový aspoň v kontextu moderního vědeckého provozu. Věda není primárně pouze přihlížející teorie, která se stává praktickou aplikací svých teoretických závěrů na jednotlivý případ, jako je tomu ve fyzikálně-chemických technologiích. Věda je praktická již jako věda - pacient se uzdravuje tím, že se učí rozumět sobě, že pochopí své konflikty, že se "s nimi vyrovná",

že uvolní potlačená přání, vymaní se z moci nepochopených, ale tlak vyvíjejících komplexů, najde cestu v situaci, která se zdála bez východiska, protože se pacient nedovedl rozhodnout, a rozhodnout se nedovedl, poněvadž nepřehlížel komponenty svého vnitřního konfliktu.

O tento pojem, toto pochopení smysluplné vědy je u Bosse fenomenologická koncepce obohacena, ten vděčí Freudovi a jeho hloubkové psychologii. Že naproti tomu v jádře zůstává Boss fenomenologii věren, spočívá na tom, že fenomenologii přijímá nikoli ve vývoji od kartezianismu k pojetí objektivismu zbavenému, tedy v Husserlově verzi, nýbrž v podobě hermeneutiky lidské existence, kterou jí dal Heidegger. To umožňuje, aby lidský život spatřoval jako život na světě, jako pohyb uchopených možností, pohyb, k němuž náleží rovněž zanedbání a odcizení a jehož linie, to znamená význam v životě, má být postižena, a to nikoli zvenčí, nýbrž žijící bytostí samou. Svoboda bytosti, která hledá sebe samu, je v centru této verze, tak jako v Heideggrově analýze lidského pobytu na světě; hledání sebe bylo novinkou Freudovy teorie i léčby, a Bossův originální postřeh spočívá v tom, že adekvátní metodou tohoto sebe-hledání a nalézání není hypotetické konstruování domnělého topologicky kócipovaného, vrstveného "psychična", nýbrž fenomenologický rozbor a výklad. Hledání, ztráta, nalezení, temnota a zastření, ale též vyjasnění, nejsou děje odehrávající se kdesi za scénou v oblastech objektivního dynamismu, nýbrž etapy života, který se stává sobě průhledným současně s tím, jak se mu ukazuje to věčné jsoucno, pro něž je otevřen; nejsou to záležitosti hypotetické, objektivní konstrukce nějakého jsoucna, které se skrývá za fenomény, nýbrž je v centru samotné manifestace, sama ukazování se, pojatého ovšem ne jako nadčasová struktura, nýbrž jako sama podstata života lidské bytosti.

Ale pro svůj účel /onticko-medicínský/ nemohl Boss dobře potřebovat bez modifikací onen koncept existence, který podal Heidegger v Sein und Zeit. Hledání sebe je v tomto díle spjato s problémem

podmínek možnosti života mravního a historického, s možností onoho heroismu, který náleží ke každému mravnímu rozhodnutí, a se získáním průhlednosti historické situace, v níž se člověk projevuje ve své originalitě. Měl-li být podán fenomenologický náčrt lékařské disciplíny, pak nikoli originální výjimečnost a heroismus předběhu k posledním možnostem, nýbrž právě sám proces normality, zdraví a nemoci musily být pojaty jako manipulace svobody, a protivník nemohl být již prostě onen beztvárný, veřejný anonym, který se již od počátku postavil na místo vlastní samosti - musí jím být ty možnosti, které se v nás samých staví proti tomu, čím "normálně", v běžné každodennosti jsme, které se ~~xxxix~~ ^{test} snaží nás odcizit na mnohem elementárnější úrovni, než je boj proti úlevám a ulehčením nerozhodného hodlání.

Nemýlíme-li se, je to tento důvod, který vedl Bosse s jistou nezbytností k tomu, aby jednotlivé "existencialie", viděné fenomenologicky, vyňal z dramatického kontextu "Sein und Zeit". Hledání "autentičnosti" má u něho jiný smysl. Ony jednotlivé existenciální momenty, lidské bytí v prostoru, v čase, lidské ^{ění} "tělesnosti", spolubytí s druhými ve společném světě, naladěnost, paměť a dějinnost, smrt a konečnost jsou tematozpyvány patrně s úmyslem najít v jejich rámci ony způsoby existovat, jimiž člověk uniká sobě ještě dříve, než se může stát bytí i formálním, náporu věčnosti resistujícím já. V případě "velké analýzy" onoho "testu", kterým je případ Reguly Zürcherové, může se zdát, jakoby hledání vlastní samosti spočívalo vskutku v ~~nerovném~~ ^{mravním} boji s osvojenou mrtvou tradicí, která se stala mučivou součástí celku existence, s osvojenými cizími názory a způsoby chování. Ve skutečnosti ani zde nejde o nic jiného, než o získání odvahy k běžnému, průměrnému chování zdravé ženy, která se nepodvádí o radost z tělesného života a onu proměnu světa, která s ním souvisí. Ale mnohem patrnější je to ještě na celém rozvrhu pohybové patologie, kde jednotlivé existencialie slouží za vodítko pro způsob proniknutí k primárním pramenům životních úchylek. "Být sebou" má

v těchto případech zřetelně jiný význam než v Sein und Zeit. Existuje zřetelně, máme-li se svěřit Bossovu vedení, skromnější, ale přece nadmíru náročná, na našem svobodném chování dalekosáhle závislá oblast bytí sebou samým, která je oblastí nikoli heroismu, nýbrž zdraví, "normality". Není zde již naším úkolem uvažovat o tom, jak dalece může Bossův skicovitý náčrt patologických problémů vyhovovat stavu odborné problematiky. Chtěli bychom upozornit na dvojí: že má-li Boss ve svých fenomenologických analýzách z jedné strany, ve svých etiologických skicách ^(a druhé strany) ~~(k všeobecné patologii)~~ pravdu, pak je patrně záhodno na prvním místě provést revizi samotné "fundamentální ontologie lidského pobytu /Dasein/", a to tak, aby hledání autentičnosti a průlom k ní mohly do sebe pojmut nejen umožnění mravně-dějinného, nýbrž veškerého "normálního" života a spatřovat v něm projev svobody. Co nás odcizuje, není jen a na prvním místě "veřejný anonym", anonymní já; odcizování jsme každým náparem jsoucna, které nás oslovuje a klade na nás nároky, kterým se poddáváme nebo odoláváme; možná, že toho, co nazývá Heidegger "ulehčení", "úleva" v rozhodování, ve volbě volby, máme do jisté těžko stanovitelné míry dokonce někdy zapotřebí k tomu, abychom mohli žít formálně zdravě, a že hrdové ducha, kteří se odvážili na pokraj propasti, obětovali tuto "normalitu" v zájmech čehosi vyššího. Což by ukazovalo k dalším propastnostem problémů pobytu na světě, sebeujasnění, sebenalezení, a objasňovalo, že skici k všeobecné patologii, rozvržené Bossem v jeho díle, nemohou na sebe přijmout onu jednotnou linii systematiky, pohybující se mezi dvěma póly - odcizeností a sebezískání, která by ukázala cestu z bludiště lidské svobody ven.

Upozornit však možno ještě na jeden rys tohoto smělého pokusu, který nicméně musil být riskován, měl-li být vážně pojat fenomenologický program konstatování krize filozofie a věd; že totiž vyřazení jednotlivých existenciálů z celku mravní historie je provázeno u Bosse řadou zvláštních "od - do", resp. "od - k", která ukazuje, že

pokus o antropologickou medicinu na novém filozofickém pojetí lidského jsoucna znamená v jádře boj s karteziánským dualismem a že v tomto ohledu je pokračováním v tom, co započalo v samotné fenomenologii Husserlově. Boss mluví o postupu "od představy lidského těla k nahlédnutí tělesnosti pobytu" - což, jak jsme skoro pozorovali, zamýšlela patrně i Husserlova cesta k redukci přes psychologii; "od představy psýché k pobytově pochopenému bytí člověka na světě" - ale to je zřejmá paralela k tomu, co tane Husserlovi na mysli v jeho třetí cestě. Že Husserl neopustil koncepci vědomí a neparticipuje tedy na pohybu "od pojmu vědomí k pochopení bytostné otevřenosti lidské existence", souvisí s výše rozebranou okolností, že Husserl nedokázal sá vyjasnit onu ontologickou problematiku, k níž jeho fenomenologie nicméně tenduje, jak jsme se to snažili výše ukázat. Že rovněž přechod od myšlení kauzálního k myšlení motivačních souvislostí je proces, na němž mělo Husserlovo myšlení přední účast, není třeba zvlášť zdůrazňovat, každý znalec "Ideen II" to ví. - Boss ovšem zná ještě jiné přechody, které neangažují Husserlovu cestu k překonání kartezianismu: od duševního bezvědomí ke skrytosti o sobě, od představy duševních instancí k porozumění různých způsobů lidského chování, od teorie vcítění k náhledu do bezprostředního porozumění ~~zražením~~ druhému člověku; ale ani jejich celková tendence není jiná než " pryč od kartezianismu ". Vcelku lze proto možná říci: velká fenomenologická idea celkového přetvoření soudobé filozofie a vědy, prožívajících krizi svého smyslu, jednotně prochází díly velkých filozofických tvůrců, Husserla i Heideggra, nehledě k jinakým odlišným tendencím a perspektivám jejich filozofie, a v pokusech a náčrtech druhu Bossovy lékařské reformy je jednou z podob, v nichž její k vědě vztažená větev žije i v naší době.



Alexandr Kliment
Procházka krajinou
/ Karlu Kosíkovi /

Krajina je tak věrně černobílá,
jak může být jen holý strom a holý sníh.
Dívám se do ostrého jasu a na strmou černě,
a přece vidím tolik odstínů barevných.

Když se mi tak často jeví příkře rozpolceně
úplně celý svět a já už nemám, kde bych žil,
jdu na procházku a dívám se do krajiny,
jako bych se díval na obraz, který někdo znázornil.

A mezi tím, co bych si tak přál a co tak není,
pozoruju tichou souvislost.

Spektrum barev se malířsky rozestřelo
mezi sněžnou bělobu a černou kost.

Tak jako obraz vstoupil okem do mne,
já vstupuju do obrazu, ani nevím s kým.

A vidíš. Cizinec se navrácí z krátké procházky
s pocitem domovským.



Karlu Kon'kovi
Václav Havel

Paul Kohout

POČETNÍ GRAMOTA K PADESÁTILETNÍMU JUBILEJI TOVARYŠE

Žil byl vydající se filosof, ulebeděn on v dřevním gradčanském domíku s třemi traktory. Jednaždy u něho den rodění. My přihlásili jeho k nám na dáču, coby prázdnit s ním v místě. On vytrženě souhlasil se. Dohovořeno sledující: my podhotovíme chladný zákusek, supy, hořící i sladké bludy, druzi - pisatel i chudá žnice - podvezou vína i filosofa. My odpravili se už na kanóně prázdníka i svařili vše jak položeno. Nakonec to večer, my stojíme u parádních vrátek, v ruce květičky, v duši samé radostné nastrojení, u mne můj lepší halstuch, soupruha páchne intimním duchem. I už podjíždí automašina, my vesele pějem v čest jubilanta, pozdravujem takovým způsobem s roděním. Vychodí druzi s vínem - no bez filosofa! Kde on ? udivujeme se. U něho, hovoří druzi roztrojeně, očividno není tu vřemene. Jak toto možné ?? stůněme i pokazujeme na stůl, vždyť pro něho vše podhotoveno! Sešel on z uma ? No druzi neznají, on toliko ostavil jím zápis-ku. I tak my, ničeho nepojímaje, sázíme se k stolu i sami koušem chladný zákusek, v tom čísle jíkru zrnistou, zapívaje igřistým. Na počestném místě v místo filosofa květičky, i že svíci zažhli, coby být po duších s ním. Červnová nocka i nápitky podchvacují srdce, no vše také žal, že ne tu toho, koho žádali. I z rázu: co tvoří se ? K vrátkám podjíždí nová automašina! My vskakujem, v ruce květičky, v duši samé radostné nastrojení, on tu! on tu!

vesele pějem v čest jubilanta, pozdravujem takovým způsobem s roděním. No z vnitra vychodí druzí druzí, pisatel i jeho soupruha z dalekého severa. My konečně rádi, no tím ne méně udivněni: jak znali, že my tu ? Zajeli oni v Prahu, hovoří, no nás nikoho nebylo. Už sbírali se obráceně, když ke štěstí vstřetli filosofa i on jim vzkázal: my zde. I co on dělal ? interesujem se. Séděl on na lávce v občerstveném sadu, hovoří pošetitelé. Jeden ? Na samém díle - s ním nebylo nikoho. I po čem vy nepřitaštili jeho hle kam - sem ? My chtěli, hovoří oni, no on odkázal se, že vás tu dostatečno i on nepřivyk míchat. I on vám nehovořil, dívíme ještě bolněj, po čem my zde ? Hovořil, hovoří oni, vy jak buďto by prázdníte čí to den rodění čili jakés cos takové...

Na sledující den my věrnili se v město i přímou poutí k filosofu. On kousal sýr i vyhlédal ploše. Co sloučilo se ? Za čím ty nepojevil se ? sprášíme jeho už na parohu. Sám neznám, hovoří, zprvu mně prostě nezachtělo se, i potom z rázu pozdě bylo. No já, vy mně pověřte, rodní, velmi želel. Já byl jeden, bez druhů, i tehdy že vzpomněl: u mne den rodění. Co že mně dělat ? Pokynul já svou kvartýru i seděl na lávce před traktorem... No za čím ty nepřijal míry tehdy, kdy pojevil se druzí druzí ? sprášíme jeho ještě ráz srditě. Po čem přislal jich za námi i sám nejel v místě s nimi ?? Ni toho neznám, hovoří, zprvu já prostě nevzpomněl i potom - opět pozdě bylo. No když krásné lampičky mašiny udalovaly se, já, vy mně pověřte, milenci, ne toliko želel, no přímo, tak vzkázat, smutnil, že oni přes čas budou u vás prázdnit i já, durák, zůstanu se jedním..!

Tak my odmýtili den rodění filosofa čtyry roky tomu dozađu.

Na těchto dnech, kdy u něho kruhový jubilej, my, už pomoudřejší, nepodhotovujem ni butěrbróty, ni různé pikantní bludy, o zrnisté s igřistým se vším nehovořa. My už pojmulí: u něho nijakých východních dní, jeho každý den - den trudu. Jeho filosofie, toto ne pošlá filosofie děkaďentistů, no nastojící filosofie žízně. Kdy jeho žízeň nejbolněj kypí, on stará se schránit ji v sobě jak mocná plotna voďu, coby oddat ji v zásuchách všemu trudičímu se národu. Takovým obrazem v něm po srovnání s námi druhými veličejší zápas žízně i my můžem nadít se, co ona blahorodně povlije i na žízeň nás ostatých. I tak, kdy my uznali, co my nesmějeme míchat jemu v robotě lícnými vizitami, přísíláme v hosty písmo i v něm nastojící želení nás všech, jeho jiskrných tovaryšů:

Zdráv stůj, družíku bojový! Nesrď se ty na nás, jestli my kdy to s liškou zajímali tvoje vřímě! Pomáhej tobě naše Ljuba, coby ty ulíbal se. Ty toliko nikdy nezabývej: my nedlužni být tebou pokynutí, jak i my ne v silách pokydat tebe!

No vše také přijít s pustými rukami - to neudobne. I tak: kdy že jubilant učí nás svým příměrem netírat ni minutečku žízně pustáky, pulzuji se sloučením jeho dne rodění, coby pozdravit jeho samým svěžím bukétem našeho jazyka, který v tečeni pětideseti let, blahoděra našemu soumístnému strmení, podezřál od neznáčitelného i neponímatelného jazýčka nezvěstné straničky kde to na okrajíně lágru míra k plnorozvitému, nezavisivému jazyku samostojitelné strany RVGP.

F i l o z o f a m i s t r

Český filozof druhé poloviny dvacátého století předložil posluchačům na IV. sjezdu spisovatelů v roce 1967 a potom čtenářům 1. čísla Literárních listů v roce 1968 svou variantu obrazu Jana Husa před kostnickým koncilem.

Jeden teolog prý tehdy mistrovi řekl: Kdyby koncil prohlásil, že máš jedno oko, třeba máš dvě, bylo by tvou povinností vyznati s koncilem, že tomu tak jest. A mistr odpověděl: I kdyby mi to tvrdil celý svět, já, maje rozum, jaký nyní mám, nemohl bych to připustit bez odporu svědomí.

Rozbor sporu vede k jednoznačnému závěru: Nelze odlučovat rozum od svědomí bez těžké úhony na obojím, a nutí-li někdo myslícího člověka, aby mezi nimi volil, staví ho před volbu mezi pravdou a nicotou. Rozhodnutí může být jen radikální.

Obecně to zajisté platí. Otázka je, zda je tím přesně vyjádřen mistrův konflikt s koncilem.

V mistrově korespondenci se o zmíněném rozhovoru s teologem dočteme více, než filozof uvedl. Teolog totiž vzápětí sám uznal svůj přírůstek za nesprávný a vzal jej zpět.

Duchovní otcové koncilu nebyli sami nevědomci ani nihilisté. Nejlepší z nich kriticky posuzovali stav soudobé společnosti a církve a mnozí, například právě mistrovi přími soudci jako Petr d'Ailly nebo Zabarella, přijeli do Kostnice s upřímným přáním započít s reformami. Případ českého mistra také proto v jednacím pořadu představoval bod podružný a zasutý. Koncilovní mluvčí mu vysvětlovali, že reformy může navrhnout a provádět pouze koncil a vysoký církevní aparát, nikoli samozvaný jedinec. Pro toho měl naopak napříště platit řád zvýšené kázně, jaký se vyhláší v armádě při přípravě tažení. Nejen papežské schizma, ale i spontánní kritické horlení drobných kazatelských

oprávců bylo určeno k likvidaci.

Těžko vinit koncil, že ze svého hlediska neučinil dost pro smírné řešení. Poslední kompromisní návrh odvolací formule se snažil být vůči mistrovi svědomí co nejšetrnější. Mistr směl prohlásit, že se mu podkládala řada myšlenek, které nezastával a jímž neučil. Článků, které otcové označili za bludné, se měl ovšem bez výhrad odříci a rozpoznání správných a nesprávných názorů ponechat na koncilu. Ty názory, rozumí se, nebyly ověřitelné empirickým zjištěním. Zasahovaly sice denní skutečnost, ale až v poslední instanci, ke které vedla dobová cesta skrze křehkou spekulativní problematiku, jejímž příznačným vřeholem byla například Wiklefova interpretace proměny chleba a vína v tělo a krev Páně. Bojové shromáždění církevního štábu očekávalo, že se mistr podrobí velitelskému poučení jako řadový voják, jímž se stal dobrovolně a v dospělém věku, vědom si závazků spjatých s příslušností k mocenské organizaci.

Rozdílné chápání některých základních pojmů teprve později ukázalo, jak jsou si mistr s koncilem vzdáleni. Před generalitou církve stanul svobodně rozvažující univerzitní učitel a učenec. Jeho filozofická orientace tkvěla sice hlouběji v minulosti než vývojově progresivnější nominalismus koncilových ideologů, k výkladu Písma však právě proto přistupoval s doslovností filozofa realisty, který před několika lety přitakal příteli Jeronymovi při fakultní obhajobě existence takzvaných univerzálií. Přál si být skutečně poučen, to jest nikoli se poddat obecnému autoritativnímu výroku připomínajícímu vojenský rozkaz, nýbrž podstoupit učený spor, disputaci rovného s rovnými, v níž zvítězí účinnější argumentace, totiž argumentace důsledněji zakotvená v Písmu.

Mistrův požadavek otevřené diskuse, jemuž koncil ^{nechtěl} ~~nechtěl~~ vyhovět a v podstatě také nevyhověl, vyplýval z minulostně zacíleného, tvrdo-

šíjně biblického přepisu pojmu církve. Podle mistra je třeba ji chápat jako ideální obec věřících, kteří nejsou ve stavu smrtelného hříchu. Její hlavou je Kristus a papeži i prelátům v ní náleží jiné postavení, než jaké si osobují: mají být chudí a prostředky k obživě si vyprošovat od bližních. Kromě toho je spravedlivý výkon duchovních i světských funkcí podmíněn bezhříšným životem. Z toho mistr v duchu svého anglického inspirátora konkrétně vyvozuje, že papež například nemá právo vést válku ani na ni vybírat peníze, natož za ně prodávat odpuštění hříchů. Nesmí nikoho soudit ani exkomunikovat, protože pravomoc zavrhnout člověka zůstává vyhrazena Bohu a poslednímu soudu. Hříšníka přestupujícího ustanovení Písma kněz pouze kárá, nabádá k lítosti a modlí se za jeho nápravu a spásu.

Praktické důsledky takového pojetí měnily mistra pomalu, ale jistě v heretika, jak tomu označení rozuměla pozemská církev v čele s Petrovým náměstkem. Po obvinění z kacířství mistr, tehdy ještě ^{na} pražské půdě, adresoval svou písemnou obranu přímo Kristu. Na výstražný trest - zákaz sloužit mše a podávat komukoli svátosti tam, kde provinilý mistr pobývá - reagoval zcela neslýchaně: vyzval k uplatňování návozu z Písma, jak se mají chovat laikové postrádající ve svém středu kněze. Ať prý ti z nich, kdo jsou bez smrtelného hříchu, posluhují ostatním a nahradí systemizované duchovní, kteří raději poslouchají pozemských, tudíž omylných rozkazů nehodného biskupa než pokynů Krista, jenž uložil apoštolům a jejich následovníkům ^{svatostmi} sloužit bez omezení.

Někdo v tom může spatřovat zárodek nové církve, jiný vzdálenou předzvěst pokusů současných reformátorů oprostit křesťanství od mocenské a institucionální zátěže a učinit je záležitostí niterného dialogu lidské bytosti s Nejvyšším. Za prokázáno lze tak nebo onak považovat, že právě v tomto okamžiku dosáhl mistrův radikalismus

krajního bodu. Mistr přestal jednat jako podřízený církevní armády, teoreticky i prakticky se s ní rozešel a konfrontace s jejími vůdci nemohla dospět ke shodě: obě strany mluvily různými jazyky.

Je možné, že koncilovní organizátoři a císař tuto skutečnost nepředvídali, když mistra zvali do Kostnice. ~~Mažinsk~~ Pražští informátoři koncilu sice vylíčili mistrovu činnost v nejčernějších barvách, přímí posuzovatelé však byli přece jen překvapeni. Zdá se, že někteří z nich nechtěli hnát věc do krajnosti; smrt zřejmě nebyla předem jednomyslně plánována. Neustále obměňovali své nabídky, posílali k mistrovi do cely nejrůznější prostředníky a zkoumatele, kteří využívali i zneužívali mistrovu ochotu diskutovat a střídali prosby s hrozbami. Byli dotčeni a zklamáni, když mistr odmítl i zmíněnou mírnou formulaci, a přemlouvali ho ještě na hranici. Ustoupit a vytvořit nebezpečný precedens však nemohli. Povinnost hubit kacíře vážila víc než všechny ohledy a víc než císařovo slovo, na němž Zikmund po bližším obeznámení s mistrovým učením a situací na koncilu ani netrval.

Co si asi sliboval od veřejné rozpravy mistr? Proč po ní tolikrát ~~zvířetně~~ volal? Rozešel-li se s koncilem tak zásadně a před jeho svoláním, proč vůbec chodil do Kostnice?

Sotva obстоjí domněnka, že podlehl nátlaku Václava IV. Král sice měl na mistrově účasti velký zájem, ale není zároveň důvod nevěřit Chlumovu ujištění kostnického auditoria, že on sám, ač ne zvláště bohatý a mocný šlechtic, dokázal by mistra na svém hradě ochránit před násilným odvečením. Mistr měl takových příznivců víc. Před koncil se tedy zřejmě odebral dobrovolně.

Dělal si snad naděje, že sbor kardinálů a prelátů přesvědčí? Nikoli, jeho kritika mravů vysokého kléru spočívala na pronikavém poznání rozkladů soudobé církve a nepřipouštěla iluze. I vyhlídku mučed-

nické smrti měl mistr na zřeteli. Jeho přátelé mu ~~raději~~ několikrát připomněli, že se vydává do rukou těch, které sám tvrdě a neodpustitelně obžaloval.

A co jestli si šel pro ortel programově? Nenasvědčuje tomu odhodlání cestovat do Kostnice třeba bez Zikmundova průvodního listu? Mistrova korespondence vypovídá proti tomu. I když zapřísáhlý pochybovač může leckterý její optimistický řádek přičíst diplomatickým ohledům, nevyvrátí uchvatný výraz mistrova klidného přesvědčení, že jinak postupovat nemohl a nemůže.

Je známo, že mistr do určité doby obsílku před papežský soud odmítal a oznamoval, že se bude odpovídat komukoli z jakéhokoli obvinění, ale pouze v Praze.

Co způsobilo obrat?

První příčina byla vnější. Zikmundově diplomacii se podařilo dosáhnout zrušení všech žalob a půhonů, kterými papežská stolice mistra do té doby zahrnovala, takže měl vystoupit před koncilem opravdu jako rovný před rovnými, vyložit, čemu učil, vyslechnout námitky a v případě neshody se v duchu císařova bezpečného glejtu vrátit domů. Tuto alternativu bral podle všeho vážně, ale motivace jeho nového rozhodnutí se tím nevyčerpává.

Druhá příčina byla poněkud niternějšího rázu. Jak zaznamenali mistrovi životopisci, ~~mistrův~~ pokus o bojkot papežského interdiktu skončil nezdarem. Věrní kazateloví posluchači byli s ním, ^{dokud} ~~když~~ ^{em} ~~pr~~ ~~nýřoval~~ nepravost ~~slov~~. Když je však vyzval, aby ho následovali skutkem, to jest aby přervali vazbu s církevní mocí a stali se sami sobě kněžími a kazateli, ukázalo se, že mistrova radikalizace v tu chvíli povážlivě předstihla radikalizaci jeho obce. Nikdo ho neposlechl, lidé se raději snažili opatřit si služby etablovaných kněží prosbou a úplatkem, vznikly ozbrojené srážky - a mistr odešel z Pra-

hy, aby aspoň dočasně uvolnil neřešitelné napětí.

Když se později vrátil rozloučit se před odjezdem na koncil, doznal, že nejhorší období jeho ^{my}vekovského pobytu nadešlo, když přestal sloužit mši a kázat. Snad se hleděl podrobit papežskému verdiktu, nesporně si však ověřil, že cesta zpět k poslušnosti pro něho vnitřně neexistuje. Pochopil, že kněžské a kazatelské poslání je mu osudem, neboli, jak říká, příkazem Kristovým. Jak však měl toto své dozrání projevít ~~ověřit~~, když jeho obec i oficiální církev mu to každá po svém znemožňují? Začal na Krakovci i na Kozím hrádku znovu vystupovat jako kněz - a pak se naskytla příležitost předstoupit před reprezentativní fórum ideologického světa a předložit mu sebe sama.

Ráziko násilné smrti bylo značné, ale mistr je neprožíval poprvé. Když mezi ním a jeho přáteli na jedné straně a královským dvorem na straně druhé došlo k roztržce ve věci prodávání odpustků, zasáhl král mocensky. Dal svolat členy univerzity i duchovní, přečíst jim zákaz jakékoli kritiky papežského opatření a pod vojenskou asistencí si na místě vynutit slib loajality. Přisahali s jednou dvěma výjimkami všichni, i mistroví stoupenci včetně těch, kteří byli v teoretických otázkách radikálnější než on, ale kteří - jako například Štěpán z Pálče - pochopili, že disputeace zaštiťované dosavadní královskou blahovůlí skončily, že král obrátil a že jde do tuhého. Poprava tří mládenců, kteří v mistrově duodu i poté veřejně napadli mravní kramáře, a králův komentář k ní, že takto likviduje libovolný počet viníků, a bude-li třeba, pozve na pomoc katy z ciziny, dokonaly převrat v mysli všech, kdo si vážili vlastního života víc než vlastní integrity. Mistr, ačkoli musel být otřesen tím, že v jeho zápase vykrváceli jiní, setrval na svém. Není proč pochybovat o jeho opravdovosti, když za život tří mládenců vnucoval jejich věznitelům život svůj. Kostnická odpověď

na pohružku smrti se zrodila už tenkrát a neoslabila ji ani několikrát nemoc v tuhém koncilovém vězení. Znalci mistrova myslitelského vývoje právem tvrdí, že se mistrovo smýšlení radikalizovalo ve všech směrech postupně a povlovně, ale výsledky, kterých se dobral, nikdy neopouštěl.

Kromě toho byl mistr nejen kněz a spisovatel. Vynikající strategie a taktika v boji o takzvaný kutnohorský dekret ho charakterizovala i jako politika. Plán opřít se o světskou moc a s její podporou nově vymezit roli její církevní konkurence, převzatý od Wiclefa, sice nedošel sluchu, podle jedněch pro neschopnost Václava IV., podle druhých pro objektivní překážky, nicméně byl založen se smyslem pro skutečnost a v praktické verzi jej nakonec uplatnila politika husitů.

Na mistrově rozhodnutí jít do Kostnice se tedy mohly podílet i pohnutky politicky. Moderní spisovatel, kterému zakázali psát, píše přesto dál pod přirozeným diktátem vnitřní nutností. Kněz a politik v mistrově situaci, srovnatelné s šachovým patem, mohl být veden podobnou logikou. M u s e l využít koncilové tribuny. Jak jinak porozumět jeho vyznání vyslovenému v korespondenci dobovým jazykem věřícího, který co koná, koná pro Krista a jeho slávu. Pro něho se chce střetnout s nepravdou tváří v tvář, a buď se vítězně vrátit živ, nebo obstát jinak: přimět koncil k násilné, tedy falešné a neúčinné argumentaci a bojovat dál - svou smrtí.

Měl mistr ještě jiné možnosti? Co kdyby například odvolal?

Český filozof druhé poloviny dvacátého století si mylně představoval tuto fiktivní, potenciální variantu vyústění konfliktu s koncillem. Oficiální mluvčí neslibovali mistrovi zdaleka to, co ďábel Kristu ve scéně pokušení. Historikové mistrova osudu naznačují, že nejpravděpodobnější perspektivou po odvolání byla doživotní internace v některém zahraničním klášteře, mluvilo se o úlevě pokud jde o po-

vinnost napravených kacířů nosit na zádech potupný šedý kříž, nic víc. Tím by se vlastně jen obměnil předkoncilový pat.

Zachování života ostatně nebylo zaručeno nijak spolehlivě. Připomeňme historii Jeronymovu: objevil se v Kostnici, aby se solidarizoval s mistrem, ale jakmile rozpoznal nebezpečí, utekl; chycen nešťastně na českoněmeckém pomezí a zavlčen zpátky do Kostnice odvolal nakonec podle předložené formule, přesto však se koncil rozhodl očistit ho ohněm - snad i proto, že přítelova krev byla již prolita a šlo o posílení exemplárního účinku. Jeronymovi pak nezbylo než odvolat předchozí odvolání a přihlásit se k mistrovi postupu.

Mistr před koncilem stvrdil svůj dosavadní život i své dílo. Obě tyto hodnoty stejně nemohl pouhým slovem změnit, mohl od nich jen ustoupit jako od něčeho cizího a stanout vůči smrti jako nositel n i č e h o . Potud volil mezi sebou samým a nicotou.

Český filozof druhé poloviny dvacátého století podal v mistrově obraze zákonitě i obraz sebe sama a koncilu, jehož byl kdysi činným účastníkem. To je úděl mnohých, kteří z hluboce osobně prožívané společenské kritičnosti uvěřili, že nastal čas změny člověka a světa, spojili vlastní rozum a svědomí s tímto kolektivním ideálem a zásadami mocenské organizace ustavené k jeho dosažení, a když původní jednota neunesla průvodní zjevy degenerace a rozkladu, jichž předtím nebylo nebo jež neviděli, a když chtěli svůj vklad zpět, koncil je obžaloval z hereze.

Ten koncil byl na rozdíl od mistrova pragmatičtější a cyničtější. Z filozofova podání plyne, že nutál své straníky popírat prostá, smyslově zjiřitelná fakta, slíboval těm, kdo se podřídí, že jim bude vše dovoleno, a přetvářel je ke své podobě: v nájemné, všeho schopné posluhy bez rozumu a svědomí.

Vysvětluje se tím úplně, proč je filozof hněvivější a schematictější než vyrovnaný a odpouštějící mistr?

Myslím, že ne a že příčina nevěží ~~také~~ ani v pouhé odlišnosti mistrova křesťanství a filozofova dialektického a historického materialismu. Filozof sevřel a zjednodušil mistrovo mnohaleté drama do závěrečné kostnické fáze nejspíš proto, že sám v roce 1967 prožíval spor s koncilem jako živý, bolestný a otevřený. Zúžil je, protože v tak zúženém dramatu tehdy sám vystupoval. Použil zbraně aktuálně analogizující polemiky s protivníkem, jemuž nesmiřitelně vyčítá jeho nesmyslný a znemravnělý „realismus“, ale k němuž je po zákonu polarizace poután přinejmenším pocitem společného východiska. Mistrovi vnitřní svobodu jako by teprve hledal.

Nalezl-li ji v uplynulých devíti letech, která k tomu skýtala zvláštní, paradoxně příznivé podmínky, obohatil se jeho postoj o kvalitu, již mu ze srdce přejeme.

Brno, červen 1976

Milan U h d e

Reflexe v politice a otázka politického subjektu

(O místo filosofie v politickém životě)

Karlu Kosíkovi k padesátinám

Ladislav Hejdánek

Chronická krize moderních demokracií ještě zdaleka nemůže být ani největšími optimisty považována za zažehnanou a překonanou, ale po praktické, technické stránce byly nalezeny leckdy až pozoruhodné metody, dovolující čelit jejím nejhroznějším formám či spíše těm největším vnějším nebezpečím. Systémy, které vznikly v opozici k moderním demokraciím, ukázaly navíc tak katastrofální stránky svého fungování (a často nefungování), že to nepřímo *zopět* podepřelo naděje, které jsou už několik set let vždy znovu skládány do demokratických programů (a které jsou bohužel vždy znovu z velké části zklamávány). Nejnověji jsme dokonce svědky rehabilitace četných demokratických principů a zásad v programech významných západoevropských komunistických stran, a to právě těch principů, které byly (a ve východní Evropě dosud jsou) považovány za typické pro buržoazní formy demokracie, nežádoucí a nepřenosné do podmínek socialismu. I když takové proměny a přesuny představují mocnou vzpruhu pro demokraticky orientované a demokraticky smýšlející občany především evropských států (ale nejenom těch), nezdá se, že by šlo o vskutku nový přístup, nový způsob demokratického myšlení. Krize demokracií totiž není jen praktická, ale také a zejména teoretická.

Je takřka neuvěřitelné, že nejvýznamnější text, vyjadřující stěžejní zásady a principy politických a obecně lidských svobod, totiž Všeobecná deklarace lidských práv, staví svůj program na základ velmi zastaralý a teoreticky zcela neudržitelný, totiž na myšlenku přirozenosti lidských práv a na to, že svoboda a sobě rovní (v právech a důstojnosti) se lidé už rodí. Tento relikt kdysi účinné demokratické ideologie už dávno pozbyl své přesvědčivosti a váhy, takže mu zbyla už jenom jeho zřejmá nesprávnost. Ale příroda a přirozenost představovaly kdysi jen poslední, již pokleslé převtělení božského určení resp. božské určenosti. Renesance demokratického programu na počátku nové doby je nemyslitelná bez náboženského, ^{trnit} křesťanského (konkrétně protestantského) zázemí, ^{ke kterému se vrací} ale v průběhu dalších staletí ~~tohoto zázemí~~ rozdrobilo a z podstatné části vytratilo. V důsledku toho však nemohly zůstat neotřeseny a nerelativizovány i samotné demokratické zásady, jejichž teoretickou slabost zprvu zakrývaly zápasy s přežívajícím, ale stále ještě mocným absolutismem. Každé vítězství demokratického programu a nastolení demokratických řádů však nutně muselo odhalit nejen všechny ^{praktické} nedůslednosti a zpronevěry na vlastních zásadách, ale zejména nedomyšlenosti a vratkost jejich myšlenkových, teoretických základů. K tomu přistoupila ještě zvláštní myšlenková a mravní laxnost, jež v demokratických společnostech nabývala stále povážlivějších rozměrů. A tak se stala (ještě i z dalších příčin) čirým anachronismem i další formule prvního článku Všeobecné deklarace, že totiž všichni lidé "jsou nadáni rozumem a svědomím". Rozumu a svědomí se ve společnosti vůbec a zejména v politické aréně mohlo najít tak málo, že to zaznělo jako burcující výzva, když se v červnu 1967 ozvala na spisovatelském sjezdu v Praze "nesmrtelná myšlenka" z dopisu "velkého českého intelektuála" z kostnického vězení, zpřítomněná a interpretovaná předním marxistickým filosofem; a byla to burcující výzva nejenom pro českou společnost, ale pro lidi na celém světě: člo-

věk, který nahradil rozum soukromým počtářstvím a potlačil své svědomí tak, že je přeměnil na špatné svědomí, je člověkem bez rozumu a svědomí. Takový člověk zratil všechno a nezískal nic. Stal se nicotným člověkem, člověkem, kterého ovládá nicota. (1)

Nicota však neohrožuje jen jednotlivého člověka; nicota už dlouhý čas ohrožuje evropské národy, evropskou společnost vůbec. Přední myslitelé to leckdy velmi hluboce rozpoznali; a byli si toho vědomi často i teoretikové demokracie a demokratismu. Je však zajímavé sledovat, k jakým transformacím docházelo při vyslovování myšlenky, kterou z Husova dopisu vyzvedl a do větší hloubky vyložil Karel Kosík. ^{Vše} ~~Ukážme~~ na tomto místě jen několik málo příkladů. John Stuart Mill například uvádí dva druhy ohrožení, jež jsou vlastní reprezentativní demokracii: na jedné straně to je nízká úroveň chápání (porozumění, "rozumu") jak ~~názorů~~ zastupitelských ~~pskárů~~, tak veřejného mínění, jež je kontroluje, na druhé straně pak to je třídní zákonodárství v zájmu většiny, která pozůstává v podstatě z jediné třídy (2). Tady vidíme, jak je rozum redukován na chápání, na inteligenci, a jak svědomí je omezeno na ohledy k menšinám. Pozornosti zaslouží i to, že např. v našem národním obrození na sebe myšlenka rozumu vzala podobu zvláště redukovanou, totiž jako myšlenka "vzdělanosti a osvěty". Palacký právě vzdělanost a osvětu považuje za "životní otázku národu našeho", přičemž kontext, v němž se poukazuje na to, jak "život celého pokolení lidského vynalezením a užíváním parostrojův a parochodův nové tvárnosti nabývá" a jak "zázračnou mocí páry a električiny dána poměrům světovým nová míra"⁽³⁾, ozřejmuje zúžení pojmu rozumu na pouhý technický rozum, nebo - máme-li se vyjádřit dnes tak rozšířenou frází - jak nejenom obroda národní, ale náprava poměrů světových je očekávána od "vědecko-technické revoluce". (Zároveň se tak dostává na světlo provenience oněch dnešních reliktních a recidiv osvícenství, které ovšem tentokrát plní ideologickou úlohu spíše zatemňující.) Havlíček, Palackého

žák a spolupracovník, podmínuje účinnost a úspěšnost politického úsilí právě také vzdělaností (a mravní zachovalostí); politických svobod a práv se nikdy nedomůže národ nevzdělaný, "kdyby se celý zkrvácel samými revolucemi". "Jenom národ zachovalý a vzdělaný může mít svobodu a spojenou s ní dobrou vládu", píše Havlíček ve Slovanu (4). V tom duchu píše později i Masaryk: "Samostatnost neudrží a nespasí žádného národa, národ si musí udržet samostatnost - spasí nás mravnost a vzdělanost; i politická samostatnost je jen prostředkem pravého života národního - pozbyli jsme jí, když jsme přestali jako národ mravně žít." (5) Ale tedy už zase slyšíme plněji to, co zmíněno na počátku. "Měli jsme stát svůj a ztratili jsme ho, protože jsme se zpronevěřili pravdě a svobodě, stát neudrží nás a nespasí, my udržet bychom museli jej. Primum necessarium je vzdělání a mravnost." (6) "Nadšení musí každému být vítáno, neboť bez nadšení skutečně nic velkého se nestalo a nestane, ale to veliké, ty veliké cíle musí stanovit rozum a musí jich s nadšením dosahovat." (7).

Teoretikové demokracie vždycky zdůrazňovali význam vzdělání všech občanů jako nezbytnou podmínku fungování demokratického politického systému. To už samo o sobě mluví ve prospěch demokracie a dokazuje její podstatnou nadřazenost nad ostatními politickými systémy a zřízeními, neboť dnes už je vzdělání obecně uznávanou hodnotou. Dnes už útok proti vzdělání nejširších vrstev lze vést jen utajeně a nepřímými metodami; podvázání školství a kultury musí být velmi rafinované a v každém případě se musí líčit jako "další pokrok" a "nebývalý rozvoj". Nicméně všechno toto uvažování o vzdělanosti jako záruce svobody a svébytnosti i politické nechává v důsledku svého pragmatismu stranou otázku zásadní důležitosti, totiž základ každého vzdělání a každé mravnosti, povahu onoho "rozumu a svědomí", patřících k sobě a neschopných bez vzájemného vztahu zůstat tím, čím jsou. Jaké to je vzdělání, v němž se uplatňuje vskutku rozum? A jaká to je mravnost, při níž se svědomí nestává špatným svědomím? (8) Ja-

ké místo konečně může a má mít tento rozum a svědomí v každodenním politickém životě i v dlouhodobých politických koncepcích? Jak musí vypadat politika, jaké musí být politické uspořádání společnosti, aby v něm rozum nemusel být buřičem a svědomí aby nevypadalo jako bláznovství či hlupáckost? - Naším cílem není na všechny tyto otázky odpovédět, ale vyhledat cestu, po níž by se alespoň některý z jejich aspektů mohlo podařit poněkud osvětlit a přiblížit.

- o -

Rozšířená a mezi politology oblíbená formule, že politika je "uměním možného", ukáže při bližším přezkoumání povážlivé trhliny a nedostatky své myšlenkové výbavy. Její základní vadou je ovšem poplatnost starému, "metafyzickému" způsobu myšlení, v němž možnost je chápána předmětně jako něco daného, hotového, předem připraveného, co se má pouze vyplnit, naplnit, uskutečnit. Ale možnosti se ve skutečnosti teprve vytvářejí aktivním přístupem; možnosti se právě našim aktivitám (a v závislosti na kvalitě našich aktivit) otvírají tam, kde by jinak bylo vše uzavřeno a "dáno". Proto svět možností může být pochopen jenom ve spojitosti se světem aktivity, speciálně pak se světem živých bytostí (přestože aktivitu musíme předpokládat i na úrovni předživého). Pro svět živých bytostí existuje mnohem důležitější předěl a přechod, než jaký je představován dvojicí možnost-skutečnost; v prvním přiblížení bychom spíš mohli poukázat na to, že život je spjat s ustavičným překračováním hranice a dokonce integrováním rozporu mezi možným a nemožným. Brzo se ovšem ukáže nutnost určité pojmové korektury: nejde vlastně o protiklad možného a nemožného, nýbrž o protiklad pravděpodobného a nepravděpodobného. Zatímco tradičně byla možnost chápána jako pravděpodobnost uskutečnění (je-li nám dovoleno zavést tuto novou myšlenku do starého kontextu), je cesta všeho živého dokladem, že možnosti se otvírají ve směru k stále extrémněji nepravděpodob-

nému. Vrcholu nepravděpodobnosti v rámci biosféry dosahuje člověk jako druh, ale cesta k ještě nepravděpodobnějšímu tím zdaleka nekončí, jen se přesouvá na jinou rovinu. Člověk se stává společenskou bytostí, vytváří komplikované sociální vztahy, struktury, organismy, instituce, civilizační a kulturní celky, vrcholná umělecká, myslitelská, vědecká a technická díla. Všude je vidět obrovské negentropické usilování; proč by právě politika měla jít cestou entropie? Vždyť také o životě bychom mohli prohlásit, že je "uměním možného"; ale jaké možnosti jsou pro život připraveny tam, kde ještě žádného života není? Ty možnosti si život teprve přináší s sebou, otvírá si je každým svým novým "vynálezem". Politika, která je "uměním možného", je jenom něčím okrajovým, průměrným až primitivním, pokleslým a dále upadajícím; parazituje jen na "možnostech", jež otevřela jiná, opravdová politika, která je uměním realizace nepravděpodobného.

Ovšem i život se musí přizpůsobovat okolnostem; svou cestu k stále nepravděpodobnějšímu si musí v nepodstatných věcech usnadňovat různými ústupky a kompromisy s tím, co je pravděpodobné. Metabolismus živých organismů využívá negentropických procesů a zařazuje je jako integrální součást do svého energetického hospodářství. Ale tam, kde negentropické procesy nabudou vrchu, organismus umírá. Dokonce ani tam, kde se některé organismy pokoušejí se navenek podobat svému okolí (mimikry), nejde toto jejich úsilí tak daleko, že by se vskutku staly např. větvičkou či lístkem nebo kaménkem apod. Smyslem přizpůsobení a kompromisu s negentropickou skutečností není ztráta vlastní identity, ztráta "substance", nýbrž naopak její zabezpečení, posílení a umocnění. Život brání svou identitu, živá bytost hájí svou existenci, ale ani jedno ani druhé se nestává tím posledním, nejvyšším cílem. Zachování druhu (a rodu atd. a vposledu samého života vůbec) má vrch a je nadřazeno pouhému zachování života jednotlivce (event. druhu atd.). Každému živému organismu siice hrozí zvnějška záhuba a smrt; je však hodno nejvyššího pozoru, že vzestup organizace živých bytostí od nejnižších jednobuněč-

ných je přímo spjat s tím, že smrt a zánik jednotlivého organismu je vintegrován do vývojového procesu jako jeho vnitřní podmínka. Vyšších a nejvyšších úrovní životní organizace je dosaženo tak, že smrt se z vnějšího nebezpečí stává vnitřní složkou a integrální součástí života. Největší "vynálezy" života spočívají v tom, že ze síly ožloutlosti je učiněna slabost a z vlastní slabosti naopak síla. Cožpak např. vnímavost vůči bolesti a vůbec citlivost není slabostí živé bytosti, jež byla učiněna silou a zdrojem převahy? Politika se může učit od života nejenom tomu, že denní taktika musí být orientována, integrována a korigována dlouhodobou strategií, ale zejména tomu, jakou důležitost má aktivita, otvírající nové možnosti tam, kde se situace zdála být uzavřena, a jak základně je důležitá otevřenost vůči tomu, co přichází nečekaně a co se nám otvírá jako nová možnost, dovedeme-li si toho jen všimnout a vhodně a včas na to reagovat.

- o -

Politika a politický život se liší od života čistě biologického především tím, že v ní je ve hře také vědomí. Pro vědomí je však podstatná jeho hluboká a komplikovaná prereflektovanost. Ze zkušenosti totiž známe jen takové vědomí, které se vždycky také nějak vztahuje samo k sobě, tj. které si nejenom něco uvědomuje, ale zároveň si je nějak vědomo toho, že si něco uvědomuje - které nejenom ví, ale také ví, že ví. V reflexi se vědomí zkrátka vrací samo k sobě. Tento návrat k sobě však není pouhou reaktualizací původní podoby vědomí, nýbrž naopak jeho podstatnou proměnou. Vědomí se v reflexi jakoby osamostatňuje, přestává se výhradně přimykát ke svému předmětu a stává se samo sobě předmětem zájmu a také zkoumání. Reflexe představuje cestu vědomí k sobě samému; to, že si vědomí v reflexi uvědomuje sebe samo a přistupuje k sobě jakožto k "sobě samému", je základem sebevědomí člověka jakožto subjektu. To znamená, že samotnému vědomí se jeví tento přístup k sobě jako přístup vědomého sub-

jektu k sobě jakožto vědomému, a to ve vlastním vědomí. Protože však takové jevení, vyjevování je právě skutečností vědomí, můžeme říci, že v reflexi se vědomý subjekt konstituuje jakožto takový. (Což pochopitelně neznámá, že se ve vědomí a skrze vědomí konstituuje subjekt jako takový obecně; subjektnost předchází vědomí a je jeho předpokladem. Ale také subjekt jako ontická struktura se konstituuje teprve v návratu k sobě, byť nikoliv ve vědomí.) (9)

Vědomý subjekt se tedy v reflexi vrací k sobě samému, a v tomto návratu se ve svém vědomí konstituuje. Není nasnadě se otázat, odkud k "sobě" subjekt vlastně přichází? A protože nám zatím nejde o subjekt jako ontickou strukturu, nýbrž o sebevědomí vědomého subjektu, můžeme se stejně platně otázat: odkud tedy vlastně k "sobě" přichází vědomí? Kde je vědomí, není-li u sebe, není-li "při sobě"? Vědomí, které není "při sobě", je zřejmě "při tom", tj. prolévá u toho, k čemu se vztáhlo, na co se soustředilo jako na svůj předmět. A protože předmět vědomí je to, co je před ním, mohlo by se zdát, že vědomí, které není při sobě, je "před sebou", totiž u předmětu, který je před ním a k němuž se vztahuje, odnáší. Podivnost této obrazné, metaforické řeči, je přítomna ^{už} v tom, jak mluvíme a jak myslíme, všeobecně a všude, ale většinou k tomu nezaměřujeme svou pozornost a ani si to neuvědomujeme. Prozkoumáme-li však tuto záležitost přece jenom podrobněji, přinese nám to nemalý zisk.

Je zřejmé, že vědomí, které je "mimo sebe" a při něčem jiném, totiž u svého předmětu, není u tohoto předmětu tak, že by sdílelo jeho lokální a temporální situovanost, že by se odebralo tam, kde a kdy se tento předmět reálně vyskytuje. Vědomí se může v určité chvíli vztahovat k událostem prostorově i časově velmi vzdáleným, a přesto bude "při nich". Z toho je patrné, že ^{v odpovědi} na otázku, odkud vědomí přichází "k sobě", nelze poukázat na "něco", tj. na věci, události, osoby apod. Aby však vědomí mohlo přijít k sobě, muselo napřed od sebe odejít. Tento jeho odstup od sebe spadá vjedno i s jeho odstupem ode

všech věcí, událostí a osob, zkrátka ode vší předmětné skutečnosti, a je předpokladem a základem právě tak jeho přístupu k sobě, jako jeho přístupu k těmto předmětným skutečnostem. Odstup vědomí od sebe, který je pouhým analogon odstupu vědomí od věcí, není radikálním odstupem, protože se drží stále jen v rámci vědomí. Tady se však tážeme po odstupu vskutku radikálním, v němž se vědomí od sebe odvrací, opouští se a vskutku samo sebe ztrácí. Vědomí, které se neopouští tak, že se až samo sobě ztrácí, nemůže "přijít k "sobě", neboť je vlastně stále "u sebe", je samo sebou. Za takových podmínek však není možná ani reflexe. Předpokladem reflexe je tak radikální odstup vědomí od sebe, že vědomí opouští samo sebe nikoliv pouze ve vědomí, tj. že si přestává samo sebe uvědomovat, že na sebe zapomíná, nýbrž opouští se skutečně, nechává se "za sebou", takže ve fázi sebeopuštění není ani "při sobě", ani "u sebe", nýbrž dlí "mimo sebe". V takovém prodlévání mimo sebe spočívá podstata ekstaze. Že reflexe, tato studnice veškeré racionality a kritického myšlení, má svůj nejhlubší základ a zdroj v ekstázi, to může být pro dnešního člověka překvapující a dokonce odpudivý závěr. Je to však závěr nevyhnutelný; navíc je ~~však~~ velmi vítaný, protože otvírá pohled na celou skutečnost člověka a lidského světa.

V radikálním odstupě, v němž vědomí na sebe nejenom zapomíná a přestává si být sebe vědomo, ale samo sebe ztrácí a nechává se za sebou a mimo sebe, je třeba vidět akt otevřenosti vůči tomu, čemu se vědomí plně odevzdává a čemu plně obětuje svoje dosavadní "svěbyť", jež bylo do sebe uzavřeno a zůstávalo stísněno ve své subjektivitě. Teprve, když se vzdalo své identity, umožnilo svou pravou identifikaci. V návratu k "sobě" to vlastně už není totéž vědomí, které se opouštělo a samo sebe ztratilo, nýbrž je to něco podstatně nového, nové vědomí, nový vědomý subjekt, který se však přihlašuje ke své minulosti, ke svému starému "já" a integruje je do své nové skutečnosti. A

tak ono staré vědomí, jež se k sobě obrátilo zády, se nyní zároveň nalézá jako jiné, nové vědomí, a zároveň je jiným, novým vědomím nalézáno. Nejde samozřejmě o jednorázovou událost, nýbrž o nekončící sérii podobných odstupů o sebe a vždy nových sebe-nalezení, v nichž postupují vpřed osobní děje vnitřního života člověka, jeho osobní dějiny. Vědomí (a vědomý subjekt) už není nadále nikdy jenom tím, jež se od sebe odvrací, nýbrž především a hlavně tím, jež přichází k sobě. - V tom ve všem je zajisté určitá topornost vyjádření, ale ta je způsobena navyklým způsobem mluvení a myšlení, který odedávna skutečnost, na niž upozorňujeme, zakrývá a zkresluje. Zdánlivě paradoxní povaha reflexe však nemůže být už dále pomíjena, a proto na ni musí být poukázováno toporně tak dlouho, dokud se nezdaří rekonstituovat sám způsob našeho promlouvání. Aby však věc vynikla názorněji, poukážeme ještě na jednu zvláště metodologicky významnou její stránku.

V rozporu s antropologií Všeobecné deklarace lidských práv je dnes docela zřejmé, že člověk se nerodí jako člověk, ale že se jím teprve po svém narážení musí stát. Nerodí se svobodný, ale musí se nejprve naučit svobodně žít. Není vybaven nějakým paušálním kvantem důstojnosti a prág, nýbrž musí si za pomoci druhých, ale především vlastním úsilím najít způsob života vskutku důstojného a spravedlivého. Není nadán rozumem a svědomím, ale musí se teprve naučit spravovat svůj život v souhlasu s rozumem a svědomím. A základním předpokladem k tomu, aby mohl k něčemu podobnému dospět, je proměna z nemluvněte v mluvícího, promlouvajícího (a tedy myslícího) člověka. Smysluplně promlouvat lze jen tak, že něco říkáme; a říci můžeme něco jenom v řeči, tj. ve světě řeči, který jsme nevytvořili, ale přijali, vůči němuž jsme se otevřeli, když on se otevřel vůči nám. A on se otevřel, když k nám přišel a když se k nám sklonil první člověk, matka, otec, pěstoun. Ale řeč není výtvozem ani toho člověka, který se první nad námi sklonil a který první na nás promluvil, ani kteréhokoliv jiného, živého nebo už dávno mrtvého člověka, ani všech mrtvých i živých lidí dohromady. Lidé vy-

tvářejí jazykové návyky a jsou původci všech jazyků a nářečí atd., ale promlouvat, něco říci mohou jen v živlu slova, řeči, již v poslední hlubině musejí naslouchat a kterou musejí v tom podstatném nechat vždy jen předříkávat to, co pak budou oblékat do svého promlouvání. Ovšem "předříkávání" samotné řeči se podstatně odlišuje od lidského promlouvání svou nepředmětností. Lidské promlouvání má vždycky jak svou předmětnou, tak i nepředmětnou stránku; předmětné intence, ačkoliv vždycky přítomny, se mohou stát nefunkčními tam, kde jde o nepředmětné skutečnosti. V takovém případě musejí být zaměřeny jinam, tj. k nějakým předmětným skutečnostem. Odtud vyplývá, že vždycky, když má být něco řečeno, musí být zároveň něco řečeno o něčem. Ale to, "co" je řečeno, se nekryje nikdy s tím, co je řečeno o "něčem", nýbrž zásadně každé promluvení o něčem přesahuje. A právě v tomto přesahu se odehrává ona událost pootevření do sebe sklenuté subjektivity vůči "promlouvání" či spíše "říkání" řeči samé. Řeč musí být ve svém "říkání" vyslechnuta, musí být přijata a musí se stát základem všeho lidského promlouvání. Smysl toho, co je řečeno, není nikdy vyvoditelný z toho, o čem se něco říká, nýbrž vyvěrá z toho, jak je promlouvající zakotven v řeči; přichází z ní samotné a je našemu promlouvání jen propůjčen do té doby, dokud ona zakotvenost trvá jakožto aktuální, jakožto stále obnovovaná a oživovaná. Jen bytost pobývající ve světě řeči je s to se takto zakořnit; pobývat v řeči však může jen ten, kdo byl do světa řeči pozván a uveden. Občanem světa řeči se nikdo nepodí, ale musí se jím teprve stát; předpokladem však je nejen to, že je přijat jinými lidmi, ale že se mu otevře sama řeč.

Ve světě řeči se dostává místa především všem, komu se řeč otevřela, kdo byl ke vstupu do světa řeči pozván a druhými lidmi doprovázen vskutku vstoupil tak, že se vůči řeči otevřel a přijal způsob její vlády nad sebou; ale dostává se v něm místa i všem bytostem, které toho nejsou schopny nebo to neučinily, všem věcem, procesům i událostem, ale také stavům mysli, představám,

pojímům a myšlenkám atd., zkrátka všemu vůbec. Ale v těchto případech nelze mluvit o vstupu do světa řeči a pobývání v něm, nýbrž o vtažení do světa řeči a zůstávání v jeho světle. Pouze subjekt, který se slovu, řeči otevřel a který se začal spravovat jinak, nově, totiž v postupně rostoucí shodě s tím, co řeč předřikává, se může stát subjektem ve světě řeči, tj. může se stát obyvatelem tohoto světa. Nikoho však nelze k takovému obyvatelství, občanství ve světě řeči donutit, nikoho nelze do řeči vmanipulovat; zejména pak nelze v zastoupení řeči samé předřikávat ničím promlouvání. Aby se nemluvně stalo obyvatelem světa řeči, k tomu je lze jenom zvát, lze být nápomocen jeho prvním krokům do tohoto světa a v něm, lze je vést - ale nelze je táhnout či vykročit za ně. Teprve v řeči a přes ni, jejím zprostředkováním se člověku otvírá svět vůbec; jako nelze nikomu dát řeč, nelze nikomu dát ani svět. Také do světa lze každého pouze uvést, jako do řeči. Tomuto uvádění do světa říkáme výchova. Podstatou výchovy je vyvádění dítěte ven z jeho dosavadní uzavřenosti: educare znamená ex-duco, educare znamená vždy educere, a educere znamená porodit i vychovat. Nikoliv porodem, ale teprve výchovou je dítě uváděno do světa; vstoupit do světa znamená otevřít se světu v odpověď na to, jak se svět otevřel (otevívá) nám. Ale vstoupit do světa, který je otevřen, znamená pobývat v této otevřenosti, a tedy nikoliv být uzavřen ve světě, nýbrž žít na světě. Dítě pak přichází na svět ne okamžikem svého zrození, nýbrž po celou dobu, kdy je připravována cesta k tomu, aby se stalo obyvatelem světa. Leč tato cesta je nuthě připravována ještě dlouho před tím, než se narodí, a dlouho potom. Integrální součástí "výchovy", tj. vyvádění dítěte do otevřenosti světa je výchova těch, kdo vychovávají - a ta ovšem nekončí, nýbrž naopak novým způsobem začíná narozením dítěte. Neboť zatímco dítě vstupuje na svět pod vedením a za pomoci těch, kteří se lidmi již stali, a tak se samo člověkem teprve stává, vychovatel nastupuje novou dráhu sebevýchovy ve chvíli, kdy s dítětem třeba ještě nenarozeným počítá jako s člověkem.

Ukazuje se, že člověk se sice nerodí člověkem (takže se jím teprve musí stávat), ale že druzí lidé v něm vidí, očekávají, respektují člověka ještě dříve, než se jím stal. Je tomu dokonce tak, že by se asi nikdy člověkem nestal, kdyby za něho nebyl nejprve uznán a kdyby s ním jako s člověkem nebylo jednáno. Přirozené vlastnosti, (ani nadání a talent) nejsou ve společnosti, která má být lidská, tím rozhodujícím, i když pochopitelně nejsou bez významu. Výchova nespočívá primárně a základně v rozvíjení toho, co si člověk už svým narozením s sebou přináší, a hlavním cílem člověka (a tedy ani veškeré péče o člověka) není a nesmí být tzv. "všestranný rozvoj schopností". Cílem výchovy je něco podstatně náročnějšího, než optimálně využít "daných možností", totiž vždy nové vykročení na cestě k "nemožnému", přesně řečeno nepravděpodobnému a stále nepravděpodobnějšímu. Živá bytost, která není člověkem, se má člověkem stát. A základním principem, tak říkajíc "metodou" výchovy je respekt k tomu, že se z ne-člověka stane člověk, tedy respekt k budoucnosti dětské bytosti. A zejména respekt k tomu, že dítě, které se třeba ještě ani nenarodilo, se jednou otevře světu. Všechny přirozené vlastnosti, jimiž je dítě vybaveno, dostanou své místo a svůj pravý smysl teprve v rámci světa, do něhož budou vnášeny zároveň s tím, jak se mu dítě otevře a jak do něho vstoupí jako obyvatel světa, občan světa, jako člověk. Toto občanství, tj. pobyt člověka na světě, nemůže být založeno na ničem "přirozeném", na ničem, co si dítě při svém narození s sebou přináší jako svou přirozenou výbavu. A vstupní branou, bez níž není žádná cesta na svět a tedy k lidskosti a lidství, je právě řeč.

Ve světě řeči a pouze ve světě řeči může člověk promluvit, ale také jen tam může naslouchat každému promlouvání. Promluvit však nemusí jen lidské mluvení; ve světě řeči svým způsobem promlouvá vše. Jen oslovení se týká výhradně člověka; nikdo jiný a nic jiného nemůže být osloveno, leč člověk jako jediná

živá bytost, jako jediný subjekt. Není to ovšem sama řeč, která člověka oslovuje (v pravém smyslu); člověk sám může promlouvat jen tak, že naslouchá řeči, ale to, co člověka vskutku oslovuje, je řečí jen zprostředkováno, tj. promlouvá skrze řeč. Řeči můžeme (a musíme) naslouchat, i když promlouváme, ale naslouchat tomu, co promlouvá skrze řeč, můžeme jen tehdy, když ztichneme a umlkneme. Tak ~~ky~~ nám ztichlým může promluvit krajina a vůbec příroda, ale zvláště událost osobní, společenská nebo dějinná. Jsou taková tichá a temná promluvení, která je obtížno^{byť} jen zaslechnout; ale jsou věci a události, jež křičí a řvou. Obojí se ~~však~~ dožadují našeho porozumění, naší solidarity a naší služby: vyzývají nás, abychom jim poskytlí svá ústa a své promluvení, abychom promluvíli za ně a v jejich jménu. Nejčastěji nás však oslovují skutečnosti, jež nemají předmětnou podobu a nejsou tedy před námi jako dané věci a nastalé události, nýbrž dovolávají se naší asistence jako to, co se má stát, k čemu teprve má dojít. Jsou takové skutečnosti, které se jednou přihodí a stanou se minulostí; jsou však i takové, které se musejí stávat vždy znovu, protože nemohou být zbaveny svých svazků s budoucností žádným činem, žádným uskutečněním, nýbrž zcela naopak se od každého svého uskutečnění nakonec vždycky odlišují a přímo distancují jako jeho nesplněná, nedosažená míra. Podstatná otevřenost světa je založena právě v těchto nepředmětných skutečnostech, jež musejí být vždy znovu předmětně uskutečňovány a uplatňovány, ale jež nemohou být nikdy zpředmětněny a v onom uskutečnění definitivně uzavřeny. Takovou nejvyšší nepředmětnou skutečností je pravda. Pravda nás oslovuje skrze řeč a vyzývá nás, abychom všechnu svou energii a celý svůj život dali do služby tomu, aby plně zazněla, aby se vyjevila a aby se uplatnila, aby byla respektována. Pravda se nemůže vyjevit a uplatnit než jako jednotlivá, konkrétní pravda; ale žádná jednotlivá pravda nemůže vyslovit pravdu vcelku, žádná ji nemůže v sobě definitivně a plně obsáhnout. A to je důvod, proč se musíme od každé jednotlivé (a

to znamená: uzavřené, a tedy mrtvé) pravdy vždy znovu odvracet, proč od ní musíme odstoupit (a protože to je "naše" pravda, tj. pravda, kterou jsme těžko a třeba i za velkých obětí našli a s níž jsme podstatně spojili svůj život, tedy odstoupit i sami od sebe a od svého životního zaměření) a naslouchat oné ještě nevyslovené, nenalezené, nevyjevivší se živé pravdě, na setkání s níž se musíme vždy znovu připravovat a s nadějí je očekávat. To je ovšem možné jen v reflexi; reflexe je možná jen ve světě slova, řeči. A obyvateli světa řeči se můžeme stávat a zůstat jimi pouze tenkrát, když zůstaneme otevření - či spíše když se usilovně vždy znovu budeme otvírat vůči otevřenosti světa řeči a vůči otevřenosti světa vůbec, založené vposledu v nepředmětne a nikdy definitivně nezpředmětelné skutečnosti nás oslovující pravdy.

- o -

Vadná, hybridní politika má svůj praktický základ v nelegitimních zájmech a nárocích a svůj teoretický základ ve falešné antropologii. Veškerá lidská aktivita, která má nebo může mít nějaké veřejné důsledky, má svou politickou stránku. O politice v užším smyslu však hovoříme pouze tam, kde taková aktivita je záměrně a výslovně na veřejnost zaměřena, veřejných záležitostí se centrálně týká a používá nějaké formy mocenských metod a prostředků (a ty mohou být násilné nebo nenásilné). V pozadí každého uplatnění moci jsou prostředky přímého násilí, jichž může být v mezním (nebo za mezní považovaném a prohlašovaném) případě užito. Hlavním problémem politiky je vždycky uložení mezi násilné moci. Žádná společnost nemůže být trvale spravována pouhou mocí; uplatňování hrubé moci samo o sobě nevede ke společenské stabilitě, nýbrž ke společenskému úpadku a rozkladu. Stát je nemožný a nemyslitelný jako holé násilí, nýbrž pouze jako násilí legitimní, jako legitimní moc. Legitimní je takové mocenské opatření, které se může odvolat na zákon. Protože zákony

mohou být dobré i špatné, je tzv. legitimita čímsi relativním. V dlouhodobé perspektivě, zejména pak v dobách kritických se jako důležitější než právní legitimita mocenského opatření prokáže společenský konsenzus, který ono opatření buď uzná nebo naopak odsoudí. Pro politickou stabilitu společnosti má takový konsenzus elementární důležitost, i když jeho váha může být dočasně zanedbána nebo zkreslena (při nadměrné koncentraci moci v rámci společnosti nebo v důsledku intervence moci vnější); ovšem také konsenzus se může týkat zásad správných i nesprávných a opatření či rozhodnutí dobrých i špatných. Protože tedy politická rozhodnutí mohou být nesprávná a přímo nešťastná dokonce i tam, kde s nimi souhlasí politická většina, a protože už obvykle bývá pozdě, když se to v praxi odhalí, je zřejmá velká důležitost reflexe, již musí být podrobeny jak případy již provedených rozhodnutí, tak projekty teprve zamýšlené. Jedině reflexe může odhalit určitý zájem jako nelegitimní, protože jediné ona se může tázat po místě a smyslu tohoto zájmu v celku společnosti a jejích všeobecných zájmů, ba po místě a smyslu všeobecných zájmů konkrétní společnosti v celku světa a dějin světa. Legitimita a nelegitimita tu dostává nový smysl: není totiž poměřována pozitivními zákony a danými právními formullemi, nýbrž postavením ~~se~~ v celku. K celku se však dovede vztáhnout (v reflexi) pouze filosofie; filosofie je svou podstatou systematická principiální reflexe. Filosofická reflexe se vztahuje zároveň k celku a zároveň k principům. Řekli jsme však, že předpokladem a základem každé skutečné reflexe je ekstatické, ale otevřené pobývání vědomí (vědomého subjektu) mimo sebe. Proto filosofie, reflektující politické jednání a politické programy, není jejich pouhým sebeuvědoměním, tj. není pouhým protažením jejich orientace a jejich principů do vědomí, nýbrž je jejich uvedením na světlo dne, na plně osvětlenou scénu otevřenosti světa - jejich postavením do ostrého světla pravdy. Jestliže budeme chápat politiku (filosoficky, neboť právě filosofie ji-

nak ani politiku chápat nedovoluje) jako záležitost veřejnosti a tedy záležitost veřejnou, pak tímto vtažením konkrétních politických rozhodnutí a programů do plného světla pravdy se politice dostává teprve skutečného naplnění a vyústění. Na druhé straně však také sama filosofie má k politice blízko (10). Každá reflexe je totiž reflexí buď nějaké jiné reflexe nebo reflexí praxe (příčemž reflexe je jen zvláštní druh praxe). Filosofická reflexe se přednostně obrací k takové praxi, která docela specifickým způsobem je nebo má být vztažena k celku. Ale takovou praxí je právě politická praxe, která nutně tíhne nejprve k celkům státním, pak nadstátním a posléze k celku světovému, a to na rovině, která je podstatně spjata s existencí člověka, s jeho pobýváním na světě. A je to právě tato spojitost pobývání člověka na světě (umožněného a založeného ekstatickou otevřeností vůči otevřenosti světa a vůči výzvě oslovující pravdy) s jeho politickou existencí, na níž se vyjevuje skutečná povaha politických programů a praktické politiky a v níž se ukazuje pravý smysl aktuální politické situace. Přesně tedy pak vede dělítka mezi politikou správnou a falešnou resp. mezi politikou hodnou respektu a porogumění a politikou hodnou zamítnutí a odsouzení. Často se příslušnost k jednomu z obou druhů politiky stane zřejmou ještě dávno před každou rozvinutou filosofickou reflexí a analýzou; někdy je zřejmá dokonce takřka na první pohled (to ovšem tam, kde lidé nežijí "bez základu" a kde svou vykořeněnost neztratili z povědomí a dohledu určitá měřítká a pevné orientační body). Filosofická reflexe politických programů a jejich uskutečňování je však vždycky nezbytná už proto, že každá falešná a zhoubná politika (a zejména každá z pout a mezí se vymanivší, emancipovaná, člověku a společnosti odcizená moc) se obává plného světla, skrývá se a halí do ideologických převleků a kostýmů, vypočtených na oklamání každého běžného a povrchního pohledu. Zvláště však je filosofická reflexe nepostradatelná proto, aby ukázala na světle onen zmíně-

ný teoretický základ na scestí zavedené a dále zavádějící politiky, jímž je falešná antropologie.

Mylná a k mylnému posuzování politiky i mylnému politickému rozhodování zavádějící a svádějící antropologie se vyznačuje především zakrýváním a odmitáním nutnosti ekstatické otevřenosti vůči světu a vůči pravdě pro každé oprávněné lidské pobývání na světě. Taková deformovaná antropologie je však ideologicky naprosto nezbytná pro každou mocenskou politiku, která ve sledování svých totálních nároků na podrobení světa a ~~každého~~ lidského života chce a musí chtít vyřadit nebo alespoň ochromit každou otevřenost vůči budoucnosti, vůči otevřenému světu, vůči předřikávající řeči a vůči oslovující pravdě a která toho chce dosáhnout tím, že sama projektuje a tím jakoby bere do svých rukou budoucnost, na základě svého údajně totálního poznání vymezuje a uzavírá svět, aby v něm a jím mohla svrchovaně manipulovat, sama se ujímá každého "předřikávání" a překřikuje nejenom ~~svou~~ řeč, ale všechno, co skrze ni promlouvá, na prvním místě pak pravdu. Člověk, který má být stlačen na kolečko ve zmanipulovaném a tudíž mrtvém "světě", musí být zbaven zakotvenosti v tom, co zůstává přese všechno mimo kompetenci i mimo dosah totálního mocenského nároku. Toho ovšem nikdy nelze dosáhnout vnějším nátlakem a hrubým násilím, neboť člověk vždycky hledá niterné zakotvení a vnitřní jistotu. Musí mu být proto poskytnuta náhražka a ideologické šidítko. V relativním pokoji žít a přežít je pak dovoleno jen tomu, kdo se nechá oklamat nebo kdo se alespoň přesvědčivě tváří, že se nechal oklamat, to znamená jen ten, kdo si nebezpečně nezahrává se světlem, které by mohlo dopadnout tam, kde má zůstat přítmí nebo úplná tma. Leč jestliže snad lze žít ve vnitřní zakotvenosti, ale navenek se tvářit, jako by nic takového neexistovalo, nelze tak filosofovat (a nelze tak ani umělecky tvořit). Pro nás však je na tomto místě důležité, že se tak nelze stát ani zůstat skutečným ~~politickým~~ **politickým** subjektem.

Politickým subjektem se může stát a zůstat jím jen ten, kdo podrobil svůj vztah k druhým lidem, ke společnosti a k politickému životu této společnosti (tj. politickému jednání svému, druhých lidí i celých společenských skupin) reflexi; k tomu náleží také to, že reflexi podrobí i své vědomí, vědomí druhých lidí a tzv. společenské vědomí. Ukázali jsme si, že podmínkou takové reflexe je ne obyčejný odstup, spočívající v odvrácení pozornosti někam jinam, nýbrž odstup radikální, umožněný a založený ekstatickou otevřeností vůči světu a vůči pravdě. Kde tohoto radikálního odstupu od sebe, dočasného přebývání mimo sebe a návratu k sobě není dosaženo, tam neexistuje a není možný ani vědomý a tedy ani politický subjekt. Člověk, který neučinil své politické místo, své politické zařazení a příslušnost, svou politickou aktivitu předmětem reflexe, zůstává v politice pouhým objektem, zůstává objektem politiky resp. politické manipulace. Člověk, který svou politickou situaci a míru své angažovanosti v ní nepodrobil reflexi, nemá ještě ani politický rozum, ani politické svědomí. Ale takový člověk, který tak učinil a který výsledky své reflexe potom suspendoval anebo prostě jedná, jako by reflexí neprošel, jedná už nikoliv jen bez rozumu a bez svědomí, ale proti rozumu a se špatným svědomím (11). Jednotlivec totiž nemůže přenést míru své odpovědnosti na jiného člověka a nechat se v odpovědném jednání zastoupit, ale nemůže svou odpovědnost postoupit ani skupině nebo organizaci, neboť ta se nikdy nemůže stát subjektem, tím méně vyšším subjektem. Ani skupina, ani organizace, ani společnost, ani stát nejsou schopny reflexe, protože nemají schopnost radikálního odstupu od sebe ani schopnost otevřít se vstřícné otevřenosti řeči, světa a pravdy. Jako výtvoři člověka jsou schopny jediného typu odstupu, totiž odcizení; jsou schopny se emancipovat z lidského spravování, postavit se proti člověku a posléze strhnout do odcizení i jeho. Člověk, který odevzdal vedení svého politické-

ho života do odpovědnosti nějaké skupině, organizaci, společnosti či státu, se stal člověkem nesvéprávným, a pokud se tak vzdal každé kontroly a kritiky, nezůstávající jen u maličkostí a na okraji, stal se z politického subjektu politickým objektem: prodal svou svobodu za falešné uklidnění a své odpovědné rozhodování vyměnil za dočasně bezstarostnou cestou do propasti.

Má-li člověk zůstat člověkem, nesmí se nikdy vzdát kritické reflexe, již vždy znovu podrobuje svůj individuální život i život své společnosti. Není v tom téměř nikdy sám, ale má vedle sebe a před sebou druhé lidi, z nichž vždycky někteří život svůj i své společnosti ^{také} podrobují reflexi. Od jedněch se může a musí něčemu přiučit, jiným musí být zase v něčem učitelem. Ale svou reflexi musí podniknout každý sám a na vlastní náklady, na vlastní riziko. Obročský ^{soj} ideál "vzdělanosti" a "mravní zachovalosti" není ~~žá~~ v žádném případě na škodu, ale nestačí, chybí-li mu hlubší zakotvení v tom, co každé vědění a každou mravnost umožňuje a zakládá: jen otevřená oddanost pravdě a sebe ~~sebe~~ kontrolující láska k druhým lidem nás mohou vést po lidských cestách, po cestě člověka. Staré demokratické ideály, formulované téměř přede dvěma sty lety v hesle "volnost, rovnost, bratrství", musí být znovu naroubovány na živý kmen, který neztratil své kořeny. Příčinou jejich usychání byla právě ona neblahá vykořeněnost, ztráta přímého kontaktu s posledními zdroji lidství a lidskosti. Volnosti, svobody nedosáhneme tím, že se zbavíme každé služby, ale že svým pánem učiníme pravdu, spravedlnost a rozumný ^úsudek. Rovnosti nedosáhneme na přírodním základě, neboť příroda staví živé bytosti do života s nestejnou, nerovnou výbavou (neméně nerovností má na svém kontě také společnost); ke skutečné rovnosti v podstatných věcech však můžeme dospět, jestliže jedni druhé budeme považovat a uznávat za bytosti stejně důstojné a mající stejná práva a jestliže pro to také prakticky něco podnikneme, aby tomu tak bylo (asi jako matka podnikne

vše nezbytné k tomu, aby se počatý zárodek stal dítětem, dítě aby se narodilo a narozené dítě aby bylo pozváno a uvedeno do světa řeči, do světa lidských vztahů a aby se otevřelo světu a pravdě a tak se vskutku stalo člověkem). A konečně bratrství a láska mezi lidmi nevyvěrají ze žádné rodové, kmenové, národní či civilizační příbuznosti, ale vedou k jakémsi "příbuzenství volbou", k základní nakloněnosti člověku jakožto člověku. Tam, kde se podaří tyto demokratické "otupsti" znovu naplnit mizou a oživit, tam budou položeny nové, zdravé základy jak pro novou, pravou politiku, tak pro rezistenci vůči recidivám politiky falešné a zhoubné.

Politický život a politická aktivita musí být podrobena kritické reflexi, protože musí být postavena pod normu, která sama není součástí politiky a politického života. Představa, že politika má své vlastní, specifické zákony a že se musí bránit každé heteronomii, je zatížena osudnou schizofrenitou. Lidský život musí být jednotný - anebo není lidským životem; lidský svět je jeden, není tady svět soukromý a onde svět veřejný, zde domov a tam zaměstnání a ještě jinde svět politiky apod. Jsou různé roviny a různá místa společenského života, ale člověk musí všude jednat a působit jako integrovaná, vnitřně jednotná bytost, jako celistvý charakter. A to je právě možné jen ve světě, kde nejsou jednotlivé jeho vrstvy a složky poskládány vedle sebe, nýbrž kde existuje nějaká 'nahore' a 'dole', nějaká hierarchie vyšších a nižších cílů i norem. Politika v sebe neuzavírá celý lidský život, ale představuje jenom jednu z jeho složek, jednu z jeho vrstev. "Život státní a politický je jen skrovnější část života duchovního." (12) Protože však politika a zejména mocenská politika má neustálou tendenci překračovat své meze, bujet na úkor ostatních složek společenského života a vměšovat se i tam, kde nemá vůbec co pohledávat (a to se děje na celém světě se stále větší pronikavostí), nezbyvá, než se postarat, aby se přece jenom ve svých mezích držela. To však není gfc pouhé poli-

tické techniky (jako je např. metoda rozdělení mocí apod.), nýbrž záležitost důsledného sledování každého případu překračování zákonů, kompetence a práv, jakož i uvádění všech nebo alespoň nejdůležitějších takových případů do plného světla a na veřejnost. Mýlíme se, domníváme-li se, že každé překročení kompetence a práv (eventuelně i zákonů) je pouze věcí držitelů moci nebo podílníků na ní; protivník, kterému musíme čelit, je vždycky také v nás samých. Jen máme-li tuto skutečnost na paměti, doveďme se vyvarovat onoho velkého nebezpečí, že si necháme vnutit zbraně protivníkovy, i když tím ohrozíme a podlomíme nejvlastnější důvod a základ svého odporu. Zbraně a metody zápasu, jež nám vnutí soupeř, změni také nás samotné; může se pak stát, že právě ve chvíli svého mocenského vítězství ztratíme vše. To je důvod, který v nenormální situaci vedl např. Havlíčka k vytyčení programu tzv. nepolitické politiky (13); Masaryk z toho však právem vyvodil závěr obecnější: "Nemůže být národní politiky bez národního myšlení - myšlení ovšem co nejpřesnějšího a nejoprávněnějšího; a pokud filosofie národní je soustavným myšlením národním, pravím, že není národní politiky bez národní filosofie. N e n í v ů b e c p o l i t i k y b e z f i l o s o f i e." (14).

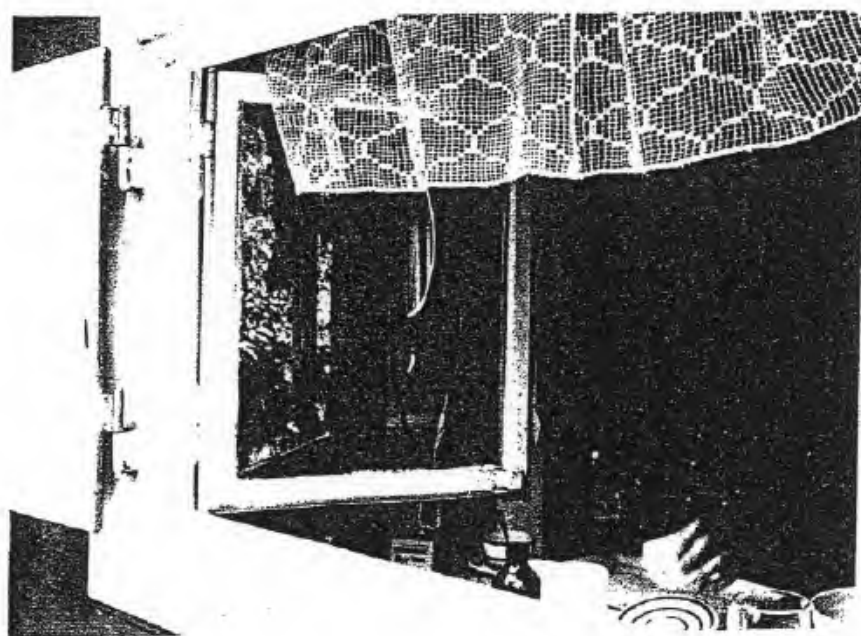
Pravá politika nemůže, nesmí být nikdy jen pragmatická, ale musí být principiální. Aby její principy byly nosné, musí být prověřeny právě filosoficky, neboť filosofie je systematická principiální reflexe. Není však reflexe bez ekstatické otevřenosti vůči řeči, světu a pravdě. Ani řeč, ani svět, ani pravda nejsou ovšem svěřeny státu a mocenské politice ke spravování a obhospodařování. Když se člověk otvírá a otevřeně vychází vstříc otevřenosti řeči, světa a pravdy, když svůj život zakotvuje v budoucnosti a odtud očekává nápravu věcí, podniká něco, co má sice v obecném smyslu eminentně politický charakter, ale co je naprosto mimo kompetenci každého mocenského opatření a veškeré mocenské politiky. Pokud však moc překračuje své meze a svou

kompetenci, může to přinášet výhradně negativní výsledky: buď je člověk brutálně zbavován každé zakotvenosti mimo rámec mocenského dohledu a je tak přímo a otevřeně ~~zbavován~~ olupován o své lidství, anebo je podváměn a oklamáván fingovanými možnostmi zakotvení v předmětných, mocensky obhospodařovaných a kontrolovaných zdrojích, podobných však "cisternám dřavým, kteréž nedrží vody" (15). Klam může být prohlédnut snadno a brzy, ale jindy může působit dlouho a nebezpečně. Filosofie, která je svou podstatou blízká pravé politice a je nezbytná k jejímu dovedení ke konci a završení, ale která je zároveň nesmiřitelným a nebezpečným protivníkem a odpůrcem politiky falešné a lživé (a jejích ideologických pomahačů), vidí svou nejvlastnější politickou úlohu v uvádění politických rozhodnutí a opatření a celé politické situace do plného světla pravdy. Filosof jakožto filosof^{se}/programově ~~obvinnává~~ odřiká přímého užití moci a každého úzkého svazku s mocenskou politikou, neboť jeho nejvyšším cílem není vytvoření a zajištění nějakého definitivního politického statu quo (což je naopak nejčastějším cílem mocenské politiky), nýbrž konstituce a živé trvání politických subjektů, tj. lidí politicky aktivních, ale svou politickou aktivitu reflektujících na základě radikálního odstupu od vlastní politické aktivity i od sebe samých a od svých skupin i od celé společnosti, v níž žijí, a na základě extatické otevřenosti vůči řeči, světu a pravdě.

Poznámky

- (1) Protokol IV.sjezdu SČSS, Čs.spisovatel, Praha 1968, str.109.
- (2) J.St.Mill, Considerations on Representative Government, London 1905 (in: "The New Universal Library"), kap.VII, str.125.
- (3) Radhost I, 1871, str.233.
- (4) Slovan IV, 30.1.1851; znovu v Politických spisech III,1 (ed. Tobolka), Praha 1902, str.597 a 596.
- (5) Česká otázka - Naše nynější krize, Praha 1948, str.188.

- (6) dtto, str.377.
- (7) dtto, str.359.
- (8) stejně jako (1); důležité místo o následcích špatného svědomí.
- (9) srv. pozoruhodné Kierkegaardovy analýzy in: Krankheit zum Tode, Diederichs, Düsseldorf 1957, str.8 a násl.
- (10) Em.Rádl ve svém pojetí filosofie (Dějiny filos.I, Praha 1932, str.4-5) jako programu pro reformu světa a v tvrzení, že "velká filosofie vždycky byla blízka politice a revolucionářství" přímo navazuje na Masaryka a na jeho recepci Havlíčka: "Právě Havlíček nás může přesvědčit o tom, jak politika a filosofie úzce souvisí." (Karel Havlíček, Praha 1920, str.502-3).
- (11) srv.K.Kosík, pozn.(8).
- (12) jako (5), str.124.
- (13) Masarykův výklad o Havlíčkově "nepolitické politice" in: Karel Havlíček, Praha 1920, str.452nn.
- (14) dtto, str.502.
- (15) viz klasická formulace in: Jer. 2,13.



Karle,

jako Tvůj dlouholetý přítel, který Tě "ostře sleduje" již téměř třicet let, pozdravuji Tě společně s dalšími přáteli "ausgerechnet" k Tvým padesátinám. Nikdy bych nevěřil, že to pro mě nebude hračka. Jednak padesátiny nejsou dnes, Pánbůh zaplať, věkem "ctíhodných kmetů", jak tomu bylo ještě nedávno, a tak mi připadají poněkud předčasné k tomu, aby se bilancovalo Tvé dílo, protože jsem pevně přesvědčen, že to nejlepší máš teprve před sebou. A pak, za uplynulých asi deset let našeho intenzivnějšího sbližování, je pro mě stále podružnější, že jsi celebrita, a zcela určující jsou pro mne především Tvé člověčí přednosti a všechno to, o čem se muži mezi sebou ostýchají mluvit.

Nevzpomínám si zcela přesně na naše první setkání, ale jsem si jist tím, že jsem o Tobě slyšel dříve než jsme se osobně poznali. Předcházela Tě pověst člověka, který přistupuje k problematice s opravdovým duchovním a myšlenkovým vzletem a uvažuje koncepčněji než bylo, alespoň v naší generaci, tehdy běžné. Když jsem později měl příležitost se s Tebou seznámit osobně, rázem jsi mě lidsky zaujal, aniž jsem si tenkrát uvědomoval proč. Vím však jistě, že mi okamžitě imponoval Tvůj z p ů s o b , jakým jsi dovedl vystihnout a uchopit jádro problému, jak jsi vůbec dokázal p o k l á d a t otázky.

Když jsme se po letech náhodně potkávali na našich obvyklých trasách a v rychlosti si vyměňovali nějaké aktuality, které nás zajímaly, býval jsem mile překvapen Tvým zájmem o veškeré nás obklopující dění a Tvými trefnými komentáři a glosami. Ostatně, těsné sepnutí filosofie a politiky, které prolíná celým Tvým dílem, mi bylo vždy velmi blízké.

Tvá "Česká radikální demokracie" je proto i přes jistou metodologickou dobovou poplatnost, stále nejlepší knihou na dané téma. A seriál statí "Naše nynější krize" je bez nadsázky to nejpronikavější, co bylo o naší mravní a politické mizérii během roku 1968 napsáno. Obdivoval jsem v obou případech Tvůj smysl pro politické souvislosti a politickou problematiku, aniž bys zasahoval do ryze odborné problematiky politologů a sociologů. A přesto, či právě proto, jsi měl co říci o naší nejžhavější skutečnosti i politologům a sociologům, o pragmatických politicích ani nemluvě. "Vystačil" jsi s tím, že při svých analýzách politické skutečnosti postupovals logicky konzistentně a téměř výhradně svými vlastními, ryze filosofickými prostředky. Po mém soudu, to svědčí nejvíce o plodnosti a efektivnosti Tvého způsobu filosofického uvažování a o Tvém duchovně myšlenkovém zázemí vůbec. Jak nezasvěcené mi pak připadají představy těch, kteří Tě mají za kabinetního filosofa, který je sice dobře orientován ve světovém myšlenkovém dění, ale zato zcela bezradný při prvním doteku s každodenností a za takřka tradičně roztržitého profesora, který stále kdesi zapomíná svůj deštník. Nejvíce se však takovou představu o Tobě snaží vytvářet Tví "ne - přátelé". Zároveň však zaměstnávají po léta celé ústavy vyráběním nekonečné makulatury, aby definitivně potřešli "kosíkovštinu".

Nehodlám však a ještě při také příležitosti, mluvit o lidech, kteří nestojí za řeč. Chtěl jsem se Ti spíše vyznat z toho, proč jsem, řečeno Werichovými slovy, našel v Tobě takové zalíbení. Líbí se mi na Tobě Tvá posedlost po poznání a pravdě, Tvá nepředstíraná účast s člověkem jako bližním, Tvá zaangažovanost na jeho emancipaci na poměrech, které jej utlačují a omezují, a na vytvoření lepších podmínek pro jeho důstojnější, spravedlivější život ve svobodě. Zamlouvá se mi velmi Tvé přemýšlení o "české otázce", Tvůj vztah k české kultuře, k českému jazyku a ovšem k "magické" Praze. Velmi

se mi dále zamlouvá, že filosofie není pro Tebe pouze zaměstnáním, které se vykonává hlavně "v pracovní době" a záležitostí profese či sociálního statusu, ale především "způsobem bytí", čím se žije navenek i uvnitř, v životě občanském i soukromém. A proto se neslučuje s postojem opravdového filosofa, aby se identifikoval s akademickými distinkcemi, statusem a vůbec s adorací jakékoli moci, která se staví proti svobodě poznání a přesvědčení, aťsi sebevíce vyhrožuje nebo korumpuje.

Často Tě obviňují z aristokratismu a jiných nesmyslů. Zřejmě usuzují z toho, že ses nikdy nepoměřoval s nejrůznějšími "mysliteli", kteří si bezmála zakládají na tom, že jsou kdykoli připraveni obrátit svůj "filosofický" kabát, jakmile na ně vrchnost zadupe a že ses nikdy nesnižoval k polemice s nimi. Nepřel ses s nimi a nevyhledával jejich porozumění. (Apropó, nevzpomínám si na mnoho případů, kdy ses přel i s opravdovými přáteli.) Nedovedoutotíž ocenit takt, vnitřní noblesu a duchovní vznešenost. Je sice pravda, že Tvá málomluvnost, plachost a cudnost, která Ti nedovoluje, aby ses napotkání svěřoval se svými problémy, mohou vyvolávat dojem určitého odstupu, rezervovanosti ve styku s lidmi. Tyto Tvé vlastnosti však zároveň přitahují, lákají a nutkají k překonání zábran a ke stále novým pokusům o přiblížení a sblížení.

Avšak ani při příležitosti Tvých padesátin Tě nechci jenom chválit a vyvolat dojem, že jsem k Tobě zcela "nekritický". Ve skutečnosti bych byl rád, kdyby ses někdy více přel, (občas je to žádoucí) abys byl někdy sdílnější, (Tvá málomluvnost způsobuje u některých lidí rozpaky a pak překotně povídají), uvítal bych také, kdybys častěji mluvil o svých vlastních zážitcích z minulosti a poněkud více o sobě. Nebo si to všechno jednou přečteme? Já sám jsem si na Tvé "nedostatky" zvykl a při našich častých procházkách po Královské cestě se mi s Tebou docela hezky mlčí.

Dostávám se na okraj až příliš choulostivý, což mi připomíná, že bych měl končit. Bývá zvykem, že příspěvky do "Festschriftů" mají povahu učených traktátů. Chtěl jsem se však vyhnout neobratnosti, která se přihodila kdysi jednomu mému známému při slavnostním projevu na počest sedmdesátin jistého akademika. Ve snaze co nejvíce zdůraznit jeho význam pro vědu a pro společnost, prohlásil za jeho přítomnosti, že "soudruh akademik vlastně už není ani člověkem, ale kusem historie". Nuže, pro mne je tomu právě naopak, a tak jsem raději volil formu osobního vyznání. Zavazuji se však k tomu, že až budeme oslavovat Tvé dvojnásobné padesátiny, napíšeš veliký, učený a reprezentativní výklad o Tvém životě a díle. Doufám, že nám oběma to už nebude vadit.

Tak tedy k Tvým abrahámovinám Ti přeji hodně zdraví, tvůrčí pohody a více nadějí v lepší časy.

Tisknu Ti pevně ruku

Čestmír Hájek

V Praze dne 7. června 1976

Ludvík Vaculík:

Před Karlem Kosíkem
/fejeton/

Před Karlem Kosíkem jsem už od dětství žádného filosofa zblízka nepoznal. Jednak bývalo v Brumově vůbec méně filosofů než v Praze, a pak někteří z nich filosofové ani nebyli.

Tak například nebyl filosofem Tonek, o němž se to pravilo. Tonek byl muž neurčitěho věku, který bez zjevného povolání chodil obcí sem tam, všady postál, podíval se, co dělají, pokýval nad tím hlavou a šel jinam. Kdo ho živil, nevím, ani u koho býval, jaké měl příjmení a školy. "Ten to má jednoduché," říkalo se za ním. "Nemá podlikačky." Myslel jsem, hlupáček, že se tím míní prostota jeho oblečení. Až teď, co toto píšu, uvědomuju si, že šlo o něco jiného! Tonek vypadal v tváři pěkně, zdravě a pod košilí, rozevřenou až k pupku, i silně. Nepil, nestrašil, nekraďl a nekouřil. V neděli dopoledne se dal oholit a přistříhnout; mohl si to špendýrovat, tu korunu za týden si vždycky vydělal. Občas vyvolal zájem tím, že měl všesky knoflíky na košili i na gatích přišité. "Lele ho, Tonka!" znělo pochvalně před obchodem, u pumpy, na kládách, pod kovárnou a tak dál. A hned se hádalo, která. Tonek se usmíval a prsty obou rukou je po svých knoflíkách shora dolů jak po klarinetě, až nakonec odspoda klep přes futrál do svého nástroje; takový muzikantský způsob.

Tedy Tonek kamkoliv přišel, všude byli zvědaví na to samé: "Tonku, kdy se budeš ženit!" Rok za rokem, v zimě v létě Tonek huhňavě odpovídal "Haž v zhimě!" Lidé užasli a pravili: "Panečku, to je filozof!" Nebyl. - Nebo byl?

Druhý člověk, jehož jsem ve svém raně předkosíkovském období sám odhadl na filosofa, byl František Balej. Bylo mi šestnáct, když jsem si z jedné zasloužené výplaty, jaké mi vyplácela týdně firma Baťa ve Zlíně, koupil omšelý spisek "Zlaté péro", mysle, že to bude napínavé. Byl jsem překvapen vážností obsahu a okouzlen, že jej chápu. Jaké povzbuzení do filosofie! Knižka obsahovala esej o tajemství: je rozdíl mezi tajemstvím a neznámem; neznámo ať je poznáváno, k tomu má člověk rozum, ale tajemství ať zůstane, to by rozumný člověk měl ctít. František Balej /1879-1918/ je dnes v povědomí jako překladatel Thákura, za filosofa vedu ho snad jenom já. Když jsem tu knížku dnes našel a přečetl, jsem udiven, že je jednoduché a samozřejmé myšlenky obsahuje. Jsou to moje skoro nejstarší myšlenky. Naskytá se otázka: mám je snad od Baleje, nebo spíš on ode mne?

Pokoušel jsem se víckrát procpat se plotem filosofických obor. Jednou jsem tomu věnoval celé nedělní odpoledne, vypůjčil si Wellsovy "Dějiny světa", a zatímco chlapci ze světlice chodili po pěkném městě, já jsem si zpřerážel duševní hnáty o realismus a nominalismus, kterážto pomová dvojice mi leda zatarasila na čas cestu dál. Jiný pokus jsem podníl

pomocí tenkého spisku Emanuela Chálupného "Logika věd", ale bylo to o něčem jiném, než jsem doufal. Šlo mi na osmnáctý rok, potřeboval jsem už nutně rozumět filosofii!

Tenké knížky slibují uvedení nejpromptnější, proto jsem rád sáhl po brožurce "O dialektickém a historickém materialismu" od J.V. Stalina, který také dělal do filosofie. Blesk poznání z tohoto spisku rázem projasnil temnoty. Trval svůj čas, než jsem poznal povahu toho efektu: prudké světlo prostě všechny otázky přerázilo, přebilo. Když si však člověk začlohl oči, uviděl hnízda svých starých pochyb. Například: je-li věc konečně tak jasná, proč ještě existují nějací odlišní filosofové? Tolik rozumu mají přeci také, ne? A tak můžeme, jenž na mne zapůsobil nejtrvaleji, byl M.K. Gándhí /1869-1948/. Občanská neposlušnost bez násilí, která přinutí tyrana k pláči, to je ono! Šuměla mi z toho hlava, musel jsem o tom každému vykládat, dokonce přednášku jsem o tom proslovil svým spoluobuvníkům. Ušlo mi, že tu opět neobcuju s čistým tělíčkem filosofie, nýbrž s hrubou devovou aplikací. A dav jednajících na náměstí podle filosofie, to by už mělo Evropana definitivně varovat. Přesto mě vždycky znovu vzruší představa násy složené z neprůstupných jedinců, kteří všichni jednají hrdě, čistě, každý jinak, vtípně, zákonně, a hlavně furt. Ne, ta možnost není u nás dobadána a dozkoušena!

Jak je to tedy s touto filosofií? Musím říct, že ve svém předkosíkovském období žádnou ani nemám. Došel jsem, ano, k nástinu jakési soustavy kosmogonicko-pragmatické, jež mi dovoluje, abych jednal a přitom těžké problémy, třeba s Boha, nechával z neschopnosti stranou, než mi život nebo smrt dají další radu. Propracovávat svou soustavu podrobněji nehodlám, zvláště ne písemně. Poznání zachycené písemně už není pravdivé! Neboť vektory pravdy se změnily. Nemůže být vytyčeného poznání, je jenom neohraňčené, plynuje se od mysli k mysli proměňující kontinuum poznávání a bezmezeré kontinuum subjektu a objektu. Jsem na Zemi → jsem Země → jsem Slunce... Není tedy idealismu ani materialismu, protože k nim není důvodu v jevech, jež se kájsají vykládat. Ale jsou motýlí na špendlíku v jedovaté škatuli.

Prosim vás! Dejte několika myslitelům stejnou informaci, a co se stane? Každý, vám odevzdá jinou filosofii, protože každý měl maminku a ta buď měla mléko nebo ne. Potom buď směl do Londýna nebo nesměl. Filosofické školy a vlivy? Ano, ale také žaludek /adaptibilita na režimy/, penis /potence k tvorbě alternativ k revolucím/, a - last but not least - síla. Filosofie od plešatého filosofa bude jiná než od s takovými to fousy, jako je jiny chleba od každého pekaře při stejné mouce.

Prakticky se ve svém předkosíkovském období kloním k filosofii ne-filosofů. Ačkolí mám úctu k Marxovi i de Chardinovi, nijak mne ti páno-vé netrémuji. Trémuje a zahanbuji mě Havlíček s Nerudou, například. A imponují mi, docela aktuálně, muži jako primátor Pštross /1823-1863/ ne-bo na Slovensku M.Š. Daxner, právník a úředník /1822-1892/.

Prvním filosofem, kterého jsem poznal osobně, byl Karel Kosík /1926-2026/. Ukázali mi ho jednou na redakční radě Literárních novin. Nevynikal vzrůstem ani zvukným přednesem, jeho zřejmě vážnost spočívala asi na jeho povaze, chování, názoru či dokonce na filosofii. Napsal "Dialektiku konkrétního" a zřejmě i něco dál. Já jsem od něho do dnes nečtl řádku. Jak jsme se obhlédli, hned jsem vnímal, že je mi příznivě naklo-něn, proto jsem mu byl též. Mou činnost posuzoval sympaticky, čímž mi dělal radost a povzbuzoval mě. Jeho filosofie je dobrá, za to ručím.

Karel Kosík /1926-2026/ žije na Hradčanském náměstí v podkrovním bytě, do něhož vedou točité železné schody jak do strojovny. Zařízení bytu je skrovné, ale účelné a vkusné. Obléká se Kosík nenápadně až lho-stějně, ale pečlivě. Nosí brýle. V jednání s návštěvami sleduje účel a čas. Pozorovatelství, zdá se mi, převažuje u něho nad prožíváním. Má dobrý, přitlumeně se projevující smysl pro humor. Také fyzicky je zřej-mě ve všem všudy pro filosofii v pořádku, snad jeho sicflajš zdá se nám, jeho přátelům, chvílemi zbytnělý. Mluví francouzsky a německy, umí však jistě i rusky. V debatách má zvyk vyslovit se naposled, což působí jako závěr, po němž se ani nedá nic dodat. Obdivuhodný je jeho boj s hryzcem na zahradě ve Všenorech. Bylo tu užito už karbidu, plynu, jedu, překo-pán celý svah, a hryzec trvá ve Všenorech nehnutě jak Kosík na Hradča-nech.

Karel Kosík /1926-2026/ píše svou filosofii celé dny na stroji. Lo-ni v dubnu mu Státní bezpečnost rukopis díla slavně vzala a nechala po-soudit v policejní filosofárně. Kosík si stěžoval různým místům, i Sart-roví, a pak mi řekl: "Víš, že mi vlastně pomohli, když mi to vzali? Mu-sel jsem to napsat znovu a různé věci jsem si ujasnil." Když vyhrál a dostal svou filosofii zpátky, přečetl si ji a pravil mrzutě: "Myslel jsem, že je to lepší." Co píše, to nikdo z nás, jeho přítel, nesmí vě-dět, dokud prý to nebude hotové, takže to ví jen Bůh a podpůčovník No-ga. Jisté je, že dílo u nás nemůže bez zlepšení poměrů vyjít, leda v Petlici, při zhoršení pak poměrů ani tam. Termín^{jeho} dokončení a odevzdá-ní přátelům Kosík stále odkládá, moje předkosíkovské období se protahu-je. Bylo to především, kdy jsem se ho ptal snad po dvacáté: "Kdy to doděláš?" Když pokrčil rameny, napověděl jsem mu: "Až v zimě, že?" Při-svědčil, pokýval hlavou a šel jinam.

To se odehrálo na Hradčanském náměstí, kde se nás pár přátel sešlo, abychom se poradili, co udělat v jedné důležité věci. Bylo vysloveno několik dobrých návrhů; všecky pravdivě zpochybnil Karel Kosík. Museli jsme tu věc udělat bez něho, slabší o jednoho. Cestou domů jsme o tom s Ivanem Klímou ještě mluvili a shodli se v obavě, že pravdu nakonec bude mít Kosík. No, co se dá dělat.

Ano: jak máme jednat, když stav věcí od nás vyžaduje, abychom jednali dřív, než je můžeme poznat? - Teď si přečtete poslední větu znovu a já vám předvedu Kosíka. Nad každé téměř slovo položte otazník: jednat? - od nás? - vyžaduje? - dřív? - můžeme?

Žádný z otazníků nedovolil bych si jednoduše škrtnout. Ale když neuděláme tedy nic, nic, zůstaneme ještě zdraví - morálně i humorálně? Toť otázka malá, všední, neteatrální, osudová, česká.

Kdybych byl nešel do žádné Prahy a zůstal, kde jsem se narodil, mohl jsem dnes na uprázdněném místě filosofa krásně chodit obcí, pokyvovat hlavou a občas písknout na klarinet. To by mi dnes bylo hej! - Hej?

Praha 11., ale k 26.6.1976



CO JE TO - FILOSOFIE?

Martin Heidegger

/Pokus o překlad: Irena Šnebergová/

Téma, kterého se touto otázkou dotýkáme, je velice široké, rozlehlé. Vzhledem ke své šíři zůstává tématem neurčitým. Protože je to téma neurčité, můžeme o něm pojednávat z nej-různějších hledisek. Vždycky se nám přitom nahodí něco správného. Při probírání tohoto rozběhlého tématu se však prolínají všemožné názory; hrozí proto nebezpečí, že náš rozhovor proběhne bez náležitého soustředění.

Musíme se tedy pokusit o to, abychom otázku určili přesněji. Tím rozhovor usměrníme. Dostane se tak na nějakou cestu. Pravím: na n ě j a k o u cestu. Tím dodávám, že tato cesta není jistě cestou jedinou. Ba nelze ani rozhodnout, zda cesta, k níž bych rád dále poukázal, je vpravdě cestou, která nám dovoluje, abychom otázku vůbec položili a zodpověděli.

Jakmile jednou připustíme, že bychom mohli najít cestu k přesnějšímu vymezení otázky, vyvstane hned závažná námitka proti tématu našeho rozhovoru. Tážeme-li se: co je to - filosofie?, hovoříme o filosofii. Tím, že se tak ptáme, setrváváme zjevně na stanovisku, jež je nad a tedy mimo filosofii. Cílem naší otázky je však vniknout d o filosofie, pozdržet se v ní a chovat se tak, jak to filosofii odpovídá, tj. "filosofovat". Naše rozhovory nejen že se proto musejí ubírat cestou, která má jasný směr; tento směr nám musí zároveň zaru-

Přednáška, kterou úvodem k diskusi pronesl Martin Heidegger v srpnu 1955 v Cerisy-la-Salle v Normandii. Knižní vydání nakladatelstvím G. Neske, Pfullingen 1956. Překl. podle 4. vyd. z roku 1966.

čit, že se budeme pohybovat uvnitř filosofie a nikoli v jejím vnějším okolí. Cesta našich rozhovorů musí tedy být svou povahou zaměřena tak, aby to, o čem filosofie pojednává, dolehlo na nás samotné, aby se nás to dotklo, a to v naší bytosti.

Nestane se však tím filosofie záležitostí afekce, afektů a pocitů?

"Krásné pocity plodí špatnou literaturu."^{x/} Tento výrok André Gida neplatí pouze o literatuře, ještě mnohem spíše platí o filosofii. Do filosofie nepatří ani ty nejkrásnější pocity. Říká se, že pocity jsou něčím iracionálním, zatímco filosofie není jen něčím racionálním, nýbrž je vlastní strážkyní rationis. Tímto tvrzením jsme maně něco rozhodli o tom, co je filosofie. Svou odpovědí jsme již předešli otázku. Výpověď, že filosofie je záležitostí rationis, považuje se všeobecně za správnou. Tato výpověď však odpovídá na otázku, co je to - filosofie, přece jen snad předčasně a unáhleně. Neboť proti této odpovědi můžeme vytknout ihned nové otázky. Co je to - ratio, rozum? Kde a kdo rozhodl, co je ratio? Učinila se ratio sama paní filosofie? Jestliže "ano", jakým právem? Jestliže "ne", odkud se jí dostává příkazu a poslání? Bylo-li to, co platí za ratio, stanoveno teprve a pouze filosofii, vnitřním během jejích dějin, pak není radno vydávat předem filosofii za věc rationis. Jakmile však uvedeme označení filosofie za racionální počínání v pochybnost, bude právě tak možno pochybovat i o tom, zda filosofie náleží do říše iracionálna. Neboť ten, kdo chce určovat filosofii jako záležitost iracionálna, činí tu kritériem pro vymezení racionálno, a to tak, že opět samozřejmě předpokládá, co že je ratio.

Na druhé straně, poukážeme-li na možnost, že to, k čemu se filosofie vztahuje, doléhá na naši lidskou bytost a dotýká se nás, mohlo by tomu být tak, že by tato afekce neměla vůbec nic společného s tím, co se obvykle nazývá afekty a pocity, zkrátka, co se nazývá iracionálnem.

x/ André Gide, Dostoiewski, Paris 1923, str.247

Z toho, co bylo řečeno, plyne pro nás napoprvé pouze jediné: Odvážíme-li se začít rozhovor na téma "Co je to - filosofie?", vyžádá si to větší péče.

Nejprve se pokusíme uvést otázku na jasně vytčenou cestu, tak, abychom nebloumali v libovolných a nahodilých představách o filosofii. Jak ale najít cestu ke spolehlivému určení naší otázky?

Cesta, k níž bych nyní rád poukázal, běží přímo před námi. A jenom proto, že je nám nejbližší, těžko ji nalézáme. Ale i když jsme ji už našli, přece se po ní stále ještě pohybujeme nemotorně. Ptáme se: Co je to - filosofie? Slovo "filosofie" jsme pronášeli již dost často. Nepoužijeme-li však slova "filosofie" už jen jako otřepaného názvu a slyšíme-li je místo toho tak, jak bylo počato, pak toto slovo zní: FILOSOFIA. Slovo "filosofie" promlouvá nyní řecky. Řecké slovo jakožto slovo řecké je cestou. Dílem běží tato cesta před námi, neboť nám toto slovo zdávna bylo předpověděno. Dílem je však tato cesta již za námi, neboť toto slovo jsme neustále slyšeli a vyslovovali. V tom smyslu je řecké slovo FILOSOFIA cestou, po níž putujeme. Tuto cestu známe však jenom docela nezřetelně, ačkoli máme mnoho historických vědomostí o řecké filosofii a můžeme je rozhojňovat. Slovo FILOSOFIA nám praví, že filosofie je tím, co původně určuje existenci řecktví. Nejenom to - FILOSOFIA určuje i nejvnitřnější, základní rys našich západoevropských dějin. Způsob, jímž se často, jak slyšíme, hovoří o "západoevropské filosofii", je ve skutečnosti tautologický. Proč? Protože "filosofie" je svým bytostným určením řeckou -, řeckou, to zde znamená: v početí své bytosti je filosofie uzpůsobena tak, že se počátečně dovolává řecktví, a pouze řecktví, proto, aby se rozvinula.

Ale - bytostné určení filosofie, počátečně řecké, inspirují a ovládají v epoše jejího novodobého evropského panování představy křesťanství. Panství těchto představ je zprostředkováno středověkem. Přesto nelze říci, že se tím filosofie stává křesťanskou, tj. že se stává věcí víry ve zjevení a autoritu církve. Soud - filosofie je svým bytostným určením řecká - nevypovídá nic jiného, než že Západ a Evropa, a pou-

ze Západ a Evropa, jsou ve svém nejvnitřnějším dějinném vývoji počátečně "filosofické". Dosvědčuje to vznik a moc věd. Vědy mohou dnes vtisknout specifický výraz dějinám člověka na celé zemi proto, že jsou odnožemi nejvnitřnějšího, tj. filosofického běhu západoevropských dějin.

Zamysleme se na okamžik nad tím, co to znamená, jestliže se jisté údobí lidských dějin charakterisuje jako "atomový věk". Atomová energie, kterou objevily a uvolnily vědy, představuje se jako ona moc, jež má určovat běh dějin. Nikdy by však nebylo věd, kdyby jim byla nepředcházela a kdyby je nepředěšla filosofie. Ale filosofie je HE FILOSOFIA. Toto řecké slovo vplétá náš rozhovor v dějinnou tradici. Tato tradice je jednoznačná, protože je jedinečná. Tradice, nazvaná řeckým jménem FILOSOFIA, tradice, kterou nám dějinné slovo FILOSOFIA pojmenovává, uvolňuje nám směr té cesty, na které se dotazujeme: Co je to - filosofie? Tradice nás nevydává na pospas nátlaku toho, co minulo, co je neodvolatelné. Tradovat znamená uvolnit, totiž uvolnit k svobodnému rozhovoru s tím, co je dokonáno. Jméno "filosofie"- slyšíme-li to slovo doopravdy a máme-li to, co jsme slyšeli, na paměti - nás povolává v dějiny řeckého původu filosofie. Slovo FILOSOFIA stojí tak říkajíc na rodném listě našich vlastních dějin, ba smíme říci, že i na rodném listě současné epochy světových dějin, jež se označuje za atomový věk. Otázku, co je to - filosofie, můžeme proto položit pouze tehdy, dáme-li se do hovoru s myšlením řeckví.

Řeckého původu je však nejen to, na č se dotazujeme, tedy filosofie, nýbrž i způsob, jakým se ptáme; způsob, jímž se ještě i dnes tážeme, je řecký.

Ptáme se: co je to ...? Řecky to zní: TI ESTIN. Otázka, čím něco je, má ovšem více významů. Můžeme se ptát: Co je to tam v té dálce? Dostaneme odpověď: strom. Odpověď tkví v tom, že věci, kterou přesně neroz^{že}náváme, dáváme jméno.

Můžeme se ovšem ptát dále: Co je to, co nazýváme "stromem"? Touto otázkou se již dostáváme do blízkosti řeckého TI ESTIN.

Je to forma tázání, kterou rozvinuli Sókrates, Platón a Aristoteles. Ptají se ku př.: Co je to - krásno? Co je to - poznání? Co je to - příroda? Co je to - pohyb?

Nyní však musíme dbát toho, abychom otázkami, které jsme tu uvedli, nepátrali pouze po přesnějším vymezení přírody, pohybu či krásy, nýbrž také aby byl podán zároveň výklad toho, co znamená "co", v jakém smyslu je třeba chápat TI. To, co znamená toto "co", toto quid est, či T' quid, nazývá se quidditas, to jest to, co tvoří povahu onoho "co" /die Washeit - "cotnost"/. Quidditas se však určuje v různých epochách filosofie různě. Platónova filosofie je na př. svého druhu interpretací toho, co je smyslem TI. Smyslem je totiž IDEA. Ptát se na TI, na quid a mínit přitom "ideu" není vůbec samozřejmé. Aristoteles podává jiný výklad TI než Platón. Jinak vykládá TI Kant a jinak Hegel. To, nač se u TI, quid, "co" čas od času dotazujeme, je zapotřebí pokaždé znovu určit. Nemí pochyb o tom, že, ptáme-li se s ohledem k filosofii - co je to?, klademe otázku, jež je počátečně řecká.

Všimněme si dobře: jak téma naší otázky - "filosofie", tak i způsob, jímž se ptáme - "co je to ...?", obojí je řeckého původu. Tohoto původu jsme i my sami, a to i tehdy, když vůbec nevyslovíme slovo "filosofie". Zpět v tento původ jsme výslovně povolávání, jsme proň a jím re-klamování, nejen jakmile vyřkneme otázku: co je to - filosofie?, nýbrž jakmile přemítáme o jejím smyslu. Otázka: co je to - filosofie? není otázkou, která k sobě vztahuje nějaký způsob poznání /filosofie filosofie/. Tato otázka není ani historickou otázkou, je-jímž zájmem je, aby odhalila, jak to, co se nazývá "filosofií", začalo a jak se to vyvíjelo. Tato otázka je otázkou dějinnou, tj. osudovou /geschick-lich/. Ještě víc: tato otázka není "jednou" z mnoha otázek, nýbrž v ý l u č n ě dějinnou otázkou našeho západoevropského vezdejšího pobytu.

Zabýváme-li se úplným a počátečním smyslem otázky, co je to - filosofie, pak naše tázání našlo skrze svůj dějinný původ směr v dějinnou budoucnost. Našli jsme cestu. Cestou je otázka sama. Tato cesta vede od vezdejšího pobytu řectví až k nám, ne-li dokonce přes nás dále. Setrváme-li u této otáz-

ky, jsme poutníky na cestě, která je jasně vytčena. Nicméně tím nemáme ještě zaručeno, že bezprostředně jsme s to po ní náležitě jít. Nemůžeme ani hned posoudit, na kterém místě dnes na této cestě stojíme. Je odedávna zvykem označovat otázku, čím něco je, za otázku podstaty. Čas od času otázka podstaty oživne; vždy tehdy, když se zatemnilo a popletlo to, čehož podstata je brána v potaz, a když zakolísal či byl dokonce otřesen vztah člověka k dotazovanému.

Otázka, vytčená v našem rozhovoru, se týká bytostného určení filosofie. Plyne-li tato otázka z nezbytnosti, nemá-li být otázkou pouze zdánlivě, pro účely konverzační, pak se nám filosofie jako filosofie musela stát hodnou toho, abychom se na ni tázali. Je tomu tak? A jestliže ano, do jaké míry se nám filosofie stala hodnou toho, abychom se na ni tázali? Uvést to můžeme zřejmě teprve tehdy, jestliže jsme již ve filosofii nahlédli. K tomu je zapotřebí vědět předem, co je to - filosofie. Podivně se tak honíme v kruhu. Filosofie sama se zdá být tímto kruhem. Připusťme, že nelze, abychom se bezprostředně osvobodili z kola tohoto kruhu; přece je nám pak alespoň dovoleno, abychom naň popatřili. Kam má náš pohled zamířit? Směr nám udává řecké slovo FILOSOFIA.

Na tomto místě musíme učinit zásadní poznámku. Jestliže se nyní a i nadále zaposloucháme v slova řeckého jazyka, vydáme se do pozoruhodné říše. Pomalu totiž v našem povědomí svítá, že řecká řeč není pouhou mluvou jako evropské jazyky, které jsou nám známy. Řecká řeč a pouze řecká řeč je LOGOS. Budeme o tom muset v našich rozhovorech pojednat ještě hlouběji. Pro začátek snad postačí, poukážeme-li na to, že v řecké řeči je to, co je touto řečí řečeno, zároveň i tím, co ono řečené jmenuje. To zasluhuje pozornosti. Slyšíme-li řecké slovo řecky, sledujeme jeho LEGEIN, jeho bezprostřední výklad. To, co toto slovo vykládá, je tím, co tu máme před sebou. Prostřednictvím řecky slyšeného slova pronikme k samotné věci, která je tu před námi, a nikoli nejprve k pouhému slovnímu významu.

Řecké slovo FILOSOFIA poukazuje ke slovu FILOSOFOS. Toto slovo je původně adjektivem jako FILARGEROS - ziskuchtivý /doslova stříbramilovný - IŠ/ nebo jako FILOTIMOS - ctižádosti-

vý. Slovo FILOSOFOS razil pravděpodobně Herakleitos. To naznačuje, že pro Herakleita ještě neexistuje FILOSOFIA. ANER FILOSOFOS není člověk "filosofický". Řecké adjektivum FILOSOFOS vypovídá úplně něco jiného než adjektivum filosofický. ANER FILOSOFOS je ten, OS FILEI TO SOFON, který miluje SOFON; FILEIN - milovati, znamená v Herakleitově smyslu HOMOLOGEIN, hovořit tak, jak hovoří LOGOS, tj. odpovídat LOGu /srozumět se -IŠ/. Takové srozumění je v souznění se SOFON. Souznění je HARMONIA. To, že se vzájemně jedna bytost druhé podvoluje, že se počátečně obě sobě podrobují, neboť jsou si přikázány, tato HARMONIA je znakem heraklitovsky myšleného FILEIN, zalíbení.

ANER FILOSOFOS miluje SOFON. Co Herakleitovi toto slovo vyjadřuje, těžko přeložit. Můžeme to však objasnit podle Herakleitova vlastního výkladu. Podle něho vypovídá TO SOFON toto: HEN PANTA, "Jedno /je/ vše". "Vše", to tu znamená: PANTA TA ONTA, celek, veškero jsoucno. HEN, jedno, znamená: jedno, jediné, všesjednocující. Jediné je však veškeré jsoucno v bytí. SOFON vypovídá: Veškero jsoucno je v bytí. Zřetelněji řečeno: Bytí je jsoucno. "Je" tu má význam transitiva a znamená tolik co "sbírá". Bytí sbírá jsoucno v tom smyslu, že je jsoucnem. Bytí je usebráním - LOGOS.^{x/}

Veškeré jsoucno je v bytí. Něco takového zní našim uším triviálně, ne-li přímo urážlivě. Nikdo přece nemá zapotřebí, aby se staral o to, že jsoucno náleží v bytí. Celému světu je známo, že jsoucno je to, co jest. Co jiného je jsoucnu ponecháno na vůli, nežli to, aby bylo? A přesto - právě to, že jsoucno zůstává usebráno v bytí, to, že se ve zjevování bytí jeví jsoucno, to uvedlo Řeky - Řeky první a jenom Řeky - v údiv. Jsoucno v bytí: to Řeky nejvíce udivilo.

Nicméně Řekové museli tuto údivnost nejúdivnějšího doslova zachraňovat a střežit - proti náporu sofistického rozmyslu, který měl pro vše pohotově vysvětlení, každému hned srozumitelné, a hleděl je uplatnit. Jsoucno v bytí - to, co nejvíce udivovalo, bylo zachráněno tím, že se někteří dali cestou, která směřovala k tomuto nejúdivnějšímu, k SOFON. Stali se tak

x/ Srv. Vorträge und Aufsätze, 1954, str.207-229

těmi, kteří d y c h t í po SOFON a svým vlastním dychtěním budili a povzbuzovali touhu po SOFON u jiných lidí. FILEIN TÓ SOFON, ono již zmíněné souznění se SOFON, HARMONIA, stalo se tak OREXIS, d y c h t ě n í m po SOFON. SOFON - jsoucno v bytí - to se nyní vlastně hledá. Protože FILEIN není již původním souzněním se SOFON, nýbrž zvláštním dychtěním p o SOFON, stává se FILEIN TÓ SOFON - "FILOSOFIA". Její dychtění je určováno erotem.

Toto dychtivé pátrání po SOFON, po HEN PANTA, po jsoucnu v bytí se nyní stává otázkou: Co je jsoucno, pokud toto jsoucno jest? Teprve teď se myšlení stává "filosofií". Herakleitos ani Parmenides nebyli ještě "filosofy". Proč jimi nebyli? Protože byli většími mysliteli. Slova "větší" zde neužíváme ve smyslu vyrovnání se s úkolem, toto slovo poukazuje k jiné dimenzi myšlení. Herakleitos a Parmenides byli většími v tom smyslu, že setrvali ještě v souznění s LOGOS, t.zn. s HEN PANTA. Krok k "filosofii", který připravili sofisté, byl učiněn po prvé Sókratem a Platónem. Aristoteles pak charakterizoval tento krok takřka dvě století po Herakleitovi tímto soudem: KAÍ THÉ KAÍ TÓ PALAI TE KAÍ NYN KAÍ HAEÍ ZÉTOYMLNON KAÍ HAEÍ HAPOROYMENON, TI TÓ ON; /Met. Z 1,1028 b2 an.; čes. překl. vyd. J. Leichter, Praha 1946/. V překladu to znamená: "A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno ... /TI TÓ ON/ ."

Filosofie pátrá po tom, co je jsoucno, pokud jest. Filosofie je na cestě k bytí jsoucna, tj. na cestě k jsoucnu s ohledem k bytí. Objasnil to Aristoteles, neboť v uvedeném soudu následuje po TI TÓ ON, co je jsoucno?, vysvětlení: TOYTO ESTI TIS HE OUSIA; přeloženo: "To /totiž TI TÓ ON/ znamená: co je jsoucnost jsoucna?" Ve jsoucnosti spočívá bytí jsoucna. Jsoucnost však - OUSIA - určuje Platón jako IDEA a Aristoteles jako ENERGEIA.

V tomto okamžiku není ještě potřeba, abychom přesněji vložili, co míní Aristoteles ENERGEIA a do jaké míry lze určovat OUSIA skrze ENERGEIA. Teď je pouze důležité, abychom dbali toho, jak Aristoteles vymezuje filosofii v jejím bytostném určení. V první knize "Metafysiky" /Met. A2, 982, b9 an./ praví

toto: filosofie je EPISTEME TON PROTON ARCHON KAÍ AITION THEORETIKÉ. EPISTEME se s oblibou překládá jako "věda". To mate, protože se až příliš snadno dáváme ovlivnit moderní představou "vědy". Překlad EPISTEME výrazem "věda" je mylný i tehdy, chápeme-li "vědu" ve filosofickém smyslu, který měli na mysli Fichte, Schelling a Hegel. Slovo EPISTEME je odvozeno od participia EPISTAMENOS. Tak se nazývá člověk, pokud je k něčemu povolán a schopen. Filosofie je EPISTEME TIS, jistý druh povolnosti, THEORETIKÉ, jež je schopna THEOREIN, tj. vyhlédati za něčím a to, čeho dohlédne, vzít v patrnost a v patrnosti podržet. Proto je filosofie EPISTEME THEORETIKÉ. Co je to však, co filosofie bere v patrnost?

Vyslovuje to Aristoteles, neboť jmenuje PROTAI ARCHAI KAÍ AITIAI. V překladu: "První důvody a příčiny" - totiž toho jsoucna. První důvody a příčiny vytvářejí tedy bytí jsoucna. Po dvou a půl tisíci letech by bylo na čase uvažovat o tom, co asi má bytí jsoucna společného s něčím takovým jako "důvod" a "příčina".

V jakém smyslu se myslí bytí, že se něco takového jako "důvod" a "příčina" hodí k tomu, aby vyjádrilo a předjalo jsoucné bytí jsoucna?

Nám však nyní záleží na něčem jiném. Aristotelův soud, který jsme uvedli, nám sděluje, kam to, co se od dob Platónových nazývá "filosofií", spěje. Tento soud podává zprávu o tom, co je to filosofie. Filosofie je způsob povolnosti, který umožňuje pohlédnout na jsoucno právě z hlediska toho, co jsoucno je, pokud je jsoucnem. Otázku, která má našemu rozhovoru dodat plodného neklidu a pohybu, která mu má ukázat směr cesty, totiž otázku: co je ~~to~~ filosofie? - Aristoteles již zodpověděl. Našeho rozhovoru není tedy již zapotřebí. Je u konce dříve než započal. Okamžitě na to odvětime, že přece Aristotelova výpověď o tom, co je filosofie, nemůže být jedinou odpovědí na naši otázku. V příznivém případě je ² j e d n o u ¹ z mnoha odpovědí jiných. Pomocí aristotelského určení filosofie si lze ovšem představit a vyložit jak předaristotelské a předplatónské myšlení, tak i filosofii po Aristotelovi. A

přece lze bez námahy poukázat na to, že se sama filosofie i způsob, jímž si představuje své vlastní bytostné určení, mnohonásobně v následujících dvou tisících letech změnily. Kdo by to popíral? My však nesmíme pominout ani to, že filosofie od Aristotela až po Nietzsche zůstává právě v hloubi těchto proměn a skrze ně touž filosofií. Neboť změny jsou zárukou příbuznosti v tomtéž.

Tím vůbec netvrdíme, že snad aristotelská definice filosofie platí absolutně. Tato definice je totiž již uvnitř dějin řeckého myšlení jenom určitým jeho výkladem a výkladem toho, co mu bylo dáno. Aristotelské určení filosofie nelze v žádném případě vztáhnout na myšlení Herakleitovo ani Parmenidovo; naproti tomu je ovšem aristotelská definice filosofie volným pokračováním raného myšlení a jeho zakončením. Pravím: volným pokračováním, protože se nijak nelze srozumět s tím, že jednotlivé filosofie či epochy filosofie ze sebe navzájem vcházejí ve smyslu nutnosti dialektického procesu.

Co plyne z toho, co jsme řekli, pro náš pokus prohovořit otázku: co je to - filosofie? Především to, že se nesmíme přidržovat pouze Aristotelovy definice. Z toho vyvodíme to ostatní: musíme si oživit dřívější i pozdější definice filosofie. A poté? Abstrakčním srovnáním vytkneme to, co je společné všem definicím. A pak? Pak dospějeme k prázdné formuli, která se hodí pro každý způsob filosofie. A potom? Potom budeme odpovídati na naši otázku tak vzdáleni, jak je to jenom možné. Proč k tomu dochází? Protože počínáním, o němž jsme se právě zmínili, sbíráme pouze v historickém smyslu existující definice a rozpouštíme je v obecnou formuli. To všechno se dá provést vskutku velice učeně a za pomoci správných fakt. Nemusíme se přitom filosofií vůbec zabývat v tom smyslu, že bychom mysleli tak, jak je bytostnému určení filosofie přiměřeno. Tímto způsobem získáme hojné a zevrubné a docela i prospěšné poznatky o tom, co si lidé pod filosofií představovali v průběhu jejích dějin. Touto cestou však nikdy nedospějeme k pravé, tj. legitimní odpovědi na otázku: co je to - filosofie. Takovou odpověď může být pouze odpověď filosofující, odpověď, jež jako od-pověď /Ant-wort/ sama v sobě filosofuje. Jak máme tomu-

to výroku rozumět? Jak lze, aby odpověď - pokud je odpovědí - filosofovala? Předběžně se to nyní pokusím některými poukazy osvětlit. To, co se tím míní, bude náš rozhovor neustále znovu vzrušovat. Bude to dokonce zkušebním kamenem toho, zda se náš rozhovor smí zvat rozhovorem vskutku filosofickým. To vůbec není v naší moci.

Kdy je odpověď na otázku, co je to - filosofie, odpovědí filosofující? Kdy filosofujeme? Je zjevné, že filosofujeme teprve tehdy, dostáváme-li se s filozofy do rozhovoru. K tomu zároveň patří, že s nimi prohovořujeme to, o čem oni hovoří. Společné prohovořování toho, co, stále totéž, znovu a znovu na filozofy doslova doléhá, je hovor, *LEGEIN* ve smyslu *DIALEGESTHAI*, hovor jako dialog. Nečiníme závěr, zda ani kdy je dialog nutně dialektikou.

Sestavit mínění filozofů a popsat je, to je jedna věc. Něco docela jiného je prohovořit s nimi to, co říkají, tedy to, o čem hovoří.

Za předpokladu, že teď bytí jsoucna oslovuje filozofy, takže pak filozofové hovoří o tom, co je jsoucno, pokud jest, musí bytí jsoucna oslovit i náš rozhovor s filozofy. My sami musíme naším myšlením jít vstříc tomu, k čemu cestou směřuje filozofie. Náš hovor musí od-povídat tomu, čím jsou filozofové oslovováni. Jestliže se nám toto od-povídání /Ent-sprechen/ zdaří, pak od-povídáme /ant-worten/ na otázku: co je to - filozofie, v pravém smyslu. Německé slovo "antworten" znamená vlastně totéž co "ent-sprechen"^{x/}. Odpověď na naši otázku se nevyčerpává nějakou výpovědí, která na otázku odvěti stanovením toho, co si máme představit pod pojmem "filozofie". Odpověď není výpovědí-odvětkem, odpověď je spíše od-povídáním, které odpovídá bytí jsoucna. Zároveň bychom však rádi věděli, co tedy odpověď ve smyslu odpovídání vyznačuje. Nejprve se však všechno dotýká toho, že k takovému odpovídání dospíváme dříve, než o tom vytvoříme teorii.

x/ V češtině máme pro obojí význam skutečně stejný výraz: odpovídat /nikoli ve formě dokonavého vidu/, a to ve smyslu odpovědi na otázku i ve smyslu shody, souhlasu, spuladu. /Viz obd. v lat. významy slovesa respondere/ Pozn.15

Odpověď na otázku, co je to - filosofie, spočívá v tom, že odpovíkáme tomu, k čemu je filosofie cestou. Je to bytí jsoucna. Takto odpovídající nasloucháme od počátku tomu, čím se k nám již filosofie přihovoruje /zuspricht/, f i l o s o - f i e , tzn. řecky pochopená FILOSOFIA. V ono odpovídání, tj. k odpovědi na naši otázku, dospíváme proto pouze t a k , že setrváváme v rozhovoru s tím, čemu nás tradice filosofie odevzdává, to znamená, v čem nás osvobozuje. Odpověď na otázku, co je filosofie, nenacházíme pomocí historických výpovědí o definicích filosofie, nýbrž rozhovorem s tím, co se nám tradovalo jako bytí jsoucna.

Tato cesta k odpovědi na naši otázku neznamena roztržku s dějinami, neznamena popření dějin, nýbrž přisvojení a proměnu tradovaného. Takové přisvojení označujeme výrazem "destrukce". Smysl tohoto slova je objasněn v "Sein und Zeit" /§6/. Destrukce neznamena zničení, nýbrž rozebrání, vyklizení a odstranění - totiž oněch pouze historických výpovědí o dějinách filosofie. Destrukce znamená: dopřát bez zábran sluchu tomu, co se nám v tradici přihovoruje jako bytí jsoucna. Tím, že jeho přihovoru nasloucháme, dosahujeme onoho odpovídání. Ale zatímco to říkáme, již se proti tomu ozvala pochybnost. Tato pochybnost zní: musíme tedy nejprve usilovat o to, abychom odpovídali bytí jsoucna? Neodpovídáme takto, my, lidé, stále, a to nejen de facto, nýbrž ze svého bytostného určení? Nevytváří toto odpovídání jeho základní rys?

Vpravdě je tomu¹ tak. Ale - je-li tomu tak, pak již nelze mluvit o tom, že tohoto odpovídání máme teprve dosáhnout. A přece to říkáme právem. Neboť i když vždy a všude meškáme, odpovídající bytí jsoucna, přece abáme přihovoru bytí jenom zřídka. Naše meškání odpovídá sice nepřetržitě bytí jsoucna. Ale pouze občas se stává jednáním, jehož se výslovně podujímáme, jež rozvíjíme. Teprve tehdy, když se tak děje, odpovídáme vlastně tomu, čeho se dovolává filosofie, která je na cestě k bytí jsoucna. Filosofie je odpovídáním bytí jsoucna; je jím však teprve tehdy a pouze tehdy, jestliže se toto odpovídání děje vysloveně se záměrem, jestliže se rozvíjí a svůj rozvoj prohlubuje. Odpovídání se děje různým způsobem, podle toho,

zda k nám příhovor bytí promlouvá, zda jej slyšíme či oslyšíme a zda slyšené vyslovíme či o něm pomlčíme. Náš rozhovor může poskytnout příležitost k tomu, abychom o tom přemýšleli.

Pokouším se nyní pouze předběžným slovem uvést rozhovor. Rád bych to, co bylo dosud vyloženo, obrátil zpět tam, kde jsme navázali na slova André Gida a dotkli se "krásných pocitů". FILOSOFIA je odpovídáním, které se děje výlučně, které hovoří, pokud dbá příhovoru bytí jsoucna. Od-povísání se zaposlouchává v jeho hlas. Co se nám přihovořuje jako hlas bytí, vy-laduje naše odpovídání. "Odpovídat" znamená potom být vy-laděm, être disposé, a to bytím jsoucna. Dis-posé znamená zde doslovně: roz-ložen, roz-jasněn a tím vztažen k tomu, co je. Jsoucno jako takové vyladuje hovor tak, že se mluva doladuje k bytí jsoucna. Odpovídání je nikoli nahodile a dočasně, nýbrž nutně a stále, naladěno. Je naladěností, A teprve na základě naladěnosti precizuje se mluva odpovídání, vyladuje se.

Bytostně je naladěno a vyladěno odpovídání v ladění. Čas od času je jím naše jednání řízeno. Takto pochopené ladění není hudbou nahodile se vynořujících pocitů, které pouze odpovídání provázejí. Určujeme-li filosofii jako naladěné odpovídání, vůbec tím nechceme vystavit myšlení nahodilému střídání a kolísání nálad. Jedná se jedině o to, ukázat, že se každá precizace mluvy zakládá v dispozici odpovídání, pravím odpovídání ve smyslu korespondence, v dbalosti příhovoru.

Poukaz k bytostné naladěnosti odpovídání především není však teprve moderním vynálezem. Řeční myslitelé, Platón a Aristoteles, upozornili již na to, že filosofie a filosofování náleží k dimensi člověka, kterou nazýváme laděním /ve smyslu na-laděnosti a vy-ladění/.

Platón praví /Thaitetos, 155 d/ : ΜΑΛΑ ΓΑΡ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΠΑΘΟΣ, ΤΟ ΘΡΑΥΜΑΖΕΙΝ. ΟΥ ΓΑΡ ΑΛΛΕ ΑΡΧΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΗΕ ΑΥΤΕ. "ΠΑΘΟΣ" - údiv je totiž tímto jediným filosofematem; filosofie nemá totiž jiného závažnějšího východiska než tento údiv." Údiv jako ΠΑΘΟΣ je pro filosofii ΑΡΧΗ. Řecké slovo ΑΡΧΗ musíme chápat v plném smyslu.slova. Označuje to, odkud něco vzchází. Toto "odkud" není však v tomto vzcháze-

ní opomenuto, ARCHÉ se spíše stává tím, co vyjadřuje sloveso ARCHEIN, tím, co vládne. PATHOS, údiv, nestojí prostě na počátku filosofie tak jako na př. chirurgickému zákroku předchází mytí rukou. Údiv je nositelem filosofie, ovládá ji trvale.

Aristoteles praví totéž /Met. A 2, 982b 12 an./: THÍÁ GÁR TÓ THAYMAZEIN OI ANTHROPOI KAÍ NYN KAÍ TÓ PROTON ERXANTO FILOSOFÉIN. "...Jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili" /tomu, odkud filosofování pochází a co nepřetržitě určuje jeho běh/.

Kdybychom se domnívali, že Platón a Aristoteles zde jen stanovili, že údiv je příčinou filosofování, bylo by to velmi povrchní a především neřecké myšlení. Kdyby byli takového mínění, pak by to znamenalo: kdysi lidé užasli nad jsoucnem, nad tím, že je a co je. Tímto údivem podníceni, počali filosofovat. Jakmile se filosofie dostala "do chodu", byl údiv jako popud zbytečný, a proto zmizel. Mohl zmizet, neboť byl pouhým podnětem. Avšak údiv je ARCHÉ - ovládá každý krok filosofie. Údiv je PATHOS. Obvykle PATHOS překládáme jako strast, vášně, citové rozechvění. PATHOS však souvisí s PASCHEIN, trpět, přestát, snášet, vydržet, unášet se čím, nechat se vyladit. Je to opovážlivé, jako vždy v takových případech, překládáme-li PATHOS jako ladění, čímž míníme na-laděnost a vyladění. Musíme se však přece takového překladu odvážit, neboť jedině ten nás chrání před tím, abychom PATHOS představovali psychologicky v novodobě moderním smyslu. Pouze tehdy, chápeme-li PATHOS jako ladění, můžeme také blíže charakterisovat THAYMAZEIN, údiv. V údivu se zdržujeme při sobě. Ustupujeme jaksi před jsoucnem - před tím, že je, že je tak a nikoli jinak. Údiv se také tímto ústupem před bytím jsoucná nevyčerpává, nýbrž je jako ústup a zdržování se u sebe zároveň jakoby uchvácen i spoután tím, před čím ustupuje. Údiv je laděním, v němž se řeckým filosofům vnitřně zachovalo odpovídání bytí jsoucná.

Zcela jiného druhu je takové ladění, které vyladilo myšlení tak, aby znovu vytyčilo dávnou otázku, co tedy je jsoucné, pokud jest, a tím počalo nové údobí filosofie. Descartes

se ve svých Meditacích nedotazuje pouze a především TI TÓ ON - co je jsoucno, pokud jest. Descartes se ptá: které jsoucno je to, jež je pravdivým jsoucnem ve smyslu ens certum? Pro Descarta se mezitím bytostné určení certitudinis proměnilo. Neboť ve středověku neznačí certitudo jistotu, nýbrž určité vymezení jsoucího v tom, čím toto jsoucí je. Certitudo zde ještě znamená totéž co essentia. Pro Descarta se naopak to, co opravdu je, definuje jiným způsobem. Pochybnost stává se mu laděním, v němž se soustřeďuje naladěnost na ens certum, na jsoucno v jistotě. Certitudo ustaluje ens qua ens, jež pro ego člověka plyne z nepochybnosti cogito /ergo/ sum. Tím se ego stává výlučným sub-iectem a tak vstupuje bytostné určení člověka poprvé do říše člověka subjektivity ve smyslu egoity. Z naladěnosti na tuto certitudo přijímá Descartova řeč určitost onoho clare et distincte percipere. Ladění pochybnosti je pozitivním přitakáním jistotě. Jistota se pak stane směrodatnou formou pravdy. Ladění důvěry k absolutní jistotě poznání, která je kdykoli dosažitelná, zůstává PATHOSEM a tudíž ARCHÉ novodobé filosofie.

V čem však spočívá TELOS, dovršení novodobé filosofie, lze-li o něm vůbec hovořit? Je tento konec určen jiným laděním? Kde máme hledat dovršení novodobé filosofie? U Hegela nebo až v pozdní filosofii Schellingově? A co s Marxem a Nietzsche? Vybočují již z dráhy novodobé filosofie? Jestliže nikoli, jak je třeba posuzovat jejich stanovisko?

Vypadá to tak, jako bychom kladli pouze historické otázky. Vpravdě však uvažujeme o příštím bytostném určení filosofie. Pokoušíme se naslouchat hlasu bytí. V jaké ladění nás uvádí dnešní myšlení? Tuto otázku lze sotva jednoznačně zodpovědět. Patrně je tu nějaké základní určení. Zůstává nám však dosud skryto. To by znamenalo, že naše dnešní myšlení ještě nenalezlo svou jednoznačnou cestu. Setkáváme se pouze s rozmanitým laděním myšlení. Pochybnost a beznaděj na jedné straně a slepá posedlost neproověřenými principy na straně druhé stojí tu proti sobě. Bázeň a strach se mísí s nadějí a důvěrou. Vypadá to často tak, jako by myšlení podle vzoru rozvažujícího představování a počítání bylo jakéhokoli ladě-

ní zcela prosto. Ale jak chlad výpočtu, tak i prozaická střízlivost plánování jsou znameními naladěnosti. Nejen to; dokonce i rozum, který se považuje za naprosto neovlivněna vášněmi, je jako rozum naladěný k důvěře v logiko-matematickou názornost svých principů a pravidel.

Výslovně podjatá a rozvíjející se korespondence, která odpovídá příhovoru bytí jsoucna, to je filosofie. Co je to filosofie seznáváme a víme pouze tehdy, jestliže zakoušíme, jak, jakým způsobem filosofie je. Filosofie je ve způsobu odpovídání, které se dolaďuje k hlasu bytí jsoucna.

Toto od-povídání je hovor. Je ve službách řeči. Co to znamená, je nám dnes zatěžko pochopit; neboť naše běžná představa o řeči prošla překvapujícími změnami. Proto se řeč jeví jako nástroj výrazu. Považuje se proto za správnější, jestliže se řekne, že řeč je ve službách myšlení, místo toho, že myšlení jako od-povídání slouží řeči. Dnešní představa řeči je však především na hony vzdálena řecké zkušenosti řeči. Bytostné určení řeči se Řekům zjevuje jako LOGOS. Co však znamená LOGOS a LEGEIN? Teprve dnes, rozličnými výklady slova LOGOS, začínáme pomalu pronikat k jeho počátečnímu, řeckému bytostnému určení. K tomuto bytostnému určení řeči se proto nemůžeme nikdy znovu vrátit, ani je nemůžeme jednoduše přejmout. Naproti tomu zajisté musíme s řeckou zkušeností řeči jako LOGOS vést rozhovor. Proč? Protože bez dostatečného přemýšlení o řeči nikdy opravdu neseznáme, co je filosofie, již jsme charakterisovali jako od-povídání, jako vyhraněný způsob mluvy.

Nyní však, protože básnické tvoření, srovnáme-li je s myšlením, slouží řeči zcela jiným a pozoruhodným způsobem, směřuje náš rozhovor, který se zabývá filosofií, nutně k prozkoumání vztahu myšlení a básnického tvoření. Obojí, myšlení i básnické tvoření, pojí skrytá příbuznost, neboť obojí se ve službách řeči pro řeč upotřebují a utrácejí. Mezi oběma však zároveň zeje propast, neboť "bytuji na nelehlejších výšinách". Zcela právem by se nyní mohlo požadovat, aby se náš rozhovor omezil na otázku filosofie. Toto omezení by bylo možné a dokonce nutné pouze tehdy, kdyby

z rozhovoru mělo snad vyplynout, že filosofie není tím, čím podle tohoto našeho výkladu je: že není odpovídáním, jež dává promluvit příhovoru bytí jsoucna.

Jinými slovy: náš rozhovor si neklade za úkol rozvinout pevný program. Rád by však přispěl k tomu, aby všichni, kdož se na něm podílejí, uvedl v soustředění, v němž budeme osloveni tím, co jmenujeme bytím jsoucna. Tím myslíme to, co praví již Aristoteles:

"Jsoucné bytí vypovídá v mnoha významech."^{x/}

ΤΟ ΟΝ ΛΕΓΕΤΑΙ ΠΟΛΛΑΧΟΣ.

x/ Srv. Sein und Zeit, § 7 B.





Z Papírků

"Rozhodli jsme se, že na stránkách Plamene povedeme jakýsi intelektuální deník - tím "my" nyslím skupinu přátel, Kosíka, Sochora, Šamalíka. Osobně mu budu říkat "z papírků"; na ně si - jako mnoho jiných - poznamenávám úryvky z knih a jiného čtení, poznámky, které vznikají při studiu nebo ve chvílích, kdy člověk má to štěstí být sám a přemýšlet si." /Plamen, 3/69/

Od toho března roku 1969 se v Čechách i v našich osudech dost změnilo. Další "Z papírků" pro Plamen č.5/69 bylo vytištěno, ale lidé, naši čtenáři, je už číst nemohli - měsíčník byl v květnu 1969 spolu s mnohým jiným čtením zlikvidován, abychom se mohli konsolidovat a normalizovat. /Když se teď, na jaře roku 1976, dívám na obsah posledního "kuléru" Plamenu, nemohu se divně nespokívat: Herbert Marcuse, Mír jako utopie - Ján Mlynárik, M.R. Štefánik a československá státnost - Vladimír Dedijer, Prohraný boj J.V. Stalina - Lubomír Sochor, Hrozí válka mezi socialistickými státy? - Karel Bartošek, Z papírků - František Červinka, Realista Mandler a radikál Kosík - Hlídka Jana Palacha/

Osud "papírků", na něž si určití lidé píší, se stal v reálně socialistických Čechách /od "reálný socialistus", současného termínu jistých politiků, propagandistů atd. používaného poté, kdy se zapomnělo na kampaň proti "československému jaru" 1968, v níž se hodně hrmělo také o tom, že "socialismus žádná adjektiva nepotřebuje"/ složitější. Papírky některých lidí - a je jich /těch papírků i těch lidí/ bohužel hodně - to nemají ve vyspělé civilizaci lehké. Píší po nich početná skupina státních zaměstnanců, zvaná v Čechách Státní bezpečnost, která u určitých lidí nehlédá pistolky, ručnice, granáty a podobné pomůcky, jež naivní člověk spojoval a spojuje s činností "protistátních zločinců". Je třeba objektivně poznamenat, že příslušní státní zaměstnanci konají v sedmdesátých letech 20. století vpravdě sysifovskou práci - za časů Koniášových, kdy šlo o knihy těžké a rozměrné, se hledalo přece jen snadněji. A těch knih bylo tenkrát pár a měli je skoro přesně spočítány - na tři tisíce, nemýlím-li se.

Ani moje "papírky" to neměly v Čechách po roce 1969 lehké. Hledali je v bytě /osm pánů po deset hodin/, hledali je v bytě maminky, tam na půdě i v chlívku pro králíky, hledali je v několika bytech a chaloupkách přátel. A když nenašli co hledali, nebyli rádi a dlouhou dobu a skoro denně a z různých konců mi pan major vyšetřovatel Francek v Kuzyni říkával

"Kam jste ukryl váš archiv a archiv M. Hübla /a jiných/" apod.
a "Neřeknete-li, kam jste ukryl vaše písemnosti, nemůžete
jít domů" atd. apod.

Nevím, jestli jsem těch papírků popsal za uplynulých
sedm let moc nebo málo. Spíš málo, alespoň v posledních le-
tech. Vybral jsem z nich pár stránek kamarádovi k narozeni-
nám. Až zase začneme vydávat Plamen či něco podobného, vybe-
ru další.

x x x

/První část kapitoly "Český národní charakter" z roku 1969.
Mělo a má jít o druhou kapitolu knížky Češi nemocní dějinami,
navazující na 1. kapitolu, nazvanou Český "smysl dějin"/:

Už jsme o tom vlastně mluvit začali - o té české národ-
ní povaze /charakteru/ se uvažuje vždycky spolu se "smyslem
českých dějin". Už jsme viděli, že otázky druhé "Odkud jsme
přišli? Odkud a kam jdeme?" jsou vždycky spojeny s jinými,
které se ptají "Jací jsme? Co vlastně jsme?" Minulost je
obrovskou sýpkou zkušeností, ve které si každý může nasypat
a odnést příslušný pytel.

Otázky a odpovědi na thema "Jací jsme" jsou však da-
leko rozšířenější než učené systémy o "smyslu dějin". Dějiny,
které se zdají v nich najdeme ve všech vrstvách, o nichž jsem
mluvil, tvořivost je tady velmi demokratická, otázky a odpó-
vědi formulují univerzitní profesori i spisovatelé i lidoví
mudrci, diskutující po českých hospodách a každý má právo na
moudrost či hloupost velkých zobecnění. Neboť bez nich to
nejde, otázky jsou kolektivistické /Jací jsme - "my" a ne
Jaký jsem - "já"/ a žádají si "obecné pravdy".

Nedávná minulost českému tážení po národním charakteru
přála. Začalo se písemně zveřejňovat od chvíle, kdy se v naší
společnosti objevilo tání, ukrajující postupně ledy byrokra-
ticko-policejního režimu. Už na počátku tohoto sporu o staré
otázky /v letech 1963-64, myslím hlavně na "moravské Čechy"
kolem brněnského měsíčníku Host do domu/ nalézáme dva póly,
mezi nimiž se úvahy o české národní povaze pohybují. Jeden
je vymezen hrđostí a laskavostí, nekritickým /málo kritickým/
obdivem k "našemu národnímu", hraničícím s velikášstvím, druhý
útrpností a smutkem, hyperkritickým odsudkem "české malosti",
hraničícím se zatracováním národního celku. Je těžké přesně
zjistit, které uvažování převládá, nenacházíme je vždycky v

čistě podobě "pólu", rychle se často mění nálada /nejistota "tání" tyto změny podporuje/ a uvažování má, jak jsme již zdůraznili, i velký "nepsaný" rozměr. Přesto bych řekl, že do roku 1968 se úvahy o české národní povaze kloní spíše k pólu druhému, určitě mezi mladšími generacemi, do nichž si dovoluji počítat i lidi do čtyřicítky. Působí zde "zklamání naděje", zmaržené snahy o hlubokou změnu byrokratického systému, jehož krize je sice stále obnaženější a zřejmější, ale který se v podstatě nemění, i tolik rozrostlá lhostejnost k velkým celospolečenským otázkám, tolik rozšířené "stejskání si", vedoucí jedny k netečnosti a jiné k otrávenosti z její existence. "V této společnosti chybí duch revolty, integrující myšlení a čin, který ví nejen co a jak být nemá, ale také co a jak by mělo být" - napsal jsem se tehdy.

Do roku 1968 tedy převažovala kocovina z "nemožného národa", jenž si "nechá vládnout hlupáky", stojí "za zlámáním grešlí" a věci podobné, v soudech se uplatňovala jadrnost češtiny - "to je zvláštní, jako celek jsme pořád hovno, ale jako jednotlivci géniové... to je stejně divný...", říká jeden z Hrabalových dělnických pábitelů a autor se dušuje, že si to nevymyslí, že to jen jednomu z Kladna "vystříhl od úst".

V roce 1968 v názorech na českou národní povahu postupně převážila hrdost a obdiv. Posledních dvacet let českých dějin bylo sice mrskáno o bičováno způsobem, který se mohl zdát "nevidaným a neslýchaným" a člověk čtoucí a naslouchající mohl mít často dojem, že tak černé roky nejen "my Češi", ale snad nikdy nikdo nezažil. Avšak nad tím mrskáním a bičováním trnula hrdost a pýcha z toho, jací jsme teď kabrňáci, po vlastech českých zněla slova o našem velikém a věčném demokratismu a smyslu pro humanitu, odsudky nehumanity a nedemokracie v posledních dvaceti letech měly jen zvýraznit staronový lesk národního celku. Lidé jinak kritičtí psali, jak nám bylo vždy cizí "ono rakušácké držet hubu a krok", jak v českých srdcích stále hoří "veliký plamen cifu pro pravdu, spravedlnost a svobodu", jak jsme zkrátka přes všechny strážné dějin dobří a obdivuhodní. Evropa i svět se o nás stále více zajímaly, seriózní časopisy nám věnovaly úvodníky a na prvních stránkách obrázkových magazínů se kromě manekýnek a hvězd objevovaly i fotografie z Prahy, vědělo se o tom a lesk nemalosti té naší národní povahy se v našich očích ještě zvyšoval.

Pak přišla noc na 21. srpen a dny po ní a sýpka dějin

prožívala hodiny velikých žní. Každý okamžik jsme si odpovídali na otázku Jací jsme? a lesk nemalosti v odpovědích nebledl, říkali jsme si a říkali nám "Jsme-jste skvělí" /že nestřílíme-nestřílíte a že jsme-jste rozumní atd./ a "Zvítězíme duchovní převahou" a lidé tomu před namířenými a habitymi kanóny armád pěti zemí věřili. Je nabíledni, že po zkušenostech jednoho takového týdne, výjimečného a vzácného nejen pro dějiny Čechů, kdy se u nás zase "dělalý dějiny" na ulicích a náměstích, a po zkušenostech týdnů následujících, úvahy o českém národním charakteru neodumřely, ale naopak se rozmnožily. Hrdost a laskavost nad "našim" a k "našemu" ve smutku a rozbolestnění triumfovaly, snad aby se lidé také necítili k uzoupání. Ale lesk nemalosti přece jen postupně bledl a dvojpólnost pohledů na naši národní povahu se opět začíná výrazněji objevovat, proti melancholicky posmutnělé hrdosti nad tím, jací jsme skvělí, se formují jinak melancholičtí kritikové nacionálního sentimentu plačícího národa a plačících politiků.

A tak se ptáme a sebezpytujeme, mít názor na český národní charakter je potřebou i módou, noviny, které by nepsaly o češství a českém by snad nenašly čtenáře.

„Jedni rozjitřelé duše hladí, jiní je bodají.“

Básník František Hrubín o povaze českého národa nechce teoretizovat /"cítím se příliš hluboko jeho příslušníkem, než abych o věci teoretizoval"/ a řekne: "Povaha našeho národa je velmi složitá. Je v ní něco ze žuly, toho pokladu chudých políček u nás. Souvisí s tím i houževnatost. Jak jinak bychom se udrželi tisíc let, když je nás tak málo na takovém nápadném místě, a přece stojíme a trváme dál s velkou chutí do budoucna. Vyčítáme si nebo nám vyčítají druzí - Švejk. Ale i ten byl houževnatý, a jak! v odporu proti všemu komisišmu, které si někdy dokonce půjčuje patos, a proti šovinismu jakéhokoli druhu. A nikdy nás nenapadne, že poručík Dub, který Švejkovi nemohl přijít na jméno, je také Čech, jako je Čech dobrák Baloun, a že tible dva jsou nám nebezpečnější./.../ jsem vlastenec, toť vše, je to krásné pojmenování pro vlastnost, která je tak typicky naše. Řekneš-li patriot, je v tom cizí příměs... Ve slově vlastenec cítíš pevné odhodlání být zde, zůstat zde, být na to hrdý, že jsem zde, cítíš v něm mírumilovnost, není v něm žádná výbojnost ven, cítíš v něm touhu vyrovnat se duchem, nikoli hrubou silou ostatním národům a vlasti, vládnouti si ve vlastní zemi."

Historik Jan Tesař o národní povaze Čechů teoretizuje. Mluví o "národním slabošství", jež ve chvílích katastrof bláská "nepodloženou víru" a racionálně nezdůvodněnou naději, že "katastrofu zase nějak překonáme". Češi, jak vznikli v 18. a 19. století a jací jsou, to dle něho není "národ husitů" /jeden z jejich "největších falešných mýtů" je, říká, že se za něj vydávají/, ale "jsou spíše negací husitismu". Češi jsou dle tohoto historika "s prominutím zmrzačený národ", "český národ ve svém celku zatím ještě nikdy nebyl schopen chopit se zbraně k boji za své ideály" a "je to dáno také naší maloduchostí. U nás se ty národní ideály chápaly vždycky jako něco odtahitého, co není z tohoto světa, co je jaksi ozdobou pro dobu "kulturního rozkvětu", co se sluší mít, protože se to nosí v lepší společnosti, co se však rychle opouští, jakmile doba začne být vážná. Národní ideály se stávají nemístným přepychem, jakmile jde do tuha, a všichni jsou uhranuti otázkou záchrany fyzického bytí. Přitom je pozoruhodné, že chová-li se podle takovéto živočišné morálky jedinec, dokážeme jím pohrdat. Stejný egoistický princip rozšířený na celý národ však posvěcujeme. Tento přístup je mezi naším národem tak rozšířen, že ti, kteří to odsuzují, jsou spíše výjimkou než hlasem lidu."

Univerzitní profesor estetiky Mirko Novák, který se nejnovějšího rozjímání o nás Čechách pilně účastní a oblažuje na toto thema i knížku, si myslí, že Čechům "již ve středověku" byla do národního vědomí "vlozena jistá imunita" vůči takovým nebezpečným věcem /u jiných jsou, říká, "na škodu lidstvu"/ "jako nacionalismus, jako kult národa pro národ, jako "nic než národ", jako národovectví, jako kolektivní národní šezbožňování". Češi dle M. Nováka usilovali o "určité hodnoty mravní a vše-lidské", které měly a mají charakter mezinárodní, "nadnárodní" a stali se národem, protože vyznávali "svého druhu internacionalismus". Samozřejmě, "že málokterý národ podroboval svou vlastní existenci a své vlastní národní vědomí tak svědomité kritické analýze a takové konfrontaci s hodnotami lidskosti na jedné straně a sprázdňujícím nacionalismem na straně druhé" jako ti profesorem estetiky tolik obdivovaní Češi. Vlastností ná-zebo národního vědomí nejsou dle něho však "výtvozem jakéhosi 'českého ducha' nebo zvláštní 'české povahy'", je to "jenom výsledek zvláštních historických podmínek a konstelací v zemi,

jejíž lid, vědomý sebe sama, a hodnoty své práce, po staletí usiloval žít, pracovat, tvořit a myslet po svém, jsa vždy ochotný podělit se o výsledky svého úsilí s ostatními." tedy /snad nezkreslujeme/: obdivuhodný národ=obdivuhodný lid.

Pražský večerník, podobně jako jiné noviny, také zasahuje do současné diskuse o tom, jací jsme. Když na podzim roku 1968 získaly dvě české vlastenky zlaté olympijské medaile v Mexiku, natiskl přes celou stránku titulek: "Malá země zcela pokořila velmocí" a aby každému bylo ještě krásněji, podtitulek pravil: "Na stupních vítězů: ČSSR před SSSR a USA!". Pašáci Češi.

Jan Werich, dlouholetý znalec českého, je za pozdního podzimu 1968 také tázný na "optimismus národa" a podobně jako mnohokrát v minulosti /s J. Voskovcem se už takřka čtyřicet let před tím začali od plíc posmívat českým Čechům, kteří žili jen tím, jak "jste tři sta let trpěli" apod./ praví: "Rozhodně by to neměl být optimismus fangličkářů. Je mi divné, že kdykoliv se tento národ octne v nesnázích, vzpomene si spíše na Lipany a Bílou horu, na všechny prohry a zklamání, na všechny, kdo byli v nesnázích před ním. Pak se začínají objevovat jako jedovaté puchýře názory jako "malé, ale naše" nebo "byli jsme i před Rakouskem, budeme i po něm". Ale vlastenecké fangličkáře, vlastenecká lízátka, dudlíky a utěšovatele nepotřebujeme. Karel Poláček a jednom z nich psal v Okresním městě. Když mluvil, tak podle výstižného Poláčkova termínu "šťavnal". Takle stará fangličkářská rakouská vlečka se za námi táhne až do dneška a připomíná se při nejrůznějších oslavách."

V názorech na českou národní povahu nenacházíme generační rozdíly, "spor generací". Podobně jako příslušník generace šedesátníků M. Novák uvažuje mladý básník Jiří Gruša: "Náš národní /nacionální/zápas je totiž významný právě svými nadnárodními, nadkmenovými a nenacionalistickými rysy" /podtrhl J. Gruša/ - "Malé národy, mají-li vůbec za něco stát, ...chápou samy sebe všelidsky, volí si proto poslání..." - "...naše vazby k myšlenkám, které nás provázely na cestě mezi moderní národy, jsou pevné", "naše věrnost k nim má rys osudovosti" a Gruša mluví - podobně jako mnozí jiní - o "vazbě s vlastní demokratickou tradicí", o potřebě demokracie jako "nejzákladnějším prožitku lidu" apod. Příslušník střední generace, spisovatel Milan Kundera, přispívá do diskuse o českém národním charakteru s podobnými názory. Po srpnu 1968 dělá

veřejnou sebekritiku za své dřívější názory. Přičítá je době od roku 1939, která "nemohla naplňovat českou duši zvláštní brdostí. Malost, přizpůsobivost, neodvaha k samostatné politice, panství závistivé průměrnosti, všudypřítomné hulvátství, to vše v nás probouzelo krajně skeptické úvahy o českém charakteru a vrhlo kruté světlo na historii, jež tento charakter vytvořila./.../ Napsal jsem v té době hru, o níž jsem říkal svým přátelům, že je protičeská. Jistý vysloužilý major tam poučuje svého mladého zetě: "Češi nechodili nikdy na barikády. Češi chodili do Sokola. Taková prostná udělala pro náš národ víc než deset revolucí." Kundera po srpnu 1968 sice přitakává platnosti "skeptické kritiky českého charakteru", ale je současně "národem" a "národním" dojat, obdivuje "rozumovou střízlivost, smysl pro humor a kritický duch, jímž tento národ nahlíží i sama sebe, takže je jedním z nejméně šovinistických národů v Evropě", zdůrazňuje "slávu těch, kteří nikdy ve svých dějinách podmaniteli nebyli", je "přesvědčen o velkém poslání malých národů", i když ví, jak "to mají ošidné a těžké". Dle posrpnového Kundery "V kořenech českého vlastenectví není fanatismus, nýbrž kriticismus", který dnes má dvojitou podobu:

"V té jedné se z kritického postoje stává zvyk, či spíše zlozvyk, tik, který automaticky /to jest bezmyšlenkovitě/ zamítá jakoukoli naději a přisvědčuje každé beznaději; je to kriticismus slabých, kriticismus degenerovaný v pouhý pesimismus; takový kriticismus není již už racionálním postojem, nýbrž jen špatnou náladou, psychózou, která je ideálním klimatem připravujícím porážku.

"Ale pak je skutečný kriticismus, který je nepřitelem psychóz a ví, že postoj pesimismu je stejně šalebný jako postoj optimismu; tento kriticismus utí demaskovat iluze a domnělé jistoty, ale sám je přitom pln sebevědomí, neboť ví, že on sám je silou, hodnotou, mocí, na níž je možno stavět budoucnost. Tento kriticismus, který vyvolal celé československé jaro a na podzim odolal i útokům lži a iracionality, není jen majetkem nějaké elity, ale jak se ukázalo, největší ctností celého národa."

Spor o to "jací jsme", který sledujete a popisujete, není, ~~xxx~~ i když je to na první pohled podivné, sporem generací. Podobně jako šedesátník Werich či pětatřicátník Išař uvažuje mladší dramatik Václav Havel - "být Čechem není žádný program". Říká a vysvětluje: "...pro vlast skutečně pracuje

ten, kdo dělá jakoukoli užitečnou, konstruktivní činnost... a nikoli ten, kdo o vlasti jen žvatlá a znovu a znovu jen akcentuje svou příslušnost k ní a dojíká sám sebe jejími symboly a vzpomínkami na její zašlou slávu." Nejhrůznější "apely na naše tak zvané "vlastenecké city"" /zasazování lip republiky, odhalování pomníků, hraní Libuší apod./ jsou pro Havla náhražkovou aktivitou a pseudoaktivitou, je to "záplata, útěcha, mystifikace, ne-li často přímo podvod, páchaný na národu". Je to "sladké lízátko, které se strká brečícímu dítěti, aby se uklidnilo." Proč? "Konkrétní, obsažný a riskantní čin, který by jedině mohl pojmu vlasti dát smysl - je nahrazen pouhým emotivním gestem, bezobsažným, pohodlným a k ničemu nezavazujícím; naším programem se stává "češství o sobě", což je ten nejbezzubější program, jaký si lze vymyslet." A Havel kritizuje Kunderu, který se dle něho /v názorech, jež jsem obšírně citoval/ zařazuje do "tradice sebeobdivných obrozencko-vlasteneckých přeludů". Mladý dramatik odsuzuje "české vlastence", kteří nemají dost odvahy "podívat se tváří v tvář kruté, ale otevřené přítomnosti" a obracejí se proto "k lepší, ale už uzavřené minulosti" /podírbuje on/, nabazují tak skutečný kriticismus iluzí a zaštiľují současný vyčkávací postoj "abstraktním obdivem k národu".

Havel odmítá kunderovské koncepcí "českého údělu" a proklamuje, "že především my sami jsme strůjci svého osudu, z toho nás nevysvobodí ani výmluva na sobectví velmocí, ani na naši geografickou polohu, ani odkaz k staletému údělu balancovat mezi suverenitou a podmaněním", protože to všechno pro něho "není nic jiného než abstrakta, zastírající naši konkrétní odpovědnost za naše konkrétní činy". Neboť svět se neskládá "z hloupých velmocí, které můžou všechno, a chytrých malých národů, které nemůžou nic" a i Češi by si to měli uvědomit. Dle Havla bychom si neměli lhát do kapsy a "hlavně neukolébávat se šelichotivými a sebeobelhávajícími řečmi o své národní inteligenci, moudrosti, kultuře, o kráse svých minulých činů a fatálně nám souzené tíze našeho národního údělu" a nedělat z takovýchto řečí "lék na své komplexy".

Také profesionální politikové, kteří zemi po srpnu 1968 vládou, uvažují o české národní povaze, i když na toto téma nepiší přímo články nebo nedělají projevy. Jeden z předních reprezentantů "polednové politiky", předseda vlády, mluvil - podobně jako jeho kolegové - po 27. srpnu 1968 několikrát,

aby vzdal hold "důstojnému chování" lidu a národa /slova důstojnost, důstojný byla, je to nejen zajímavé, u politiků v módě/, aby vyzýval k "rozumnosti", kterou "kulturní národ" má dle něho osvědčovat. Současně pěstoval jiné charakterologické úvahy. Při jednom setkání s delegací pracujících /bylo to v neklidném lednu roku 1969, kdy se v Čechách nejen psaly rezoluce, ale také demonstrovalo v ulicích/ vzplanul a pravil: "Tento národ je národ bláznů, protože nemá smysl pro realitu." /Je zajímavé, že zatímco většina lidí-nepolitiků, uvažujících o té české národní povaze, hovoří a přemýšlí jako "my", politikové se z "my" vyčleňují. Dá se to pochopit. Věta "Jsme národ bláznů, protože nemáme smysl pro realitu", řečená posrpnovým mužem moci, by přece jen vyzněla "trochu" jinak./

Opravdová "velká debata" ^{na thema "Jací jsme"} se na jaře 1969 vlastně teprve rozvíjela. V této diskusi o českém národním charakteru hráli opět významnou úlohu "moravští Češi" /brněnský Host do domu/ a řekněme už teď, že to pravděpodobně není náhodou; masarykovská a mahenovská žíla nebyla zřejmě na Moravě přetata. Ale i tato diskuse byla na sklonku jara 1969 mocenskými zásahy přervána, abychom mohli znovu a stále přemýšlet o smutné kontinuitě a diskontinuitě dějin českého přemýšlení a žití.

Snad uvedené informace o stavu českého sebezpytování v šedesátých letech 20. století dostatečně vyjadřují šíři dobových názorů na českou národní povahu i jejich rozpornost a protikladnost. Uvažování se pohybuje v dost prostých antinomiích, jež přívalem slov a různé "jemnosti" mohou stěží zakrýt - brzy uvidíme, v čem jsou tyto antinomie myšlení šedesátých let nové a v čem staré či staronové.

Snad je zřejmá i souvislost jednoho každého názoru s politickým a ideologickým postojem k současnosti, fakt, že úvahy jsou jasně instrumentalistické a utilitaristické - jedni konejší a pokládají za hlavní příkladat balzám na rány společenství v bolesti, jiní podávají, neb pro ně "žítí v bolesti" vede k bolestícnosti a k odzbrojujícímu trpělivství. Političnost, ideologičnost a účelovost diskuse je koneckonců naprosto obnažena v posledních zveřejněných i nezveřejněných přípávech /M. Kundera, J. Strátecký, L. Nový, J. Šabata v Hostu do domu, E. Mandler v Tváři, F. Červinka v Plamenu apod./ - a tato diskuse se už také tváří jako "spor generací".

Snad je dostatečně vidět, že úvahy o českém národním charakteru v těchto letech nejsou hlavně vědeckým racionalistickým

myšlením, ale moralizováním. Proto jsou také tak často záležitostí spisovatelů, zvláštním útvarem "dojmoslovesnosti".

Proč se u Čechů šedesátých let 20. století tak silně objevilo hledání odpovědi na otázku "Jací jsme"? Je znamením síly, důkazem o schopnosti "národní sebekritiky", jak tvrdí jeden z přátel, historik Pichlík, nebo znamením slabosti, náhražkou /omlouváním/ ne-charakternosti v činu, v jednání? Není celé toto vážně se tvářící a vášnivě hledání v podstatě směšné, protože - jak říkali a říkají mnozí a mocní - žádný "národní charakter" neexistuje?

V našem hledání odpovědi se nejprve zastavíme u hloubajících a sebezpytujících předků. Už proto, že v Čechách je dobrým zvykem tvářit se moudře a originálně tím, že se mlčí o předchůdcích. I v diskusi šedesátých let se ~~tato~~ neveselá stránka diskontinuity našich dějin projevila a vysvětlit jev hlavně nemravností či prostředností "národních intelektuálů" by bylo příliš laciné a - nepravdivé.

x x x

/Z deníkových záznamů, psaných ve vyšetřovací vazbě v ruzyňské věznici, v roce 1972/:

9.II. Desátý den. Výborná nálada. Proč asi? Zvykl jsem si na komůrku a nemám v ní žádný pocit stísněnosti. Jím, včera celý oběd, dnes také, chuť zvracet, která se občas objevila první dny, je pryč. 5 a 1/2 dne jsem nekouřil a nedělalo mi to žádné potíže. Za 120 hodin /od pátku ráno/ jen 1/2 hod. venku /v poddělí/, taky nevadilo. - Říkám si, že je to tady jako na skautském táboře, jen ta příroda je jiná /lidská/, což mi v tomto věku nevádí, naopak. Včera v noci jsem měl první poluci a taky mi nevadila, i to je dobré znamení. A taky první vězeňské sny, které mi zůstaly v paměti - spíš veselé, I. Passer se vrátil z Ameriky, tak se povídalo, připravovala se oslava. Na rodinu myslím málo a je to asi lépe, kdykoliv jsem si v předchozích dnech vzpoměl na některou ze žízáň, pak slzičky. /Vždycky jsem si vynadal a umyl se pořádně studenou vodou./ Včera jsem si zpíval křesťanské songy - s úsměvem.

Hlavně, a snad skoro pořád, jsem tady myslel na muže - určitě do doby, kdy jsem neměl co /do čtvrtky/ číst nebo číst nebyl schopen /do neděle/. Na jaké? Na ty, co mi vládnou a z nichž mnohé tak dobře znám - ne s nenávistí, spíš škodolibě: proč si varí právě takovouhle kaši? Na vyšetřovatele jako zosobnění politické policie - o tom jindy. A především na kamarády a

známé, na ty, kteří jsou tady a kteří sem přivezeni se mnou. K. Kosíka jsem viděl ve středu /třetí den/ dopoledne. Nejprve trochu - vstupoval přede mnou do lékařské ordinace, v hnědých teplácích, na prohlídku. Když vyšel /já v "čekárně"/ a já vyveden, díval jsem se na něho, jak jde se strážným dlouhou chodbou, i přes "upozornění" jsem se díval a kašlal, ale on se neotočil. Bylo mi dobře, že je tady taky - i smutno. Myslíl jsem na jeden z "oblouků dějin", o nichž tady znovu uvažuji. Když šel - asi týden před ~~tím~~ zatčením - naposledy od nás, šel jsem s ním na ulici, zabřát auto. Stáli jsme u něho a on se smíchem říkal: "Člověče, když mě prvně zatkli, tak sem sem taky chodil - tamhle do čísla 9." Opravil jsem ho - K. Hiršl, jeden z vedoucích Předvoje, bydlil v čísle 10. "Jo, máš pravdu, dole byl trublář." Hiršl byl popraven v Terezíně, Kosík z toho Terezína vyšel živ a 26 let chodil po světě. Oblouk dějin.

Čtvrtý spoluvězeň

8. IV. - Robustní mužský, 44letý, s trochu kachní chůzí. Po první hodině s ním jsem si ho nazval "Pan rozumítemi" či "Pan chápetemě"; téměř za každou větou, ve chvíli kdy jeho řeč pádí jako splašený kůň /a první dva dny to bylo takřka bez přestání/ říkal: "Rozumíte mi?" nebo "Chápete mě?" Zvláštní druh pábitela. Jeho vyprávění má desítky odboček, říká na sebe "všecko", jeden večer mi například dlouze povídal o svém vztahu k šestnáctileté dívence, se kterou má dnes už 12ti letou dcerku. Je tady zřejmě proto, že měl rád peníze a rád obchodoval - i když se vše dalo jen na hranici zákona a souviselo s jeho prací, od roku 1967 taxikářil. Kupoval starší auta, ojezdil je - a zase prodal a koupil jiné /12krát/. A k tomu si půjčoval od starších osamělých dam peníze. Neměl zábrany, půjčil si i 100 000 Kčs. A za to osamělou padesátnici občas pohládl či ji "udělal radost". Z jeho slovníku je cítit živočišnost, posedlost statného býčka - současně je však jedním z těch "zdravých", žijících v tragice. Jeho žena je dlouho těžce nemocná, epileptička, od dětství se léčí "na nervy", člověk se čtyřmi těžkými operacemi dělohy /mj. smrtelné mimoděložní těhotenství/, o všech jeho záletech prý od neho věděla a tolerovala je, protože je sama téměř neschopna pohlavního styku. Má tři děti /kluky 19 a 17 a 8letou holčičku/, žijí na samotě 80 km od Prahy. manželka se prý zcela soustředila na chov zvířátek - od plemenných králíků a psů až po hady. Měl současně byt v Praze. Mluví o ženě jen v dobrém, jako o nesmírně hodném člověku. A jeho deprese zde, z nichž

jedna trvala téměř dva dny a byla provázena sebevražednou náladou, měly především základ v tom, že od ženy a rodiny nemá už dva měsíce ani řádek, ani zprávu. Snažil jsem se mu nějak pomoci.

Jeho pábitelské jádro není však ~~bláznivě~~^{jen} v řečech a vyprávěních, od dětství je totiž také kouzelník a od dospívání se zabývá sugescí a hádáním z ruky, karet, čísel atd. Nelze říci, že je to zřejmý podvod. Prvně mi "četl z ruky" první večer - minulost. V konkrétních údajích se z 90 % nezmýlil: že nemá otce, že jsem byl v ~~nebezpečí~~ nebezpečí života v souvislosti s vodou, jaké mám rád barvy, jaké jsem měl lásky a jakou mám ženu, jak jsem se s ní seznámil atd. Ani v abstraktních "horoskopických" úvahách, které si člověk může vykládat "jak chce" - o dětství a mládí, povaze, sklonech apod. - se většinou nemýlil. Je-li ve formě, pak mě uvádí v údiv před h brou v dámu, kdy mi vždy uhodne, v které ruce mám černou kostku /skrývám je pod stolem a sám se nedívám/. "Četl" mi ještě týdenní budoucnost a téměř do písmene ji uhodl, i když některé fakta mohl logicky odvodit z mých informací a "předvídal" jsem je i já. V každém případě ^{to} je ~~to~~ tedy příjemným povyražením.

Myslím, že mě má rád. Od počátku se chová velmi uctivě /asi dva dny si dokonce dával pozor, aby neřekl "aproté" slovo/, dává mi vybrat misku s jídlem a odmítá, i když nakonec přijme, věci z mých nákupů. Nejvíce mě dojal třetí večer. Když jsme si řekli Dobrou noc prohlásil, že se za mě a za mou rodinu pomodlí. A modlil se šeptem, málo jsem rozuměl. Modlil se i následující večer. A ve dnech jeho deprese jsem v noci, kdy jsem se probudil /on o tom nevěděl/, znovu slyšel, že se tiše modlí...

Nikdy v životě, říká, nepil ani kapku alkoholu a nekouří. Četl několikrát Monte Christa a chtěl by jím být i v životě: stát bezbranné a ukřivděné tím, že by lumpům kladl nástrahy, v nichž by se zničili. Sní o tom často, prý hlavně díky několika lumpům dlí zde. Ač je tolik hovorný a opakuje se, zřejmě trpí. Utrpení se tady dá těžko brát, v malé místnůstce je člověk obnaženější, je možné, aby snad brál chvíli - ne trvale. Cela je zřejmě pro většinu normálních lidí tou nejdokonalější zpovědnicí na světě. V naprosté izolaci, kdy vlastně neexistuje ani minuta fyzické nesamoty, jsou společně žijící lidé nuceni objevovat a žít samotu v sobě - trpět a zpovídat se.

26.IV. - Jsem s ním už bez dvou dnů čtyři týdny. A nemohu říci, že bych v něm - vzhledem k prvnímu dojetu po týdnu - objevil

něco zásadně nového. Snad jen to, že je zřejmě nevinnější než se mi zdálo /pokud jde o peníze/, že umí žít velmi skromně a žít se bez přemáhání suchým chlebem, že je v životě moc sám. Stal se pro mě brzy "Panem rozumíšmi", "chápešně" - prvním zde; bylo vidět, že si to přeje a já jsem mu vyhověl. Dodnes nedostal z domova zprávu, i když už mobilizoval /před 17ti dny/ i advokáta. A tak má chvíle, kdy o ženě nemluví blavně v dobrém, ale především jako o naivním, bloupém stvoření, pro které existuje jen svět zvířat. Sděluje mi všechno - včetně jejích nesmírně častých a pro něj odpuzujících pšouků, provázejících někdy i tak řídkou souloží. A věřím mu, že s ní neměl lehký život.

K jeho hádání z ruky jsme se vrátili už jen jednou - jeho "předpověď" na další týden totiž totálně nevyšla. "Byl jsem škodolibý a měl jsem chuť opět si dát "vysvětlit" budoucnost. Už nechtěl a nechce, i jemu jeho vlastní předpověď totálně nevyšla.

Veho případ /mj. je volán k výslechu déle než jednou za měsíc/ je pro mě daleko jasnějším měřítkem zákonnosti než cokoliv jiného.

2.VI. - Po 2 měsících s ním znovu jeho krize. Nejprve měl po tři dny skutečnou depresi - když se od advokáta dozvěděl, že jeho žena dostala brzy po ^{jeho} zatčení infarkt a dcera je v nějakém ústavě. Nejedl a plakal. Pak jsem s ním prožil "pohnutý weekend" - dva dny nadával na ženu, vzpomínal všech možných příhod kdy byla "bloupá", problašoval, že je tvorem, kterého na světě nejvíce nenávidí. Trvalo to i přes dopis, který z domova konečně dostal. Odmítl na něj odpovět. Marně jsem mu domlouval a musel jsem přemýšlet o míře zla, které v něm je. Jeho chování má až klasicky sexuální příčiny: s ženou spal za posledních 7-8 let, říká, snad 15krát, nemůže jí pohlédit ani prs /nesnáší to/, ona na něho ani nesáhne. A i když dříve "normálně" souložili, vypráví, už tehdy byla divná: když byli v místnosti, v níž měla zvířátka, přikrývala před aktem klece, vyhnala kočky, zatemnila okna.

Posléze uznal, že mám pravdu a že by domů měl napsat. A zase začala chvála ženy a psal dopisy domů po dva dny, s omluvami a vyznáními lásky. A já si jen říkám, jak složitý je člověk a jak je třeba dávat pozor na ukvapené závěty.

14.VI. - Dovedu si ho dobře představit jako velebníčka s mastnou bradou. Když mluví, má tvrdá ústa. Jde asi o člověka citově chudého a vybořelého. Znovu mluvil nenávislně o ženě a musel

jsem ho zase přemlouvat, aby napsal alespoň dětem. Je přímo posedlý nenávistí k jednomu policistovi v jejich okrese, který prý mu chtěl znásilnit ženu a zbil mu chlapce.

Má nízkou, hokynářskou kulturu citu? Spíš se k tomu kloním - žije řízen pudů a když zapne jeho ratio, pak jde hlavně o peníze. Kdykoli si tady psal, vlastně vždy počítal.

26.VII. - Asi před měsícem jsem si povídal se svým čtvrtým spolupřevzatým J. o tom, že mezi námi nejsou žádné konflikty a že mezi sebou máme na ty zdejší podmínky hezké vztahy. A mimo jiné jsem mu říkal: Až budu vyprávět přátelům, že se mnou někdo žil v jednom kuse 3 měsíce a ani jednou a ani trochu se se mnou nepohádal, nebudou mi věřit a budou mít ironické poznámky na téma: "ekecej, vždyť by se musel zbláznit."

V sobotu 22.VII. se J. zbláznil.

Teď už vím, že vše začalo mnohem dřív a že jeho několik depresí nebylo náhodných. Minulý týden vše vyvrcholilo. V pondělí měl "seznamování se spisy", celý den, vrátil se pozdě po večeři, byl klidný, mrzela ho jen výpověď nějakého souseda. V úterý odpoledne začal plakat a byl rozrušený až do noci než usnul. Mluvil o té sousedově výpovědi, z níž vyplývalo, jak si manželka na něho stěžovala, jak ji zbil a napsala závět, v níž odkazuje vše dětem. Hluboce ho to zasáhlo. Začal povídat o jiných faktech svého případu a měl jsem dojem, že mi chce v slzách sdělit jak a v čem mě klamal a přesvědčit mě, že i přesto není zlý člověk. Ta fakta byla totiž v rozporu s jeho předešlými řečmi o nevině či s řečmi o jiných lidech. Byl jsem z něho smutný. Až současně jsem několikrát málem vyprkl smíchy - "shodou okolností" šlo skoro vždy o případy, kdy jsem mu nevěřil a říkal mu vždy protiargumenty "jako u soudu". Středa proběhla klidně. Čtvrtek je zřejmě klíčem. Ráno byl na chvíli u vyšetřovatele, který mu sdělil dobrou zprávu - že nelhal v případě podezření ze spekulace u dvou aut. Pak odešel k dalšímu výsledku a vrátil se bojovný. Utkoval mi znovu, že jsem ho prý naučil bít se za pravdu a bojovat za prokázání nevin... Brzy potom jsem odešel k poradě s advokátem před nastávajícím soudním řízením, sešli jsme se prvně bez přítomnosti vyšetřovatele či jiné osoby.

Po mém návratu byl J. podivný. Mluvil o dopise, který mi na poradu s advokátem poslal. Ptal jsem se marně proč a nakonec jsem mu řekl, že se zbláznil. Pak mi dal napsat nějaká čísla a

Jména a "vykládal" je - vlastně jen pro sebe, mně nic neříkal. V podvečer se mě ptal, jaký mám k němu vztah a co si o něm myslím a jestli jsem mu tady pomohl či chci pomoci. Odpověděl jsem mu v podstatě pravdivě: že je pro mě nenáročným venkovským klukem s kšeftařskými sklony; že je trochu /dost/ frajer, je- muž dělalo taxikaření dobře; že jsem mu snad pomáhal našimi rozhovory. Teprve po ulehnutí jsem pochopil, že mě z něčeho podezírá a pak i z čeho: měl jsem dle něho dostat u soudu podmíněný trest kvůli tomu, že jsem řekl policii některé jeho informace! Byl jsem dlouho trpělivý a vysvětloval mu, že policii zájímají jiné informace, které bych mohl sdělit, ne ty o něm, ale o jiných, že trpí stihomatem atd. V cele bylo strašné horko. A na jedinou bylo vše jasné - myslil si, že jsem odpoledne nebyl u advokáta, ale u jeho prokurátora. Strašně jsem na něho chvilí řval, prvně ve vězení jsem se tak rozčílil, a nazýval jsem jej blbem a bláznem. Hodil jsem mu také rukopis dopisu soudu, v němž si stěžuji na prodloužení vazby a na něžž byly poznámky mého advokáta. Uklidnil se. Jeho "dopis", v němž bylo na třech toaletních papírech několik nesrozumitelných vět, byl - vysvětloval mi - mou kontrolou. Zaklepal na dveře a požádal bachaře, aby mi dal do hovorny něco co jsem prý zapomněl. A řekl si: jestliže je u advokáta, "dopis" dostane, jestli ne, pak jej zpět nepřinese!

Bylo mi dost zle. Prohlásil jsem, že ráno požádám o přeložení do jiné cely, neboť se v této atmosféře nebudu schopen připravit na soud. Ráno jsem nic neudělal.

V pátek byl J. většinou klidný. Teprve odpoledne, kdy jsem se vrátil z další diskuse s advokátem o přípravě k soudu, začal J. opět řečnit. Nechtěl nic slyšet o vývoji mého případu. Stále opakoval "Nevadí" a chodil po cele. Žádal mě, abych se staral o jeho děti. Vyčítal mi trochu, že má taky tři děti a že bude ve vězení 5-6 let, zatímco já budu doma. A opět a opět bylo v podtextu jeho řečí podezírání. Při večeři jsem na něho znovu zařval. Že je blb atd., který ze mne dělá donašeče atd. Nebránil se. Pak zaklepal na dveře a požádal o předvedení na centrálu vyšetřovatelů StB v budově. Vrátil se po půlhodině či hodině a byl trochubledší. V době jeho nepřítomnosti jsem byl klidný. Myslil jsem si, že se šel "vyzpovídat" k nějakým státně-bezpečnostním záležitostem, o nichž na cele několikrát hovořil: povídal o ženské, která na něm chtěla, aby oddělal nějakého funkcionáře - bratra /její jiný bratr byl prý zastřelen

počátkem padesátých let, protože už dále nechtěl spolupracovat se sovětskými bezpečnostními orgány - vodil prý po válce lidi z Ukrajiny přes hranici a předával je do "příslušných" rukou;/ ta ženská mu nabídla, že mu opatří potřebnou zbraň. Vyprávěl jiný, velice krásně fabulovaný příběh o tom, jak se seznámil s bývalým ředitelem Uranových dolů Bočkem /který "orgánům" utekl z vězení až do zahraničí/ a jak mu dělal taxikáře. O tom, jak jednou vezl opilého Rusa v civilu do Milovic a jak se mu ten pán svěřoval - mluvil prý dobře česky - o přípravě války s Čínou na rok 1972. Vyprávěl i jiné podobné příhody a vždycky mě "napínal", musel jsem být zvědavý a netrpělivý a on měl radost a pábil s tajemným úsměvem či s dramatickým obličejem dál. Pokud jde o tu první historii se ženskou a zbraněmi, dokonce mě jednou požádal, abych sdělil svému vyšetřovateli, že s ním potřebuje mluvit kvůli nějakým lidem, majícím zbraně, což jsem také udělal - vyšetřovatel neměl zájem /"to mně nepatří"/ a pokud vím, J. nevolal.

Ten pátek večer, kdy jsme leželi na postelích, jsme už rozmlouvali klidně. J. mi vyprávěl o tom, že mu prokurátor nesmírně vynadal za jeho "kecy na cele" - o ženské a zbraních prý někdo slyšel za dveřmi cely na chodbě. Mluvil prý s ním také o Bočkovi i o Rusovi, který mluvil česky a jehož vezl do Milovic a sdělil mu, že všechny tyto věci byly pracně prošetřovány a že jsou to lži, které J. zaplatí atd. Vysvětlil jsem J. v klidu, že na cele je zřejmě odposlouchávací zařízení, že je to technicky banální věc, zvláště jsou-li místnosti vyšetřovatelů v patře přímo nad námi, že se to dělalo už za procesu se Slánským a že jsem ty zápisy s odposlechů z cel viděl, tak proč by se to nedělalo teď a že na to měl myslet. J. mě přesvědčoval, že si všechno co mi na cele povídal vymýšlel, že z toho je asi dvacet procent pravdy. Všechno by se prý smál, avšak prokurátor mu prý také řekl, že když jeho manželka byla vyslýchána na Bočka, který od ní chtěl koupit štěně, dostala znovu šok a musela do nemocnice. A se smíchem sděloval informaci toho rozčileného pana prokurátora, jak prý bezpečnost honila chlápíka, který odepsal na inzerát jeho ženy o prodeji štěňat /v jeho pábení o Bočkovi byl zájemcem o štěnětata sám Boček/ a chytla ho někde na rekreaci v NDŘ, jak prý toho chlápíka vyslýchali jako možného "Bočkova agenta". A já se smál s ním.

Ty dvě noci jsem usínal radši až po něm. "Byl jsem si jistý, jestli mě nebude mít chuť zaškrtit - asi dvakrát či třikrát

o té chuti k zaškrcení mluvil dříve v legraci a já mu v té legraci ještě radil: "Musel by sis vzít ručník, aby nebyly vidět otisky prstů."

V sobotu vrchol. Po snídani J. něco psal, já jsem četl a pak jsem si dělal výpisky z knížky. Brzy jsem zjistil, že J. studuje poznámky ke svému případu. Občas něco říkal. Dá prý pro prokázání své nevinny zavolat 60 svědků. Namítl jsem mu, že mu dovolí tak dva. Trochu křičel, což nemíval ve zvyku. "Musí mě povolit svědky, manželka musí za každou cenu taky vypovídat." Pak mě začal poplácávat a vykřikoval stále blasitěji: "Dáte se do toho, spolu, vrátíme se o dvacet let zpátky, do roku čtyřicetdevět, začnem znovu, já umím hádat z ruky, já jsem kouzelník, věříš mi to, já vím že znáš Husáka, ty seš kapitán Kloss a já Monte Christo" apod. a při tom mě občas poplácal a objímal. Zasklepal na dveře a žádal o předvedení, chtěl poslat vzkaz manželce, že musí vypovídat /před tím, když si psal a brumlal, že musí mluvit, říkal také "Já ji nenáviděl a přál si, aby se vykoupla smrtí"/.

Šílený monolog pokračoval, J. už teď rychle chodil po cele, bouchal stále blůněji na dveře a na druhé straně na skříňku celou svou mohutnou tlapou a: "Věříš mi? Já vím, žeš četl mý spisy, já jsem kouzelník, pomůžeš mě, půdeme hned k majorovi, já budu ministr vnitra, víš že budu ministr vnitra, já vím proč ti poslali tu čokoládu s alkoholem, proč na mě nasadili ty holky zezdola /mluvil s nimi asi před týdnem "záchoďovým telefonem" o nějakém taxikáři-udavači/..." Bušil jsem teď do dveří taky a snažil se dostat co nejrychleji ven. Jakmile skupina bachařů otevřela /trvala jim to dost dlouho/, vyšel jsem na chodbu. J. měl v té chvíli vrchol šoku. Klekal si jako k modlitbě, spínal ruce a křičel "Jsem nevinný!", plakal, volal mě k sobě a chtěl mě objímat, dral se za mnou na chodbu, občas do něčeho bouchnul a chtěl něco vyrvat, tykal bachařovi-referentovi z našeho poschodí a říkal mu "ty seš prima kluk, tebe udělám prezidentem".

Pan referent ho uklidňoval. A pravil ke mně "Co mezi sebou máte?" a chtěl, abych šel zpátky na celu. Odmítl jsem. Řekl jsem mu, že snad vidí, že J. zešílel. Klepal jsem se rozrušením na chodoš asi deset minut.

Pak dali J. pouta, poručili mě, abych šel na celu a uklidil ji a pravili, abych neměl obavy - budou za dveřmi a budou se stále koukat.

Byl jsem tedy ještě chvíli s ním. Nemluvil jsem na něho a vytíral podlahu. J. seděl a tupě civěl, byl po šoku nesmírně unavený.

unavený, zalitý potem. Pouta si nechal dát bez jakéhokoliv odporu. Pak mi J. řekl: "Věříš mi?" Odpověděl jsem: "To víš že jo, Pepíčku." A on celý smutný: "Tak sme to probráli, tak mám pouta a ty je dostaneš taky." A po chvílce: "Nezlobíš se na mě, věříš mě?"

Pak ho odvedli. Zůstal jsem v cele sám. Brzy potom jsem otevřenou špehýrkou okna slyšel strašný, zoufalý jekot ~~žek~~ člověka z některé z cel v přízemí. Zřejmě to byl on.

V pondělí ráno při "raportu" jsem odevzdal dopis náčelníkovi věznice. Zněl: "Pane náčelníku, v mé přítomnosti, postupně, před mými očima, zešlel člověk, J... Pokládám za svou lidskou povinnost přispět k objasnění příčin tohoto šílenství /byl jsem s ním na cele téměř čtyři měsíce a snad k tomu mám i určité intelektuální předpoklady/ a žádám proto, abych byl vyslechnut jednak psychiatrem, který jej léčí, jednak prokurátorem z Prahy 10, který měl J... vyslýchat ve čtvrtek 20.VII. Z hlediska vyšetřování nebudou jistě k mým vyslechnutím námitky - jdu za týden k soudu. S pozdravem Karel Bartošek, cela č.402"

Náčelník věznice /snad to byl on, byl to muž v civilu a měl dlouhý stůl jako mají - jak jsem v životě viděl - velcí činovníci/ mě povolal v pondělí dopoledne; byl jsem doprovázen zástupcem náčelníka našeho "politického oddělení", bachařem v uniformě. Sdělil jsem mu, že bych chtěl přispět k objasnění příčin šílenství J. a přečetl jsem část zápisků o mém čtvrtém spoluvězni. Bylo mi nasloucháno. Pak mi muž v civilu řekl, že J. měl jen šok a že šel na jinou celu. Mluvil jsem o odposlouchávání cely a poznamenal jsem, že je to banální a že jsem četl zápisy z odposlechnů na cele R. Slánského. Nijak nereagoval. Sdělil mi, že mají dopis J. ze čtvrtka - ten, který měl být mou "prověrkou" - a že tomu vůbec nerozumějí. /V šoku mi ještě J. říkal, že žádný dopis neposlal, že jej sice napsal, ale zmačkal a hodil do záchodu a že si pro něj přišli se slovy "R...síčku, dej nám to psaní"/. Tedy úplná "záhada". Ptal jsem se, co si mám o tom všem myslit a poznamenal jsem, že jsem byl zřejmě s malým podvodníčkem. Pan náčelník pravil: "Ano, jak jste správně odhail, jde o podvodníčka." Pak se mě ptal, jak jsem tady spokojen, na které jsem cele, nemám-li nějaké stížnosti. Řekl jsem: "Líbí se mi tady a nemám žádné stížnosti." A on nato: "Jste jediný člověk, kterému se tady líbí." A já: "Ale už je toho dost, tahle zkušebnost stačí." A pan náčelník povídal, jak něco ví o mém případu, že půjdu k soudu, kde se všecko uzavře. A já ještě řekl, že se snažím zabránit blamáži, psal jsem předsedovi senátu o tom, ať

nepřijímá žalobu, neboť všechno je falešná konstrukce. Pan náčelník pravil, že se to vysvětlí u soudu.

Nakonec jsem se ještě zeptal, povedou-li mě k soudu na řetězu - můj pan advokát říkal, že ne. "Uvidíte", řekl pan náčelník a já ještě řekl: "Dyl bych rád, kdyby mě vedli v řetězech." Pak jsem byl odveden.

x x x

/Z deníkových záznamů roku 1973/:

5.I. - Pět hodin dvacet. Kotle naskočily normálně. Už mě to nevzrušuje, tahle chvíle na- či ne-naskočení. Uednak jsem si zvykl, jednak jsem ospalý, příliš neprobuzený na vzrušování se.

Pátý den nového roku. Život "naskočil" taky normálně. Setkání konce roku starého a začátku roku nového byla při nejlepším smutně veselá, spíš smutně melancholická. Několik přátel prohlášovalo, že tak nebezpečný rok jako byl 1972 ještě neprožili - a nepůsobily na to, jak se mi zdálo, povánoční či posilvestrovské kocoviny. "Krásy doby" jsou zadřeny v kůži, působí v nevědomí i na lidi v podstatě veselé. Únavy z útlaku, smutky z hald kolemjdající primitivnosti, generační pocity z uzavřenosti životů při myšlení na dlouhodobost vlády hlouposti, osobní neštěstí či smůly, v nichž hraje velkou roli nemoci způsobené poruchami nervového systému, neschopnost intelektuála střední generace najít si jiné sféry zájmů za ukradenou aktivitu.

Na Nový rok u S. s mámou o době. Ona: "Aspoň teď vidíte, co to byla padesátá léta - a to je to teď podstatně lehčí. A povídalí jsme si - i když jsem celou diskusi asi ovlivnil svou výjimečně smutnou, "kocovinovou" náladou - o smrti, o chuti někde utéci, někde do přírody daleko od lidí /s námi seděl J., jehož duše je na takováto témata vzdycky naladěna/, o návě duší a těl.

17.VI. - O mnoha věcech si nepíšu - snažím se být "bílý a ostražitý"/.../ Kdybych psal o všem, mé zápisky by byly pravděpodobně méně smutné. Přebas taková věc: solidarita. Mezi "vydědčnými", mezi nimi a rodinami dříve či ještě zatčených, solidarita přátel, známých i neznámých ze zahraničí...Svět přece jen není tak strašný jak se může někdy zdát. V nelidských mechanismech žijí a jednají lidé, "normální lidé" jak jim někdy říkám, riskující, ušlechtilí aniž o tom vědí, připravující lepší budoucnost, ačkoli jsou v řečech o zítřku často pesimističtí. V existenci těchto solidarit /i když jejich řady řidnou, což není udivující/ je pro mě záruka, že svět bude jiný, lepší. Nové velké hnutí za svobodnější a rovnější společnost nebude u nás stavět na písku, stále jsou

tady lidé, udržující kontinuitu společenské mravnosti, nasýta-
vující zlo a lži a přetvářce zrcadlo či aspoň zrcadélko. Dělají
to většinou v diskusích a "malých" činech - ale není to stejně
důležité jako psaní knih či vydávání nějakých větších "nelegál-
ních" časopisů?

Říkám si někdy, jak důležité pro tohle společenství Čechů
je, že vůbec jsme, že existujeme, že jsme tady a ne za hranice-
mi - i když bychom nědělali nic jiného než pracovali jako různí
polonášeníci, pracovali, shromažďovali zkušenost a komentovali
ji, má to pro dnešek i budoucnost nesmírný význam. Už tím jsme
svědomím, každodenně přítomným svědomím pro hrbící a lámající se,
kteří tvoří většinu této společnosti. A už naše prostá existence
působí na vládnoucí vrstvy a činí je nervózní - denně si uvědo-
mují přítomnost jiné možné alternativy... A když ještě lidé dě-
lají alespoň malé činy, jistě chtějí zúžit hranice bezpráví a
nesvobody...

Ať tedy alespoň jsme a existujeme.

Karel Bartošek

Karel Pecka

M o m e n t k a p r o f e s o r a K.
aneb podíl hospody na polidštění filosofa.

Jednou ve čtvrtek jsem v hospodě "U kocoura" přisedl k panu Hamáčkovi. Bylo to na podzim, posledně se pan Hamáček zabýval intensivně golfovým plánem, a tak jsem planul zvědavostí, jak věc pokročila. Poznal jsem totiž pana Hamáčka jako muže originálního, velkorysého a mohutnou obrazotvorností oplývajícího.

Minulou zimu mi pan Hamáček nabídl, že mě svezde domů. Když jsme vyšli z hostince, zaparkovaná auta byla zavalena sněhem. Pan Hamáček lehce znejistěl, ale po několika pokusech si vybral jednoho trabanta, k němuž se hodily klíčky, které našel v kapse, odhrábl trochu závěj s předního skla a vyrazili jsme. Hustě padající sníh šrafoval ulice, stěrače nefungovaly a škvíra, kterou pan Hamáček vyhlížel dopředu jako z eskymáckého iglů, se rychle zacelovala.

"To nic," pravil pan Hamáček, když už jel takový kus rovně, že se domníval projet Václavským náměstím až k Muzeu, "zavěsíme se za tamhleten auták a ten nás už dovede."

Přilepili jsme se těsně za koncová světla, vrstvou sněhu na skle trabanta valem vyblédajícími, jakmile zastavila, zabrzdil též pan Hamáček. Bludičky stály často, potom zůstaly stát docela. Byli jsme na konečné v Hostivaři, pan Hamáček se zařadil onylem za tramvaj.

Když se pustil do golfu, rozhovořil se o té hře tak sugestivně, že dva z naslouchajících se rovnou od stolu z hospody rozběhli nakoupit hole do Tuzexu. Golfový plán však celkově vázl. Byrokratické úřady se zdráhaly předat panu Hamáčkovi k dispozici Zbraslav, vyklidit odtud jakési haraburdí, označované za sbírky a poskytnout potřebnou částku k přestavbě zámku v exklusivní golfové středisko. Neporozumění ochromovalo elán pana Hamáčka natolik, že začínal obracet pozornost jiným směrem. Zaujal ho lov, sport pravých mužů.

"K provozování každé činnosti musíte mít především prvotřídní vybavení. Podařilo se mi získat to nejdůležitější, vynikajícího psa. Je to čistokrevný norník, pane," řekl pan Hamáček a odkryl utěrku, zahalující košíček na lavici po jeho boku. "Soudruhu, představ se!"

Z košíčku vyletěla malá chlupatá bestie, černá jako čert, vrhla se přes stůl a olízla mi nos.

"Výborně, soudruhu," pochválil ten výkon pan Hamáček. "Za odměnu se pojd' napít."

Odlil štěněti do misky ze svého půllitru nejlepší plzeňskou dvanáctku v Praze, pejsek ji mžikem vyprázdnil a zmoženě zalezl do košíku.

"Pes musí mít totéž co jeho pán," objasňoval pan Hamáček své výcvikové metody. "Už jsme měli tlačenko s cibulí, já čtyři velký a soudruh dvě malý. Jen ocet mu moc nejel, ale to je otázka cílevědomé drezury."

Ke stolu se začali trousit známí, náhodou se uvolnil i vedlejší, a tak se zakrátko u obou sousedních stolů shromáždily bezmála dva tucty lidí. A vždycky po příchodu nové skupinky pan Hamáček okryl utěrku a vyzval norníka, aby se představil. Soudruh rozjařen přesekoval s klínu na klín, každému olízl obličej, po zakončení okruhu vyzunkl své pivo a uchýlil se do košíku k odpočinku.

Poslední se dostavil pan Eda, jako obvykle s dvěma mladými damami. "Dneska se tady zastaví i Karel," oznámil.

"Který?"

"Přece pan profesor K.," zdvihl obočí pan Eda.

U stolu se rozhostilo ticho. Pan profesor K. byl jednou z neproslulejších osobností současnosti. Jeho poslední kniha přivedil skoro zemětřesení, na jeho přednáškách bývalo nabito, jeho články v tisku nikdy nepostrádaly myšlenek, a ty pak kolovaly v podobě citací dál.

V Čechách není žádnou zvláštností potkat v pivnici slavné muzikanty, herce, divadelní režiséry i ministry, ať už bývalé nebo s portefeuille, dokonce i kata, kromě posledně uvedeného v tak hojném počtu, že to vzbuzuje dojem vyspělé demokracie. Ale že by do hospody zavítal profesor K. zdálo se takovou událostí, jako kdyby měl přijít živý Karel Hynek Mácha.

Leč pan profesor vskutku přišel. Neměl na tváři lehký smích, vyzařovala z něho vážnost. Pan profesor je postavy střední, nicméně pevné. Hlavu nosí nachýlenou poněkud dopředu. V jeho tváři mužných rysů budily největší pozornost oči. Zpoza skel brýlí hleděly zpytavě a vyzařoval z nich onen nevšední dar prozívat věcmi k jejich pravé podstatě.

Když se zastavil u stolu, vše ztichlo. Pan Eda mu představil zúčastněné, pan profesor se lehce uklonil a usedl na přechoťně

uprázdněnou židli. Zadíval se zamyšleně skrze zdi místnosti, pak se soustředil na půllitr perfektně natočené plzně před sebou.

Hovor u stolu vázl, klopýtal a každá věta vyznívala plytce. Po chvílce opět nastala pauza, do níž náhle skanulo sdělení pana profesora K., pronesené zastřeným hlasem:

"Šel jsem přes Kampu. Se stromů padají listy. To je krásné."

"Ó," vydechly dvě studentky se široce rozevřenýma očima.

Ticho zhutnělo. Dozajista každý z přítomných věděl, že na podzim padá listí a také ten jev na vlastní oči pozoroval. Avšak slova pana profesora a hlavně způsob, jakým je přednesl, navodily v každém pochybnost, zda se na to až doposud koukal správně, zda to nejdůležitější nepřehlédl. A pocit zahanbení, že není každému dáno nazírat slupkou jsoucna k základům bytí, provázela současně útěcha, že pan profesor, vyloučený z fakulty, různých Výborů, edičních rad a kolegií časopisů, nebude už nucen nadále vyseďávat v šerých klauzurách, a tak využije příležitosti ke zkoumání takových úkazů jako je střída ročních období.

"Soudruhu, představ se," přerušil náhle pan Hamáček dlouho trvající odmlku a odkryl utěrku.

Z košíku vystřelil černý ďáblík. Chechtaje se na plnou tlamičku obíhal přes kolena společnost a každému olízl tvář. Dostal se až k panu profesorovi, ale tam se zarazil, vycítiv fluidum mimořádné osobnosti. Políbit tohoto stolovníka si netroufl. V rozpacích vyskočil na stůl, zatočil se dokola a ocáskem převrhl na pana profesora K. plný půllitr plzně.

Pan profesor stál uprostřed hospody rozkročen, s roztaženými rukama a zádušně sledoval jak z něj crčí pivo.

"Soudruh je čistokrevný normík, prosím," pronesl pan Hamáček sevřeným hlasem. Nevyznělo to nejvhodněji. Aby to napravil, začal otírat pana profesora hadrem z psího košíku.

Pan profesor vzápětí krátce pozdravil a odešel.

"Ó," zalkaly studentky. "On sem už nikdy nevzkročí."

Mýlily se. Jako kdyby to převržené pivo neznamenal profanaci, ale v jakémsi vyšším, transcendentním smyslu voňu křticí, zdá se mi že pan profesor K. se změnil. Vnímavějším zrakem hledí na svět, chodí po cestách k Radobýlu a bojuje s hryzcem ve Všenorech i jinde. Čím dál tím méně se podobá své vlastní soše. A ve čtvrtek večer dochází často do hospody "U kocoura" na pár piv.



Karel Hynek Mácha a filozofie českých dějin

V Máchovi poprvé na české půdě propuká krize liberálně osvícenských a racionalistických ideálů.

Česká radikální demokracie

Český národ, který po celou první polovinu 19. století stále ještě zápasí o základní předpoklady své existence, potřebuje daleko více než samostatné nebo větší národy pevné historické vědomí. Minulost musí být zpřítomňována, aby se stala zárukou a posilou budoucnosti. Tato potřeba se pocituje tím silněji, čím rychleji se přibližuje první revoluční vystoupení nových společenských sil probuzených červencovou revolucí v Paříži a povstáním v Polsku.

Na příkladu Velké francouzské revoluce lze dokumentovat, že i buržoazie tak velkého národa musela hledat oporu v historii a stylizovat se do římských poměrů. Dokonce ještě v roce 1831 vydává Jules Michelet s nezastíraným aktualizacním úmyslem *Dějiny římské republiky* a považuje římské dějiny za nutný základ k dějinám Francie. Nová německá inteligence, prožívající svou duchovní revoluci, posilovala své historické vědomí příkladem Řeků a jejich kulturním odkazem. Také dvě první české obrozenské generace přijaly skutečné i domnělé řecké ctnosti do národního programu, a u Palackého dokonce ve významném filozofickém kontextu. Dalo by se tedy předpokládat, že antické motivy budou v silicím historickém vědomí české buržoazní společnosti mohutnět a v zost-

řující se ideologickém boji dostávat ofenzivnější charakter. Místo toho jsme svědky jiného jevu, který vytváří určité české specifikum. První česká moderní revoluce nevystupuje výlučně v "antickém hávu", nýbrž zprvu spontánně a později zcela uvědoměle nahrazuje ve svém historickém vědomí antické reminiscence domácí tradicí husitskou. Tato na první pohled překvapující substituce ideologických motivů se stane pochopitelná, uvědomíme-li si historickou jedinečnost husitské revoluce, která si především pro svůj demokratický, sociální, svobodomyšlný a antiautoritativní charakter udržela inspirační sílu i přes staletí trvající kontrapropagandu a násilné potlačování v paměti generací. Francouzská revoluce mohla stěží nalézt ve vlastních dějinách podobný inspirační zdroj. Intelektuální revoluce v Německu se pro svůj duchovní aristokratismus mohla dovolávat z domácí tradice jenom umírněné reformace luterské, která také byla vedle Řeků nejsilnější ideologickou složkou nového humanismu. K ideologicky radikálnějším závěrům dospívala až generace reprezentovaná Mladým Německem, u níž také dochází k výraznějšímu posunu historických hodnot. Münzerovskou revoluční tradicí byli schopni plně docenit teprve němečtí socialisté.

Husitská tradice, která je nyní předmětem našeho zájmu a která substituuje tradici antickou, není totožná s koncepcí husitství, jak ji rozvíjel Palacký. Vzniká paralelně s koncepcí Palackého, dozrává do ucelené podoby rychleji, dříve vstupuje do vědomí české společnosti a plní důležitou ideologickou funkci. Na rozdíl od koncepce Palackého je to koncepce povýtce ideologická, která se neopírá o samostatné historické bádání a nezakrývá svůj pragmatický charakter. Stává se významnou součástí radikálně demokratického programu české revoluce. V obecně kulturní rovině souvisí tento obrat k husitství s romantickým ná-

vratem ke středověku. Jde ovšem o návrat, jehož určujícím motivem není návrat ke středověku, ale především protest proti soudobým utlačovatelům a nepřátelům svobody, a hledání takových historických období, kdy zotročený člověk dosahoval byť na malou chvíli volnosti a zbavoval se svých světských nebo církevních pánů. Jde o revolučně romantickou inspiraci středověkem v zájmu soudobého boje za svobodu národa a lidu, o důsledné zrušení středověku a probíjení svobodné budoucnosti. V tomto smyslu má revoluční romantika výrazný internacionální rys a návrat k husitství přestává být jen nacionální záležitostí českou.

Zárodečné, ale již plně rozvinuté stadium radikálně demokratické koncepce lze datovat na počátek třicátých let. Za jejího průkopníka můžeme považovat Karla Herloše-Herloszsohna, pražského rodáka, v Lipsku žijícího a německy píšícího českého spisovatele a publicistu. Jeho časopis *Der Komet* /1830-1849/ byl svobodomyšlným orgánem, který byl nejen populární v celém Německu, ale byl blízký generaci českých demokratů, kteří vstupovali do literárního a veřejného života po roce 1830 a kteří do něj také přispívali. Lipské poměry umožňovaly Herlošovi otevřeněji vylovovat to, co bylo v Praze zakázané. Proto jako svého druhu manifest působil na pražskou mládež jeho politicko-satirický almanach *Mephistopheles*, vydaný počátkem roku 1833, který obsahoval mimo jiné Herlošovu patetickou apostrofu Prahy a českých zemí; byl to literárně a politicky skvělý pokus probudit historické vědomí české veřejnosti právě důrazem na světodějný význam husitství, odmítnutím katolicko-dynastického výkladu českých dějin a výzvou k svržení cizího útlaku. x/

x/ Úryvky z Herlošovy stati citujeme v překladu K. Sabiny, který také jako autentický svědek v několika svých stu-

diích vylíčil, jaký nadšený ohlas tato slova v Praze vzbudila, mimo jiné jaký měla vliv i na K. H. Máchu. Za zmínku stojí také Sabinova poznámka, že podnět k této stati dostal Herloš z Prahy, zřejmě z kruhů blízkých Sabinovi, i když je nepravděpodobné, že přímo od něho, jak se domníval J. Máchal. Tato otázka zůstává zatím nejasná. Ale dejme slovo Herlošovi:

"Vlhké mé oči zalétají k tobě, vlasti má! má krásná milovaná dědino! Přes zelené hory se sklánějí v nížiny tvé, kde Labe a Vltava své požehnané konají cesty. Vítej mi, pravěká Praho, stověžitá, posvátné město, druhdy sídlo vznešených králů. Oh, každý kámen zde jest mohylou, zvěstující dávné myšlenky a skutky. Prázdné tvé paláce trdné jsou upomínky na bývalou tvou velikost! Vlny vltavské tu vídaly vládce hodné národu vznešeného, vídaly národ, jenž hoden byl čestného místa v dějinách světa. Odtud vylétla svítící bílá labuť, Jan Hus, stanouc se předchůdkyní a vzorem šťastnějšího Luthera, až ji na hranici v Konstanci upálili. Tvá víra, ó vlasti, byla tehdejší svobodna, a vy bratři moji v Bohu, jste byli první, jižto krváceli pro věc člověčenstva, pro velkou, všeobecnou svobodu! - ...Mívali jste drahdy své vlastní krále... a slovo bylo svobodné i víra. Takž Otakar váš zářící byl hvězdou, jejíž lesk se nesl od Baltického moře k Jaderskému. Ta hvězda zhasla, ale mnohé jiné vzešly, až mstal den kletby bělohorské; tu skleslo hvězdí v pověčnou noc. V pověčnou noc? Je-li zmrtvýchvstání těl, proč by nemohlo býti také zmrtvýchvstání národů? Tamo krátkou odbyli bitvu a český lev raněný k zemi klesl a dravec se naň vrhl, rozervuje rány padlého. Nazývali vás tenkrát ka-

cíří a hnali vás štvanými psy do samospasitelného lůna. Ano, obrátili vás, vy Čechové, a odvykli jste mezi tím svobodě a svobodnému slovu. - Písně a vzpomínky vaše nemluví o oné době. Nepřátelé vaši hodili knihu vjeleskutků vašich na hranici k upálení a uplacení písařové složili z paměti jinou, kterouž nazvali historií, a nenechali vám ničeho nežli báchorky z časů Libušíných a dívčího boje, kteréž více pravdou se státi nemohou... Vlny Vltavy žalostivě šumí pod klenutím kamenného mostu... Proč vám nehudou o skutečích otců vašich? Čechové! Nevšímate si více památníků a soch předchůdcův, jiné jste si oblíbili modly!.. Zlé jest, velmi zlé, když národ zapomene na své dějiny! Španělský sedlák za pluhem zpívá o Cidu - vy neznáte písní o Žižkovi a Prokopu Velkém! Památka bohatýra trocnovského vyhasla v myslích vašich - baby vaše vypravují vnukům vašim báchorky o jeho ukrutenstvích, aby nenávisť k němu rozsávaly v mladých srdcích. A on byl přece meč Husův a bojoval pro vlast a svobodu!.. A jestiž to táž Vltava, tentýž Vyšehrad, jenž viděl praotců vašich slávu a nyní na vaši hanbu pozřívá, jak ležíte na kolenou před sochou Nepomuka, který tu stojí na mohutném mostě... Což neznáte žádného reka svých dějin, před kterým byste smekali?.. Leč museli jste klesnout ještě hlouběji. Červená a bílá barva jest smazána, jiná na místě, jejím a cizí žoldáci vás hlídají. A není dosti té hanby: každý podzim putujete ven ku kapli na Bílou Horu, kde bitvu svou jste ztratili a s ní víru, svobodu, samostatnost, vše, co člověk má za nejvyšší v životě, vše jste pohřbili; putujete tam v slavnostním procesí v čele s hloupými mnichy, se zpívajícími chlapci,

abyste Bohu a divotvorné Panně za to děkovali, že jste prohráli bitvu, ztratili víru, svobodu, samostatnost, že vše to tam!!... Sám co chlapec jsem tam běhával, neboť jsem neznal dějiny své ubohé, pošlapané, ztroskotané, v posměch uvržené vlasti!.. Ty, kovová socha svatého Jiří, sestup z podstavku, oživ se a vzlétni v popředí, bude-li kdy zase druhé bělohorské bitvy! - Což budete věčně spáti?.. Bez snížení žádné povýšení, bez boje žádné vítězství!.. Kdo spal, když byl čas ku bdění, ten sám nad sebou vynesl rozsudek... Ó, kéž bys už nablízku byl, dne posvátný, kde synové vlasti mé na kolenou vítati budou slunce žádoucí a kde nachové nebe se zaskví v odlesku slzí radostí!" /K. Sabina, Literární podobizny II, Praha 1916, str. 256-261./ Sabina ještě ani po třiceti letech r. 1862 nemohl uveřejnit plný Herlošův text; doplňujeme proto některá místa podle přetisku K. Janského, K. H. Mácha, Praha 1953, str. 144-146.

Herloš zformuloval v téně básnické podobě kvalitativně novou filozofii českých dějin, která s naprostou otevřeností a citovým zápalem zdůraznila historické hodnoty, které oficiální historiografie zatracovala nebo je rozpačitě obcházela. Slova opovržení, jakými charakterizuje například pobělohorskou epochu, opatrný Palacký nikdy nepronesl ani v největším rozhořčení. Jestliže mohlo něco povzbudit tolik potřebné národní sebevědomí, pak to byl právě důraz na epochy, v nichž se síly národa maximálně realizovaly buď jako předvoj evropského pokroku, nebo alespoň v souladu s ním. A pokrok, to byla především svoboda národa, svoboda lidu jako hodnoty nejvyšší a předpoklad všech ostatních ho-

dnot. Důležité je v této souvislosti Herlošovo zdůraznění internacionálního významu husitství jako prvního podnětu novodobých demokratických snah. Také skutečnost, že se tato nová a svou podstatou revoluční koncepce českých dějin objevila v německém demokratickém časopise a za hranicemi Čech, svědčí o tom, že rodící se české demokratické hnutí, jemuž byla Herlošova slova především adresována, bylo považováno za součást evropské demokratické revoluce. Tento fakt nebyl bohužel později v rozhodujících chvílích v Čechách pochopen a také taktika německého hnutí jeho pochopení ztěžovala. Herlošův smysl pro hierarchii historiosofických hodnot musíme ocenit tím spíše, že nebyl profesionálním historikem a poučení o českých dějinách - stejně jako jeho následovníci - získával ještě z Hájka a Pubičky, u nichž byly v popředí hodnoty právě opačné, nebo v lepším případě z Theobalda a Pelcla, kteří usilovali o větší objektivitu. Vždyť ještě Jungmann, který obecně chápal význam reformace, několik let předtím /1825/ považoval dobu husitskou za dobu úpadku a šílenství a Kolár stavěl Husa vedle Nepomuka. Tuto novou filozofii dějin vkládal Herloš i do svých historických románů, jako byly například Poslední táborita /1833/, Husité aneb Čechy od r. 1414 - 1424 /1841/, a do své publicistiky v časopisu Der Komet, jejíž důkladné zhodnocení nám do dnes chybí.

V máchovské literatuře byly podniknuty pokusy doložit ohlas Herlošových názorů v některých Máchových básních a prázácích /Cesta z Čech, V chrámu, Duše nesmrtelná, Návrat aj./, ne ovšem vždy přesvědčivě. Nejnázornějším dokladem změny hodnot, k níž dala podnět Herlošova formulace smyslu českých dějin, jsou však jednotlivé části Máchova nedokončeného románu Kat, kterému z tohoto hlediska nebyla dosud věnována větší pozornost. Chronologie těchto čás-

tí, jak ji stanovili máchovští badatelé /K. Krejčí, K. Janský, K. Dvořák/, ukazuje, že texty vzniklé před jarem roku 1833, kdy Mácha četl Herloše, obsahují jiný pohled na dějiny, především na husitskou epochu, než texty psané po tomto datu. Rané texty Viasil Viasilovič a Karlův tejn naznačují pojetí husitské doby, jež je blízké Jungmannovi x/, a ve Valdeku čteme pozitivní zmínku o

x/ "...a země česká, co druhdy Médea, honosila se vraždou vlastních dítek..." - tato věta tvoří dominantu Máchovy charakteristiky /Spisy II, Praha 1961, str. 66/. Je příznačné, že tento výrazný obraz, který Máchovi překrývá ostatní znaky epochy, je převzat z 62. znělky Kollárovy, kde je jím ovšem charakterizována doba bělohorská!!!
 "Zpátkem, noho, z hory nade každou / černost tmavých nocí černější, / Médea to česká s dítek vraždou!" /Slávy dcera, Praha 1971, str. 78./

Janu Nepomuckém vedle krajně negativního vyličení postavy Václava IV. shodně s protireformační koncepcí. Naproti tomu v Křivokladu, jediné části románu, které dal Mácha definitivní podobu a otiskl ji v Květech r. 1834, je charakteristika Václava IV. již podstatně změněna, Jan Nepomucký je tu zapracován s ironickou narážkou /Honza Nebojímse!/ a v závěru povídky vystupuje jako morální autorita Jan Hus. Z další zamýšlené části románu nazvané Vyšehrad a koncipované přibližně v téže době jako Křivoklad se zachoval pouze plán, z něhož nemůžeme sice soudit na přesné ideové vyznění díla, nicméně sama dějová osnova svědčí o směru Máchovy pozornosti: osou vyprávění měla být poslední leta Husova života, vzbouření pražského lidu po zprávě o jeho smrti a první vy-

stoupení Jana Žižky v Praze. Kromě toho Máchovy deníky od r. 1833 dokládají trvalý zájem o Husovu osobnost.

Po rozboru, který provedl Karel Krejčí x/, jasně vyplývá, že

x/ K. Krejčí, Symbol kata a odsouzení v Máchově díle, in:
Realita slova Máchova, Praha 1967, str. 211-277.

Křivoklad je dílo inspirované revolučním ovzduším roku 1830, zejména polským, a dodáváme: ovzduším, které bylo ideologicky zachyceno v Herlošově koncepci českých dějin. Máchovo historické vědomí se tu podstatně mění. Kat krále Václava IV., jak jej Mácha se silnými autostylizačními prvky líčí, symbolizuje společenskou a historickou degradaci českého národa i současného pokolení, neboť Máchův text je zaměřen stejně tak k přítomnosti. Keč, který kat ztrácí a opět získává, je symbolem boje a nadcházející pomsty, symbolem revoluce. Postava krále, provázená mottem: "Ó králi! - dobrou noc!", ztělesňuje osud panovníka, jímž končí historická epocha předcházející velkou revoluci, a ve stejném míře se vztahuje i k současnému Habsburkovi. Jan Hus pak slovy adresovanými katovi potvrzuje zánik královských /i katovských/ nároků na nový trůn. Mácha ovšem hluboce vnímá tragiku současného pokolení, nevidí ještě východisko a není si jist, zda v blízké se bouří nezahyne také jeho generace. V jinotajně ironickém Doslovu ke Křivokladu sám naznačuje, v jakém smyslu by se mělo jeho dílo chápat. Domníváme se, že není náhodilé, když v reprodukováném změní hlas besedujících pasažérů mlčnického dostavníku je autorův hlas přerušen právě v okamžiku, kdy pronáší větu, že povídka je nedopovězena, "ba z jiných příčin muselo se mnoho vynechat, a tudý neurčitá a zatemnělá místa se takovými stávají", a spolu-

cestující se táže, zda zná "diese herrliche Zeitschrift" Komet - tedy časopis Herlošův. Není to skrytý a zcela konkrétní pokyn, v jakém duchu hledat vysvětlení oněch "neurčitých a zatemnělých míst"? x/

x/ Oldřich Králík, - který se po leta snažil vtěsnat Máchu do své představy tradičního českého "obrozence" a vynaložil neúměrné úsilí, aby eliminoval z Máchova díla všechno "rozervanecké", "mystické", "romantické", tj. revoluční, a proto postupně vše, co neodpovídalo jeho představě, prohlásil za rafinované podvrhy Sabinovy, - popírá jakýkoli vliv Herloše na utváření Máchova historického vědomí.

O. Králík ve své studii Herloš, Mácha a Sabina /in: Pamiętnik słowiański, r. IX, Warszawa-Wrocław 1961, str. 13-49/ redukuje celý problém na motiv Bílé hory u Máchy a Herloše. Nejprve konstatuje, že "jádro 11. oddílu Kephistophela je bělohorská elegie" /str. 19/. Toto tvrzení je zcela nesprávné, neboť Herlošův text je nástincem celkové koncepce českých dějin a bělohorská problematika je jen její součástí, byť důležitou, protože vyžadující především revize. Když si Králík takto zjednodušil obsah Herlošova textu, může právem doložit, že bělohorská tematika se u Máchy vyskytuje již dříve, konkrétně v Baládě datované 25.11. 1832 /Bílá horo, Bílá horo! // Odstři příkrý, jenž tě kryje, // jitro tvé již svítá skoro // naše krev tvou vinu snýje./, a že tu tedy nemůže jít o vliv Herlošův, nýbrž o vliv domácí tradice, jmenovitě Kollára /str. 20/. Kollárovu vlivu, totiž verši "Váš je Hus

i Nepomuk i Cyril" z 59. znělky, přičítá i Máchovu skicu ze Zápisků z r. 1833: "Bitva na Bílé hoře - Maria; Tábor; - píseň - „Pojďte, boží bojovníci“; pak „Svatý Václave, vojvodo české země.“ /Spisy III, str. 132/, která rovněž nemá podle Králíka s Herlošem nic společného. Zde může jít jen o naprostou necitlivost k ideovým problémům. Kollárovo bezkonfliktní pojetí společnosti a touha po idyllické harmonii, které byly typické pro dvacátá leta, nemohly být přece vzorem Máchovi po revolučních zkušenostech let 1830-1831. Právě tato snaha po smíření rozporů je smyslem Kollárových veršů, na něž se odvolává Králík. "Nechte svár, co hrob již vlasti vyryl, / slyšte národ, ne křik Fešáků, / váš je Hus i Nepomuk i Cyril." K tomu přistupuje i rezervovaný vztah k revoluční husitské době: "Často tichá pastuchova chyška / více pro vlast může dělati / nežli tábor, z něhož válčil Žižka." /Znělka 76./ To, co bylo řečeno o Křivokladu, ukazuje pravý opak. Mácha nemohl v tehdejší české literární produkci nalézt podnět ke změně historického vědomí, k níž u něho došlo prokazatelně v roce 1833. Před tímto rokem se u Máchy sice vyskytuje téma Bílé hory, ale až po tomto roce revolučně pojatá tradice husitská. Po Herlošovi nebylo už také myslitelné stavět vedle sebe Husa a Nepomuka. K tomu Králík nepřihlíží a také nikoli náhodou při svých úvahách o vztahu Herloš - Mácha ponechává stranou Křivoklad.

Svůj poslední "argument" proti Herlošovi opírá Králík o Doslov ke Křivokladu. Na negativní vztah Máchy k Herlošovi usuzuje z toho, že narážka na Herlošův časopis je tam vložena do úst "nesympatického" mladého žida, v němž K. Janský identifikoval Ignáce Kurandu, pozdějšího známého

německého demokratického publicistu a politika. Na Kurandu se česká veřejnost, počítaje v to máchovské badatele, dívala vždycky prismatem roku 1848, kdy došlo k antagonismu mezi českým a německým národním hnutím a Kuranda vystupoval s ostrou kritikou tehdejších českých liberálních politiků. Počátkem 30. let patřil však nepochybně mezi pražskou česko-německou mládež, kterou spojovaly společné svobodomyšlné ideály a některé z nich i literární spolupráce /např. právě Kurandu s Máchovým přítelem Sabinou/. Doslov ke Křivokladu je literární parodií, kde jsou parodovány všechny rozmlouvající osoby a kde se i sám autor ironizuje. Je to ovšem parodie funkční a čtenář má v ní rozpoznat vážnou autorovu výpověď o smyslu jeho díla. Přistoupíme-li takto k Doslovu, nemůžeme z něho vyvodit závěry, jaké činí O. Králík.

Problematiku ostatních tzv. vlasteneckých básní Máchových, u nichž přesvědčivým způsobem dokázal Herlošovský ohlas H. Granjard /Herloszsohn et Mácha, in: *Revue des Études Slaves*, XXX, Paris 1953, str. 48-58/, který zřejmě jako jediný z máchovských badatelů prostudoval otázku v souvislosti s celým textem almanachu *Mephistopheles*, řeší Králík tím, že všechny tyto básně považuje za podvrhy Sabinovy, aniž se vyrovnává s konkrétní argumentací Granjardovou.

Máchův nedokončený plán románu *Kat* se pokusil literárně zpracovat jeho přítel Sabina. Napsal román *Husité*, který mu cenzura několikrát vrátila k přepracování a nakonec nedovolila publikovat. Sabina jej přeměnil v soubor povídek a vydal roku 1844 s názvem

Obrazy ze čtrnáctého a patnáctého věku a s podtitulem Život Jana Žižky z Trocnova. Zpočátku se držel Máchova plánu, ale pak se mu látka rozpadla do více dějových proudů, které se pokoušel prostředky často publicistickými udržet v jednotě, čímž pochopitelně utrpěl umělecký účín díla. Z našeho hlediska je ovšem důležité, že ideové zaměření Sabinova románu bylo stejné jako u Máchy. x/

x/ O tom podrobněji v citované studii K. Krejčího, str. 225n.

Navíc Sabina rozvádí Máchovy symboly a náznaky do otevřených tendenčních projevů, takže o revolučním vyznění díla nemůže být pochyb. Sabina také neklade hlavní váhu na problematickou postavu káta, ale skutečným hrdinou vyprávění činí Jana Žižku, který ztělesňuje ideály národní a demokratické se silnou tendencí sociální. Tím také naplňuje a konkretizuje Herlošovu koncepci a kromě toho jí ještě dodává výrazný sociální rozměr. x/ Historická kom-

x/ Není jistě náhodou, že ideový smysl této knihy vadil i liberálovi K. Havlíčkovi, který tehdy rozhořčeně psal z Ruska do Prahy Zapovi, "mladictví Žižkovo od Sabiny aby co kacířskou knihu spálili".

ponenta radikálně demokratické ideologie české revoluce tak dospívá k další etapě. Sabina ji umocňuje také svou další prací, Život a působení Jana Husa, kterou vydává v Lipsku r. 1846 s finančním přispěním Emanuela Arnolda.

Mácha má zásadní význam nejen jako protagonista nové ideologické varianty národního programu, ale také svým postojem filo-

zofickým.

Bylo již podniknuto několik rozsáhlejších pokusů /Čyževskyj, Patočka, Krejčí/ prozkoumat filozofický základ Máchova díla a jeho názorů. Byly zjišťovány přímé vlivy, nebo vedeny alespoň paralely s německou romantikou, s německými mystiky, s Hegelem, Schopenhauerem, a dokonce i s existencialismem. I když tyto přístupy často velmi důmyslně interpretovaly některé aspekty Máchovy "filozofie", nepodařilo se jim jejich podstatu vyložit beze zbytku, neboť Mácha všechny uvedené přístupy nějakým způsobem překračuje. Kdyby byl jenom přejal filozofii Schellingovu, Okenovu, Steffensovu, Novalisovu, Schopenhauerovu aj., pravděpodobně by nás filozofická stránka jeho díla přestala už dávno esteticky vzrušovat a odezněla by s vlnami, které popularitu těchto vzorů s sebou kdy si nesly. Mácha však nevytvořil z podnětů, které mu doba dala, dogmaticky uzavřený myšlenkový systém. F. Novotný /O Platónovi, IV, str. 885/ právem upozornil na platónský prvek v básni Vzor krásy. Domníváme se, že se toto zjištění netýká jenom této jediné básně, ale že vede k pochopení filozofického smyslu celého díla. Základní polarita Máchova myšlení, napětí mezi životem přítomnosti, světem okamžiku a touhou po věčnosti, hledáním toho, co nepomíjí, třebaže hledáním marným, tato nekonečná "romantická touha" je hlubinný impuls, který dal lidskému myšlení Platón. Kdyby byl Mácha pouhým senzualistou a empirikem bez onoho vztažného bodu, jež vytyčuje platónská metoda myšlení, byl by se patrně smířil se skutečností a nezaložil by v sobě předpoklady revolučního pohledu na svět. /Ne každý platonik v tomto smyslu je ovšem revolucionářem, ale potenciálně má nejvíce předpokladů, aby se jím stal./

Filozofická aktuálnost Máchova díla je proto v tom, že se základní problémy lidského života /a v jistém smyslu i českých

dějin/, jež učinil předmětem své touhy, pokusil řešit zdynamizovanou platónskou metodou, převedenou do romantické polarity. Ponechal přitom tyto problémy natolik otevřené, že i dnes můžeme, a to stále ještě v jeho duchu, pokračovat v jejich řešení a jeho problémy považovat za své. Tento filozofický přístup ke světu řadí Lácha do nejlepší tradice českého myšlení, kterou můžeme tak či onak spojovat s pojmem platonismu; na její půdě dosahovala česká filozofie také nejpozoruhodnějších výsledků. Ostatně společným jmenovatelem všech ideových podnětů, jimž byl přisuzován určitý vliv na Lácha, jsou právě platónské prvky.

Josef Zmr

Jan Trefulka

P o l e m i k a j e n t a k

Představa, že racionální úvaha, vybudovaná v ucelené pojetí světa, ve filozofický systém, je vrcholem duchovního vývoje, je stará a důstojná. "Předně dlužno poznamenat," čteme u Hegla, "že je zapotřebí určitého stupně duchovního vzdělání u národa, aby se vůbec filozofovalo. - Teprve když bylo postaráno o živobytí, začali lidé filozofovat, - praví Aristoteles." Ta myšlenka je tedy opřena o takové autority a vypadá tak samozřejmě, že se zdá marné o ní pochybovat. Ale přece - není toto pojetí filozofování až příliš řecké, až příliš samolibé, ahistorické a nakonec úzké? Nedošlo zde k zásadnímu nedorozumění? Nezaměňuje se zde určitá forma filozofování, určitá forma racionalizace skutečnosti za samotnou podstatu, která je mnohem širší a důležitější? Není naopak filozofování, jakožto pokus o zesrozumitelnění, uspořádání viděného a o jeho výklad něčím, co bezprostředně souvisí se základními instinkty a nejprimitivnějšími formami lidské existence? A není tedy také člověk, který začne používat svého rozumu k tomu, aby si zorganizoval a posléze vysvětlil, tj. zracionalizoval svůj svět, první člověk-filozof, někým daleko pradávnějším a primitivnějším než např. první básník? Je ovšem velice těžké dodatečně odlišit, rozebrat cosi, co bylo neodlišené a nerozebratelné.

Ten člověk musel být vším, čím bylo třeba, aby byl, ale jedno je snad přece jenom jisté: ten člověk nemaloval po zdech jeskyní a netančil své tance, aby tím vyjádřil své city, byla to činnost v rámci jeho představ o světě, tedy jeho filozofie, racionální. I jeho mýty jsou výsledkem činnosti jeho rozumu, nikoliv jeho lidského citu, jsou projevem jeho primitivní touhy po zjednodušení, uspořádání, pochopení, zrationalizování nesrozumitelného světa. Koneckonců i ontogeneze, jejíž prenatální úsek je uznávaným a osvědčeným argumentem pro jednotlivá stadia vývoje života vůbec a vývoje lidského druhu zvláště, svědčí jednoznačně pro to, že rozum je nejbliž instinktu a tudíž patří k nejprimitivnějším projevům člověka. Vztah dítěte k matce, zaléváný neustále hustou sentimentální omáčkou, je nepochybně stejně účelový, jako oddaný vztah domácího zvířete k domácímu pánu a věru není racionálnějšího stvoření než mladý muž kolem desíti let. Po směvačnost, nelítostnost, věčnost, agresivnost nejsou výrazem dětské krutosti, ale přirozené dětské primitivní racionality, která je teprve mnohem později kultivována lidským citem, i když ovšem k tomuto završení ontogeneze nemusí dojít vůbec nebo jenom částečně. A tu se vždycky znovu vytváří bohatá galerie primitivních racionalistů, od superinteligentních bezohledných bestíí, přes nejružnější konstruktéry hmotného světa, budovatele betonových veleměst, velerychlých rychlodrah a letadel, přes neškodné kutily a hračičky až po filozofy, kteří se domnívají, že je možné stěsnat svět do nějakého principu a snad jej podle tohoto principu i řídit, aniž jim přišlo na mysl, že všechno, k čemu lze dojít rozumem a co lze dnes koneckonců zpracovat

na moderních strojích, se týká člověka jenom okrajově, slouží k reorganizaci jeho okolí - a to k reorganizaci, která nakonec přes všechnu vědeckost a racionálnost končí obvykle katastrofou. Ale nejenom ontogeneze člověka svědčí o vývojovém sledu, o stupni zralosti - i speciální ontogeneze např. básnického typu je velice výmluvná - nikdo není náchylnější k racionálnímu chápání poezie než právě mladý umělec od patnácti do pětadvaceti, nikdo nestvořil tolik manifestů a škol a skupin jako mladí nadšenci, kteří ještě nepochopili, o čem opravdu jde. Génus ovšem do takových omylů neupadá nikdy, talentovaný umělec zřehy pochopí, že musí jít vlastními cestami a stane se z něho "zrádce" směru, primitivové okouzlení rozumem manifestují až do smrti, posedlí myšlenkou uspořádat, zařadit, zracionalizovat něco, co je vývojově vyšší než rozum.

Filozofické systémy se objevují a jsou nahrazovány jinými, dějiny systémů jsou dějinami stavění domků z karet, čím dál složitějších, čím dál propracovanějších, ale stále stejně vratkých, protože spočívají na primitivních základech rozumu. To jediné opravdu důležité, co bylo vysloveno a co také hluboce ovlivnilo lidské dějiny, netvoří žádný logický systém ani stavbu. Člověk, který to vyslovil, ne náhodou pocházel z národa, jenž dokázal odmítnout představu boha jako do mytu zracionalizované přírodní síly, jako bytosti každodenně putující po nebesích, jako perzonifikované plodnosti nebo pána vod. Bůh tohoto národa byl nezobrazitelný, nepoznatelný, nevyzpytatelný, nebylo možné ho vyložit a porozumět mu, jedinou cestou k němu byl cit: bázeň, láska, víra. Ten člověk učil své bližní, aby se stali lidmi, aby překročili svůj rozum, aby jej podřídili něčemu zcela protiracionálnímu, něčemu, co se v denním životě neosvědčovalo, co

prohrávalo, bylo denně ubíjeno a je ubíjeno dodneška: vzájemné lásce mezi lidmi, úctě k lidem, lidské solidaritě, humanitě. Aniž bych se stal věřícím - tak jako jsem se nikdy nestal ateistou - a jsem jako dřív poctivý neznaboh a každá diskuse o vztahu člověka k bohu mě nevýslovně nudí, zdá se mi, že nic podstatnějšího nebylo od té doby vymyšleno a vyřčeno. Byla to nerozumná, nepraktická myšlenka spolu s nerozumným, neověřitelným slibem odměny za lidské chování, která vzbila, fascinovala napřed jednotlivce, potom zástupy a přitahuje je dodneška, přestože byla po dva tisíce let diskreditována tím, že byla stále odkazována do hranic rozumu, a to od chvíle, kdy se jí ujali první organizátoři, hierarchizátoři, zmocněnci a racionalizátoři, kteří jí zřehy dokázali zneužít k moci nad lidmi a velmi rozumně vraždili a upalovali ty, kteří se chtěli vrátit ad fontes, k původnímu cíli, určenému lidským citem. Původní myšlenka byla upravována, převlékána, přechesávána, ale v každé podobě příliš přesahovala možnosti lidského rozumu a ve všech formách a mutacích, ať se hlásily nebo nehlásily k jejímu původci, byla nakonec potlačována realizátory, kterým se zdálo, že prostředky, jež objevili, jsou důležitější, než sám smysl. A prostředky byly zaměňovány za cíl, rozum vítězil až do šílenství a vždycky znovu vyjevoval svou zvířecí podstatu.

Také naše generace si prožila své vítězství rozumu, dokud nepochopila, že co je na marxismu velké, co fascinovalo masy, co zapalovalo srdce, nebyla Marxova a Engelsova vědecká práce, ale nová naděje na uskutečnění těch starých, povědomých cílů lidského citu. Odvrhuje právem náboženství, marxismus nezrušil a nemohl zrušit - koneckonců i on vyrostl z křesťanské civilizace - lidské poselství muže z Nazareta, které zůstává stále

smyslem a konečným cílem všeho opravdu revolučního snažení. Co je tu nové je myšlenka, že je možné a nutné vytvořit takové společenské podmínky, aby onen cíl přestal být soukromou záležitostí srdce, soukromou záležitostí mezi jednotlivcem a Pánem-bohem a stal se fakticky základem života společnosti. V dobré víře v suverenitu rozumu vypracovali naši marxističtí otcové systém prostředků, které by měly vést k tomuto cíli a byli přesvědčeni, že pouze tyto prostředky mohou být účinné. Tím probudili nejen novou naději mas, ale také nové legie organizátorů, hierarchizátorů, zmocněnců a racionalizátorů, pro něž se ne cíl, ale prostředky staly smyslem a posléze nedotknutelným dogmatem. V jejich rukou se marxismus stal nakonec jedinou vědou, které je zakázáno se rozvíjet, korigovat staré novým, popírat samu sebe, přizpůsobovat své prostředky svému skutečnému cíli. A tak zůstává stále hluboko pod jeho úrovní, stále dosahuje jenom dílčích úspěchů, a to ještě za cenu neúměrných obětí. Je snadné poslat člověka na měsíc, ale je nesmírně obtížné vytvořit pro něj takovou společnost, která by nepotřebovala kriminály pro politické vězně, dozorčí úřady pro umělce a složitý systém potupných hmotných závislostí a korumpujících privilegií, aby zabránila svým vlastním občanům dožadovat se toho, co chtějí a po čem touží.

Kdybych byl filozofem, nebylo by mou ctižádostí vytvořit nový systém, novou umělou zahradu s vycpanými ~~xxxixix~~ slavičky, ale chtěl bych především bez předsudků soustředit všechno staré a dobré, co zde už bylo, omladit to, zrestaurovat, jako dývný obraz zbavit nás barev a špíny, setřít, co bylo přimálováno, očistit pojmy a dát jim smysl, který jim patří, dát starým, velkým slovům,

jako spravedlnost, svoboda, pravda, humanita novou, živou konkrétností, aby měla nakonec stejnou specifickou váhu jako stará velká slova básníků, oblak, moře, poupě, stůl. Vykázal bych rozumu jeho místo na prahu lidství.

Nutno ovšem poznamenat, že ani zdaleka nejsem filozofem a že po letech, kdy se motám denně kolem plotny, nevidím už takýřka rozdílu mezi demiurgem a demikšem.

V Brně v červnu 1976.

Konec konců je přirozené ...

Stále častěji si uvědomuji, jak dlouhý čas nepřirozenosti je schopen nahlodat samu podstatu našeho myšlení a hodnocení. Člověk začne, jak se praví ve špatném sovětském filmu Prémie, považovat nenormální za normální. A naopak. Hned dodávám, že ten film mi někteří mí jinak moudří přátelé velice chválili. V nenormálním prostředí se měřítko rychle zpotvořují.

Měli bychom do své duševní hygieny zařadit i čtvrt hodinku přirozeného chování a přemýšlení.

Představuju si: Půjdu do obchodu se zeleninou a místo, abych se rozhlédl po pultu a zjistil, že ačkoliv jsme uprostřed měsíce června, krom několika konserv si mohu už žádat jen scvrklé kedlubny, povadlé pomeranče a zelí, budu se chovat jako se člověk přirozeně chová v obchodě se zeleninou všude na světě, kde právě nepřestáli zemětřesení anebo válku. Budu tedy požadovat: rajská jablíčka, papriky, květák anebo česnek, fazole a zelený hrášek, červené jahody, zlatou renetu anebo aspoň broskve, angrešt a nové brambory, třešně a chřest. Také se poptám po žampionech, kapustě a kanadském salátu. Představuju si: zelinář se rozzuří anebo rozesměje, zavolá do blázince anebo na bezpečnost. Ale také je možné, že mu během času dojde, že ve skutečnosti není zelinář - jen simulant v obchodě se zeleninou.

Představuju si: Vyjedu na hranice a u přechodu ohlásím, že chci jet na půl dne do Mnichova, abych tam navštívil své překladatele a přítele Vladimíra. Je třicet jeden rok po válce a nevím, proč mám žít stále jako v nějakém vojenském táboře.

Představuju si: Sedím v hledišti na mizerném současném kusu v našem nejlepším divadle. Lidé jsou vděční za tři anebo čtyři časové anebo zdánlivě časové narážky. Myslím na to, že sedím v hledišti roku sedmdesátého šestého století avacátého. Už dávno napsal své hry nejen Shakespeare a Ibsen, ale i Ionesco, Beckett, A. Miller a Dürrenmatt. Nevím, proč mám pociťovat vděčnost. Po představení napíšu velice krátký dopis vedení divadla a vyslovím své pohoršení nad tím, jakým způsobem je zneuctována tradice divadla a urážen divák, který si dokonce zaplatil vstupné.

Představuju si: Zjistím v Universitní knihovně, že kdosi dal svévolně a vandalsky vyřadit všechny časopisy, všechny noviny, které v naší zemi zcela legálně vycházely během dvou kalendářních roků a ještě k tomu dal vyvézt další tisíce knih, které patří k pokladům současné literatury. Jdu tedy za ředitelem a zjišťuji, kdo byl ten svévolník. Potom se obracím na svého poslance i na Českou národní radu a konečně i na prokurátora se žádostí, aby dotyčnou osobu žaloval podle § 136 tr.z. pro poškozování majetku v socialistickém vlastnictví, případně podle § 258 tr.ř. za zneužívání vlastnictví.

Představuju si: 27.června otevřu noviny a čtu. "Včerejšího dne se dožil padesáti let přední český filosof Karel Kosík. Na jeho počest uspořádal ministr kultury spolu s rektorem University Karlovy slavnostní večeři ve Valdštejnském paláci. Večeře se zúčastnili přední naši i evropští filosofové. V úvodu pronesl ministr kultury krátký projev."

Představuju si, že čtu v novinách projev, který pan ministr pronesl a který noviny ve zkrácení přetiskly.

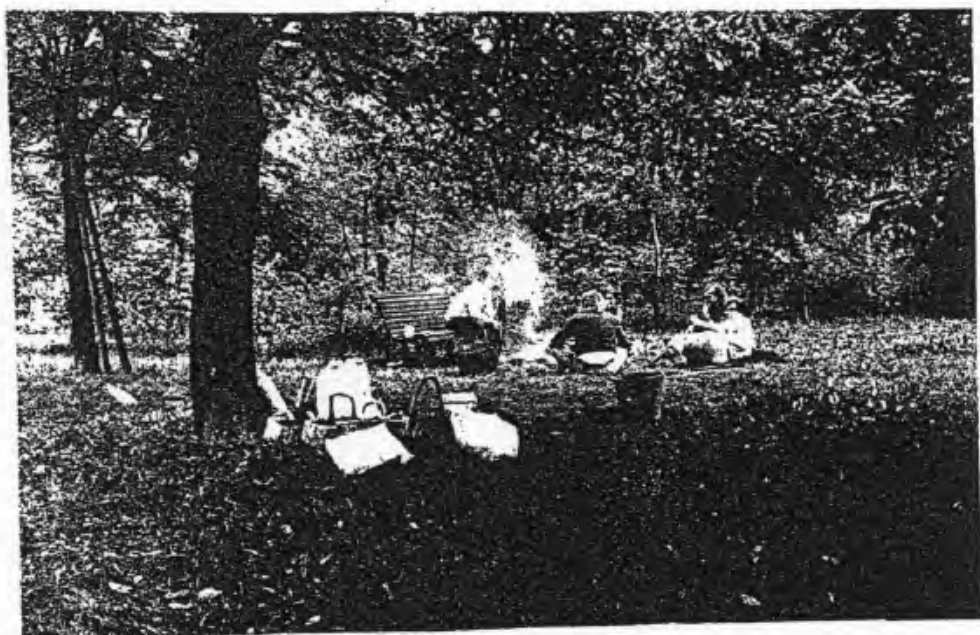
"Vážený pane profesore, vážení hosté, považuji si za čest i potěšení, že mohu uvítat nejpřednější muže ducha. Žijeme v epoše, kterou bychom mohli jen stěží nazvat epochou duchovní. Celé početné skupiny člověčenstva, celé vrstvy jako by se hnaly za chimérou spotřeby. Z života lidí se vytratil nejen Bůh ale jakékoliv metafyzično. Přemýšlení se stalo pro mnoho lidí nepotřebným a pro ještě větší počet lidí zbytečným, neužitečným anebo dokonce škodlivým aktem. Vznikají celé instituce, které se snaží lidem bránit přímo či nepřímo v přemýšlení. Tím spíše si chceme vážit těch nemnoha, kteří učinili myšlení a tedy samu podstatu lidského bytování předmětem svého výzkumu. Vím, že kdyby nebylo jejich úsilí, hrozilo by nám, že všechno naše konání skončí v prázdnu a zmaru, z něhož nenalezneme cesty."

V další části svého projevu pan ministr zdůraznil, že malý národ jako náš si musí udržet schopnost přemýšlet o sobě i o světě, nechce-li ohrozit svoji vlastní existenci. Mimo jiné pravil: "Náš národ jistě proslavují ve světě různé výrobky, které vycházejí z dlaní našich dělníků. Ale uvědomujeme si při-

tom, že to, co zrcadlí skutečnou duši národa, co může zakládat právo na uvědomělou existenci národní..."

Představuju si, že tady někde přestanu číst referát o projevu pana ministra. Neboť je přirozené, že člověk nečte všechny a celé projevy ministrů, už proto, že v nich obvykle nalezne vysloveno to, co je obecně známé a přijímané. I když nepírá, že to může být vysloveno o něco moudřejší anebo uvážlivější, protože je konec konců přirozené, že národy si staví do svého čela jedince nejmodřejší a nejuvážlivější.

Ivan Klíma



Radim Palouš

NÁZORNOST

/Studie o různých konceptech a jejich didaktických důsledcích/

Původ

Se slovem názor se ve staročestině nesetkáme; ba ani v takovém díle, v němž by se podle obecného mínění dalo očekávat, jakým je Komenského Didaktika. Ve staročestině sice existuje sloveso nazřieti ve smyslu podívat se, avšak slovo názor se poprvé /pokud byl autor s to zjistit/ vyskytuje až v r.1820 jednak v Logice A.Marka jako ekvivalent německého Anschauung, jednak ve stejném smyslu v Jungmannově Slovesnosti¹. Význam slova je dán původem: jedná se o souvislost s Kantovou filosofií /Marek čerpá z Kantovce Kiesewettera -viz pozn.1/. Ještě Dobrovský ve svém slovníku² české slovo názor nezná a německý výraz Anschauen n. Anschauung překládá jako patření, pohled, pohledění, popatření, shlédnutí, vzezření; výraz anschaulich tlumočí jako spatřitelný, viditelný, adspectabilis.

Slovo názor se potom rychle ujímá: nacházíme je v Jungmannově slovníku česko-německém/1836/, u Palackého v Povšechném zkoumání/1821/, Přehledu dějin krasovědy/1823/, v jeho Okusu české terminologie filosofické/1827/, u Šafaříka, Purkyněho, Amerlinga, Čelakovského, Kollára, Klácela aj.

Je to tedy pěkně vytvořený výraz pro německé slovo Anschauung a přichází z duchovní souvislosti evropské filosofie. Je zajímavé, že v německé jazykové tradici se slovo objevuje dvakrát, jak ukazuje Memmert³ ve své zevrubné analýze dějin tohoto slova: poprvé od roku 1000 do r.1350 jako překlad latinského slova contemplatio, potom na 400 let mizí a znovu se objevuje v první polovině 18.stol., rychle se rozšiřuje a definitivně zakotvuje.

Pro čtenáře je latinský ekvivalent pravděpodobně překvape-

ním; a nemenší údiv vzbudí to, že latinský výraz *contemplatio* poukazuje k řeckému *theoria*.

Theoros je původně divák při náboženských slavnostech a zastupuje přitom svůj rod. Je sice účastníkem, ale v jiném smyslu než kněží či soutěžící sportovci či herci. Ti všichni jsou agonisté, vykonávají přímo obřady, soutěží, hrají. Účast diváka je v několika směrech distancována od dění samého: vzdálenost místní mu skýtá jakési podstoupení a tedy přehled, vzdálenost emocionální skýtá jistý odstup kritický: není fakticky totožný s těmi, co vytvářejí dění na scéně; i když scénické události může více či méně spoluprožívat, přece jen vnitřně a nanejvýš částečně navenek, protože před ostatními udržuje své city na uzdě. *Theoros* není vždy jen nováčkem při obřadech, vidí i ty minulé a dávnější, o některých jistě slyšel, a tak si uchovává i jistou distanci od právě probíhajícího představení. Není nadto na obřadech jen tak: podá zprávu svým blízkým o tom, co byl takto distancovaně, ale přece jen autenticky viděl. V tomto svém zpravodajském poslání je interpretem a ovšem zároveň i případným kritikem.

Není divu, že toto distancované pozorovatelství, tuto *theoria* přenesl Platon i do sféry sekulární a nakonec i na oblast abstraktního uvažování: všude tam, kde půjde např. o filosofické otázky, hovoří o *theoria*.

Theoria je ovšem možná za jedné důležité podmínky: *theoros* nemůže být jaksi přímo činný v tom, co se jeho patření týče, nemůže být zaneprázdněn jinou činností, než která mu jak teoretikovi přísluší. Toto patření-distancované diváctví-vyžá je tedy určitou prázdeň-schólé, nepřítomnost nepřislušných činností. Jsou-li ostatní činnosti běžnou praxí, pak *theoria* je

něco jiného než tato praxe. Zaneprázdnění se má k prázdní v tomto smyslu jako neklid ke klidu, nesoustředěnosti k soustředění. Činnost je cosi negativního, je to nejvýš nutné zlo, jež svůj smysl má v tom, že nám připraví prázdeň, že pro ni udělá v našem životním usilování prostor. Nemá účel v sobě, zatím co schůlé ano. Že lze zde očekávat nesouhlas kritiků, je nasnadě. Vždyť se znehodnocuje primární lidská praxe. Theoria je z hlediska "základního" žití-bytí cosi nepraktického, životu cizího.

Aristoteles ovšem rozlišuje tři druhy lidské umělé činnosti, lidské techné: činnost tvořivou /řemeslník, básník/, činnost praktickou /ti, co svým výkonem realizují výtvořiny jiných herec, zpěvák/ a činnost teoretickou /fyzik, matematik, teolog/. Distancované pozorovatelství není již chápáno jen jako protiklad k činění, nýbrž je jednou z techné. Jde-li v činnosti tvořivé o účelné zaměstnání, v činnosti teoretické jde nakonec o duchovní život a lidské štěstí. Je třeba výchovy nejen k činnosti tvořivé a praktické, nýbrž i k té, jejímž předpokladem je uvolnění od zaneprázdnění.

A tak první verze tohoto distancovaného patření a zároveň pojednání o věci, theoria, která se prostřednictvím latinského contemplatio a německého Anschauung dostává do českého jazyka v úplně jiném smyslu jakožto názor, je na hony vzdálena jakémkoli senzualisticky pojatému obrázení. Nemůže tedy být tím, čím se subjekt vztahuje k objektu, když otevře oči, nýbrž může být ani součástí výchovy jakožto způsob prezentace věcí. Vždyť ani výchova sama se nepojímala jako vyzbrojování člověka k opanování přírody a světa. Není tu ještě subjekt jakožto volní jednotka entelechiální povahy.

V tomto smyslu je třeba chápat i smysl "theoria" ve výchově, jak ji reprezentuje řecká filosofie u Platona a Aristotela. Pravda je přístupna odvratem a přivratem: odstupem od zaneprazdnujících činností a distancovaným patřením na to, co jsme před tím byli a co nyní jsme, na svět a věci v něm, mezi nimiž existujeme, ale jež máme nyní ve svém názoru. Jde tedy spíše o výchovu k "theoria" než o teorii jakožto prostředek vzdělávacího působení.

Latinské slovo contemplatio odkazuje etymologicky též k záležitostem kultovním. Con-templari znamená patřit na templum, prostor, odkud římský augur zvěstoval vůli bohů, patřit ovšem i jakoby skrz tento prostor nad nadzemské síly, patřit nadzemským silám. I na římské půdě kontemplace předpokládá jakési vytržení z neustálé zaneprázdněnosti, avšak když nabude sekularizovaného významu jakožto rozvažování, pronikání do skrytých základů věcí a světa, začne se jí rozumět zároveň jakýsi klidný život v opozici proti rušnému, aktivnímu životu v obci /vita contemplativa - vita activa, civilis/. Též prázdeň je zhavena podstatně částí svého pozitivního smyslu: vita otiosa neznamená pro Cicera příležitost ke kontemplaci. Jestliže Seneka vidí v klidu opět cosi kýženého, neozývá se v tom reminiscence na původní řecké téma, na přitakání ke kontemplaci, nýbrž běží o odpověď na krušné prožitky v rámci vita civilis, na život v obci, která je ovšem podstatně méně obecná, je méně komunitou, když jedinci uchvacují moc. Teprve o stoiků se vedle theoria staví duševní síla, která člověku zajišťuje setrvání u logu. U Seneky se vůle zcela odděluje od vědění.

Řecké myšlení až po stou vidí jako podstatný předpoklad výchovy, jejímž cílem je přivádění k pravdě, distancované rozvažování, stoa - klid: výchova musí zajistit nejprve styl života. Těžiště se přesunuje na lidskou svébytnost. Lidé nežijí rozumně, primární odklon od logu je třeba překonat pomocí sebeovládavé staraxie.

Slovo názor pro nás dnes neznamena jen činnost "nazírání", nýbrž i výsledek této činnosti; obrat "mít názor" na to poukazuje. Řecká theoria je činností; produktem božské theoria je potom /již u Platona a Aristotela/ svět. Právě proto je to opět jen theoria, prostřednictvím níž může být svět člověkem poznán jakožto theorema boží. Výraz theorema /původně podívaná, divadlo, avšak též u před Sokratiků jako produkt matematického rozvažování/ volí Plotin pro označení výsledků onoho distancovaného pozorování a pojednávání; theoria je ponorem, v němž se vzdáváme sebe, kontemplací, je cílem života a její výsledek - theorema nemá svým předním účelem prosvětlení lidské praxe. Raná křesťanská teologie vidí život v kontemplaci jako vyšší stupeň lidského žití, vyšší než vita activa; odvolává se přitom na biblický obraz Marty a Marie: Marie svým obrácením se dovnitř a vnitřním zaujetím je hodná chvály - oproti Martě, kárané pro svou zaneprázdněnost běžnou praktickou činností /"Marto, Marto, pečlivá jsi a děláš si starosti s mnoha věcmi, ale jednoho je zapotřebí ..."/.⁵

Později i Augustin, který si uvědomuje, že nečinnost a prázdnota samy mohou též znamenat líné bloumání, nevyplněný tok času, míní, že činnost /v praktickém slova smyslu/ je překážkou ~~maxim~~ na cestě pravé.

Další významový zřetel v dějinách slova názor je dán evidencí. Tento pojem se vynořil v souvislosti s řečnickým uměním. Quintilian v evidenci vidí vystupňování jasnosti řeči. *Perspicuitas* - průhlednost je nezbytnou podmínkou pochopitelnosti řečnickova výkonu; evidence - zřejmost účinek zvyšuje.

Posledním přínosem pozdního starověku a raného středověku k významové struktuře pojmu názor je „*speculatio*“. Podle apoštola Pavla vidíme boží jsoucno jen nepřímo, zprostředkovaně, jako v zrcadle /*speculum*/ - podobně jako pravé jsoucno „vidí“ obyvatel Platonovy jeskyně jen jako stíny. V pojmu *speculatio* přejímají tuto metaforu Augustin a scholastici.

U Tomáše Aquinského se potom shledáme se všemi těmito východisky. Něco vidět v zrcadle, vlastně skrze zrcadlo, znamená uvědomit si zprostředkovanost, uvědomit si, že obraz v zrcadle je právě jen obraz, že to je účinek poukazující na nějakou příčinu. I když člověk vidí jen tyto obrazy / „*Nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu.*“ /, je spekulace nitrnou činností, která obraz vidí nejen tak, jak jej vidí smysly, ale právě v jeho obrazném významu, ž v jeho poukazování k jiné skutečnosti, k té, která se v zrcadle žrcadlí. Výsledkem takového nazírání - zároveň připoutaného a zároveň distancovaného od smyslového vnímání - je prožitek evidence, prožitek jistoty, ovšem jistoty odlišné od přímého vidění, od vizionářství. Myšlenka kontemplace nastoupila tedy cestu spekulace: odstup, který zakládá činnost *theoria*, znamená zde přestupování z hranic tohoto světa k onomu. Je to zahloubání překračující skutečnost i sama sebe.

Tomáš Aquinský rozlišuje ovšem mezi *ratio* a *intellectus*. Poznávání *ratio* má diskurzivní charakter, kdežto *intellectus* se chápe svého předmětu najednou, pochopením. V každé klasické la-

tině neznámý termín intuitio / známo jen sloveso intueri : patřiti na něco - s úctou, úžasem; hleděti; pozorně pozorovati/ je ve středověku použit jako překlad řeckého výrazu *emphysis* - pohled, objevení obrazu na vodní hladině či v zrcadle. Intuici si míní buď uzření /zrakem/ nebo pochopení, „jako když užíme“. Je to prožitek evidence zcela v sekulární sféře. Poznávání intelektu má intuitivní povahu, tj. je nediskurzivní. To, co rozum nalézá po dlouhém obcházení a prošetřování, se intelektu zjevuje najednou. Intuice se chápe jako bezprostřední osvětlení. Nalezne potom uplatnění ve velice protikladných koncepcích: na jedné straně jako individuální, těžko sdělitelný prožitek zřejmosti, na druhé straně jako obecný přístup k objektivním evidencím pravdám; na jedné straně jako součást nadpřirozených vizí, na druhé straně se považuje za příslušnou matematickému a přírodovědnému uvažování. Záleží na tom, zda se zdůrazní citová nebo rozumová složka onoho „osvětlení“.

Můžeme nyní lépe pochopit, co znamenal německý ekvivalent *Anschauung* / v althochdeutsch : *anscouuungo*/ pro latinský výraz *contemplatio*, který užil kolem r.1000 mnich Notker III. Labeo z kláštera sv.Gallena.³⁾ Kontemplace je jeden z úseků na pouti za božím jsoucnem, je to akt mystického zření mezi „purgatio“/očišťování/ a „visio“/ zírání, v němž zírající splývá s nazřeným/. Je třeba abstinovat od praktického života, od běžné životní aktivity. Tato abstinence musí být dostatečně dlouhá - ba celoživotní; není snadná, vyžaduje výcvik, výchovu.

Pojem *Anschauung* se potom vyskytuje v tradici německé mystiky až do 14.století. Mistr Eckhart v něm vidí jakési zvnitřněné poznávání / na rozdíl od vnějškového „Erkennen“/, které má ne-

diskurzivní, bezprostřední povahu ; je podobně evidentní, jako smyslové vnímání, jenže se odehrává na úrovni myšlení. Smysl tohoto evidentního poznávání smysl kontemplace, není ovšem v něm samém, ale v účinné lásce, jejímž polem působnosti je praktický život. Ještě energičtěji akcentuje motiv lásky k bližnímu J. Taulers. Nesdělitelnou extaticnost kontemplativního zážitku staví do popředí H. Seuse.

Po tomto mystickém období v počáteční historii slova ~~Anschau~~ Anschauung mizí z německé odborné terminologie ; pokud se objeví jako např. u Luthera, potom jen jako jiný výraz pro vidění, dívání se na něco.

Škola je po celé toto období koncipována v podstatě v duchu původního významu řeckého slova, z něhož je naše pojmenování odvozeno : je to instituce pro prázdení, pro nevědu, neplyne z potřeb praktického lidského života, nýbrž z podstatného určení výchovy jako přivádění k pravdě. Z dvojího důvodu nepotřebuje skutečnosti tohoto světa ~~konkretní~~ / „realie“/, tak jako škola moderní : ^{prostě} jednak skutečnost je jen stínem, zrcadlem té pravé a je tedy třeba onu prostou skutečnost tohoto světa spíše překračovat, jednak proto, že tu ještě není res cogitans se svými prostředky, vztahujícími se k res extensa, není tu názor jako smyslová činnost ohmatávající vše, co je „tam“ a činící z „tam“ cosi pro mě. Prostě skutečné věci ještě nejsou „věcmi o sobě“, světem objektů. V tomto smyslu „objektivní realita“ ještě není problémem, člověk se ze světa ještě nevydělil, je stále jeho rovnoprávným spoluobyvatelem.

Komenský

Přijde-li nyní někdo, kdo výchovu nepojme jako takové přivádění k pravdě, které předpokládá životně významnou, ba někdy celoživotní distanci od praktického života, někdo, kdo usoudí, že sice cílem člověka je splynout s božím jsoucím, ale že život vezdejší je jen příprava, že dosavadní lidské usilování však neodpovídá přípravě na takový cíl, že je vlastně všechno naruby, všechno z hlediska té přípravy nepořádné a nerozumné, pak zde vyrostle nový úkol, totiž zkoncipovat lidský život jako přípravu. Tase potom musí týkat jak moudrosti, tak ctností a pobožnosti. Ne že by člověk od sebe sám nic z toho neměl. Jsou to však zpravidla jen základy, které je třeba vypěstovat, vycvičit, což se nejsnáze děje v mladém věku a hromadně. Na to ^{je} ovšem zapotřebí škol, které musí přirozeně navštěvovat všichni - jedná se přece o nápravu lidských věcí, jedná se o přípravu každého člověka. - To je myšlenkový rozvrh prvních deseti kapitol Didaktiky J.Á.Komenského.⁶

Hned na počátku Didaktiky se praví: "Nebo co jen jest přillidech, jakžby býti mělo? Co jen, prosím, na svém místě stojí? Nic. Všecko na opak, všecko na ruby, všecko různě, protože všecken řád, všecka správa, všecka ušlechtilost naše rozmetána sem a tam"⁷. Jak to napravit, jak učinit, aby svět "ve zlém neležel"?⁸ Jestliže se člověk člověkem nerodí, ale "má-li člověkem býti, ovičen k tomu býti musí"⁹, "něco uměti a rozuměti, učiti se musí"¹⁰, je třeba zříditi školy, které by k tomu vedly. Proto škola musí být pro všechny: "Školy pak býti mají nejen pro některou bohatší a přednější, ale pro všecku, užrozenou i neurozenou,

bohatou i chudou, obojího pohlaví mládež. A to proto, že 1: všechněch lidí, co se jich na světě zrodí, jeden a týž jest cíl, lidmi býti ..."¹¹.

Tyto školy pak mají vyučovat všechněch všemu. Nikoli tedy specializace k tomu či onomu zaměstnání; všechno v této škole směřuje k jedinému. O věcech okolního světa, o věcech lidského horizontu, v němž člověk žije se nevyučuje pro nějaké odbornictví, vedoucí k technické zdatnosti; rozhlédnutí po světě nepřivodí jakési signály jiného světa objektů, subjektu vzdáleného, ale smysly nám pomáhají jen vnímat náš svět, svět přirozený jak pro věci, tak pro lidi.

V Komenského Didaktice nenajdeme nikde slovo názor, jen u osmého fundamentu XVII. kapitoly je jako marginálie připojena poznámka "vše názorně"¹². Názor někteří vidí v tom, co v latinských textech Komenského označuje jako "demonstratio ocularis" "praesentatio sensibus" nebo řecky "autopsia". Přitom se slovem názor míní dnešní většinou hrubě senzualistické pojetí, které předpokládá celou pozdější subjektivistickou tradici evropské filosofie.

Pro Komenského ještě neexistuje dnes tak běžné rozdělení mohutností člověka na vědění a činnost, k níž je zapotřebí kromě vědění ještě vůle. Člověk univerzálně vzdělaný, pansof, ví současně, co určitá věc jest a k čemu jest, zná věci nejen po stránce kauzální ale i finální, zná nejen, jaké věci jsou, ale zda jsou dobré či špatné¹³. Vědění o světě není ještě odděleno od mravouky. Neboť pravé lidské vědění skýtá člověku zároveň směrnici pro jeho činnost, nikoliv autonomní lidská vůle - libovůle. Komenský je ještě plně příslušníkem předsubjektivistické duchovní atmosféry. Není u něj objektivní realita a její subjektivní vnímání, nýbrž nazírání věcí pouhá

přítomnost věcí, jeden z přirozených počátků vnímání. Věť "*Cognitionis initium a sensibus fieri semper necesse est*" /podtrženo mnou, R.P./ je třeba rozumět tak, že zpravidla spíše "napřed věci uvozovány býti mají v rozum a potom přiodívány řečí"¹⁴, než aby se rozumovalo bez věčného podkladu. "Hřeší tedy ti preceptoři, kteří discipulům jen čísti, říkati a z paměti se učití káží, bez vysvětlování jim věcí"¹⁵.

Nikde není u Komenského řečeno, že by smysly dávaly klíč ke všemu. Svět je člověku ve smyslech otevřen, je ve smyslovém nazírání přítomen. Proto je třeba se o tento styk člověka se skutečností starat. Uchopovat věci nejen šabvně, ale i smysly odpovídá přirozenému řádu světa, smysly člověka neoddělují tak katastrofálně od objektů, naopak nás se světem spojují. "Rozváží-li se, co to jest, což tento svět i jednu každou věc v něm v dobrém, veselém, trvanlivém způsobu zachovává, najde se, že jiného nic, naprosto nic, než řád, jímž jest přednějších a zadnějších ... věcí"¹⁶.

Samotný přirozený řád nám ukazuje metodu, potřebnou k tomu, aby se škola mohla stát všenápravnou institucí pro všechny lidi: jednodušší jde před složitějším, snadnější před nesnadnějším. Je-li v životě vše změteno, zpřeházeno a neuspořádáno, je třeba řádu. Princip tohoto řádu je dán tím, že lidský život je příprava. Aby škola, pracoviště pro tuto přípravu zvlášť povoláné, mohla být tomuto přirozenému poslání práva, musí být takto pojetá a uspořádána: na dobrém pořádku vše záleží. A tento pořádek musí odpovídat přirozenosti člověka, tvůrce mezi tvory, přirozenosti stvořeného, přirozenosti světa a bytí v něm.

Jak tedy zařídit, aby se žáci učili snadně? Tak, jak nám

to napovídá přirozený svět, v němž žijeme : vždy se začíná od nezačatého; vždy se respektuje spontánní sklon toho, co je formováno ; vše začíná maličkostí a prostostí; vždy vše jde od jednoduchosti k složitosti ; přetěžování ani nevytěžování v přirozeném světě neobstojí ; vše kráčí tempem přiměřeným ; vždy se dbá na zralost. A jako sedmý / nikoli však poslední/ přirozený / ze světa kolem nás, v němž žijeme/ základ je tento : „ Přirození sobě pomáhá, kolika způsoby můž. „⁴⁸⁾ Ve fundamentu se dále dočítáme : „ Aby pak to v nich vážlo, užívati sluší v přednášení jim všeho všech smyslů, kterýchž jen užití možné. Ku příkladu sluchu a zraku, jazyka a ruky vždycky spolu. To jest, nejen jim z úst v uši povídati, co potřebí, ale i malovati před oči ; a oni hned ať se učí a ohledují i toho vypovídati, i psáti neb malovati, i učití, a to dotud , až to v uších, v očích, v rozumu, v paměti, v ruce uváže. „⁴⁹⁾ Učitel má žákům napomáhati xx „ k vyrozumívání a v paměť vkládání ne jedním jen smyslem, sluchem, než i zrakem, malováním jim před oči /tj. na tabuli/, co se jen malovati a psáti můž ; též i třetím smyslem, taktem, poručením jednomu, druhému, třetímu vystáti, a totéž buď promluvíti, neb napsati. In Physicis někdy mohou i ostatní dva smyslové, košť a čich, ku pomoci brány býti. „⁴⁹⁾ /To uvádí Komenský v kap. XIX./

Komenského „vše názorně“ , připojené jako okrajová poznámka k VII. fundamentu ^{přirozeně též} je ~~je~~ reakcí na slovní memorování, na plané řečnování / příznačné pro scholastický a humanistický verbalismus/. Především však jež konsekvencí jeho všennápravného rozvrhu, týkajícího se všech lidí jakožto příslušníků přirozeného světa, jejichž život je pojat jako příprava na věčnost a škola jako příprava na takový život.

Komenský je na jedné straně obdivován, že byl první, kdo "princip názornosti" skutečně didakticky rozvinul. Na druhé straně se upozorňuje na jeho dobovou závislost na senzualistické filosofii. Podkládá se mu tak senzualistické stanovisko didaktické, jakoby názor ve výuce byl dojmem v duchu anglického empirismu: do duše se vtiskují počitky a s kopíem těchto elementárních obtisků - s ideami - naše mysl pracuje spojováním, zvětšováním, zmenšováním apod. Názor je potom právě dojmem v-tiskem /impression/.

U Komenského není ještě člověk vydělen ze světa tak, jak ho vidí pozdější doba. Příroda je "člověku otevřena ve smyslech"; je tedy třeba rozvinout především metodiku tohoto kontaktu člověka s realitou, metodiku přijímání - aktivní receptivity. Pro Komenského totiž nejsou smysly pouhým dodavatelem zkušenostních 'dat' která potom naše myšlení vykládá: smysly jsou branou, kterou k nám veňází skutečnost sama, s celým svým bohatstvím, svým významem, svou reálnou existencí".²⁰

Svět je člověku ve smyslech otevřen, je ve smyslovém názírání přítomen. Proto je třeba se o tento styk člověka se skutečností starat. V tom je ovšem rozdíl od názornosti, jak ji vidí škola, usilující o tlumočení vědecko-technického stanoviska. Komenskému jde jen o pohledění na svět, jaký - co náš dočasný domov a co souhrn stvořeného právě tak jako my - v podstatě je, a nikoli o jeho racionální účelnou analýzu. Komenský ovšem též hovoří o užitku, o užitečnosti vědění. Avšak "ten užitek, který souvisí s moderním přesným rozbořem přírodních dějů a s technickou aplikací, která je umožněna, Komenskému musí ještě z největší části unikat; užitek, jak si jej představuje Komenský, je valnou měrou odlišný: je to onen vzorový, často symbolicky vý-

znam přírodních jevů, který z přírody činí mravní učitelku, etapu na cestě vzhůru, k vyššímu, co je v ní nějakým způsobem předobrazeno.²⁴⁾

Komenského škola neměla uschopňovat žáky k tomu či onomu, neměla je pozvedávat na dobovou úroveň technologie, tedy na časnou úroveň pořizování všeho toho, co člověk v materiálním směru potřebuje k svému životu - bylo by to tehdy ostatně zbytečné, na to stačila tradiční výchova v rodině či v učňovské dílně. Komenského „vše názorně“ tedy neplyne z toho, že by byl stoupencem primitivního senzualismu, který aplikuje do vyučovatelské praxe, ale že mu jde o jiný smysl „názornosti“ : náležitě nazírání a nazření světa tu neznamená cestu k ovládnutí jevů a světa, ale cestu k pochopení celku života a světa, do něhož člověk patří a jenž mu má tedy i ve všech svých částech co říci pro jeho vlastní úkol, jímž lidský život jakožto příprava je.

Kant

Není naším úkolem líčit vznik evropského subjektivismu v 17. století a jeho rozvoj v století 18. a ve stoletích následujících. Chceme jen pro účely našeho šetření připomenout, v jakých duchovních souvislostech se náš pojem názor znovuobjevuje v německé oblasti a v jaké se objevuje u nás.

Obecně se uznává, že omezen obrat ~~je~~ v evropské tradici jest hledat u Descarta. Až do té doby se člověk nalézal sám jako již zařazená část kosmu, jako bytost mezi bytostmi a věc mezi věcmi, byť obdařená vědomím kosmu a této své zařazenosti mezi věcí a do světa. Od Descarta se subjekt se svým vědomím o věcech a o světě staví proti objektům a proti světu jako objektu. Jedním z hlavních problémů se - na místo řádu věcí a světa, do něhož jsme ponořeni - stává problém vztahu já a to ostatní, vědomí a bytí, subjekt a objekt, *res cogitans* a *cogitatum*.

Sensualisté potom interpretují tuto metafyziku subjektu a objektu po svém : ono staré a znovu použité „*nihil est in intellectu...*“ /Pomáhá Awiński, ale i jiní, např. i Diogenes Laertius soudí, že veškerý rozum je závislý na vněmch / zní teď zcela jinak. Není to pouhý akcent na zkušenostní poznání; empirie jako pramen lidského poznání se stala centrem pozornosti v jaké jiné souvislosti / i když jen v těsném časovém předstihu / : R. Francis Bacon staví proti tradiční theoria takové vědění, k němuž neodlučně patří snaha člověka o účinné ovládnutí předmětu, tedy teorii, která zde není k pouhému nazření, jak tomu s věcmi je, ale kvůli praktickému uchopení a užití. Chápání smyslu

jako jako hranice, jíž přes níž se vše dostává k člověku, předpokládá ono vymezení já od ostatního, subjektu-duše od světa objektů. Tato duše - já - subjekt obsahuje množství jednoduchých představ o vnějších předmětech, které jsou jí ~~z~~ ^{XXIII. kap.} dodávány smysly - to stojí v první větě prvního paragrafu ~~Lockova An Essay~~ ²⁸⁾ Concerning Human Understanding. Pomocí smyslového vnímání získává lidské mysl materiál /představy/ pro svou činnost; tato činnost spočívá jen v asociaci /sdružování/ tohoto materiálu.

Teprve teď mohou vznikat moderní subjektivistické teorie výchovy. Nepůjde o přivádění k pravdě, o subordinaci člověka tomu, co skutečně a v pravdě jest, nýbrž o zajištění lidského jedince a soubotu jedinců-lidského rodu. Soudí-li Rousseau, že civilizovaný člověk je ve své zprůřekovanosti a převrácenosti odňat svému původu a míře, vyjadřuje tím, že jedinou lidskou úlohou se stává člověk sám i - je entelechií. Všechny věčné úlohy jsou pro něj - jakožto věčné - právě tím, co jej odcizuje jemu samému. Budou pro něj jen potud důležité, pokud poslouží realizaci individuálních možností, rozvoji mhuťností. Člověk je tedy též en-ergeia : je jen tehdy, pokud se činí vlastním dílem. Vše, co není přiměřeno jeho individuálním možnostem a co neslouží k jeho seberealizaci, musí nechat být.

Vezměme Herderovo pojetí výchovy : zde se obrací pouze argumenty, neopouští se však subjektivistické východiště. Nikoli převrácení lidské převrácenosti, nýbrž zdokonalení lidské nedostatečnosti. Člověk se vyznačuje nedokonalostí. Není vyzbrojen jako jiné bytosti vším tím, co nutně potřebuje k životu. Každý živočich má své specifické okolí, jen člověk je nemá. Musí naopak toto své místo získat. Aby byl vůbec schopen žít, obrací tento

svůj nedostatek, tuto svou negativitu, v přednost - stává se bytostí kompenzace. Není tedy daností tak, jako jiné bytosti, ale úlohou, totiž úlohou se vytvořit; člověk je dílem sebe samotna. My, lidé, se nalézáme jako bytosti svobodné, které získaly samostatnost tím, že jsou instinktivně nedokonalé. Herder soudí v protikladu k Rousseauovi, že výchova je umělé vytváření člověka. Vzdělávání lidskosti, humanity, je samoúčelné, má účel samo v sobě, nikdy není prostředkem. K humanitě ovšem patří hledání pravdy, ale veškeré usilování po pravdě slouží k dosahování vyšších a vyšších stupňů lidskosti.

Teprve nyní se názor může pochopit jako jediný kontakt subjektu, vyděleného ze světa, s tímto objektivním světem, a tedy jako základ, z něhož se vše odvodí. ~~Pro~~ Mikoli již jako počátek a pomoc, ale to, nač je možno všechno redukovat.

Proti tomuto senzualistickému pokusu zredukovat vše na senzace postaví Leibniz evidenci existujících, na smyslech nezávislých skutečností /např. matematických/. Realitám tohoto druhu naopak smyslovost přímo škodí. Leibnizův „nový esej“ ²³ je polemikou proti „starému esej“ Lockově. Oštre rozlišuje mezi poznáním smyslovým a rozumovým. To první produkuje jen verités de fait, faktické pravdy, a skýtá představy nejasné, zmatené; to druhé umožňuje verités éternelles, věčné pravdy. Jak zřejmo, poznání smyslové je jaksi méně kvalitní, nižší, předběžné, zatím co poznání rozumové je kvalitnější, vyšší, definitivní.

Ovšem i u Leibnize je člověk bytostí, která se má utvářet pro sebe sama, totiž aperceptivně - rozuměj sebevědomím na obraz universa sebe vidoucí, o sobě vědoucí. Specifická úloha člověka jako monady je v reflexi světa. Každý člověk se musí rozvíjet k dokonalosti své individuality, své osobnosti. Vzdělání

se děje jako samočinná reflexe světa v člověku; má jediný smysl: vzdělat, vytvořit vlastní já, má tedy entelechiální povahu. Čím více se člověk zabývá světem, tím více je sám v sobě.

Ch.Wolff, který ve svém díle *Vernünftigen Gedanken* opět použije výraz *Anschauung*, rozlišuje podobně pravdy zkušenostní, které k nám přicházejí prostřednictvím smyslů a *posteriori*, a pravdy rozumové, důvody věcí. Slovo názor vyskytne u Wolffa jako ekvivalent pro *intuitus*. Je to kvietismus /v 17.stol.Michael de Molinos, Fénelon, mme Bouvieres/, který zprostředkovává mezi kontemplativním a intuitivním pojetím názoru²⁴; názor je čímsi protikladným jednání, je jakousi pasivitou. Pro Wolffa je názorné poznání temným a zmateným. Mezi smysly a rozumem je ovšem souhra: rozum stává na smyslové zkušenosti a po svém výkonu se opět na ni orientuje. Bezprostřední evidence je ovšem vlastností nejen rozumového poznání, ale i názoru.

Slovo *Anschauung* se potom v krátké době ujímá a rozšiřuje. Používá se především ve spisech o teorii estetiky, založené A.G.Baumgartenem. V německé estetice byl svým způsobem učiněn ještě před Kantem pokus smířit alespoň v oblasti umění protiklad mezi empiricko-senzualistickou tradicí, která oprávněnost svého stanoviska prokazovala v rozvíjející se přírodovědě, a tradicí racionalistickou, jejíž silnou stránkou byla při nejmenším evidence matematických pravd. I když Baumgarten v duchu Wolffovy filosofie považuje názor za cosi nezřetelného, konfúzního, intuitivního, senzitivního, nižšího, nemíní tím něco méněcenného, nábrž spodního, základního.

V tom, že názor je subjektivní poznávání smysly, je

nezastupitelnost při nazírání; v názoru je každý člověk sám a svůj /G.F.M. eier/. Je vlastně otázkou, zda vůbec názorné poznávání nazývat smyslovým, pokud se váže na atribut nejasné; vždyť je přece velice jasné - to je to ono zcela konkrétní poznávání věcí v jejich individuálních vazbách a poměrech; mít genia, to právě znamená mít názor věcí, neboť názor neslouží rozumu, ale rozum názoru, názor je tím nejvyšším poznáním /F.G. Resewitz/.

Nazírání co kontemplace nebo theoria vyžadovalo emocionální distanci; zde se intuitivně pochopený názor váže na prožitkovou bezprostřednost, na individualizovanou originalitu prožívané evidence.

Mezi skepsí senzualistů a Leibizovým racionalismem, v němž uzavřenost znamená nemožnost kontaktu a v němž tedy nezbývá než předpokládat prestabilní harmonii, se pokouší vytýčit novou cestu Kantův kriticismus /i když v předkritickém období Kant ostře odděluje svět smyslů a rozumu/. Usiluje o přiznání místa oběmu: smyslové danosti i nutnosti rozumového pojmání, cestě přírodovědy, obracející se k empirii, i matematiky a metafyziky, které se obracejí k evidenci zcela jiného druhu. Sám nazývá "Kritiku čistého rozumu" propedeutikou všech těchto věd.²⁵

Existuje předmětnost, již člověk zakouší a od níž pramení lidská zkušenost. Tato předmětnost je dána, jednotlivé předměty jsou danostmi, k nimž se lidské poznání vztahuje. Danosti se člověka nějak dotýkají a toto dotýkání je smyslovost; neboli danost předmětů se jeví prostřednictvím smyslů. Smyslovost však ještě není názor, pouze jej skýtá. Názor je bezprostředním vztahem našeho poznání k předmětům, zatím co pojmy jsou výsledkem

myšlení, zabývajícího se názory.

Interpretovali jsme jeden krátký odstavceček z Kritiky čistého rozumu. Ukazuje se, že je třeba s Kantem projít několik myšlenkových okruhů, abychom mohli s pochopením vyvodit své závěry :

- 1/ co míní Kant zkušeností a poznáním
- 2/ co míní názorem a čistým názorem
- 3/ úloha danosti a vědomí

1/ Lidské poznání obsahuje dva druhy poznatků: empirické poznatky a neempirické poznatky. Jak patrně z pojmenování, rozlišení je dáno podle toho, zda poznatky pramení či nepramení ze zkušenosti. Zkušenost je to poznání, jež je určováno vnímáním. Zkušenost ovšem není, jak uvidíme jen vnímáním /je syntézou rozmanitých vněmů/. Nicméně zkušenostní poznatky jsou určeny koncem konců daností, která se projevuje prostřednictvím našich smyslů; jsou to tedy poznatky, které následují danost, jsouce jí určeny. Existují ovšem poznatky, které danost předcházejí, poznatky neempirické povahy, apriorní. Avšak i když lidské poznání není zkušenostní, ze zkušenosti vychází.

Je-li tedy prvním a základním pramenem poznání zkušenost, v níž se prosazuje díky lidské receptivitě /smyslovosti/ danost, je druhým pramenem poznání jakási schopnost člověka myslet to, co zkušenost předestírá. Avšak i onen základní pramen poznání - zkušenost - není pouhou otevřeností pro danosti. /Tou je ovšem smyslovost, která sama o sobě není poznáním. K tomu, aby se z vněmů stala zkušenost jakožto poznání, musí být nezměrná různost a roztržitost vněmů sjednocena, syntetizována. Nebýt syntézy, nepoznávali bychom svou zkušeností, nýbrž ocitali bychom se neustále uvnitř jakési nepřehledné tříště vněmů bez souvislosti/ /"Bez syntézy by zkušenost nebyla poznáním o předmětech

jevu, nýbrž jen rapsodií počitků, která by se nehodila do žádného kontextu vědomí...²⁶ I když poznání vychází ze zkušenosti, přece tedy není skrz naskrz z ní, nýbrž jsou v něm prvky jiné. Jestliže jiné, tedy nezkušenostní, ne - aposteriorní, ne od danosti. Co jediné je protějškem danosti? To, co samo danost vnímá, to, co je vůči danosti, vůči objektům, ve své zkušenosti receptivní, totiž poznávající subjekt. Tak lze potom říci, že každá věc je nutně podrobena podmínkám "syntetické jednoty rozmanitosti názoru v možné zkušenosti". Zkušenost je empirická syntéza, je syntézou vněmů.

Kant považuje za danou jen onu tříšť smyslových zlomkovitých vněmů. Syntéza není ve vněmech, není v danosti, je výkonem lidského poznávání. To, že poznání není jen receptivitou, neznamena, že ona spontaneita lidského výkonu při poznávání dovoluje člověku se případně zcela odpoutat od předmětů možné zkušenosti. "Nedovedeme si myslit žádný předmět jinak než v kategoriích, nemůžeme žádný předmět poznat jinak než názory, odpovídajícími tomuto předmětu. Než všechny naše názory jsou smyslové a toto poznání, pokud jeho předmět je daný, je empirické. Empirické poznání je zkušenost. Následovně není žádné poznání apriorně možné, leč prostě o předmětech možné zkušenosti."²⁷

2/ Názor je pro Kanta součástí poznání. Protože pocítování např. barev, tónů, tepla neznamena ještě samo o sobě poznání něčeho, jedná se pouze o vnímání, nikoliv názor. Ten není jen povítem, nevzniká jen působením nějakého předmětu na člověka takové prosté působení, které se nás dotýká, nazýváme počitek, vněm. Názor však nejvýš používá vněmu jako prostředku. Předmětem názoru - máme-li na mysli názor empirický - je jev.

Je třeba, než budeme pokračovat dále, rozvinout poněkud myšlenku danosti. Co stojí proti danosti? Danost je něčím, co se nám v názoru prostřednictvím smyslovosti jakoby vnucuje. Naproti tomu v pouhém myšlení není přítomen tento přinucovací tlak empirické danosti. Pomocí pojmů můžeme předmět myslit, v názoru je však předmětem dán. Máme tu tedy tři různé lidské funkce: a/ nazírání /které je vždy smyslové povahy/, tj.

jevení se danosti v nás, existence jevů

b/ Myšlení, tj. syntetizování názorové rozmanitosti pomocí pojmů

c/ poznání, tj. to, co zahrnuje obojí: jak názor dávající předmět, tak pojem, jímž je předmět myšlen

Myšlení bez názoru je bezobsažné, nemůže být poznáním něčeho, nějakého předmětu, myšlenka by se neměla nač vztáhnout. Poznatek je tedy výsledkem spojení obou elementů lidského poznání: názoru a pojmů. Chybí-li kterýkoli z obou, není ani poznatek. Čisté myšlení se stane poznáním jedině tehdy, jestliže vstoupí do vztahu s věcmi smyslového světa.

Jak patrně, názory jsou právě to, co smyslovostí recipuje danost, to, co se na rozdíl od samostatnosti myšlení člověku přímo vnucuje. Nazírání je proto především smyslová záležitost. Přirozeně, že existuje myšlení bez nazírání a nazírání bez myšlení - nic z obojího však není poznáním. Samotný názor předkládá předměty způsobem, který Kant nazývá danost a tato danost není nijak podmíněna rozumovými kategoriemi: v názoru se nám objevují, jeví věci bez myšlení jakožto činnost rozumu. Na druhé straně myšlení samotné nic nepoznává, nýbrž jen syntetizuje, jeho činnost je spojováním a pořádáním to-

ho, co se mu dostává odjinud, totiž z názoru, a ten, jak jsme řekli, je podstatně určen ne subjektem, nýbrž objektem. Z toho plyne, že danost, objevující se díky smyslovosti v názoru, je před činností rozumu nepospojována a neuspořádána; před myšlením, tj. spojováním, je nespojovanost, rozmanitost. Více o danosti nelze vědět, protože by to předpokládalo, že myšlení je přímo přítomno v nazírání, že rozum nazírá sám - ale právě to přece Kant přísně odděluje.

V tomto smyslu lze lidský subjekt zatím charakterizovat dvěma schopnostmi: a/ receptivitou - člověk v názoru přijímá jevy; b/ spontaneitou - člověk díky svému rozumu samostatně tvoří představy. "Naše přirozenost nese s sebou, že názor nikdy nemůže být smyslový, tj. že obsahuje způsob, jakým nás vnější předměty dojmají. Naproti tomu rozum myslí předmět smyslového názoru. Žádná z těchto vlastností není přednější. Bez smyslovosti by nám žádný předmět nebyl dán, bez rozumu by nebyl myšlen."²⁸

V dalším nebudeme sledovat schopnost, kterou Kant nazývá myšlením, nýbrž onu druhou, totiž schopnost člověka "býti od předmětu dotčen", schopnost získávat názory, bezprostřední představy o věcech.

Jde nám nyní tedy o nazírání samotné, a to je - jak ukázaly předchozí vývozy - třeba vymezit na dvě strany: na stranu smyslového vnímání a na stranu myšlení. Upozornili jsme již, že nazírání není pouhým smyslovým vnímáním, není pouhou "rapsodií počitků". Abychom tedy byli s to uchopit a pochopit výkon názoru, je třeba podle Kanta odloučit vše, co patří do počitku - i když jsme si vědomi, že názor se při svém výkonu bez počitku obejít nemůže. Na druhé straně je ovšem třeba odložit vše, co rozum přidá svou činností. Co potom zůstane? Ne určit

názor, názor něčeho, nýbrž schopnost nazřít smyslově určitou věc a tato schopnost je určité povahy: v názoru se nemůže předmět zjevit jinak, než někde a někdy, tedy v prostoru a čase. Prostor a čas - to jsou dvě formy, do nichž se vlévá neuspořádaná směs danosti, chaos počitků. Tyto dvě formy stojí ještě před jakýmkoli počítkem - ne že by byly daností ještě hlubšího řádu, ale že pouze a jen v rámci těchto forem může být věc nazřena; jsou to tedy apriorní formy názoru, formy jevení se jevů. Odmýšlejíce určitý názor, názor určité té a té věci, respektive odmýšlejíce vždy onu náplň názoru, onu látku vyplňující formy prostoru a času, vypreparujeme čistý názor /dalo by se též říci prázdný názor/. Nazírání tedy není jen a jen pasivní receptivita bez dalšího, nýbrž je již formováním počitků; počitky se potom jeví v určitých formách /v čase a prostoru/. Člověk v názoru poznává věci někdy a v určitém čase jsoucí. Není ovšem poznatkem např. cit libosti nebo nelibosti. "Tak, když odejmu od představy nějakého tělesa vše, co si o něm rozum myslí /substanci, sílu, dělitelnost atd./, a rovněž to, co z toho náleží vněmu jako neprostupnost, tvrdost, barva atd., zbude mi z tohoto empirického názoru ještě něco, totiž rozprostraněnost a tvar. Ty náležejí čistému názoru, který se apriori bez jakéhokoli skutečného předmětu smyslů nebo vněmu v mysli uskutečňuje jako pouhá forma smyslovosti."²⁹

Takže : nejen rozum může být apriorní a a posteriori, čistý a empirický, tedy jednou pojmy neobsahují a po druhé obsahují vněm /jestliže obsahují, potom předpokládáme skutečnou přítomnost věci, předmětu, objektu/, ale i názor může mít tuto dvojí povahu. Apriorní, čistý názor je formou, již se cokoli

nazírá.

Jsou tedy různé vrstvy lidského vědomí: je empirické vědomí, v němž jsou počítky; postupným odlučováním empirie z empirického vědomí, tedy jednotlivých počitků či tzv. látky, zůstane jen formální vědomí, vědomí - pokud máme na mysli názor rozmanitosti v prostoru a čase. Samotný prostor a čas ovšem nemůže být počítkem, nelze je vnímat, avšak jsou formou každého jevu, jdou před každým jevem.

Jevy samotné jsou ovšem naplněním těchto čistých forem časovosti a prostorovosti čímsi, co nelze nikdy předem poznat; je to počítování, jsou to počítky, nepředjatelné vplývání danosti do apriorních forem. Prostor a čas jsou lidskými podmínkami nazírání; nazveme-li onu látku, která je nazírána, objektem, a nazírající vědomí subjektem, tedy ony čisté formy jsou subjektivní podmínkou, která mimo objekt je ničím. Tím není řečeno, že prostor a čas jsou něčím skutečným. Protože subjekt je skutečností, je skutečností i forma jeho názoru, „má subjektivní realitu vzhledem k vnitřní zkušenosti“.³⁰

Člověku moderní doby se však subjektivní realita jeví méně hodnotným druhem skutečnosti; požaduje realitu objektivní. Objektivní realita je podle Kanta dána vztahem subjektu k objektu /nikoli subjektu/. Objektivně reálné poznávání míří na určitý objekt. Podstatným rysem objektivní reality určitého poznatku je ovšem danost předmětu. „Má-li nějaký poznatek mít objektivní realitu, tj. vztahovati se na nějaký předmět a v něm mít význam, svůj smysl, musí ten předmět nějak být dán.“³¹

3/ Je tedy názor onou oblastí, v níž se subjekt dotýká danosti, resp. je daností dotýkán: danost proudí k subjektu co rapsodie počitků, ty jsou subjektem formovány časoprostorově a subjekt nazírá danost. Tím však ~~xxix~~ není řečeno nic jiného

než to, že danost se člověku jeví prostřednictvím smyslovosti tak a jen tak, jak se mu jevit může - vzhledem k jeho subjektivní ustrojenosti. Nazírání není ještě protox v žádném případě spojováním, syntézou, nýbrž recepcí danosti určitou formou. Subjekt zůstává v tomto smyslu pasivní - je otevřen, řekli bychom modernější terminologií, ovšemže otevřen jen a právě tak, jak je pro to ustrojen. V názoru nenalézáme proto nějakou aktivitu subjektu, neboť názor je podstatně smyslový. Způsob neaktivity názoru nazýváme receptivitou, přijímáním.

Ovšemže je subjekt na druhé straně aktivní - nikoli ovšem v názoru. Je aktivní v myšlení, v němž spojuje to, co recepoval v názoru. Myšlení jako spojování - syntéza - je spontánním aktem. Jakékoli spojení je tedy výsledkem činnosti rozumu. Činnost rozumu záleží v stmelování rozmanitosti. Tedy : rozmanitost je dána v názoru, rozum spojuje danou rozmanitost.

Jak se děje toto spojování ? V názoru jsou předměty: tento předmět, jiný předmět, další a další věc. Avšak již ten fakt, že subjekt všechny tyto různé předměty označí za různé předměty ~~ve~~ svém /jednom/ vědomí, znamená, že různost je shrnuta, syntetizována do jednoho celku, jemuž říkáme „já“, sebevědomí. Tento výkon není odvozen z názoru, nýbrž je důsledkem spontaneity rozumu. Nebýt tohoto sjednocujícího činu rozumu, nestály by všechny ty předměty jako příklady různosti vedle sebe, nýbrž by se vynořovaly a mizely v názoru, aniž by se manifestovaly jako různé předměty v mém vědomí.

Ve smyslovosti nejsbu počitky podrobeny ničemu - Kant je má za čisté rezultáty nijak neformované danosti. V názoru je danost zformována díky subjektivní ustrojenosti časoprostorově. V rozumu je všechna názorem daná rozmanitost podrobena syntéze :

veškerá rozmanitost se teprve stává rozmanitostí uvnitř jednoho vědomí, v „já“. V názoru jsou předměty dány, rozum je spojuje v jednotu sebevědomí. Podle Kanta „empirické vědomí provázející různé představy, je samo o sobě rozptýlené a beze vztahu k identitě subjektu. Mohu však rozmanitost daných představ spojit v jednom vědomí, čímž je umožněno, abych si představil identitu vědomí v těchto představách samých.“³²⁾

Je tudíž naprosto pochopitelné, jestliže Kant potom vysloví soud, že představa „já jsem“ je myšlení, nikoli nazírání.³³⁾ Teprve odtud, z ^{tohoto} ~~tohoto~~ vědomí jednoty všeho názoru v jednom subjektu, který se jmenuje „já“, plyne možnost nazvat všechno~~to~~ to rozmanité, co názor skýtá, něčím odlišným od „já“, od subjektu, nazvat to objektem.

Lidský rozum je nástrojem myšlení, nikoli nazírání; rozum nenazírá, rozum spojuje to, co je názorem dáno. Subjekt se tak skrze názor obrací k objektivní danosti. Získává tím sebe sama : neboť já si je vědomo své identity na pozadí rozmanitosti dané v názoru vzhledem k tomu, že všechny ty různé předměty položím vedle sebe v jedno vědomí.

Shrňme: základem Kantovy stavby je vyčlenění člověka ze světa; jako Descartes tak i on vede zásadní hranici mezi res cogitans - subjektem a objektivním světem. Názor je potom tou vrstvou lidského subjektu, která je jakožto smyslová - stojí k objektivnímu světu relativně nejbliž. Objektivní svět se ovšem od subjektivního liší zcela zásadně : je tím, co se člověka jako proud rozmanité, nesyntetizované danosti dotýká. Svět subjektu je světem zpracovávání této danosti. Objektivní svět -

je - řekněme to metaforou českého filosofa - mrtvý, může být jen recipován; subjektivní svět je svět čínorodého života, svět spontaneity. ~~Názor nenese ještě vůbec nic z této~~ Názor nenese ještě vůbec nic z této aktivity : jeho „formování“ není činností. Do předem daných kadlubů času a prostoru, jakési to osudové plasticity subjektu, se ze světa objektů vlévají rozmanité danosti. Teprve potom přistupuje rozum, aby pochopil na pozadí vlastní jednoty, na pozadí sebevědomí, všechny věci jako předměty, jako věci předmětného, objektivního světa, stojícího proti já. Předměty se jeví, jevy jsou materiálem pro syntézu, samy o sobě nespontánní, nečinné. Není tedy vlastně vůbec kontaktu mezi subjektem a objektem, mezi smyslovostí a rozumem je vlastně též nepřeklenutelná propast. Neboť smyslovost světu nerozumí, ani když názor dá nazřít : nazírání, v Kantově myšlenkovém rozvrhu jediná to lidská mohutnost, která se obrací k světu lidskými formami, nemůže rozumět, je jen zformovanou smyslovostí čili receptivitou, což pro Kanta znamená pouze schopnost jisté fyziologické ~~sensibility~~ sensibility stejného řádu jako je plasticita gumy nebo schopnost dřevěné desky rezonovat, tedy v duchu ~~zkrátka~~ - konec konců - představ klasického anglického senzualismu, že počitek je im-pressure, v - tiskem, do - jmem. To vyplývá z podstatného určení lidské smyslovosti jakožto pasivity : lidské pocíťování je dáno působením předmětu na subjekt, subjekt nijak nejde vstříci, nemají nic společného.

Podobně jako u Leibnize i u Kanta je cesta do světa totožná s cestou k sobě a do sebe. Člověk se nerodí jako člověk, ale jako živočich. Musí se teprve naučit myslet. To se děje výchovou. Vpravit člověka do myšlení znamená pro Kanta budit v něm spontaneitu myšlení. Kantovo pojetí nemusí ještě nutně vést k

Modernímu subjektivismu se vším všudy, nicméně její nevylučuje³⁴: ukazuje dvěma směry, na myšlení jako na cosi, v čem je člověk zodpovědný, ale též na myšlení jako na majetek a mohutnost.³⁴ Jestliže se ve středověku snažili vychovatelé vpravit do člověka závažné myšlenkové rozvrhy, znamenalo to v podstatě jen reflexi jednoty vymyšlené předem, a tedy pravý opak Kantovy spontánní syntézy: ta může spojovat jen bohatství prožitků a dojmů. Chovanec má být postaven do plnosti života a sám vytvářet jednotu, vznikající vždy individuální repulzí z určitého předmětného okruhu jsoucna. Ovšem jednota, syntéza přesahuje ze své podstaty určité, byť syntetizované okruhy a žádá další sjednocování jednotlivých syntéz, žádá celek dílčích celků. Teprve v této neustálé reflexi se člověk poznává nikoli jako danost, ale jako činnost, jako úkol k sebetvorbě. Vzdělání tedy není jakýsi proces či čej, probíhající bez naší účasti, a ovšem též ne činnost libovolná. Člověk je bytost, která sice vystupuje ve světě jevů jako jsoucno mezi jsoucný, ale zároveň svobodná bytost mimo kauzální nexus. Zvláštnost jeho situace je v tom, že ochraňuje svou svobodu ve světě, čímž - a právě tím - sám sebe a svět překračuje. Tedy autonomie člověka jako osobnosti není v držení svobody, ale v jejím užívání, svoboda se sama sebou stává neustálou otázkou.

Názoru se člověku ovšem nedostává vzděláváním. Viděli jsme, že podle Kanta je názor zformovaná smyslovost, počítky vlité do forem času a prostoru; není činností subjektu, nýbrž je jeho vlastností. Subjekt nemůže nazřít jinak, než podle své ustrojenosti. Nazírání patří plně do oblasti receptivity - názor je člověku vrozen. Proto pokud se výchova obrací k této oblasti, jde pouze o tzv. ošetřování, o péči negativní povahy, totiž o předcházení a bránění chybám, jak čteme v pedagogických úvahách Kantových³⁵. Není to tato část výchovy, již se člověk stává

člověkem; pěstování smyslovosti náleží do okruhu výchovy fyzické. Teprve vzdělávání, které patří plně do sféry rozumu, odlišuje člověka od zvířete³⁶. Pěstování smyslovosti spadá vlastně do prvního, převážně "živočišného" období. Kant věnuje v této souvislosti mnoho místa záležitostem, které dnes vůbec nepovažujeme za výchovné fenomény, o něž se stará pedagogika: jak dítě krmit, zavínovat, kolébat a pod. Tato první výchova "musí být negativní, tj. aby nebylo třeba přidávat k péči přírody ještě nějakou novou, nýbrž že pouze nesmí být příroda rušena". Smysly se prostě dostavují samy, objevují se s tělesným zráním /později uvidíme stanovisko opačné - viz názor z hlediska Heideggerovy filosofie/. Přirozeně, když smyslovost je tu, lze ji cvičit, ale právě jen v onom negativním směru, totiž zabráněním chybám: cvičit oko ve správném odhadování vzdálenosti, velikosti, polohy, proporcí, cvičit sluch ve správném rozpoznávání dalekého a blízkého zvuku aj.³⁷

Tedy formy názoru - prostor a čas, to jediné, čím se v názoru manifestuje subjekt, jsou opět danostmi /sice nikoliv objektivními, ale subjektivními, nicméně danostmi/. Výchova pouze odstraňuje omyly v rámci těchto forem existujících v subjektu apriorně, což tentokrát znamená nejen nezávisle na empirii, ale i nezávisle na činnosti-aktivitě subjektu.

Didaktická konsekvence tohoto stanoviska je prostá a všem učitelům známá, ^{tak známá,} že samozřejmá: žák nazírá, když daná věc se předloží in concreto jeho smyslům. Názorná výuka tedy obsahuje předkládání předmětů se strany učitele a nazírání těchto předmětů /rovná se smyslové vnímání časoprostorové/ se strany žáka. Tedy učitel nepěstuje názor, on jej jednoduše využívá pro výukové cíle.

Pestalozzi

Kant : názor je dán ustrojeností subjektu. Pestalozzi :
názor potřeba pěstovat, vychovávat, není tedy subjektivní da-
ností.

V koncepci výchovy vychází Pestalozzi podobně jako Her-
der z motivu lidské nedokonalosti, avšak vzděláním nemá být ta-
to nedokonalost, nedostatečnost kompenzována a překonána. Dlou-
há bezmoc dítěte - nemluvněte, odkázaného na matčinu starostli-
bost, přispívá k uvedení dítěte do struktury lidského pobytu,
která se vyznačuje nikoli obráceností do sebe, dovnitř, ale k
druhým lidem a věcem. Aby člověk mohl lidsky vidět, tj. vidět vě-
ci, jaké jsou a nikoli jaké jsou pro mne, k tomu je zapotřebí
nečinnosti žádostivých sil. Podstata člověka není v něm, nýbrž
právě v existenci v této struktuře, v onom pobytu „mezi“ -
mezi člověkem a světem. Člověk tedy není samoučelná uzavřenost,
do níž je zahrnut i svět, aby sloužil lidským účelům; lidské je
příslušet této struktuře, naslouchat a poslouchat, slyšet to, co
člověka oslovuje - a odpovědně odpovídat, zodpovídat lidem, vě-
cem, světu. Výchova potom musí být vy-váděním /e-ducatio/ kandi-
dáta lidskvi z něho samého, z uzavřenosti a tkvění v sobě, do
této struktury příslušnosti.³⁸

Pestalozzi pojem názoru přebírá především od Fichteho
/přes J.R.Fischera, žáka Ch.G.Salzmana, přívržence Fichtovy fi-
losofie/. Rozumí jím jednak smyslové vnímání zcela v duchu sen-
zuálistickém, jednak i náznak toho, co Kant nazývá čistým názo-
rem.

Nesmíme chtít nalézt u Pestalozziho tak kritickou pojmo-
vou sevřenost, s jakou jsme se setkali u Kanta; jeho hřivna je

především v celkovém, málo tradičním pojetí výchovy, jak jsme se již pokusila naznačit.

Pestalozzi rozlišuje názor reálný a umělý. Názor reálný je smyslové vnímání. I když se slovně distancuje od senzualistického stanoviska, které dle něj lze přičíst Basedowovi stejně jako Komenskému / oba - praví - zneužívají „duchovní samostatnost lidské přirozenosti, onen nezájatý, dětský, klidný, nerušený, volný a tím hluboký a zcela uchopující názor“³⁹⁾, přece jen míní sám zcela v duchu senzualistickém, že člověk není než pět smyslů. Reálný a umělý názor by se potom mohl podobat Lockovu rozdělení duševního dění na senzaci a reflexi. Pestalozzi ovšem jednak bere v potaz i tzv. vnitřní zkušenost, soudy lidského ducha o dojmech, o zkušenostech z vnějška⁴⁰⁾, jednak se u něj zakmitne cosi, co připomíná Kantův názorový apriorismus: umělý názor - to je jmenování, měření, počítání. Vyjádřeno jinak: ~~zkušenost~~ ^{jinak:} ~~zkušenost~~ řeč, forma, počet. Pochopíme-li formu a počet jako prostorovočasové určení čistého názoru, potom novum, jak upozorňuje Memmert⁴¹⁾, je ve zprostředkující funkci řeči. Totiž reálný i umělý názor jsou ve vztahu k řeči: názor pudí k vyřčení, řeč vyjímá názor ze zmatenosti. Svět leží před našima očima jako propletenec názorů; pravým základem výuky nemůže být nic jiného, než tento základ ~~vše~~ lidského poznání, protože všechno další je odtud, ^{je} abstrakcí. Prvním prostředkem poznání je ovšem vedle tohoto reálného názoru řeč.

Důležitým zřetelem Pestalozziho pojetí názoru je harmonie nebo jinak řečeno princip úplnosti /Lückenlosigkeit, bezmezerovitosti/ : od zmatenosti přes určenost a jasnost až ke zřejmosti pohybuje se naše poznávání / viz Leibniz : lex continua/. Avšak tím, že názoru nerozumí jen jako součásti pasivního

procesu poznávání, nýbrž jako lidské mohutnosti /což činí v Rousseauovském duchu/, uvolňuje jej od pouze pasivní tvárlivosti pro aktivní výkon.

Názor je třeba vytvářet, jde o činnost a nikoli o obtisk. „Dítě musí být přivedeno k vysokému stupni ~~názornosti~~ názornosti“, ⁴²⁾ Názor je třeba nejen pilně evičit pozorným prohlížením věci bezprostředně postavené žákům před zraky, ale důkladně pro něj připravit náležité předpoklady. Ty Pestalozzi v duchu doby hledá v analýze názoru na prvky a v jejich skládání. Tak vzniká ~~abeceda~~ „abeceda názoru“, totiž cvičení čar, úhlů, oblouků a obrazců. ~~Nazírání je~~

Nazírání je lidská aktivita, aktivita, která člověka výrazně charakterizuje : člověk se tak obrací z uzavřenosti ve své živočišné existenci k věcem, ke světu . „Kojenec vnímá, matka mu vnímání dává...matka, která ukazuje svému dítěti ~~svět~~ svět ...“, ⁴³⁾ „Takovým způsobem otvírá dítěti svět. Připravuje je k používání smyslů a k časnému vývoji pozornosti a nazírací schopnosti“, ⁴⁴⁾ Právě toto se nám jeví jako podstatný rozdíl mezi senzualistickou koncepcí a stanoviskem Pestalozziho, právě toto jej liší i od Kanta a přibližuje jej názorům, ~~zde~~ které časově náleží zcela do ~~18. století~~ století našeho. Názor, řeč a láska ~~založeny na vlastní činnosti~~ jako lidská aktivita založeny na vlastní činnosti jsou společným základem vzdělání, říká Pestalozzi.

Proti takové koncepci názornosti ve výuce je primitivní didaktický senzualismus odnoží poněkud odlišného filosofického rozvrhu : člověk jako vědomý účastník, spoluobytel, napravovatel disharmonie, ochránce a chráněný, je něco jiného než bytost, která je ~~je~~ z jedné stránky zcela pasivní - v „objektivním zrcadlení“ jevů, z druhé strany libovonně aktivní - jako vladař rekonstruující svět ke svým účelům.

Husserl

Člověk v myšlení spojuje názorovou rozmanitost a jedine tak poznává - tak koncipuje tři lidské funkce, nazírání, myšlení, poznání, Kant. Ke zkušenostním poznatkům tedy zdaleka nestačí pouhá danost věci, nýbrž k věci dané v názoru musí přistoupit pojem věci, smysl věci, aby věc byla jako určitý objekt poznána. Kant ukazuje na konstituci jednoty „já“, jednoty sebevědomí : poznání objektu v názoru předkládá onu generální syntézu všeho v jednom sebevědomí.

Z tohoto myšlenkového uzlu vycházejí v našem století dva významné filosofické pokusy, které mají pro chápání názoru a tedy i názornosti zásadní význam: ~~jsou to~~ jsou to výzkumy Husserlovy a ~~jsou to~~ jsou to vlivy Heideggerova filosofování na ~~naši~~ oblast našeho zájmu.

První z těchto myšlenkových rozvrhů reaguje v podstatě na bezesmyslnost, nesmyslnost oné rapsodické danosti, dané různosti, proudící k subjektu skrze počátky, která je v názoru pouze vnímána v rámci časoprostorové formy a která tudíž, pokud zůstává „jen“ názorem, nemůže být pro svou bezesmyslnost poznána; je totiž uchopena a pochopena teprve pojmovou, osmyslující činností rozumu : předměty jsou potom vynaty z beztvaré různosti a dostanou význam : kámen jakožto kámen, kniha jakožto kniha... Smysluplné poznání se tedy zakládá na jakémsi bezesmyslném proudu v názoru, proudu, který k subjektu ze „světa“ doléhá a o němž lze říci nakonec jen, že nepatří k subjektu. V názoru se zjevuje danost nebo soubor různých daností / danost = cosi, vůči čemuž se subjekt může chovat jedine receptivně / ; tedy smy-

slupný svět, v němž člověk žije, je budován z bezsmyslných počitků, signálů „odamtud“, z nepochopitelné spršky různého, dopadajícího na naše čidla.

Bude to tedy právě pojetí názoru, které je třeba propracovat, má-li být učiněn v Kantově rozvrhu krok dopředu. O tento krok se pokusil Husserl.

x x x

Otevřu oči a mám před sebou předmět, dejme tomu jablko : vnímám barvu, vůni, vnímám polohu předmětu na stole vedle nože, vnímám zastíněnou i lesknoucí se stranu jablka i jeho spočívání na ubruse, zatímco slunce prodlužuje na svém pochodu vržený stín. Všechny tyto počitky, seskupující se v určitý prožitkový průběh, se sjednocují, spojují v jeden vněm, jejž označuji jako toto jablko. Je mně zcela zřejmé, že toto spojení není bezsmyslné, jakým by bylo, kdybych spojoval cokoli s čímkoli, nýbrž jednotlivé části prožitkového průběhu jsou pojaty tak, že vyplňují smysl pojmenovaný jako toto jablko. Prožitek jablka je tedy spojením jistých počitků v duchu určitého smyslu, určitého pojetí.

Jsou ovšem různé druhy prožitků ; někdy se jimi ~~zřetelně~~ ohlašuje slovní vyjádření, jindy - jako v našem příkladu - věc. Mít před sebou jablko tedy znamená, že počitky, které prožívám, jsou uspořádány a spojeny v určitém smyslu, jsou pojaty. Toto pojímání je jistý akt. Prožitek věci tedy předpokládá, že určité počitky byly pojaty, že byly předmětem určitého aktu. Poznání věci jako takové /tedy jablka jako jablka/ se ~~zde~~ děje v rámci takového aktu. Příkladem podobných aktů jsou představy, soudy domněnky, otázky, přání atd. Akty ovšem patří do třídy prožitků.

Táž vněm může být ovšem podkladem aktů různého význa-

mu. Tak jablko na stole může znamenat : vidím jablko na stole; nebo : někdo asi položil jablko na stůl; nebo mám na stole k dispozici jablko atd. Tedy akt obsahující význam není příkaz nejmenším jen vněm. Čtenář těchto řádek pravděpodobně nemá před sebou na stole jablko : vněm zcela odpadl a přece se význam nezměnil. Tím ovšem není řečeno, že vněm je pro význam lhostejný. Může být sice podkladem různých výroků o různých významech, ale smysl ~~vš~~ všech těchto výroků se odvozuje z vněmu, řídí se jeho obsahem. Nicméně - jak praví Husserl⁴⁵ akt, v němž se vykonává smysl vněmové výpovědi, není vněm. Vněm sice určuje význam, ale neobsahuje jej. I když tedy např. příklad v soudu „vidím jablko“ se ~~nahranam~~ ^{nahranam} jakoby zcela kryl s vněmem, je třeba obojí odlišit. Něco jiného je vnímat předmět a něco jiného je jej mýnit. Vněm tohoto předmětu může být nahrazen jiným vněmem téhož předmětu /např. jablko pozoruji z jiné strany, v jiném osvětlení, jindy atd./, ba dokonce vněm může vůbec zmizet, a přesto to, co míním, je stále táž věc. Toto mínění vyjadřuje jistý smysl - a ten se nemění, i kdybychom určitý vněm nahradili vněmem jiným /přirozeně pouze takovým, který patří svým obsahem do souboru vněmů v rámci daného osmyslení/.

Mínění něčeho není vázáno ovšem na určitou formulaci výpovědi ; mohu slova a věty zaměňovat a přesto mít na mysli stále týž smysl. Ba dokonce je ~~možno~~ ^{možno} např. možno nahradit slovní poukaz pouhým gestem rukou, ukázaním - jako v našem případě ukázaním prstem na ono jablko či na své oči a ~~na~~ ^{na} jablko. Ukázaní samo však již znamená akt mínění něčeho, totiž ukazovaného, tedy akt jiný, než je samotné vnímání. Husserl potom konstatuje, že význam spočívá výlučně v tomto poukazujícím mínění.

Bez poukázání na jistý význam by zde byl bezesmyslný, bez-významný vněm, bez vněmu by zde bylo prázdné poukazování, ukazo-

vání na něco, ale nevěděli bychom na co / jestliže bychom pouze viděli někoho ukazovat prstem/.

Je zřejmé, že pro lidské vnímání, tj. pro vnímání obdařené smyslem, je zásadní důležitosti poukazující mínění - akt od pouhého vnímání odlišný. Jakou má povahu?

Naznačili jsme již již : charakteristickým rysem poukazujícího mínění je totožnost toho, k čemu svým poukazováním směřuje, nezávislá na vněmové proměně nebo slovní formulaci. Určité poukazující mínění, určitá intence poukazuje na určitý a stále týž předmět.

Počali jsme interpretovat Husserlovo stanovisko tím, že jsme uvedli příklad vněmu / jablko/ a vněmového soudu /vidím jablko/. Ukázali jsme, jak Husserl odpreparoval z takových běžných prožitků vněmových akty poukazujícího mínění-intence, které obsahují význam. Co to je intence sama o sobě?

Intence je přirozeně určitý druh prožitků ; zvláštním rysem těchto prožitků je jistá neurčitost, kterou v sobě nesou : intence je prázdné poukázání něčeho, nikoli v tom smyslu, že by se v onom naznačeném směru mohlo zjevit cokoli, ale tak, že to, co se míní, nač intence míří, je to, co v intenci samo není, co jí chybí, aby se naplnila. Příkladem intence je přání něčeho / naplněním této intence je potom to, že se přání splní nebo definitivně nesplní/, chtění, obavy, naděje, pochybnosti, domněnky aj. / u všech těchto příkladů naplněním je splnění nebo nesplnění míněného/. Míjíme, že na stole je jablko. Pohlédneme na stůl a jablko tam spatříme. Původní mínění, původní akt čistého významu se naplnil v aktu znázornění. Opět se ovšem jedná o prožitek, a to prožitek vědomí vyplněnosti. To co bylo pouze míněno, ono, „myšlené“ ja-

blko, je v názoru tu, je intuitivně přítomno. V této chvíli oba akty - akt mínění a názor - patří k sobě, intence se vyplnila názorem. Tedy nejprve „prázdná“ intence-mínění jablka, potom odpovídající názor a jednotu obojího se hlásí vědomím vyplněnosti.

Co potom pro Husserla znamená poznání nějakého předmětu? Co to znamená, když konstatuji „to je jablko“? Poznání znamená vyplnění významové intence, totiž že předmět myšlenky a předmět názoru je týž. Husserl ^{říká, že} ~~konstatuji~~ jednotu poznání obsahuje nějaký slovní výraz, akt znamenání, akt nazírání a jednotící charakter poznání.

Nyní, na pozadí toho aktu, který Husserl nazývá prázdné mínění, je možno vymezit názor jako „takový způsob zkušenosti o věci, který nám dává věc sama ve své původnosti a nikoli ve způsobu prázdného mínění.“ Slovem věc se zde neoznačují jen předměty z oboru trojrozměrných těles, ale i kvality takových těles, vztahy, souvislosti atd., obecně věci, o nichž je možno mít intuitivní evidenci; jejichž skutečnost možno nazřít a díky tomu se např. přesvědčit, zda je ~~to~~ či ~~ona~~ mínění správné. Podobně jako si mohu zjistit smyslovým vnímáním, zda na stole jablko skutečně je, tak si mohu jinými prostředky ověřit, že je pravděpodobný Heisenbergův princip neurčitosti.

Názor je tedy vyplněním intence intuitivní evidencí. Jestliže pojem vněm neomezíme jen na oblast smyslového vnímání, ale obecně na prožitky intuitivní evidence vůbec, potom naprosté, dokonalé vyplnění je v příslušném vněmu a toto vyplnění je poznání, vědomí: tak tomu jest, toto jest pravda, toto jest a toto není.

Jaká je tedy povaha názoru? Náзор u Kanta byl jakýmsi bezesmyslným rejem počítků ve formě časoprostorové. U Husserla je názor vždy plný smyslu, a to ~~nejm~~ vzhledem k jeho podstatné vázanosti k prázdné intenci /prázdná intence ^{je} tedy nenázorná/. Pro člověka jiný druh názoru než smysluplný - dle Husserla - neexistuje. Člověk jakožto subjekt, který se snaží uchopit pravdu o ne-subjektu, o světě mimo ^{je} jé, už jedná v rámci rozvrhu, který~~ý~~ předznamenám dvojicí intence - a její naplnění.

To je ten podstatný rozdíl mezi pojmem názoru u Kanta a u Husserla. Kantův objev nutného osmyslení názorem transportovaného světa, aby mohlo vzniknout poznání, subjekt u Husserla překračuje v tom směru, že pro člověka není nikde žádné bezesmyslné danosti, veškerý svět, v němž člověk žije, a každá jeho část jsou plny významů. Tyto významy nejsou tudíž subjektivní činností člověka vkládány /rozumovou syntézou/ do houště bezesmyslné danosti, ale jsou dány právě tak, jak si danost objektivní reality představoval Kant. Měl-li Kant za danost jen to, co^{sa} díky lidské receptivitě objevuje v názoru jako aposteriorní smyslová zkušenost, potom Husserlovo stanovisko, držíc různé typy názoru, musí držet i různé způsoby danosti.

Už u Kanta je v tomto směru cosi naznačeno. Zaznívá to v pojmu skutečnosti: skutečnost/realita/ je u Kanta dvojí - objektivní a subjektivní. Subjektivní realita je neméně ^{skutečná} ~~objektivní~~, než objektivní; Kant např. říká, že „čas je cvšem něco skutečného, totiž skutečnou formou vnitřního nazírání zoru. Má tedy subjektivní realitu vzhledem k vnitřní zkušenosti, tj. mám skutečně představu o čase.“ ⁴⁷ Čím se však

význačuje skutečnost? Právě daností, která se vnucuje. Jsou tedy u Kanta při nejmenším dvě vrstvy danosti. Avšak hovoří-li Kant o danosti jako takové, má na mysli jen a jen danost objektivní reality, která se zjevuje díky lidské smyslovosti v názoru.

U Husserla jsou danost a odpovídající názor různých druhů. Všechno, s čím se člověk setkává, může být nějak nazřeno - někdy jediným způsobem, jindy více způsoby, někdy v dokonalém naplnění, jindy ve více méně nedokonalém. Neboť celý lidský svět je předznamenán významností, smyslupností, a není místo pro bezesmyslnou rapsodii dané mnohosti - každá danost je obdařena smyslem a tedy o každé danosti může být vysloveno mínění ~~xxx~~ a hledán odpovídající názor.

x x x

Redukce nazírání na pouhé pasivní ohraničení je v duchu Husserlovy analýzy zcela nepřijatelné. Názor něčeho není odlučitelný od mínění něčeho, které dává smysl. Není tedy možno vystačit ve výuce s předkládáním názornin smyslovému čítí a očekávat, že tím je názornosti učiněno zadost.

Předloží-li učitel žákům žáků, z ničeho nic dejme tomu dlažební kostku, nevyvolá pravděpodobně tento předmět u všech též názor. Jedni budou nazírat „nějaký kámen“, jiný „kus chodníkové mozaiky“, jiní „geometrický útvar krychli“; mohli bychom přirozeně uvádět další a další možnosti souvislosti, vázaných na nejrozličnější prožitkové průběhy: kostka se stala vyplněním nejrozličnějších intencí. Přitom vlastně měla být v dané hodině příkladem předmětu z běžného života, jehož podstatou je uhličitán vápenatý. Proč tomu tak je? Proč též předmět skýtá různý názor? Proč nestačí pouhé předvedení předmětu, aby se stal názorninou v zamýšleném smyslu? Prostě proto, že názor sám o sobě neexistuje,

že je vždy vázán na určitou intenci, jejímž je vyplněním. Pro-
to učitel může očekávat identitu názorů žáků až tehdy, jestli-
že je zajištěna identita intencionální podstaty, identita toho,
co míní. Můžeme pomůcku umístit jakkoli, nemáme zaručeno, že
poskytne týž názor. Musí se nejprve stát součástí určité smy-
sluplné souvislosti, musí být explikací jistého významu, aby
ji žáci jakožto názorninu v zamýšleném duchu vůbec mohli spa-
třit a ji rozumět. Někdy k tomu dopomůže slovní výklad, jindy-
jestliže třeba úroveň žáků omezuje možnosti myšlenkového, slov-
ně formulovaného operování - se doporučuje manipulovat s před-
mětem. ~~Existují případy, kdy některých případů~~

Hodina geometrie, téma : kružnice. Učitel na tabuli
narýsuje pomocí kružítko kružnici a při ^{dalším} výkladu potom ještě
několikrát od ruky. Přirozeně, že se ani v jednom případě ne-
jedná o ideální kružnici : vždy je poněkud nerovná, vždy ji
tvoří nikoli ideálně kružnicovitě zakřivená linie o jediném
rozměru, ale nepravidelná čára-vrstva křídý na tabuli o jisté
délce, šířce i tloušťce. Přesto učitel očekává, že žáci nebu-
dou narýsovanou nebo od ruky nakreslenou kružnici nazírat v
její vždy nedokonalé realizaci, ale že pro ně představuje právě
onen ideální útvar, na nějž jeho konkrétní obrazy poukazují.
Učitel ovšem kružnici popisuje i slovně, používá metafor, srov-
nává, definuje, prostě snaží se, aby i těmito prostředky žáci
nazřeli kružnici jako takovou. Ví, že kružnice není definice
kružnice, ale že definice kružnice pokud možno co nejpřesnějším
slovním způsobem míří týmž směrem, jako ony kružnice narýsované,
směrem, ^{v němž} leží ona identická věc, zvaná kružnice.

Obecně možno říci : předmět se podle toho stává
pomůckou nikoli tím, že se objeví v době, kdy se vyučuje, a
na místě, kde se vyučuje, ale tím, že se začlení do výuky, tj.

tím, že se stane vyplněním té intence, kterou formuluje učivo, že se stane poukazem k předmětu, k němuž se všichni účastníci vztahují jednou slovem, podruhé obrazem, po třetí trojrozměrným modelem atp. Tento předmět není ovšem ztotožnitelný ani se slovním popisem, ani s danou pomůckou v její fyzické podobě, nýbrž je tím, nač všechny prostředky míří. V této své úběžné podobě je vždy týmž, je stále identický, jen v této své úběžnosti může být identický pro všechny, a to zcela ideálně.

Co lze a je třeba ^{v tomto smyslu} ~~prázdně~~ vychovávat : prázdné mínění nebo názor ? Ani jedno, ani druhé, nýbrž právě jejich ~~v~~závanost ; od ovědnost mínění k danosti, které se různými způsoby ohlašuje v nazření, že tomu, co se míní, tak je či není či pravděpodobně je či pravděpodobně není; z druhé strany pak význam různých způsobů danosti, ohlašujících se v názoru, proto, co Husserl nazývá prázdným míněním, tedy nelhostejnost danosti pro toto mínění.

Proti redukci např. časté redukci danosti do určitých oblastí - jednou např. jen do smyslové, po druhé jen do logické apod. - je možno a třeba stavět/a vychovávat/ vědomí významnosti různých způsobů danosti vzhledem k tomu, co jako nevyplněný význam intenduje k vyplnění nazření.

Názor v duchu Heideggerově

Bezesporný význam pro pohled na pojem názor z radikálně odlišné pozice má filosofie Heideggerova. Úmyslně hovoříme o významu, protože u tohoto filosofa nenalezneme studii, která by se zabývala problematikou nazírání, názoru či názornosti přímo. K tomu, že přesto usilujeme postihnout konsekvence Heideggerova uvažování pro naši věc, nás vede základní motiv jeho usilování : překonat metafyzická / dnes již vžitá, téměř neviditelná a tedy předsudečná/ schemata moderního subjektivismu. Budeme se však muset spokojit s nepřímými poukazy Heideggerovými v našem směru a s přímým rozvinutím tématu u J. Flügga, který se ve své studii⁴⁸ pokusil z Heideggerova východiška vyvodit teorii lidského nazírání.

U Kanta jsme viděli dvě různé vrstvy reality : 1/ to, co je dáno v smyslovosti /resp. to, co je vnějším korelátem toho, co smysly v rámci čistého názoru jako danost transportují/, 2/ to, co je v názoru kromě smyslovosti /tj. co zbuďe, když z názoru vyjme onu rapsodickou danost smyslových vněmů; tedy jedná se o čas a prostor jako formy názoru/ plus to, co reprezentuje rozum. Descartovo rozetnutí jednoty světa na res extensa a res cogitans, které založilo tradici moderního subjektivismu a které stojí v základech přirozeně i Kantova kriticismu, se stává^u ~~pro~~ Heideggera předmětem pokusu o překonání celé této epochální metafyziky.

Jestliže Husserl považuje nazírání za vyplňování toho, co bylo původně jen míněno, ~~xxx~~ potom Heidegger by mohl namítnout : takové nazírání, které je naplňováním intence, tedy

... které vyplývá z toho, co je pro nazíratele významné, může být sio
otevíráním se pro určitý způsob danosti, ale může být též uzaví-
ráním se před jinými způsoby danosti - a to právě vzhledem k in-
tencionalitě, vzhledem k předem dané zamířenosti určitého mínění.
U Husserla se mínění a názor „kladou na sebe“, lidský svět je
~~významplný~~ význam. Podle Heideggera zůstává však takový rozvrh
tkvět v subjektivismu moderního člověka; pokud zachováme dichotomii subjekt - objekt, znamená to : subjekt míní a v objektu
hledá osvědčit své mínění. Význam, obsažený v mínění, sice zčásti
svět odkrývá, avšak zároveň zakrývá to, co svět znamená mimo to.

Zíratí, viděti v širším slova smyslu znamená postihovat skutečnost viděného. Toto vidění je tedy současně vědění, jež je svou podstatou určováno jako odhalenost, řecky alétheia /ekvivalent pro slovo pravda/⁴⁹). Zdůrazněme hned Heideggerovo protisubjektivistické východisko : pravé nazření, pravdivý názor nemůže být podstatně určen jako naplňování původně prázdného mínění, tedy jako splnění nebo nesplnění očekávaného, nýbrž právě naopak spíše jako překvapení, jako uvolnění věci od předmětnosti, tj. vázanosti na subjektivní pouta mínění. Pravý názor předpokládá toto uvolňování, osvobození, je to svobodné nazírání, nikoli ve smyslu libovůle nazíratelovy, ale ve smyslu zření, které nechává substrát zření být tím, čím sám je.⁵⁰ Nechat být ovšem neznamená nedbat /spíše naopak/, neznamená nepřihlížet k tomu či onomu /právě naopak/, neznamená netečnost, nedotčenost /i zde zrovna naopak/, znamená „sebeoddání jsoucnu, znamená ne pouhé pěstování, uchovávání, ošetřování a plánování jsoucnu, s nímž se setkáváme, ale oddat se otevřenému poli a jeho otevřenosti, do níž přečnívá každé jsoucnu, které ona jaksi nese s sebou⁵⁰⁾“.

Jsme zabořeni v moderní tradici. Hledáme jsoucí věci jako objekty, před-měty, před-stavy, tedy jako věci před-metené, před-stavené. Jak jinak je potom můžeme nalézat: to, co je k dispozici, umísťujeme před sebe jako něco stojícího naproti a toto naproti stojící vztahujeme k sobě, subjektu, totiž na představujícího.⁵¹ Toto před-stavování, které uděluje jsoucnu před-mětnost a propůjčuje tak věcem "pečeť bytí"⁵², je charakteristickou metafyzikou novověku; je to subjektivismus, je to sebeprosazování, je to já - centrum a východisko, je to vůle chtivá vlády. Je to právě tato vůle, která předurčuje způsob, jakým se nám svět smí zjevovat, totiž formou předmětnosti. S předměty lze disponovat, takže vůle nalézá prostor pro vlastní rozvoj.

Překonat tuto metafyziku znamená překonat subjektivismu a obrátit se k bytí samému, nikoli ovšem, ^{jako} k dimenzi dané koordinátami subjekt - objekt. Důležitým pojmem tohoto obratu je lidská otevřenost světu.

Jaká je vlastně lidská situace na světě? Jak se liší od situace jiné, např. od situace zvířete? Zvířata jsou v porovnání s člověkem /kromě jiného/ charakterizována vázaností na své životní okolí, žijí ve světě.⁵³ Člověk je oproti tomu bytostí okolím nespoutanou.⁵⁴ Ovšem otevřenost člověka pro svět vyžaduje nejen tento negativní tah; totiž zbavení se vázanosti na okolí. Scheler vidí toto pozitivum právě v předmětnosti, totiž ve vytváření distance, a tedy uvolnění od bezprostřednosti tlaku okolí. Distance je však zdánlivá: je to vlastně též typ zásahu do okolí, které ^{na} tlačí, neboť zpředměťňování předpokládá ono metafyzické rozhodnutí o věcech lidského okolí jakožto předmětech. Je to apriorní rozhodnutí o postoji. Schelerovi - pokud interpretujeme věc z hle-

diska Heideggerova - ztotožňuje dva lidské postoje : postoj předmětnosti a postoj čisté otevřenosti⁵⁵. Samotná schopnost k čisté věcnosti jakožto k distancovanému předmětnému pojmání věcí není ještě realizací otevřenosti. Otevřenost světu znamená : je nutno překonat postoje samotné. Pro nazírání to znamená přetvoření organicko-psychických vloh smyslů na orgány chování otevřeného světa.⁵⁶⁾

Tzv. „čisté“ zírání je pouhá fikce. Předpokládá se totiž, že při této „činnosti“ vše uvnitř mlčí - jakási tetelní receptivita, která znamená sice optické fungování, ale slepest fotografického aparátu /nehledě k tomu, že se viděnému předpisuje určitá projekce/. Čisté nazírání by ovšem daleko spíše mohlo znamenat jakýsi nárok na ~~pozorovatele~~ nazíratele netrvat na dané perspektivě a uvolnit se pro perspektivy tušené i netušené. Čistota potom ~~znamená~~ značí, že nazíratel je hotov všechny předem připravené, hotové perspektivy při nazírání odsouvat ve prospěch jiných možných / nikoli ovšem žádných/.

Relativně dlouhá závislost nemluvněte na vychovatelích je pro lidské nazírání velice podstatná. Člověk se rodí ve srovnání s ostatními tvory velmi nehotov. Oči zůstávají uvolněny, nejsou poutány pudy, tlakem sebezáchovy, a jejich sdělení, jejich poselství překračuje elementární potřeby. Zvířata jsou od počátku příliš poutána událostmi v okolí. Jejich pozornost se vyčerpává číháním očekáváním nebezpečí, potravy apod., tedy očekáváním toho, čím je zvíře prakticky beze zbytku pudově určeno. Lidskému zrnutí je od narození potencionálně otevřené pro svět právě pro onu nevybavenost, nehotovost : dítě se nemůže po dostatečně dlouhou dobu chovat samostatně sebezáchovně. Ovšem jako zvířata vypracovávají svůj názor na okolí tak, že vyhlédají jevy funkční -vzhledem

k svému pudovému základu -, tak i lidské nazírání, původní otevřenost má vlohy proměnit se v uzavřenost do určitého rejstříku-schemat, plynoucích z vlastního fungování. Člověku sice chybí tělesné zděděné kadluby pro určité typy chování / alespoň v tak dominantní míře, jak to lze pozorovat u zvířat, nechybí mu však vloha takové vlohy „vložit“ ~~do prostoru~~ do prostoru určenému původně potencionální otevřeností.

Lidský zrak nazírá dříve než se uplatní myšlení / množství jevů, jevících se mu jako bezvýznamné, záhadné; ptá se po jejich významu. Nazření se stalo otázkou. Tím vypadá z „okolí“, daného lidským fungováním, a ~~stává~~ umožňuje tak vstup do světa skutečného lidského nazírání.

Toto otevřené vidění, lidský názor má šanci nejen být naplňován prefabrikáty, které potom usnadňují naše fungování zmechanizováním činnosti, nýbrž i šanci stát se smyslem pozornosti, té pozornosti, která se sebezapomínavě vztahuje k nazíranému samému, přijímá jej bez obrany a omezování, přenechává jej pokud možno jemu samému.

Pozornost ~~xx~~ může ^{být} vnucovat ~~ajmén~~ jednak světem a věcmi v něm, jednak nazíratelem, jeho zaměřeností. Lidsky nejvýznamnější je jakási střední poloha mezi těmito dvěma póly, kdy se nevnučují ani věci, ani nazíratel. Zážitkem tohoto druhu je setkání pohledů dítěte a milující matky. Je to chvíle, kdy chování dítěte není zaplněno pudovostí a kdy ^Vsetkání je přítomna otevřenost pro druhého.

Zírání je postupem doby stále více poplatno jednání; čím víc takto člověku slouží, tím méně je přístupno nazíranému. Viděný svět je tak vtahován do lidských účelů, věci se stávají věcmi k dispozici. Je to právě řeč, která z významňuje nazření, jako nástroj, vycházející vstříc tendenci jednajícího člověka

být hotov se svým okolím. Jmenovat nazíranou věc znamená znát ji, a to znát ji jistým způsobem. Toto vyrovnání s ~~akutním~~ provokativní nejistotou ne-významných věcí znamená, že počet věcí vzbuzujících pozornost klesá; pozornost je pak víc a víc determinována zájmy nazíratele, tím, co pro nazíratele je významné, jeho míněním. Zrakové pole, v němž se původně samostatně věci ohlašovaly, se přeměňuje v pole předmětů pro subjekt; je účel-
něno na předměty aktuální pozornosti vzhledem k subjektivním životním rozvrhům; a na to, co sice bylo nazřeno, avšak co již nevyžaduje aktuálního ohledu.

Člověk jest takto ustrojen. Překročit ^{potom} tuto uzavře-
nost nelze jakýmsi neuskutečnitelným škrtem, zanedbáním těchto mechanismů. Otevření se může dít jen tím, že se mechanismy nazí-
rání překonají. Nazírání může být totiž neseno úsilím vidět ne-
jen předmět v jeho předurčenosti nazíratelem, subjektem /čehož se
nelze úplně zbavit/, ale i onu předmětnost jakožto určitý pe-
zorovatelský úhel, určitou perspektivu. Tím se uvolňuje prostor
pro jiné perspektivy. Nazírání se otevírá plnosti toho, čím je
věc sama, otevírá se i pro to, čím zrakové pole přesahuje ony
subjektivní mechanismy. Nelze si to ovšem představovat tak, že
by takové otevírající zření abstrahovalo v tom smyslu, aby se
získal tzv. „objektivní“, čistý obraz světa, svět „o sobě“. Takový požadavek neznamena nic jiného, než jakési bezvědomé vide-
ní, nazírání bez jakékoli perspektivy, vymaněnost ze situace, v
níž člověk vždy je; to by znamenalo znovu upadnout do fikce ob-
jektivního světa mimo nazírání; to by znamenalo nazírání, které
stojí mimo „objektivní“ situaci. Lidské nazírání nemůže nic ji-
ného, než otevírat se překonáváním perspektiv, nikoli však jejich
definitivním překonáním. Zření potom jakoby kroužilo kolem věcí,
vyhledává nové ~~maximální~~ možnosti. Ovšemže nikdy není jen zřením,

jen viděním, vždy je současně věděním. Participace onoho přede-
néh vědění nelze ~~přede~~ obecně určit, protože vědění samo se při
otevírání dostává do hry : přestupují se nejen hraniční závory to-
ho, čím v nazřeném disponujeme / a to díky nespokojenosti/, ale
též vnitřní zábrany toho, aby se nám věci a svět sám zvěstoval. Na-
zírající činí ze svých očí orgán nazíraného.

Nazírání je tedy aktem celé osobnosti. Lidské vidění
to není jen dráždění sítnice světelnými podněty, to je postřehování,
to je činnost /aktivita/ nazírajícího -- tedy jeho činy/akty/ ^{o nichž} vy-
děluje ze svého okolí objekty, ^{potom to činí} ~~a to~~ vzhledem ke své subjektivitě.
Aktivity se nelze zbavit -- nebylo by to lidské vidění. Lze však onu
aktivitu postavít do služeb věcí a světa.

Je-li tomu tak, pak lidské vzdělávání nenastupuje te-
prve tam, kde ^{je} již nazírání přítomno, a nevzdělává se potom jen to
,,vnitřní", jen to, co si člověk o viděném myslí, nýbrž vzdělá-
vá ní se týká již toho, co člověk vůbec vidí, co dokáže zřít.

Nazírat se tedy člověk učí a toto učení náleží legi-
timně, ba přednostně k druhům lidského učení.

Názornost jako didaktický termín

~~Kaskádě~~ Slovo názor je výrazem spíše obecné mluvy, ~~patem~~ názornost má se zdá být - alespoň podle frekvence v jazyce - didakticky odbornější. Zkusme vyložit, co vlastně znamenají v naší době a v české mluvě slova názor, názorný, názorový, názorně, názornost ~~x~~.

Názor je především termínem obecného jazyka. Znamená něčí mínění o předmětech, lidech, o světě : mít názor na to či ono nebo o tom či onom znamená mít o věci jisté mínění. ~~Je~~ Chápe se to jako vlastní, osobní stanovisko, spolučítí se ~~je~~ určitá individuální nezastupitelnost, což je zdůrazňováno často přivlastňovacím zájmenem můj, tvůj, náš názor na dílo, na život, na... Tento význam je historicky nejbližší původnímu významu slova theoria nebo contemplatio : distancovaný účastník- pozorovatel a zároveň kritik sděluje, co on nazíral, svůj názor ; zároveň zde interferuje moderní pojetí intuice jakožto originálního subjektivního prožitku. Názor je sice sdělitelný, nicméně jako osobní mínění je možný v mnohých variantách, takže různé názory na totéž ob stojí vedle sebe : každý má svůj názor, každý má právo na svůj názor.

Kromě toho se slovo názor vyskytuje jako odborný termín v české literatuře fil^osofické , interpretující a nava-
zující na různá základní východiska, jak jsme se snažili případ od případu vylíčit. Má zde vždy vztah - ať bezprostřední nebo nějak zprostředkovaný - k danosti v našem vědomí : k té, která je dána smyslovými počitky, nebo k té, která je na^olněním prázdného mínění, nebo k té, jíž se člověk ~~má~~ otevírá a jíž

se učí "nazírat".

Adjektivum názorný navazuje v českém jazykovém povědomí jen na druhou variantu slova názor; k první poukazuje adjektivum názorový /světonázorový, názorový konflikt -tj. konflikt názorů, totiž protichůdných mínění/. Názorný se ovšem často váže na substantivum názornost : názornost ve vyučování znamená, že vyučování lze nazvat názorným. Přídavné jméno názorný a příslovce názorně znamenají potom buď použití názornin v dané akci/ např. učitel při výkladu demonstroval síru, tedy vyučoval názorně/. V obecné mluvě, ale i ve škole se jimi někdy míní kvalifikace řečnické /spisovatelské/obratnosti: např. vyložit to či ono názorně znamená jasně, přesvědčivě, což odkazuje historicky k rétorickým pojmům perspicitas /průzračnost řeči/ a k jejímu vystupňování evidentia /zřejmost, jasnost řeči/.

Slova názor, názorný, názorně lze ovšem nalézt i v různých odborných pojednáních, v nichž sice nefigurují jako odborné výrazy té které vědy, ale mají funkci okrajovou a připisuje se jim potom některý z významů jejich dosavadní historie. Např. v úvaze o názoru v moderní logice se říká : "Operace symbolického jazyka mají tedy svou názornou stránku, bez níž se kalkul neobejde."⁵⁷ Nejde přitom o nic menšího než o přenesení manipulací s útvary pouze myšlenými na manipulace značkové, které probíhají v názorném optickém prostoru."⁵⁸ Vnitřním názorem se míní představy, jejichž obsahem jsou symbolické struktury; tento názor, o nějž se často opírá evidence logických operací, je označen za vyšší typ názoru /protože je vázán na symboly umělého jazyka/. Rozlišení mezi nižším a nižším vyšším typem není však zcela

jasné. Konec konců známe přece i z jiných souvislostí, např. z matematiky, jak se vztah dejme tomu číselných údajů objeví, jsou-li vyjádřeny graficky, tj. jsou-li přeneseny "do názorného optického prostoru". Vzpomeňme si, jak užitečné je grafické vyjádření pro řešení různých úloh strategických apod. Ať tedy nazíráme předměty nebo jejich symboly jakožto jejich zástupce nebo dokonce samy znaky o sobě, vždy máme před sebou /smyslově nebo představově/ jistou předmětnou skutečnost /hovoříme-li v tom duchu, v němž je nesena interpretovaná úvaha. Nazíráme-li např. opticky vztahy symbolů, není to nějaký jiný - vyšší typ názoru, je to prostě názor věci, které jsou symboly - právě tak jako v geometrii je narysovaná přímka vlastně symbolem přímky. Vyšší úroveň má být v tom, "že vztahy symbolů nereflektují přímo vztahy nazíraného systému /pokud je nám smyslově přístupný/ "59. Ale to přece není - jak jsme to viděli např. v Husserlově pojetí - nutnou vlastností jen této vyšší úrovně, nýbrž to může platit o každém nazíraném objektu ; vždy něco znamená : splnění nebo nesplnění prázdného mínění.

Setkáváme se zde tedy jednak se ztotožňováním názorného s vnímaného zrakem /opticky/, jednak s názorem jakožto evidencí či intuicí, jednak s názorem jako s intendující aktivitou, při čemž tyto možnosti jsou nerozlišeny.

Názornost je termín didaktický; neznamená však "mít názor" v tom smyslu, jak se tohoto pojmu užívá v obecné mluvě, nýbrž je to vlastnost takového vyučování /vychovávání, učení, výkladu atd./, které užívá tzv. názornin, tj. dvojrozměrných či trojrozměrných pomůcek /obrazů, grafů, reálných předmětů, modelů aj./, ale i názornin zvukových /např. zpěv ptáků i gramofonové desce/, hmatových /např. některé biologické modely

mají povrch přizpůsoben originálu/ či chuťových a čichových/na při.chemikalie/. Názornost se potom chápe většinou jako předkládání věcí smyslům žáků, přičemž se obvykle v senzualistickém duchu předpokládá, že smysly více či méně věrně „obrážejí“, „zrcadlí“ to, co sex označuje za „realitu“, že „subjekt“ se takto smyslově /„originálně“/ dozvídá o „objektivní realitě“.

Není obtížné ukázat neudržitelnost ryze senzualistického východiska. Vyplývá to nejen z naznačeného vývoje pojmu názor, ale i v současné psychologii se všeobecně soudí, že při žádném poznávání - tedy ani při vnímání, ani při myšlení - není člověk pasivní; zredukovat poznávání jen na procesy, které probíhají v mozku, se nemůže zdařit až do konce. V psychologických studiích o názornosti a názoru potom např. čteme * : „Vnímající subjekt se činně zmocňuje objektu.“ „...pomůcka nepůsobí bezprostředně na žáky tím, že je jim postavena před oči. Veškeré pozorování je též činností jedince, který se vztahuje ke skutečnosti. Záleží na učiteli, aby správně orientoval a přiměřeně řídil jeho činnost.“ „Proti senzualistické teorii, která ve vnímání spatřuje nanejvýš činnost pasivně vzniklého obrazu, zdůrazňuje současná vědecká psychologie aktivitu celého jedince při vnímání.“⁶⁹ I sám počátek vnímání se neobejde bez aktivity vnímajícího * : víme přece z vlastní zkušenosti, jak často nevnímáme některý z předmětů v našem zorném poli, dokud si ho „nevšimneme“, dokud na něj nezaměříme pozornost ; jde tu tedy zřejmě o orientační činnost. Právě tak dobře ví učitel, že pouhé předestření pomůcky zrakům žáků nestačí, že musí orientovat jejich pozornost na tu stránku názorné pomůcky, která ji činí právě tím, čím v dané výuce má být, že totiž poukáže na to, v čem je předváděný předmět pomocí /tj.pomůckou/, co má žák při předvádění pomůcky

při poskytnutí pomoci, nazřít. Doporučuje se proto manipulování, operování s předmětem, ať faktické nebo myšlené.⁶¹

I v současných gnoseologických studiích marxistických se setkáváme s odmítnutím takových teorií lidského poznávání skutečnosti, které redukuji toto poznávání na vnímání a vnímání na čistě pasivní zrcadlení. Tak např. čteme, že marxismus naopak "opírá svou teorii poznání o koncepci dialéktické jednoty smyslového a racionálního momentu lidského poznávání."⁶² Názornost není jen ukazováním předmětu nebo obrázku, "obsahuje jako neodlučitelný moment myšlenkovou aktivitu žáků."⁶³ Je třeba "odstranit další vrstvu ze senzualistického nánosu, kterou je princip názornosti obtěžkán z doby svého vzniku a dlouhého vývoje."⁶⁴ I u počátku a vněmu neexistuje u člověka smyslový moment poznání bez současného vlivu momentu rozumového, lidské poznání je dle citovaného stanoviska jedno, smyslové i abstraktní zároveň : smyslové a abstraktně logické se prolíná.

Didaktický pojem názornosti rezonuje sice cosi ze speculatio /nahlédnutí pravdivé skutečnosti skrze obraz v zrcadle/ a nebylo by nemožné poukázat i na jiné historické souvislosti tohoto druhu. Avšak podle toho, jak se vlastně s tímto pojmem v didaktice skutečně dnes zachází, patří zcela do moderní vědecko technické doby : předpokládá jednak oddělení člověka-subjektu od světa objektů, jednak myšlenku účinného ovládnutí věci pomocí rekonstruuující desintegrace přirozeně daného. Je tu tedy jistá spřízněnost s tím, co se spolumínilo slovy evidentia a intuitus., především však s anglickým senzualismem a empirismem a Kantovým kriticismem.

Tlak moderní vědecké technické doby, která ~~z~~ školu učinila prostředkem pro vlastní účely, působí na tzv. princip názornosti a zvýrazňuje onu racionálně rekonstruuující složku : pomůcky sice smyslově vnímatelné, ale analyzované a vřazované do určitých rozvrhů a reprezentující spíše případ než sebe.

Je pozoruhodné, že /kromě filosofie/ jedinou disciplínou teoretické povahy, která má mezi svými odbornými termíny slovo ~~názor~~ ~~xxxxxx~~ /ve smyslu nazírat/ či názornost je didaktika. I v psychologii jde nanejvýš o termín okrajový. I když ^{však} /se v principu názornosti shodují prakticky všechny didaktiky⁶⁵, sám pojem /ať názornost či názor/ se rozumí jaksi sám sebou, není odborně vypracován, nese sebou ~~xxxx~~ spoustu předsudečných postojů, naivních ~~xxxxxx~~ nesamozřejmých „samozřejmostí“, prostě jeho odbornost vyplývá spíše z častého užití než ze zevrubné práce na něm. Jsou potom proto i tací, kteří soudí, že by bylo vhodnější prostě pojem opustit.⁶⁶

Dosavadní filosofický vývoj ukazuje, že pojem názor je - i když v různých konceptech - užitečný pro postižení toho, jak člověk poznává. Bylo by možné se ptát, proč právě pedagogika, resp. didaktika tak na pojmu trvá - byť často bez náležité filosofické erudice. Odpověď je, soudím, prostá : ve výchově a speciálně ve výuce běží /mimo jiné/ o poznávání, je to jejich denní chléb; to ~~je~~ tlačí teorii těchto činností užívat - byť nereflektovaně - pojmu názornost, neboť, což konstatují zatím všechna moderní filosofická stanoviska, je tu cosi daného, k čemu se člověk nějak vztahuje a toto nejbližší vztahování k danému se označuje jako nazírání. Neodpustitelné je ovšem diletantství, které v didaktice často pojem názornosti provází.

Didaktika se asi nemůže termínu názornost vzdát. Měla by však dobře vědět, co tento pojem znamenal a měla by ovšem sama přispět k prohloubení reflexe v tomto směru.

Názornost v dnešní škole

V dnešní škole se názornost považuje za jeden ze základních didaktických principů výuky. Který názor má tento požadavek na mysli?

Uvědomíme-li si, že názornost je dnes výukovým prostředkem k dosahování výukových cílů /tak zní zpravidla neuvážený základní axiom/, znamená to jednak, že názor není tím, čemu se vyučuje, není tedy výukovým cílem, jednak, že je nutno se ptát po základním určení moderního školství, aby bylo možno něco říci o tom, co vlastně požadavek názornosti nese v moderní škole s sebou.

Moderní škola je školou věku, který nejčastěji nese epiteton vědecko-technický. Souvislost mezi technikou a vědou je již základem první průmyslové revoluce. Moderní technika se tedy již od 19.století vyvíjí v úzké souvislosti s moderní přírodovědou. Až do konce 18.století se v obecném životě nijak nepociťovalo, že by přírodověda mohla být významnou složkou společenského života a bytí. V první polovině 19.století byl však pro obecné povědomí objeven pozoruhodný praktický význam přírodovědy, její význam pro výrobní praxi. Jak překvapujícím faktem bylo tehdy odhalení praktických důsledků vědeckých úvah a závěrů, lze vyčíst z tehdejší popularizující literatury.

Jestliže je na počátku 19.století potřeba vědecké analýzy technických procesů malá /vždyť energetické zdroje jsou stále ještě tradičně primitivní : vodní kolo, větrný mlýn/ ke konci 19.století se mnohá průmyslová odvětví bez úzkého spojení s moderní přírodovědou vůbec neobejdou /např.chemický průmysl/. Stačili-li pracovníci ve výrobě snad až do poloviny 19.století s vědomostmi a dovednostmi, kterých nabyli bez

vyučování ve speciálních společenských institucích jen osobním předáváním zkušeností od mistra k tovaryši či od otce synovi, nelze takto ovládnout svět moderní přírodovědy, jehož praktickým důsledkem je i moderní výrobní technika.

Tím ovšem netvrdíme, že univerzalistická myšlenka obecného školství vznikla původně z těchto motivů. Byla formulována dávno před tím. Lutherovi šlo o to, aby nejen klerus, ale každý člověk se sám seznámil s evangeliem. Víře rozumel plně dříve jen klerus, laikům náležela zbožnost - nyní však má víře rozumět každý a každý se tedy musí učit číst - odtud plyne Lutherův vzdělávací univerzalizmus. U Komenského jde o obrodu, o nápravu lidských věcí, čehož lze dosáhnout ne individuálním obratem, ale úsilím všech - výchova, kterou Komenský rozvíjí až do nejkonkrétnější praxe, je tak přímo základním lidským problémem, problémem vztahu každého člověka k absolutnu a absolutna k člověku - to jsou prameny Komenského všeobecné školy.

Netvrdíme ani, že by všeobecné školství jedině mohlo vzniknout praktickým zvýznamněním vědy - vždyť počátky obecné školy leží v období před průmyslovou revolucí a souvisí s osvícenstvím. V 19. století školství fakticky přebírá novou funkci: dřívější typy škol se postupně přeorientovávají, nové se již vytvářejí v duchu vědy a techniky. Dříve školská soustava se všeobecně povinným základem být mohla, nyní být musí.

Naše dnešní představa školy jako společenské instituce, nevyhnutelné k tomu, aby každý příslušník nové generace se mohl stát plně účastníkem života v moderní společnosti, je poplatná tradici, která v průmyslových oblastech se vytvořila během posledního sta let. Moderní školství vzniká v těsné souvislosti s průmyslovou revolucí, tedy se společenskou realizací té te-

chnologie, která vyplývá z moderní techniky, a ta zase je důsledkem moderní přírodovědy. Přírodověda, založivší novou technologii, rekonstruuje přirozený svět z určitého stanoviska.

I dříve existoval škola, nikoliv ovšem jako nezbytný předpoklad ekonomického života společnosti. I tato škola hovořila o věcech a jevech. Komenského škola prezentuje dětem věci, lidi, svět, ovšem - jak jsme viděli - nikoli jako objekty, od nichž se člověk musí distancovat, aby je viděl, jaké skutečně jsou, nýbrž jako reality jednoho a téhož světa, v němž žije i člověk. Proto Komenskému k znázornění stačí zpřítomnění předmětů např. obrazem, aby mohly ve výuce sehrát tu úlohu, kterou v životě mají. xxxxxxxxxx

Moderní škola učí nazírat věci "objektivně", pravdu o světě a věcech lze objevit jedině tím, že vytvoříme a budeme přísně zachovávat odstup mezi nezúčastněným subjektem a cizími objekty, aby člověk ovládl svět. Škola totiž není dílnou lidskosti, jejím posláním je uschopnit člověka pro život ve věku, jehož hlavním rysem je věda a technika. Jinak tomu ani nemůže být. Vždyť víme, že moderní věda a technika nevede sama o sobě člověka k větší spokojenosti, dobrotě, sociální spravedlnosti, naopak že právě v tomto věku dochází k největším historickým katastrofám společnosti, k nevidanému "odlištění" člověka: vzpomeňme na chladné zvěcnění vztahů v moderním kapitalismu.

Didakticky se potom pojímání názornosti pozvolna přesouvá od pouhého setkání s věcí k začleňování předmětů do určité významové souvislosti. Vědeckotechnické hledisko vede názornost od "pobývání s věcmi" radikálně k jejich uchopení prostřednictvím racionální analýzy plné praktických účelů.

Pro člověka dřívější epochy slunce skutečně vychází a zapadá tam, kde je vidí. Geocentrismus patří k naivní důvěře

prodlévání ve světě, neboť věci jsou, jak je každý žrj. Prosté pohlížení je podstatou toho, co nese dnešní jméno názor. Je to nezakrytá přítomnost věci, nezakrytost pro mé zraky. Smysly mě takto spojují s věcmi.

V moderní škole názornost neznamená jen požadavek zpřítomnění věci v naznačeném smyslu, ale i její analýzu a rekonstrukci. Jde tedy spíš často o v-zor než ná-zor, o v-hled než ná-hled.

Věda je ovládáním přírody, rozum největší lidskou silou. Pochopitelným důsledkem jsou potom taková pojetí výchovy a vzdělávacích systémů, jaké např. formuloval Humboldt: cílem lidského vzdělání je uchopit veškerou látku, kterou skýtá svět, všemi lidskými nástroji, přetvořit ji, osvojit si ji. Je zde patrně pozadí Kantovy představy o syntéze, nyní ovšem jednoznačně vztažené na teleologii lidského sebevzdělání. Moderní subjektivismus slaví tak své triumfy. Čím však se platí za toto vladaření, jehož základem je dichotomie pána a otroka, distance subjektu a objektu?

Jedním z předních prostředků převodu dítěte do světa vědecko technické doby je škola; je dnes zcela nutná, protože do moderního světa se člověk nerodí stejně jako do světa přirozeně daného, a protože bez moderní technovědy se lidstvo ani neuživí, ani neoblékne. Jedním z předních prostředků této školy je "princip" názornosti, pochopený zcela v duchu těch metafyzických východisek, která jsme se snažili naznačit. Není to ovšem pojetí jediné, tím méně jediné možné.

Odkazy

- 1/ Výskyt v staročeštině viz Gebauer J.: Slovník staročeský. Praha 1970, díl 2., s. 520. - Kdo z obou - zda Marek či Jungmann - užil slova názor jako první, autor nezjistil. Podle textu se jím zdá být spíše Marek; uvádí německé ekvivalenty a je vůbec pojmově v dané oblasti zevrubnější. Jungmann uvádí pojem názor pouze v poznámce: "1. Poznámánj. Všeliké představenj, které nám smysl wnešný poskytuje, slowe názor, k.p. zelenost tráwy, zwuk hauslj, wůně, kwjtj, kyselost octa, hebkost hedwábj, předstawenj weselostj, pokoge, smutku at.d." V dalším textu patrný vliv Kantovy filosofie /syntetizující činnost rozumu, odkazy k německým výrazům Vernunft, Verstand/. Citováno podle Jungmanna J.: Slovesnost. Praha 1820, s. V. - Místo, kde Marek poprvé užije slova názor, zní takto: "Takowe dogemy neb wráženj, když gsme gich sobě uswedomili, slugj čitjm /Empfindung/, gsauce přjčina názorůw /Anschauung/. Slowce názor sice od zřenj rodem pocházj, nicméně všeliké čitj naše znamenati má." Viz Marek A.: Logika neboli umnice. Praha 1820, s. 17. - Odkud Marek čerpal, se kromě jiného dozvídáme z Jungmannovy předmluvy k druhému vydání; praví se tam, že Markova logika v 1. vydání je "nejvíce dle Kiesewettra složená" - viz Marek A.: Základní filosofie. Logika. Metafyzika. Praha 1844 - předmluva J. Jungmanna.
- 2/ Dobrovský J.: Deutsch-böhmisches Wörterbuch. Praha 1821.
- 3/ Memmert W.: Die Geschichte des Wortes "Anschauung" in pädagogischer Hinsicht von Platon bis Pestalozzi. Disertační práce, Erlangen-Nürnberg 1968.
- 4/ Ballauff Th.: Philosophische Begründungen der Pädagogik. Berlin 1966.
- 5/ Luk. 10, 42

- 6/ Komenský J.Á.: Didaktika, to je umnění umnělého vyučování.
Praha 1871.
- 7/ Tamtéž s.4.
- 8/ Tamtéž s.46.
- 9/ Tamtéž s.38.
- 10/ Tamtéž s.39.
- 11/ Tamtéž s.50.
- 12/ Tamtéž s.109.
- 13/ Schaller K.: Studien zur systematischen Pädagogik. Heidelberg 1966. s.69.
- 14/ Komenský J.Á. viz výše s.88.
- 15/ Tamtéž s.93.
- 16/ Tamtéž s.70.
- 17/ Tamtéž s. 109.
- 18/ Tamtéž s.109.
- 19/ Tamtéž s. 133.
- 20/ Patočka J.: J.Á.Komenský a vyučování přírodním vědám. Přírodní vědy ve škole 7/1957/9, s.775.
- 21/ Tamtéž s. 780.
- 22/ In: The Works of John Locke. Londýn 1963. Sv.2.,s.1:"The mind being...furnished with a great number of the simple ideas, conveyed in by senses..."
- 23/ Leibniz G.W.: Nouveaux Essais sur l'Entendement. In: Oeuvres de Leibniz, vyd.M.A.Jacques. Paris 1842.
- 24/ Memmert - viz výše, s.70 a násl.
- 25/ Kant I.: Kritik der reinen Vernunft. Vyd.R.Zimmermann v řadě Meyers Volksbücher - podle 2.vyd. z r.1787. Předmluva k druhému vydání s.2 a násl.
- 26/ Citováno podle Kant I.: Kritika čistého rozmyslu. Přel.Fr. Krejčí. Praha 1930. S.130.
- 27/ Tamtéž s.116.

- 28/ Tamtéž s.67.
- 29/ Tamtéž s.46.
- 30/ Tamtéž s.56.
- 31/ Tamtéž s.130.
- 32/ Tamtéž s.98.
- 33/ Tamtéž s.110.
- 34/ Ballauff Th. viz výše, s.172.
- 35/ Immanuel Kant o výchově. Přeložil Jančařík J. Praha 1931.
- 36/ Tamtéž s.63.
- 37/ Tamtéž s.41.
- 38/ Ballauff Th.: Vernünftiger Wille und gläubige Liebe. Meisenheim/Ghn 1957.
- 39/ Über Idee der Elementarbildung. In: Pestalozzi H.: Gesammelte Werke. Zürich 1947, díl 10.,s.7.
- 40/ Memmert viz výše, s.193.
- 41/ Tamtéž s.197.
- 42/ Pestalozzi J.H.: Jak Gertruda učí své děti. In: J.H.Pestalozzi - výbor z pedagogických spisů. Vybral a přeložil V. Bräuner. Praha 1956, ss.34.
- 43/ Tamtéž s.107.
- 44/ Tamtéž s.187.
- 45/ Husserl E.: Logische Untersuchungen, sv.2.,díl 2. Halle 1922.
Autor měl k ruce též rukopis překladu J.Patočky.
- 46/ Viz výše - překlad J.Patočky.
- 47/ Tamtéž s.56.
- 48/ Flüggé J.: Die Entfaltung der Anschauungskraft. Heidelberg 1963.
- 49/ Heidegger M.: Holzwege. Frankfurt 1963, s.47-48. Český překlad viz Michňáková I.: Zrození uměleckého díla. Orientace 1969, 1, s.85.
- 50/ Heidegger M.: Vom Wesen der Wahrheit. Překlad J.Němce s názvem O prá^vdě a bytí. Praha 1971. S.16-17.

- 51/ "Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefunden." Heidegger M.: Holzwege, viz výše, s.83.
- 52/ Tamtéž s.85.
- 53/ Uexküll J.v.: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Hamburg 1956.
- 54/ Scheler M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. München 1947.
- 55/ Flüge J., viz výše, s.66.
- 56/ Při líčení této geneze se držíme Flüggovy studie - viz výše.
- 57/ Zich O.: Názornost ve vyučování a logické myšlení. Učební pomůcky ve škole a osvětě 3/1963-64/9, s.143.
- 58/ Týž: Názornost a logické myšlení. Učební pomůcky ve škole a osvětě 4/1964-65/8, s.85.
- 59/ Týž: Názornost ve vyučování a logické myšlení, viz výše s.143.
- 60/ Jiránek F.: Demontrace a pozorování pomůcek, Učební pomůcky ve škole a osvětě 2/1962-63/1, s.2.- Viz další články téhož autora: Názorné vyučování a rozvoj osobnosti, Učební pomůcky ve škole a osvětě 1/1961-62/2, s.17; Psychologické základy principu názornosti, Učební pomůcky ve škole a osvětě 1/1961-62/1, s.2; Současné psychologické teorie poznání a názorné vyučování, Učební pomůcky ve škole a osvětě 4/1964-65/4, s.21.
- 61/ Jiránek F.: viz pozn.60.
- 62/ Tretera I.: Filosofické otázky dialektického principu názornosti. Učební pomůcky ve škole a osvětě 3/1962-63/3, s.33.
- 63/ Týž: Gnoseologické otázky teorie vyučování. In: sborník Otázky teorie poznání. Praha 1957, s.257.
- 64/ Týž: Názornost a marxistické pojetí praxis. Učební pomůcky ve škole a osvětě 4/1964-65/5, s.37.
- 65/ Oswald P.: Bildungsprinzipien im Unterricht. Düsseldorf 1964.
- 66/ Též Memmert - viz výše.