

SBORNÍK
K OSMDESÁTÝM
NAROZENINÁM
METODĚJE HABÁNĚ
VĚNUJÍ

OTTO FIBABLER ŽALTÁŘ KRÁLE DAVIDA

ALENA BLÁHOVÁ BÁSNĚ

ROBERT E. BRENNAN AQUINÁTOVA PSYCHOLOGIE
A. MAREK /překlad/

REGINALD M. DACÍK VZPOMÍNAT JE ZNOVU PROŽÍVAT...

REGINALD M. DACÍK CÍRKEV UNIVERSÁLNÍ SVÁTOST SPÁSY

DOMINIK DUKA MOUDROST

JIŘÍ FUCHS KE KRITICE FILOSOFICKÝCH PŘEDPOKLADŮ MODERNISMU

JOSEF KUBALÍK HOLANDSKÝ KATECHISMUS A VYZNÁNÍ PAVLA VI.

INOCENT MÜLLER ZÁKLADY MARIÁNSKEJ ÚCTY

VLADIMÍR RÁDL OBRYŠ ČLOVĚKA



P. ThMag. PhDr. Metoděj Habán O. P.

Nar. 11. září 1899 v Huštěnovicích u Uherského Hradiště. Gymnazijní studia absolvoval v Českých Budějovicích a v Uherském Hradišti. O jeho dalším životním osudu rozhodl vstup do dominikánského kláštera v Olomouci, obláčku přijal v září r. 1918. Do r. 1921 koná řádná studia filosofie na dominikánském učilišti v Olomouci. Po visitaci generála řádu P. Theisslinga odjíždí absolvovat další studia na Ateneum Angelicum do Říma. V Římě navštěvuje přednášky: P. Garrigou - Lagrange, P. Brauna, P. Horvatha a dalších, vysvěcen byl v roce 1924 v Římě. Primici slaví v rodných Huštěnovicích, a po prázdninách odjíždí opět do Říma, kde v r. 1927 získává doktorát filosofie (obhajovací teze: Potentia et actus). Po doktorátu absolvuje jeden školní rok ve Friburgu, kde poslouchá filosofii Ramireze, a tím definitivně končí akademická formace Dr. Habáně.

V roce 1928 zahajuje svou profesorskou činnost na dominikánském učilišti v Olomouci zároveň je zde jmenován novicmistrem.

Přínosem pro české myšlenkové ovzduší bylo vydání I. ročníku časopisu "Filosofická revue", to byl rok 1929. Ročníků bylo šestnáct, a šéfredaktorem byl po celou dobu Otec Habán. Revue vycházela v letech 1929-1939, ve válce byla nacistickou cenzurou zastavena dále v letech 1945-1948. Sám přispívá do revue pracemi z oborů ontologie, psychologie ~~metodologie~~ metodologie a etiky. Za pozornost stojí zvláště periodické práce např. Psychologický základ morálky, Nepřesnosti v české filosofii, Člověk a jeho duch a další. Mimoto publikuje v časopisech Akord, Na hlubinu, Výhledy, Věda+život. V r. 1932 se stává spolupředatelem Mezinárodního tomistického sjezdu v Praze, kde

také přednáší na téma *Ž i v o t n í n á z o r*. Roku 1938 se ještě jednou vrací do Říma na zkoušku k magistériu S. Th., jeho oponenty jsou Chenu a Horvath. V r. 1938 je jmenován provinciálem, tento úřad zastupuje až do r. 1942.

Bez povšimnutí by neměla zůstat ani rozsáhlejší činnost v *A k a d e m i c k ý c h t ý d n e c h* kde se mladí seznamovali s kulturním životem u nás. V ~~těch~~ době války spolupracuje s ilegální dělnickou organizací (J.O.C.), přispívá do jejího časopisu "Dopisy", a navštěvuje české dělníky nasazené v cizině.

Po válce, na žádost litoměřického biskupa, přechází do Litoměřic z důvodu obnovení diecesního semináře, přejímá funkci děkana, spirituála a přednáší filosofii. V r. 1947 přichází další stěhování do Ústí nad Labem, kde se stává profesorem náboženství na Gymnaziu a vypomáhá v pastorační práci. Rok 1948 tráví v nucené izolaci. Léta 1949 - 50 jsou roky znovuoobnovení semináře v Litoměřicích, a Dr. HABÁŇ se opět ujímá svých funkcí. Po zreformování semináře v r. 1950 přijímá místo farní správy v Uštěku, odkud se opět dostává do nucené izolace, to je v letech 1951 - 53. Krátký čas žije v soukromí, až v r. 1955 na pozvání pražské diecese se dostává do farní správy v Tatrovicích a v letech 1957 - 1970 se stává farářem na *C h l u m u s v . M á ř í*. V těchto letech se dostává k vědecké problematice z oborů antropologie, ontologie a přírodní filosofie.

Znovu se objevuje na veřejnosti v letech 1966 - 69 v seminářích pořádaných v Praze pražským arcibiskupem, evangelickou fakultou a prof. Machovcem.

Od roku 1970 žije P. Habáň na odpočinku v soukromí.



BIBLIOGRAFIE :

Sexuální problém

2⁴ . vydání

Psychologie

2 . vydání, r. 1936 a 1944

Přirozená ethika

1 . vydání, r. 1944

Sborník mezinárodních tomistických konferencí.

- Praha, r. 1933

Pro soukromou potřebu opracoval Dr. Habán
celou filosofickou soustavu .

oooooooooooooooo

Otto F. Babler / ŽALTÁŘ KRÁLE DAVIDA

Žaltář krále Davida

David sedí, svatou knihu píše,
Žaltář píše, v němž k nám promlouvají
hlasy lidstva vzýváním a chválou,
svoláváním trestu na bezbožné,
hlasy proseb, důvěry i kletby,
hlasy hrozeb, nadějí i hněvu,
hlasy žízně, dychtění i smíru.
David píše, mnoho listů popsal,
listů, které věky přetrvají,
chybí mu však ještě závěr knihy,
závěr, v němž by do jediné věty
shrnul všechno, co chtěl ještě říci,
všechnu moudrost, všechno požehnání.
Rozjímá a rozvažuje David,
hledá slovo, v něž by vtělil smysl.
Ale toho slova nenalézá,
neboť duši neklidu má plnu.
Myslí David, že ten neklid zvenčí
přichází mu do vzrušené duše,
neboť dole, v tůni pod palácem
bez ustání žáby skřehotají,
skřehotají, velký povyk tropí.
David slyší jejich skřehotání,
ruší jej to z myšlenek a práce.
Dlouho, dlouho trpělivě snášel
skřehotání, žabí štěbetání,
ale potom snést už toho nemoh,
zvolal v hněvu, jakým do té chvíle
stíhal jenom nepřátele boží:

"Mlčte, žáby, kéž vás kletba stihne!
Nevidíte, že já knihu píši,
svatou knihu, Žaltář Hospodinův?
Nerušte mne bohapustým křikem!"
Zmlkly žáby při tom pokárání,
překvapeny ztrnuly a ztichly.
Ale potom, v nastalém tom tichu,
nejstarší z nich jemu praví tiše:
"Vše, co dýše, chválí Hospodina!"
Král to slyší, žasne nad tou řečí.
Potom v citech pokory a díků
ona slova do své knihy píše. -
Tak se stalo, že ta svatá kniha,
svatý Žaltář, v němž k nám promlouvají
hlasy lidstva vzýváním a chválou,
svoláváním trestu na bezbožné,
hlasy proseb, důvěry i kletby,
hlasy hrozeb, nadějí i hněvu,
hlasy žízňě, dychtění i smíru,
končí právě slovy němé tváře:
"Vše, co dýše, chválí Hospodina!"

Důstojnému Panu

Th. Dr. Metoději Habánovi

k 11. září 1979, to jest ke dni jeho osmdesátin,
připsáno v hluboké úctě, vděčnosti a oddanosti -

Otto František Babler

Samotišky, pod Svatým Kopečkem, v létě 1979

NEJČISTŠÍ OKNO DUŠE

dechem jen zamlžené
popínavými rostlinami lemované
Na zelené město shlíží
Na drahokamy světél tajemstvím broušené

Zelené město je jasmínový keř
Vzplane a promluví pravda vůní ohně
A déšť z nebe modrého
A uzdravení chromého
ve vůni jasmínového keře

To čisté okno okem se stává
Ze sebe vyhlížím nekonečně

CELÉ DNY S BOHEM CHODIT

být stále s ním, třešně s ním trhat
z větví sklánějících se jak živé ruce
nad opuštěnými zdmi přebohatých zahrad
Jíst je pak, ta srdce plná síly
Zahradě v sobě dát růst a zalévat

Ach středověké zdi, voňavé večery
Ach smrti našich dnů jež podél zdi se plouží
smrti jež nejsi smrti tak křehká
smrti ty k zvracení
v prázdnotě otupění
smrti ty jediná která smrt přemáhá

Srdce naplněné křišťálovou šťávou
zahrady rajske, víra

MÉ SRDCE MĚKKÉ HNÍZDO

čeká holubici tajemství,
čeká křišťálovou chladnou vodu
pro ohnivý rubín svého středu

Mé srdce plné sladkého medu
To tvé oči mne nasýtily
Mé srdce zesládlé jak ořech rozlousknout
Tajemství tvé třeba však hledat jinde

Otevřu lačnost svou
a ničím jiným kéž se nezahltím
V černých šatech, v pevných botách
do pouště vyjdu za tebou

Tam jako propuštění
nitro mi probodne rozluštěné tajemství
Tělo i duši zároveň
Tělo i duši zároveň

Kapitola 2. Aquínátova psychologie.

1.

Aristotelovo pojednání o duši.

Aristoteles praví, že jsou tři věci v duši člověka, které vysvětlují všechnu jeho činnost: schopnosti, city a návyky. Aquinas to vysvětluje několika jednoduchými příklady. Člověk jedná v důsledku návyku /sběhlosti/, když provádí řemeslnou činnost, v důsledku citu, když se zlobí, v důsledku vrozené schopnosti, když chodí, mluví, píše nebo dělá něco poprvé. Tyto tři principy představují tedy hlavní vzpruhy lidského jednání. Můžeme je převést na jednodušší výrazy, protože city jsou úkony žádostivé a žádostivost spadá do kategorie schopností. Je zcela dobře dostačující a přiměřené říci, že všechny lidské činnosti mohou být přičteny jeho schopnostem a návykům /sběhlostem/. To jsou pevné základy, pokud se týká činnosti, z nichž čerpáme naše poznání o jejich vnitřní povaze.

Aristotelovo pojednání o duši je první celistvé pojednání o filozofii člověka, které nacházíme mezi spisy starověku. Z toho důvodu učenci dávali mudrci ze Stagirity jediný titul "otec psychologie". Byla provedena některá zlepšení Aristotelovy analýzy, zvláště ta, kterou provedl Tomáš Aquinský: ale v podstatě základní nauka "pojednání o duši" zůstává nezměněna. To dostatečně vysvětluje tato skutečnost, že zde, stejně jako jinde, Aristoteles objevil pravdu: protože pravda je něco trvalého, platí to také o jejím filozofickém vyjádření.

2.

Tomášovo pojednání o člověku.

Je potom zcela správné říci, že pro Aristotela psychologie je studium duše pomocí její činnosti, schopnosti a návyků. Všimni si, že duše, o které mluví, není nějaká izolovaná nebo transcendentální entita /bytí/, nýbrž princip života v organismu: to znamená princip, který při nejhlubším zkoumání její povahy je zamýšlen, aby ztvárňoval látku. Nesmíme ztrácet tento fakt ze zřetele: jinak nemůžeme rozumět skutečnému významu úkonů, schopností a návyků duše. Tuto skutečnost si Aquinas vtiskl tak hluboko, že když psal svůj zralý názor na psychologii, přejal jej do Pojednání o člověku. Avšak ústředním bodem analýzy je člověk dříve než duše. To znamená zlepšení, protože to objasňuje základní

předmět psychologie. Chceme-li vyjádřit tuto změnu názoru jedním slovem, domnívám se, že to můžeme učinit, když řekneme, že Aristotelův přístup k psychologii byl animistický / všímá si především duše/ - Aquinátův byl synolystický /celostní/. To znamená, že Aquinás je spíše antropologický než psychologický ve svém pojednání o filozofii lidské přirozenosti. Je třeba poznamenat, že v obou způsobu postupu není protikladu, protože obojí považuje duši za formu těla a studuje ji přesně jako takovou. Je to spíše otázka vztahů, které jsou rozlišné - jeden přisuzuje úkony člověka duši, jako poslednímu principu, kterým žijeme, cítíme a myslíme: druhý přisuzuje tytéž úkony člověku jemu samému /celému člověku, nejen duši/, jako poslednímu subjektu činnosti. Tomistický přístup je nejen bližší běžné zkušenosti, nýbrž je také přesvědčivější, když jej srovnáme s převládajícími směry v moderní psychologii, kde synolystický, neboli celostní pohled je definitivně na postupu.

Jestliže užíváme termínu "mysl" /mind/ jako náhradu za termín duše, můžeme říci, že studium mysli bylo značně zabrzděno dvěma extrémními názory ohledně její povahy: první je materialistický postoj, který ji považuje za souhrn vlastností, které náleží mozkové substanci; druhý je andělský postoj, který ji vykládá jako zcela nehmotnou entitu, jejíž celý důvod bytí záleží v myšlenkových pochodech. Zcela protikladný k těmto extrémům je tradiční názor Aristotela a Aquináta, kteří považují duši, pokud se týká jejího bytí, za první úkon nebo podstatnou formu těla, za základní princip lidské existence. Pokud se týká činnosti, považují duši za základní pramen lidské činnosti vegetativní, smyslové i rozumové. V prvním významu duše vysvětluje bytí člověka, protože je to jeho esenciální část a bez ní člověk přestává existovat, v druhém významu duše je odpovědná za projevy člověkovy bytí, tím, že má schopnosti, které jej uschopňují k činnosti. Ale znovu musím opakovat, že člověk není duše a že schopnosti duše jsou skutečně schopnosti člověka, které používá, aby dosáhl svého cíle. To nás přivádí zpět k antropologickému postoji, který Aquinás tak silně zdůrazňuje a na kterém zakládá svoji psychologii. Tedy v celostním principu máme výchozí bod pro psychologické studium. Nám jen zbývá, abychom jej rozvinuli, tím, že budeme uvažovat o jeho uplatnění, že budeme sledovat jeho podrobnosti, že budeme logicky pořádat fakta vyplývající z analýzy činnosti, které z něho vyplývají.

Pojem psychologie.

Abychom došli ke správnému významu, co jest psychologie, musíme znát její vlastní předmět. Napohled se to zdá být jednoduchý úkol: avšak je nesnadné najít třeba jen dva systémy v moderní psychologii /skoro bych řekl dva moderní psychology/, které se shodují v tomto problému. Důvod těchto potíží není ve skutečnosti chybou psychologie, nýbrž psychologů. Dříve, než se pokusíme o uspořádání látky, podívejme se ještě jednou zpět na filozofický názor Aquinátův. Ve svém základu psychologie je studium duše. Je to studium duše přesně řečeno tak daleko, pokud duše je formou těla, principem života, cítění a myšlení. Ale je to více než to, psychologie je studium člověka, nebo lidské přirozenosti. Protože její přiměřeným /adekvátním/ předmětem je vždy oživený organismus, jejím vlastním předmětem je lidský organismus, nebo člověk, který svou přirozeností, nebo bytostně /esenciálně/ je rozumový tvor, avšak svými schopnostmi neboli virtuálně je také smyslový a vegetativní organismus. Jestliže tedy máme začít naše studium psychologie na správném výchozím bodě, musíme začít nikoliv analýzou člověka nebo duše člověka, nýbrž analýzou těch skutečností, které jsou projevem jak člověka, tak jeho duše: totiž jeho činností. Jak to praví Aquinás: "nejdříve musíme analyzovat činnosti člověka, dříve než můžeme něco říci o jeho schopnostech: a nejdříve musíme studovat jeho schopnosti, než můžeme něco říci o jeho duši /De Anima, II, 1, 6/. Pro Aquináta a pak také pro ty, kdo ho následují v jeho tradici, "psychologie je studium činností, schopností a návyků člověka."

Rozlišení vědecké psychologie a filozofické psychologie.

A/ Formální předmět.

Nyní můžeme přistoupit k předmětu psychologie, majíce na zřeteli dvojí předmět, který nám dává formální rozlišení mezi vědeckou a filozofickou psychologií. Toto rozlišení má základní důležitost, zvláště se zřetelem k moderním zmatkům, které se kupí okolo tohoto problému. Je třeba poznamenat, že v obou případech věda i filozofie pojednávají o stejném předmětu - o činnostech, schopnostech a návycích člověka - a obě začínají indukci ze zkušeností toho samého subjektu /předmětu/. Rozdíly vznikají hlavně /ne však pouze, jak uvidíme později/ z rozností hledisek neboli cílů, které charakterizují každou disciplínu. Vědecká psychologie omezuje svou analýzu na činnosti,

schopnosti a návyky - a to vše jsou případy, které náleží k fenomenálnímu řádu lidského života. Filozofická psychologie naproti tomu postupuje tak, že analyzuje fakta získaná indukcí a nepřestává tak dlouho, dokud nedospěje k nějakému poznatku o přirozenosti nebo podstatě člověka. Věda se zaměřuje na periferii: filozofie je centrální. Věda se kromě toho zajímá o zákony činnosti a jejich vztahy. Filozofie se především zabývá zákony bytí. Vědecká psychologie hlavně studuje, co člověk činí. Filozofická psychologie hlavně studuje, co člověk jest. Je třeba zopakovat: obě disciplíny mají ten samý předmět a to samé východisko, totiž činnosti, schopnosti a návyky člověka.

B/ Metoda.

Mezi vědeckou a filozofickou psychologií můžeme dále rozlišovat pomocí metod, které jsou každé vlastní. Filozofická psychologie je založena na faktech získaných obecnou zkušeností, na faktech, ve kterých se shodují všichni lidé proto, že jsou vybaveni stejným druhem smyslových orgánů, které zpracovávají stejný druh materiálu. Naproti tomu vědecká psychologie se zakládá na faktech speciální zkušenosti, která se projevuje v tom, čemu říkáme experimentální postup: čímž smysly jsou doplňovány pomocí přístrojů tak, aby analýza byla zpřesněna, což není možné pomocí vrozených schopností. Zatímco metody vědecké psychologie jsou badatelské a schopné poskytovat speciální druh zkušenosti, metody filozofické psychologie jsou jednoduše pozorovatelské, schopné poskytnout reflexivní formu zkušenosti, na které se účastní všichni lidé. Mezi nimi není konflikt, protože speciální zkušenost nemění zkušenost obecnou, nýbrž ji pouze doplňuje tím, že přidává mnohem podrobnější detaily.

5.

Psychologie empirická a racionální.

Rozdíl mezi vědeckou a filozofickou zkušeností je někdy označován jako rozlišení mezi empirickou a racionální psychologií. To je velmi nešťastné. Termín empirická a racionální psychologie pochází od Christiana Wolfa. Předpoklad, že empirická je totéž co vědecká a racionální totéž co filozofická je nepravdivý z několika příčin. Nejdříve, základní rozlišení mezi vědeckou a filozofickou psychologií nezáleží ve vyjádření toho, co vnímáme /empirická reakce/ nebo co myslíme /racionální reakce/ o nějaké věci, nýbrž ve vyjádření formálního rozdílu týkajícího se stejného předmětu a materiálních rozdílů, týkajících se stejné zkušenosti, jak už bylo vysvětleno /viz 4. A, B/. Wolf vůbec neznal povahu a existenci těchto rozdílů.

Za druhé: empirický znamená odvozený od zkušenosti; a v tomto významu obojí věda i filozofie jsou odvozeny z faktů induktivně. Pravda filozofie je převážně spekulativní, zatímco věda je převážně výzkumnická. Ale obojí jsou empirické v tom rozsahu, že obojí mají svůj původ ve zkušenosti. Za třetí: racionální se ve vlastním smyslu vztahuje na naši lidskou schopnost dělat závěry: a protože činit závěry je společné jak vědě, tak filozofii, potom výraz racionální už neoznačuje ani předmět ani metodu filozofické psychologie, jak to činí výraz vědecká psychologie. Atmosféra psychologických rozhovorů by měla být zcela vyjasněna a pravá povaha a rozdíl vědeckého a filozofického druhu psychologie by mohla být jasněji chápána, jestliže by byly termíny " empirický a racionální " zcela vymýceny z vysokoškolského slovníku.

6.

Generická definice psychologie.

Abychom shrnuli: vlastním předmětem psychologie je člověk. Je dvojí způsob studování člověka: z hlediska vědeckého, kdy analýza se zakládá na zvláštní zkušenosti a kdy se snažíme vyjádřit funkční vztahy, které jsou mezi činnostmi, schopnostmi a návyky člověka: z hlediska filozofického, kdy naše analýza vychází z obecné zkušenosti a snažíme se určit bytostní vztahy lidských činností, schopností a návyků k jeho podstatě, bytí nebo přirozenosti. Obecně tedy můžeme definovat psychologii jako studium činností, schopností, návyků a přirozenosti člověka. V této definici můžeme rozlišovat jak vědecké, tak ~~psychologické~~ filozofické cíle psychologie, nebo to, co je jevové /fenomenální/ a to co je podstatné / noumenální/ v analýze člověka. Nicméně je třeba poznamenat, že filozofická psychologie není nutně závislá na vědecké psychologii, protože hlavní část filozofického poznání je možné vytvořit bez pomoci vědy. Takovou filozofickou psychologii /bez účasti vědy/ máme rozvinutou v Aristotelově "Pojednání o duši". Ale Aristoteles se na prvním místě zajímal o duši jako duši. Pro jeho nejlepšího komentátora - Tomáše Aquinského - zůstalo základně přeorientovat psychologické studium tím, že analýzu zaměřil na člověka. To provedl ve svém Pojednání o člověku, kde použil postupu spíše celostního /synolického/ než animistického, pokud se týká problému lidské přirozenosti.

Potíže při vývoji vědecké psychologie.

A/ Nesnáz při rozlišování vlastního předmětu.

Vědecká psychologie je relativně věda mladá. Mluvit o ní jako o hotové vědě je poněkud předčasné. Aby to byla skutečně vědecká psychologie, musela by mít předmět, který by byl obecně uznáván od všech badatelů v psychologii. Ale tomu tak není. Naopak od jejího založení jako vědy zjistíme sotva více než zmatky a konflikty po všem úsilí o rozvoj. Samozřejmým důvodem pro tento stav záležitosti je ten fakt, že moderní systémy jako celek nejsou jednotné, pokud se týká předmětů, které mají být v psychologii studovány. Tak jedna škola omezuje svůj zájem na vědomí a jeho bezprostřední zážitky. Jiná omezuje svůj zájem na chování /vnější jednání/ a upouští od jakéhokoli vztahu k faktům vědomí. Vypadá to tak, že když psychologie vypustila ze svého zájmu duši, mysl a vědomí, že tím způsobem je psychologie v nebezpečí, že ztratí i své postavení jako věda.

V nedávne knize nazvané "Logika moderní psychologie" profesor Karel C. Pratt rozvádí celou záležitost. Jeho závěry nejsou ani nadějně ani lichotivě pro vědeckou psychologii: za prvé není cesty, aby bylo možno ukázat, že mysl nebo vědomí se nějak liší od faktů, kterými se zabývají ostatní vědy; za druhé každé psychologické vysvětlení musí být vyjádřeno v mluvě fyziologie; za třetí psychologie jako zvláštní věda musí být nakonec začleňována do širší oblasti biologie. Zcela mimo tento chaos, který je následkem atomistického pojetí mysli, uvedeného v život Wundtem, přichází ostrá reakce v jiném směru - úplné odstranění vědomí z oblasti psychologie. Tím psychologie úplně splyne s fyziologií. Behaviorismus je moderní odpovědí na obsahovou psychologii Wundtovu a strukturální psychologii Titchenerovu. Dnes je vidět následky Descartova dualismu ve dvou extrémech: první - omezení předmětu psychologie na fakta vědomí - idealistický směr; druhý - - zařazení předmětu psychologie do širší oblasti fyziologie - materialistický směr. Naštěstí, co se takto jeví, lze vidět v mnoha směrech poněkud umírněněji. I když ne v teorii, tedy v praxi, výzkumný program psychodiagnostiků, faktory psychologů, personalistů a ostatních, kteří pracují na základě synolistického neboli celostního se přibližují k člověku.

Hlavní v celé diskusi je prostě toto: ve vědecké psychologii, stejně jako ve filozofické psychologii musí být jakýsi obecný rámec zájmů, na kterém se shodnou všichni badatelé a to dříve, než můžeme inteligentně mluvit o činnostech, schopnostech a ná-

vycích člověka, nebo o duši. Musíme uznat, že předmětem, který je společný jakémukoliv přístupu, ať už vědeckému nebo filozofickému, je sám $\bar{x}$ člověk.

Skutečná existence rozdílných a často i protikladných škol v dnešní psychologii je důkazem skutečnosti, že každý systém byl vyvinut s akademickým nedbáním pravdivého pojmu člověka. Člověka jako celku, to jest, člověka jako člověka, jehož vědomý i podvědomý život, jehož chování a zjevné způsoby projevů se stávají zřejmé a přístupné vědeckému zkoumání právě jeho činnostmi, schopnostmi a návyky. Jestliže materialisté mají pravdu ve svém předpokladu, že mysl člověka je pouze částkou fyziologického mechanismu, plyne z toho, že psychologie už není zvláštní vědou, nýbrž pouze aspektem biologického poznání. Jestliže na druhé straně formalisté mají pravdu ve svém popisu mysli jako autonomní substance, která existuje zcela nezávisle na těle, následuje z toho, že psychologická věda založená na metodách kontrolovaného pozorování, je nemožná. A jestliže konečně se držíme názoru Aristotela a Tomáše Aquinského, že člověk je složená substance a to z látky a duše, z nichž jedna složka je bez fyzikálních rozměrů a druhá má všechny vlastnosti a rozměry látky: jestliže dále uznáváme, že ani jedinou intelektuální činnost nenacházíme bez hmotného doprovodu, ani myšlení bez představ, ani chtění bez nějakého druhu citů - tu najednou konkrétní jevy duševního života člověka jsou chápány v jejich pravdivé souvislosti a ta je jak psychologická, tak fyziologická.

B/ Nedostatky při rozlišování vědecko-filozofické povahy psychologie.

Trvalá polemika, která se pojí k dějinám psychologie od jejího vzniku jako vědy, může vést k jiným nedostatkům: nedostatek záleží v tom, že moderní badatelé nejsou schopni poznat, že psychologie je jediným odvětvím poznání, které se zabývá svým předmětem, který je zároveň subjektem vědeckého bádání a filozofických úvah. To znamená ovšem, že je třeba co největší opatrnosti, abychom oddělili vědecké a filozofické problémy a zároveň poznali platnost metod každé z nich.

Kde se spojují dohromady předměty, tam je snadno ukázat, jak metody a předměty vědy a filozofie budou zmateny navzájem. Z toho důvodu však není nutno, aby tato dvě odvětví psychologie byly vůči sobě antagonistické. Právě naopak, máme-li na zřeteli správné rozlišení, je zcela snadné upravit mezi nimi vzájemný vztah. Je to

třeba jednou zdůraznit, že nutnost filozofického vedení pro vědce je větší, než potřeba vědecké analýzy pro filozofa. Ponecháme-li stranou její přednosti, věda může poskytnout filozofii zjemnění zkušenosti a nové ozřejnění principů, které už byly formulovány před mnoha stoletími. Domnívat se, jak si to mnzí představovali, že základní nauky psychologie musejí se změnit se změnou výsledků vědeckých výzkumů je zrovna tak absurdní, jako se domnívat, že duše člověka se mění podle různých názorů těch, kteří je zastupují a nebo podle různosti potravy, kterou jedí. Věda postupuje při přechodu k novému a lepšímu poznání tím, že často odkládá staré a falešné jako nedostatečné. Filozofie však postupuje hlubším a bohatějším porozuměním principů, které už byly známy.

Abychom zopakovali: základní výroky filozofické psychologie se nezakládají na vědeckých faktech. Proto nemohou být ani potvrzeny nebo odmítnuty s poukazem na taková fakta. Vztah vědecké psychologie k psychologii filozofické je čistě materiální vztah a to potud, pokud věda zjemňuje naši obecnou zkušenost a podává příklady a osvětlení filozofických principů. Vztah filozofické psychologie k vědecké psychologii je rovněž i formální vzhledem k rozsahu, v jakém poskytuje vědecké psychologii principy interpretace: je však také materiální, pokud filozofická psychologie vymezuje bádání vědy na analýzu fenomenálních problémů. A tak dojdeme k důležitému postoji, kdy psychologie sjednotí jak filozofickou analýzu, tak vědecké výzkumy do jedné související vědy, ve které filozofie odpoví základní otázky o povaze člověka a věda rozluští do detailu problém jeho činností, schopností a návyků. To je jediný základ, na kterém vědecká a filozofická psychologie mohou být spojeny do celku psychologického poznání.

8.

Introspekce.

Řekl jsem, že mezi přírodními vědami psychologie má tu zvláštnost, že má zvláštní předmět: člověka. Tato skutečnost je příčinou dalších zvláštností, pokud se týká metod, protože člověk je zároveň jak subjektem, tak předmětem psychologické analýzy. V souladu s tím je možné a také legitimní, aby užívala techniky, kterou nazýváme introspekce /introspicere = dívat se do nitra/při shromažďování materiálu, z něhož vzniká struktura poznatku o člověku. V žádném jiném vědeckém odvětví nevzniká taková situace. Introspekce se ovšem neomezuje pouze na vědecké odvětví psychologie. Je stejně platná pro filozofické odvětví. To znamená, že obojí, jak speciální zku-

šenost, kterou je charakterizována vědecká psychologie, tak obecná zkušenost, na které se zakládá filozofická psychologie, mohou čerpat z faktů introspekce. Rozdíly mezi oběma druhy sebeanalýzy už byly naznačeny v naší rozpravě o zvláštní a obecné zkušenosti.

A/ Ve vědecké psychologii.

Jako vědecká pomůcka introspekce byla vyvinuta po pečlivém a pracném úsilí o přesnost. V době Wundtově to znamenalo provést jednoduše pokus a později jej popsat. V době Titchenerově to znamenalo provést pokus tak vyčtríbený a speciální, že se zdálo, že jen Titchener a jeho žáci byli schopni jej provést. Dostavila se reakce. Zklamání Titchenerovo a hlavně příliš specializované a umělé metody strukturalistů vedly behavioristickou školu k tomu, že odvrhly nejen introspekci s její činností a pompou, nýbrž také i předmět introspekce, kterým je vědomí a data vědomí. To, jak jeden pozorovatel poznamenal, je totéž, jako vylít vanu i s dítětem. Ovšem postoj obou, jak strukturalistů, tak behavioristů je extrémní. Správný postoj k metodám sebepozorování leží někde uprostřed.

Külpemu a jeho würzburgské škole je obvyčejně dáвана zásluha, že zdokonalil introspektivní techniku a učinil z ní vědecký nástroj pro získání zvláštní zkušenosti. Introspekce znamená zvláštní druh postoje, jehož použití uschopňuje badatele sledovat svůj pokus do detailu, téměř jako pod mikroskopem. Celá vědomá reakce je metodicky vyvolána a přerušována na částečné úseky za účelem analýzy. Stejný úkol se několikrát znovu opakuje, aby výsledek mohl být opraven a obohacen. V laboratořích takových mužů jako Külpe, Lindworsky a Ach, introspektivní analýza dosáhla vysokého stupně dokonalosti.

B/ Ve filozofické psychologii.

Jako metoda filozofického bádání je introspekce prostší, neboť je odvozena bezprostředně z obecné zkušenosti každého člověka. Vyžaduje pouze, aby smyslové schopnosti byly v normálním stavu a byly činny v normálním čase a prostoru. Protože obecná zkušenost pochází z celého lidského společenství, pravděpodobnost, že se do ní dostane omyl, je redukována na minimum. Její pozorování mají povahu obecných výroků, neboť ~~nejsou~~ nezávisejí na jednotlivém individuu, ikdyž každý jednatel se svými pěti smysly může provést tato pozorování. Aby bylo možno sbírat k ní potřebnou látku /materiál/, není třeba zvláštního školení, ani vědeckého, ani filozofického výcviku. Je to tak řečeno spontánní projev

smyslu každého člověka pro skutečnost. A tak co bylo pravda pro Aristotela a Aquináta, se znovu potvrzuje pomocí živé zkušenosti nás všech, protože ani člověk, ani jeho schopnosti, ani kosmické prostředí, ve kterém lidstvo žije, ani kosmické okolnosti, za kterých smyslové orgány jsou obvykle činné, se nezměnily, pokud se týká jejich bytostné přirozenosti. Protože fakta filozofické introspekce jsou obecným majetkem a lze je ověřit zkušeností všech lidí, lze říci, že mají platnost pravd obecně jistých.

C/ Introspekce a skutečnost.

Introspekce znamená pozorovat to, co je vědomé. Avšak striktně řečeno, to, co je vědomé, není primárně předmětem poznání. Ovšem je to prostředek nebo nástroj poznání, jak uvidíme v některé další kapitole. Nicméně předměty, které jsou přítomny ve vědomí, jsou předměty buď smyslu nebo rozumu. Některé z nich může postřehnout každý člověk: a ty jsou předmětem filozofického pozorování. Jiné předměty mohou být postřehnuty jen určitými lidmi, kteří jsou k tomu zvlášť vybaveni nástroji nebo technikou k jejich zjištění: a ty jsou předmětem vědeckého pozorování. Ať se týká čehokoliv jednotlivý typ poznání, neexistuje obsah vědomí, který by byl odlišný od poznatého světa. Jestliže smyslové předměty, které jsou právě poznávány, jsou identické se smyslovým úkonem právě probíhajícím a rozumové předměty, které jsou právě poznávány, jsou identické s právě probíhající rozumovou činností, pak obsahy vědomí, které jsou zároveň poznávány smyslově nebo rozumově a pomocí introspekce se nijak neliší od obsahů, které jsou pouze poznávány smyslově nebo rozumově, ale nikoliv pomocí introspekce. Obsahová psychologie Wundtova a strukturální psychologie Titchenerova nemají pravdu právě v tom bodě, že za primární předmět své analýzy považují spíše data vědomí než samu skutečnost. Tito pracovníci se klamou, když se domnívají, že introspekce je bezcenná, jestliže data vědomí, která jsou nazírána, nejsou vykládána především a hlavně v termínech, které odpovídají předmětům, které jsou příčinou dat vědomí, t.j. vnějšimu světu.

Reginald M. Dacik / VZPOMÍNAT JE ZNOVU PROŽÍVAT...

Vzpomínat je znovu prožívat...

P. Emilián Soukup při jakési příležitosti řekl, že vzpomínat je známkou stáří. Je to vlastně samozřejmé, protože mladý člověk ještě nemá, na co by vzpomínal, a proto, kdyby vzpomínal, mohlo by to vypadat, jakoby ze sebe dělal starého a zkušeného. Vzpomínat znamená nořit se do minulosti, a proto může vzpomínat ten, kdo má za sebou dostatečně dlouhou dobu života.

Jsem starý. Překročil jsem normální hranici lidského života, o které praví žalmista: "Počet našich let je sedmdesát roků" /89,10/. Zabloudím proto v myšlenkách padesát pět let dozadu. Tehdy, třináctého července, byl Otec Metoděj Habáň v Římě vysvěcen na kněze. V Huštěnovicích, jeho rodné vesnici v blízkosti Velehradu, se už dlouho předtím připravovali na slavnou primici. To byla přece záležitost nejen novokněze, nýbrž celé obce věřících. Všichni ho provázeli svými modlitbami od vstupu do bohosloví nebo do kláštera, a nyní chtěli všichni jeho kněžské požehnání. Všichni měli úctu ke kněžství, všichni si vážili kněze, všem záleželo na tom, aby jeho první mše svatá se slavila způsobem, který odpovídal velikosti okamžiku, a to jak po stránce duchovní, tak po stránce vnější. Novokněz byl připraven duchovně exerciciemi před přijetím svátostného kněžství, farář připravil duchovně farní rodinu, aby užitek slavnosti byl co největší. Vnější přípravy si vzala na starost hlavně mládež. Dívky zdobily kostel, pletly věnce, zvláště velký věnec, ve kterém půjde primiciant, obklopen družičkami v průvodě z rodného domu do kostela. Mládenci si zajišťovali koně, na kterých pojedou na nádraží přivítat primicianta.

V celé vesnici se o ničem jiném nemluvílo, než o připravované primici. Tehdejší slovácké vesnice byly zbožné. Všeude, kde byla primiční slavnost, sešlo se spousty věřících z dalekého okolí; přicházeli tam jako na pouť, aby dostali primiční požehnání, kterého si velmi vážili. I tato okolnost přispívala k tomu, aby všechno bylo co nejlépe připraveno a mělo co nej-slavnější ráz; bude se přece o tom mluvit daleko široko. V pozadí však byla u většiny, i když někdy neuvědomělá, úcta ke kněžství. Na Slovácku se říkalo: "Novokněžské požehnání stojí za to, aby pro ně člověk sedral podrážky."

V sobotu navečer očekávali primicianta. přijel z Říma do Olomouce, kde se zastavil, a navečer jsme ho očekávali s vyzdobeným kočárem v Huštěnovi-

cích na nádraží s družičkami a mládenci na vyšňořených koních. Huštěnovický pan farář a děkan byl připraven, aby ho přivítal a banderium ho mělo slavnostně doprovodit do rodného domku.

Všichni pohlíželi nedočkavě, z kterého vozu vystoupí, když vjel vlak do nádraží. Nevystoupil z žádného vozu a vlak odjel. U všech se projevilo zklamání. Co se stalo? Zmeškal vlak? přijet přece musí... Zatímco stojí bezradní všichni kdo ho přišli uvítat, běží někdo z vesnice a radostně volá: "Velebný pán už je doma."

Ze všech stran slyšet otázky: "Jak se tam dostal?" Místní obyvatelé, kteří věděli, že v sobotu jezdí několik minut před normálním vlakem dělnický vlak, pochopili ihned, že sedl v Přerově do tohoto dělnického, který jel dříve, a zatím co jsme šli na nádraží ho přivítat, jinou cestou se dostal domů. Ale co teď? Přivítání je přece součást programu - gramu, nemůže odpadnout. Banderium je připraveno, aby ho doprovázelo domů, koně jsou už netrpěliví - nemůže se jednoduše rozjet a nesplnit svůj úkol. Nezbyvá tedy, než aby se primiciant vrátil na nádraží, aby tyto důležité obřady, které zahajovaly primiční slavnost, se mohly náležitě vykonat. Proto rychlý posel běží se vzkazem do vesnice, že primiciant je očekáván na nádraží, aby mohl být s veškerou slávou uvítán a pak v doprovodu banderia uveden do své rodné vesnice.

Po chvíli čekání byl u nás. Pan děkan ho, jak se slušelo, uvítal, a pak za hlaholu zvonů se ubíral do vesnice. Průvod se zastavil v kostele a po krátké adoraci se primiciant odebral ke svým drahým, které několik let neviděl.

Druhého dne přistoupil primiciant poprvé k oltáři Páně na návsi před kostelem. Byl krásný slunný den a věřící lid ze celého okolí zaplnil velkou náves a velehradská píseň "Ejhle oltář" zaznívala do dalekého okolí... Po mši svaté umdlával primiciant, ruce mu klesaly od primičního požehnání, které se snažil udělit alespoň všem přespolním. Domácí mohli počkat na příští dny.

V pondělí jsme ho doprovázeli na Velehrad. Byla to krásná pouť polními cestičkami a chodníky. Tam choďoval jako chlapec, tam si vyprošoval sílu, aby zůstal věrný povolání, které stále jasněji poznával, tam nyní chtěl děkovat Pánu Bohu, že dosáhl cíle svých tužeb, svatého kněžství. A my, kteří jsme měli na mysli stejnou životní cestu jako on, jsme i pro ni vyprošovali požehnání.

Církev univerzální svátost spásy

"Všechno dobro, které Boží lid během svého pozemského putování může poskytnout lidské rodině, plyne z toho, že církev je všeobecná svátost spásy." Tak čteme ve 45. článku Pastorální konstituce II. vatikánského sněmu Gaudium et spes. Tuto schopnost má církev nepochybně odtud, že je tajemným pokračováním Krista, který v ní žije a působí. Praví to dosti jasně konstituce o církvi Lumen gentium v 1. článku: "Církev je totiž v Kristu jako svátost neboli znamení a nástroj intimního spojení s Bohem a jednoty celého lidského pokolení." Koncil mluví na sedmi místech ve svých dokumentech o církvi jako o univerzální svátosti a takto se dotýká nejvnitřnější podstaty církve. Jsme většinou zvyklí vidět ji v její stránce vnější, pokud je společností lidí svatých a hříšných, a snadno zapomínáme na její vnitřní podstatu, kterou patří mezi ostatní tajemství naší víry.

"Věčné v čase" nazval velmi výstižně Sertillanges církev a tím vyjádřil jednu z jejích charakteristických vlastností, že totiž podle věčných úradků Božích zasahuje jednak až na počátek lidstva, jednak svým božským prvkem a svým posláním táhne do věčnosti, kde teprve bude dovršen její život a vývoj. Tehdy "budou shromážděni ve všeobecné církvi všichni spravedliví počínaje od Adama, od spravedlivého Abela až do posledního vyvoleného" jak praví sněm /L.g.2/. To všechno nám připomíná skutečnost tajemství církve, právě tak jako když mluví koncil o církvi jako o univerzální svátosti spásy jak pro veškeré lidstvo tak pro každého jednotlivce /L.g.9/. Jak patrné, je tajemství církve zcela závislé na tajemství Krista, Spasitele lidstva, protože život církve je jeho nejvnitřnější podstatě musíme chápat jako prodloužení, pokračování života Kristova.

Církev je mysterium nejen proto, že tvoří tajemnou jednotu Krista jako hlavy a věřících jako jeho těla. V církvi se soustřeďují všechna základní tajemství, která jsou předmětem naší víry. Její existence byla v Božích plánech od věčnosti. Proto se v čase uskutečňuje tajemství vtělení Syna Božího, vykupitele světa a ten realizuje církev jako prostředek k záchraně lidstva z hříchu. Třetí božská Osoba Duch svatý je slíben jako Utěšitel a Učitel církve, ujímá se jí po odchodu jejího zakladatele a svůj úkol plní jako duchovní vůdce církve v dějinách spásy. Životem Církve je Eucharistie... A tu bychom mohli pokračovat

a ukazovat, jak všechna tajemství naší víry jsou přímo nebo nepřímo obsažena v tajemství Kristovy církve, ve které se odráží veškerá historie spásy.

Chceme-li nyní alespoň jakoby zdálky nahlédnout do tajemství církve jako všeobecné svátosti spásy celého lidského pokolení, pak se musíme zastavit zvláště u tří slov: svátost, spása, Boží lid. Tak se nám poněkud objasní tajemství církve jako svátosti spásy Božího lidu.

1. Svátost

Jak máme rozumět pojetí církve jako svátosti?

Katechismus tridentského sněmu popisuje svátost jako viditelné znamení, které z Božího ustanovení má sílu znamenat a působit svátost a spravedlnost neboli posvěcující milost. To je definice na vrcholku vývoje pojmu křesťanské svátosti. U Otců se setkáváme s pojetím svátosti mnohem širším a často nepřesným a neúplným, takže bylo třeba času, než se dospělo k upřesněnému a obecně přijatému výměru svátosti. Mezi svátosti počítali mnozí vedle našich svátostí také některé náboženské obřady, jako např. mnišskou profesi. Pozvolna se však krystalizovaly jednotlivé prvky křesťanské svátosti, jak je chápeme dnes, a také se ustálil počet sedmi svátostí. To jsou věci známé, které je vhodné si tu připomenout k lepšímu pochopení dalšího.

Připomenu tu ještě sv. Augustina. Slova svátost užívá občas v širším smyslu, ale pokud má na mysli svátost jako pramen a nástroj posvěcení člověka, pak je pro něho svátost znamením posvátné věci - *signum rei sacrae*. Toto smysly viditelné znamení, které má symbolizovat neviditelnou posvátnou věc není ovšem pouhým znamením, nýbrž znamením účinným. Svátost posvěcuje, protože síla svátostí, jak praví, je milost. Tak se pozvolna dostává Augustin ke stále dokonalejšímu a úplnějšímu vyjádření svátosti.

Schola-stika dokončila v podstatě proces, tímneucí k propracování přesného pojetí svátosti jako znamení posvátné skutečnosti, které posvěcuje člověka. Touto posvátnou skutečností je především milost, kterou svátost působí jako nástroj, protože hlavní příčinou svátostné milosti je Bůh. Svátost je tedy znamení a z tohoto hlediska znamená celý obsah tajemství, celou ekonomii spásy. Svátost je však také příčina milosti, ale pouze nástrojová, protože hlavní příčinou milosti, která se dostává člověku ve svátostech, je Bůh. Ten užívá svátostí jako nástroje /III. 62,5/.

Svätosti, jak plyne z jejich definice, jsou prameny spojení člověka s Bohem, dávají mu účast v božském životě, zahajují, podporují a dotvářejí svátost člověka, tíhnoucí k připodobnění Kristu.

U všech svátostech můžeme říci, že platí, co říká antifona O sacrum convivium na slavnosti Těla a Krve Páně, že nám připomínají utrpení a smrt Páně, ve které je pramen svátostné milosti, touto milostí plní duši a rozvíjejí její vnitřní život, účast na životě Božím, a z hlediska eschatologického dávají záruku věčné slávy. Tam tíhne celý křesťanský život v Kristově duchu za pomoci svátostí.

Zahledíme-li se nyní na církev, najdeme v ní tytéž charakteristické znaky svátosti, které jsme viděli na sedmi svátostech církve.

Ta okolnost vedla některé teology k zpracování nauky o církvi jako o univerzální svátosti spásy, zvláště když našli určité náznaky této nauky už v době patristické a koncil se této myšlenky chopil, aby prohloubil a oživil tajemství církve ve vědomí věřících, Proto když mluví o církvi jak v konstituci L.g., tak na jiných místech, připomíná tuto skutečnost církve jako svátosti, aby vyzvedl tajemství jejího vnitřního života, který nesmírně přesahuje její vnější struktury. Tak chápeme lápe rozdíl mezi božským a lidským v církvi, a to je jistě velmi důležité k poznání její podstaty.

V konstituci L. g. čteme: "Jsme už poslední období dějin, obnova světa je už neodvolatelně rozhodnuta a zčásti už v tomto světě anticipovaná; církev je už na zemi obdařena opravdovou, i když nedokonalou svátostí. Ovšem dokud ještě není nové nebe a nová země, kde bude sídlit spravedlnost /2 Petr 3,13/, putující církev nese ještě známky tohoto pomíjějícího času v svých svátostech a zřízeních, které náležejí k období přítomnému..." /48/

Taková je skutečnost. Svět tíhne poslední fází své existence k věčnosti - církev k eschatologické oslavě. Obnova světa, porušeného hříchem, začala v okamžiku vtělení: svátost církve je obrazem budoucí svátosti těch, kteří dosáhnou slávy, kdy bude Bůh všechno ve všech. Zatím jsme ještě církví putující a užíváme všeho, co nám dal Kristus: žijeme z jeho evangelia a ze svátostí ve vědomí, že on je naší hlavou a my, spojení s ním milostí tvoříme jeho tajemné tělo.

Kristus je pouto mezi Bohem a člověkem. Přijetím lidské přirozenosti se spojil s námi se všemi a postavil se před Boha jako náš prostředník. Svou smrtí na kříži podal zadostiučinění za hříchy světa a z jeho srdce, probodeného na kříži, vyšla církev, jak říká Otcové, právě tak jako všechny svátosti. Ten je mystický pramen církve, kterou ustanovil a jehož existenci zabezpečil svým utrpením, proto veškerá

její síla je v Kristu, který v ní pokračuje ve své existenci, v ní posvěcuje věřící, v ní a skrze ni bude jednou oslaven až církev dospěje k svému dovršení. Zatím je církev putující k věčnosti univerzální svátostí světa, je znamením a nástrojem spojení s Bohem a jednoty celého lidského pokolení /L.g.1/.

Myslíme-li na církev jako na svátost, uvědomujeme si, že jako viditelná společnost, jejímž cílem je spása světa a v níž jsou vedle sebe svatí i hříšníci učí, mluví na místě Kristově, hlásá jeho evangelium, koná bohoslužby a tak je znamením milosti v Ježíši Kristu, který je nejen jejím původcem, nýbrž působí dále v ní a rozdává skrze ni z plodů kříže všem, kdo u ní hledají nadpřirozenou záchranu.

S tímto znamením, charakteristickým prvkem svátosti, je spojena také účinnost: církev jako nástroj spásy jde do celého světa, získává učedníky pro Kristovo království, a jako univerzální svátost za pomoci partikulárních svátostí dává ve křtu život svým novým členům a ho rozmnožuje v ostatních svátostech, a tak pečuje o stálý růst Kristova království na zemi.

Tímto způsobem ukazuje církev, že je stále a celou svou existencí ve vztahu ke Kristu. Není cílem člověka, není principem jeho spásy. Tak jako partikulární svátostí je církev jako všeobecná svátost nástrojem v ruce Kristova Ducha. Jestliže je nutné k ní patřit, není to proto, že by sama byla příčinou spásy člověka: Je nutná jako nástroj, kterého Kristus, jediný prostředník a příčina naší spásy užívá. Církev není prostřednicí v tom smyslu, v jakém je prostředníkem Kristus, původce milosti; církev je prostřednice jako její rozdatelka, jako nástroj Kristova Ducha ve světě. Skrze ni působí Bůh a posvěcuje duše. A tak církev uskutečňuje spojení mezi Bohem a lidmi a její působení v dějinách, zvláště její misijní dynamismus svědčí o jejím životě, vedeném duchem svatým. A v tom je zcela závislá na Kristu, tak jako všechny partikulární svátosti.

2. Spása

Zastavme se nyní u slova spása a u jejího vztahu k církvi jako univerzální svátosti. Je to slovo, které jde v Písmě svatém tak často jako málokteré slovo. Původní jeho smysl je záchrana, a to jak v záležitostech profánních, tak v oblasti náboženské. Věřící Izraelita byl

pevně přesvědčen, že Hospodin je jeho spása neboli záchrana, a to v každém směru. V Novém zákoně dostává toto slovo přesný význam náboženský: Spása je záchrana pro věčný život u Boha. Cesta k spáse je život podle evangelia.

Když člověk hříchem ztratil nárok na věčnou blaženost u Boha, protože ztratil Boží dětství, potřeboval Vykupitele. Ježíš přišel jako dlouho očekávaný Mesiáš. Smysl jeho příchodu a celého jeho života byla spása lidstva, jeho záchrana pro věčný život. Tak to viděli proroci, zvláště Izaiáš, tak to řekl o sobě on sám. A církev vyjadřuje tuto skutečnost ve vyznání víry: "On pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil s nebe...přijal tělo z Marie Panny...byl za nás ukřižován." Jeho smrt měla výkupný charakter; očistil nás, zbavil nás hříchu a postavil nás na cestu spásy. Zemřel za všechny, protože Bůh chce spásu všech lidí, jak zdůrazňuje svatý Pavel /1 Tim 2,4/. Proto po svém zmrtvýchvstání posílá Kristus apoštoly hlásat evangelium spásy: "Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo neuvěří, bude zavržen" /Mk 16,16/.

Církev svou činností pomáhá zachraňovat lidstvo z hříchu, který vede k záhubě, a volá všechny k dokonalému mravnímu životu. Konstituce L.g. praví v tom směru o církvi: "Duch svatý ji vede ke spolupráci na uskutečnění plánu Boha, který ustanovil Krista zdrojem spásy pro celé lidstvo. Jak patrné, je Kristus zdrojem spásy svou vykupitelskou smrtí, a církev, svátost spásy aplikuje ducho-vní bohatství Kristových milostí světu: "hlásáním evangelia přivádí posluchače k víře a jejímu vyznávání, připravuje je na křest, vyvádí z otroctví bludu a začleňuje do Krista, aby v lásce dorostli plné účasti na něm" /17/.

Když rozvíjí církev všestrannou činnost pro duchovní záchranu světa, má na mysli to, co určovalo horlivost svatého Pavla, totiž vědomí Boží touhy spasit všechny lidi a všechny přivést k poznání pravdy, která osvobozuje od bludu. Nikoho nevylučuje Bůh a priori ze spásy, která je v Ježíši Kristu. Ten zemřel za všechny bez výjimky, jak nám říká zjevení a ne pouze za vyvolené, jak učili jansenisté. Potenciálně jsou proto všichni spaseni. Neuskutečnil-li se něčí spása, nebude příčina v Kristově vykupitelském díle, které je nekonečné ceny, nýbrž v subjektu, který se nebude chtít na něm podílet. Od okamžiku rozeslání apoštolů do celého světa a příkazem zachraňovat lidstvo pravdou evangelia a svátostí křtu, kterým se navazuje styk s Bohem, přivádí církev neustále lidi dobré vůle ke Kristu, prameni

milosti, tím je posvěcuje a disponuje k přijetí spásy.

3. Boží lid

Jestliže je církev nástroj, jak ji nazývá sněm /L.g.9/, a univerzální svátost spásy, ptáme se, kdo je subjektem, jemuž se dostává této spásy působením, službou církve? Můžeme odpovědět jedním slovem: Boží lid. Tak církev, která je tímto Božím lidem, slouží Bohu tím, že slouží všem, kdo k ní patří, a pomáhá těm, kdo k ní ještě nepatří, aby našli štěstí v jejím společenství.

Koncil ve snaze nalézt nejpůvodnější pojetí církve obrátil se k Písmu svatému, a to ho přivedlo k přesvědčení, že vidění církve jako Božího lidu je nejplodnější. Tím, že protestanté zcela neprávem viděli v tomto titulu církve potvrzení svých názorů na církev, vyhýbali se mu katolíci zvláště po sněmu tridentském, takže musel být řekl ~~kypraxia~~ bych znovu objeven jak na stránkách Starého zákona, tak zvláště u sv. Petra.

Vidět církev jako Boží lid umožňuje nám lépe chápat vývoj od počátku lidstva přes vyvolený národ starozákonní až k nové úmluvě v Kristu a jejím dovršení ve věčné slávě, kde se spojí k Boží oslavě všichni, kdo byli vyvoleni nebeským Otcem, aby s-e účastnili života blažené trojice. Tehdy se uskuteční jednota celého vykoupeného lidstva s Bohem, to jest všech, kdo jakýmkoli způsobem náleželi k Božímu lidu /L.g.1/.

Pojednání o církvi jako o Božím lidu v konstituci L.g. začíná sněm tím, že připomíná slova svatého Petra v Korneliově domě, jak je uvádějí Skutky apoštolů: "V každé době a ve všech národech je Bohu milý, kdokoli ho má v úctě a koná, co je správné" /Sk 10,35/. A text konstituce pokračuje: Bůh si však nepřál posvětit a spasit lidi jednotlivě..., nýbrž chtěl z nich vytvořit lid, který by ho opravdově vyznával a jemu svatě sloužil. Vyvolil si proto Izraelity za svůj lid a s ním pak uzavřel smlouvu a posvěcoval ho pro sebe a pozvolna poučoval, tím že v jeho dějinách zjevoval sebe a své úmysly" /9/.

Tak připravoval Bůh svůj lid pomocí proroků na dobu, kdy jeho věčný Syn se stane člověkem a ve své krvi uzavře s Božím lidem novou úmluvu. To už však nebude patřit do Božího lidu jen národ židovský; všechny národy světa, které spojí v jednotu Duch svatý, bude tvořit nový Boží lid. Všichni, kdo věří v Krista, se znovu narodili ve svátosti křtu - ne z těla, ale z vody a z Ducha svatého. Všichni vytvářejí vyvolený

rod, královské kněžstvo, národ svatý, lid, který Bohu patří jako vlastnictví, jak říká sv. Petr v 1. listě /2,9/.

Hlavou tohoto Božího lidu, je Kristus, který si ho získal svým utrpením a smrtí na kříži. Vlastností tohoto lidu je důstojnost a svoboda Božích dětí; v jejich srdci přebývá Bůh jako ve svém chrámě. Jejich zákonem je láska podobná té, kterou má ke všem Kristus. Jeho cílem je Boží království, které Bůh zahájil na zemi a sám je také dovrší na konci času, kdy se zjeví Kristus, náš život, "tvorstvo bude osvobozeno od otroctví smrti a bude se podílet ve slávě a svobodě Božích dětí". /Řím.8,21/.

Tento Boží lid se často jeví jako malé stádo, praví sněm, je však pro lidské pokolení naprosto jistým zárodkem jednoty, naděje a spásy. Kristus ho ustanovil pro společenství života, lásky a pravdy a učinil z něho nástroj pro vykoupení všech lidí /9/. A v tom je skutečná velikost církve, Božího lidu. Je pro celý svět viditelnou svátostí spasitelné jednoty. Kristus pak posílá svůj lid do světa, aby všechny národy zapojil do jeho společenství, "aby všichni byli jedno v Kristu" a jeho prostřednictvím s Otcem v Duchu svatém.

Aby naše úvahy byly pokud možno přesné, musíme rozlišovat mezi Božím lidem smlouvy neboli v užším smyslu a Božím lidem ve smyslu širším.

V užším nebo přesném smyslu je Boží lid Starého zákona a Zákona Nového, který přijímá zjevení a jím se řídí, tedy Synagoga a Kristova církev. Synagoga Krista očekávala, ale ve svém celku ho nepřijala. Novozákonní církev je pokračovatelkou starozákonního Božího lidu a žije z Krista, který přišel. Starý i nový Boží lid má tedy vztah ke Kristu. Starozákonní svátosti mají své naplnění ~~na~~ v novozákonních a starozákonní kněžství, které bylo typem buď cího, je dovršeno v kněžství Kristově, kterého se účastní, i když v nestejně formě všichni členové Kristovy církve.

Pak můžeme mluvit o Božím lidu v širším smyslu, když budeme aplikovat na všechny lidi slova svatého Petra u Kornelia, podle nichž je Bohu milý každý člověk, který ho uctívá podle toho, jak ho poznává, a tím se přiřazuje k jeho lidu.

Není pochyby, že od počátku světa bylo spaseno nesmírné množství lidí vzhledem k tomu, že Boží milosrdenství je nekonečné. Tradice myslí i na ty, kdo zemřeli dříve než poznali Krista, a také na ty, kdo zemrou dříve než ho poznají, když mluví o univerzální církvi, která tu je od Adama až do posledního vyvoleného /L.g.2/.

Historie spásy je širší než historie zjevení a úmluvy. Ztěžší bychom si mohli představit množství těch, kdo byli spaseni od počátku světa, aniž mohli poznat Krista. Na ně se vztahuje, co praví konstituce L. g. v 16.článku: "Věčné spásy mohou dosáhnout, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, hledají však upřímně Boha a snaží se s pomocí milosti plnit jeho vůli tak, jak ji poznávají z hlasu svého svědomí." To platilo jak před příchodem Krista, tak po jeho příchodu.

A můžeme k tomu připojit, že Kristus svým vtělením, přijetím lidské přirozenosti se jistým způsobem spojil se všemi lidmi, a to jak těmi, kdo přišli a přicházejí po něm, tak s těmi, kteří žili před ním. Všichni byli a jsou bratry a proto všichni byli a jsou alespoň potenciálně členy jeho církve. Jednají-li pak, jak je vede jejich svědomí, patří do univerzální církve, která je svátostí spásy.

Když myslíme na skutečnost, kterou nelze popírat, že v minulosti mimo sféry Božího lidu v přesném smyslu bez církevní svátosti se dostalo lidem mnoho milostí a spásy - a konečně i dnes je dosti takových případů, pak nás napadá otázka: jaký je vztah mezi církví jako svátostí a nadpřirozenými dary a milostmi? - každý ví, že se mnohým pohanům a lidem naprosto vzdáleným od církve, se kterou se nikdy nedostali, dostalo osvětlení a takových darů Božích, které je přivedly ke spáse. Mnozí tvrdí, že těchto milostí se jim dostalo skrze církev, která, jak praví, je tak univerzální svátostí, závislou na Kristu, že je třeba od ní očekávat každý nadpřirozený dar. Zdá se však, že netřeba jít tak daleko. Stačí, když pravíme, že se jim těchto darů dostalo vzhledem k církvi, a že sami sebou tyto dary duchovně spojují s ní a k ní neviditelně přivtělují.

Ještě jedné věci je třeba se tu dotknout: jestliže totiž je církev univerzální svátostí a všichni lidé alespoň potenciálně patří do církve a jsou křesťany, pak Boží lid v užším smyslu musí všemožně usilovat o to, aby se potenciální křesťané stali aktuálními a byli plně účastni všeho, co dává Kristus své církvi, všech partikulárních svátostí a celého života křesťanského. A z tohoto hlediska je naprosto nutná misijní činnost církve, která uskutečňuje Kristův příkaz: "Jděte, učte, křtěte." Patří proto k podstatné činnosti Kristovy církve. I když Bůh může spasit lidi bez lidské pomoci - připomeňme si tu slova sv. Tomáše: "Deus non alligavit gratiam sacramentis" - normální cesta k spáse je skrze člověka za pomoci člověka. Svatý Pavel vyjadřuje tuto skutečnost velmi konkrétně, když píše křesťanům do Říma: "Každý, kdo bude vyzývat jméno Páně, bude spasen. Jak budou vyzývat toho, v koho neuvěřili? Jak však

uvěří v toho, o kom neslyšeli? A jak uslyší bez hlasatele? A jak budou hlásat, nebudou-li poslání?"/10,13/.

Tato slova sv.Pavla měl na mysli papež Pavel VI., když psal Apoštolskou exhortaci Evangelii nuntiandi, kde praví: "Církev je si živě vědoma toho, že Spasitelovo slovo: Já musím hlásat radostnou zvěst o království Božím, se aplikuje v celé pravdě na nich. Sama připojuje ochotně slova svatého Pavla: "Běda mně, nebudu-li hlásat evangelium"... Hlásat evangelium je opravdu milost a povolání vlastní církvi vyjadřuje její nejhlubší podstatu. Existuje proto, že hlásala evangelium.../14/. Mezi Kristem a evangelizací je velmi těsné pouto. V tomto čase církve je to církev, která má úkol hlásat evangelium. Tento úkol nelze splnit bez ní, tím méně proti ní... S bolestí připomínáme tvrzení těch, kdo si myslí, že milují Krista, ale bez církve, naslouchají Kristu, ale ne v církvi, jsou s Kristem, ale mimo církev. Absurdnost této rozeklanosti, jak ji ukazují Kristova slova v evangeliu /1k 10,16/: "Kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá" /16/.

Vidět církev jako univerzální svátost spásy znamená vidět ji v její nejvlastnější úloze jakovíma, a tím v její kráse, kterou vyniká nad všechny společnosti.

Svátost posvěcuje - církev jako svátost také. V Konstituci G.s. /41-45/ ukazuje koncil, jakou pomoc přináší církev světu, lidské společnosti a také jednotlivcům. Je to pomoc především rázu duchovního, kterou potřebuje svět, lidská společnost a všichni lidé. pokud touží žít nejen plným lidským životem, důstojným člověka, ale tíhnou k cílům nadpřirozeným, k životu ve společenství s Bohem.

Posvěcovat, přinášet duchovní pomoc, to je hlavní úkol církve vůči světu - všechno ostatní je u ní druhotné. A o této pomoci, poskytované světu, praví sněm, jak jsem řekl na počátku: "Všechno dobro, které Boží lid během svého pozemského putování může poskytnout lidské rodině, plyne z toho, že církev je všeobecná svátost spásy, zjevující a zároveň uskutečňující tajemství Boží lásky vůči lidem"/45/.

Literatura: Boublík, Boží lid /Konstituce o církvi/ Řím 1967
Cognar, Cette Église que j'aime. Ed. du Cerf 1968
Cognar, Vaste monde ma paroisse. Ed. du Cerf 1968

Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt a/M. 1952

Skalický, Radost a naděje, Řím 1968

L'Église dans le monde de ce temps, Const. Os, Commentaires - Ouvrage collectif - Ed. Cerf 1967

Dominik Duka / MOUDROST

M O U D R O S T

V kánonu inspirovaných knih SZ nalézáme skupinu sapientálních knih: Job, Přísloví, Kohelet, Sirachovec, Moudrosti. "souito literární díla israelských "mudrců". Všechny knihy spojuje společný rys, hledání moudrosti /hochmah/. Israelské pojetí moudrosti je složité a mnohostranné. Tuto mnohostrannost potvrzuje samotná terminologie. "ejužívanější výraz pro moudrost je hochmah /sofia, sapientia/, označuje Boží moudrost /Přisl.2,6; Jr 10,12; Ž 104,24/ zorná tak jako řemeslnou zručnost člověka /Ex 28,3/. Nejčastěji hochmah označuje rozvážné a dobré jednání /Dt 4,6; Jb 28,28; Ž 51,8; Př 1,7/. "andy se setkáváme s výrazem bīnah, který vyjadřuje rozvážnost člověka, který v dané situaci poznává co je dobré a co zlé /Př 3,5; Jb 20,3/. Dále se ještě setkáváme s výrazy ormah, mezimāh, tebūnah nebo tūšijah. Významným termínem označujícím moudrost je da'at, což je možno přeložit jako věda, poznání a to ve smyslu poznávacího procesu nebo nabytého poznání ve vztahu k Bohu. Označuje tedy poznání člověka o Bohu jako i poznání Boha o člověku a světě. Od pojetí moudrosti jako vlastnosti se dostáváme k zosobněnému chápání moudrosti, s kterým se setkáváme především v knize Moudrosti. Moudrost, kterou člověk obdrží je vždy dar od Boha /1 Král 5,9-14/.

Moudrost jako i mudroslovná literatura jsou spojovány se jménem krále Šalamouna. Také nejstarší části knihy Přísloví jsou připisovány Šalamounovi. Není to bezdůvodné. Skuteční autoři tohoto literárního druhu byli převážně dvorští písaři. Šalamounův dvůr a jeho svazky s Egyptem nejsou faktorem, který můžeme jen tak snadno přehlédnout. přitom nesmíme zapomínat na předisraelskou tradici. Kniha Josue se zmiňuje o osadě Kiriat séfer /Jos 15,5/, kde písaři mohli být sběrateli mudroslovných tradic. V samotné sapientální literatuře se setkáváme s ohlasy podobné literatury z Ugaritu /číslná přísloví/, z Edomu a z Mezopotámie.

Všimněme si tedy nejprve pojetí moudrosti v těchto dvou kulturách. "ačněme Mezopotámii, které byla kolébkou Abraháma. Pojetí moudrosti bylo vždy spojeno s etickým řádem. V civilizaci Mezopotámie bylo poznání vždy vázáno na jednání a také my jsme udiveni vyspělým stádiem pojetí mravní normy. mravní kosmický řád nazývali Sumerové "Me". Etymologie slova souvisí pravděpodobně se slovesem "býti". Mohli bychom také

překládat me - jsoucnost. "Me" je jakási prvotní podstata jsoucná, souhrn všech božských a osudových sil, které určují běh světa a život jak lidí, tak i ~~žáků~~ bohů. J. van Dijk říká, že je to božská imanence, přítomná v mrtvé hmotě i ve všem živém, neproměnná a trvajících, neosobní, kterou disponují pouze bozi. Americký sumerolog Kramer chápe "Me" ~~žák~~ jako souhrn zákonů, které ovládají vesmír a bdí nad jeho chodem. Jeden ze starých sumerských básníků rozvedl všechny vlastnosti "Me" např.: panství, královský trůn, vznešené žezlo, pravda, umění, hudba... celkem jich vypočítal sto. V akkadské verzi zastupuje "Me" výraz "parsu", není však zcela totožný s "Me".

V Egyptě se setkáváme se zosobněnou pravdou, spravedlností a řádem. Je to bohyně Maat a její jméno znamená základnu pro sochu a později baldachýn, pod kterým byl zobrazován bůh Ptah, jehož jméno bylo od počátku "Pán Maaty". Maat je světovým řádem, na kterém spočívá kosmická harmonie, právo, spravedlnost a pravda. V abstraktním pojmu Maat rozlišuje Lorenz tři složky:

- a/ Maat je stvořením ustanovený řád jsoucná, přírody i společnosti, tedy to co je pravé a správné. Právo, spravedlnost a pravda.
- b/ Maat je udržující a životodárný princip, bez něhož by se svět zřítíl do chaosu. Proto je úkolem krále a každého člověka "činit Maat", to znamená střežit, hájit a obnovovat tento řád.
- c/ Bohyně Maat je hypostazovaný kosmický řád, spravedlnost a právo. V mytologii je dcerou slunečního boha Rea, Re a ostatní bohové jí žijí, žije jí každý člověk, protože život je možný jen v řádu, jen řád umožňuje, chrání a zajišťuje život.

Maat je poznatelná a naučitelná, lze ji vyčíst z běhu všech věcí. Toto přesvědčení je předpokladem velmi bohaté mudroslovné egyptské literatury, která patří do zvláštního literárního druhu tzv. "sbojet". Jsou to instrukce, které dává mudrc synovi, tj. ~~žákovi~~ žáku. Již se Staré říše známe mudroslovné fragmenty Džedef-Hora, syna Cheopsova, Nauku Ptahhotepa, který byl vezírem krále Iseesa. /^{ve}ezír se nazýval "prorok Maaty"/. Ze Střední říše máme Nauku Merikareha, Amenemheta I. Z Nové říše se zachovaly spisy Anuovy, Amenemopovy, Anch-Šešonkovy, Ipuwerovy, a Nefertovy.

Israelský náboženský intelektuál se pohyboval v obou těchto prostředích. Kanaán, to byla křižovatka nejen politických výbojů tehdejších

velmocí, ale i průsečík nábožensko-kulturních směrů. Pobyť Izraelitů v Egyptě a v Novobabylonské říši nebyl jen Boží trest, ale byl to i dar, pomocí kterého se náboženský a intelektuální život Izraele očišťoval a prohluboval. Literární závislost a případné obohacení israelské mudroslovné literatury odmytologizovanými citáty z děl meopotámských nebo egyptských autorů není žádným snížením transcendentní jedinečnosti a vyjimečnosti Zjevení, ale naopak to dokazuje životnost a sílu, která chce komunikovat s okolními náboženskými kulturami. Nejzřetelněji se tato skutečnost projeví při setkání s helenistickým světem, s řeckou filosofií. Jediným dokladem je kniha Moudrosti. Nejintenzivnější průnik helénské filosofie můžeme sledovat ve 2. stol. př. Kr. v době, kdy Palestina byla pod nadvládou Seleukovců. Kolaborantský přístup kněžských jeruzalémských vrstev a násilná náboženská helenizace vyvolaly reakci věrných - Makabejské povstání. V tomto prostředí nebyla možná kulturně-spekulativní komunikace. Ta se uskutečnila v Egyptě v Alexandrijské diaspoře. V této oblasti se formovala a byla řecky napsána kniha Moudrosti neznámým autorem. Někteří považují za autora překladatele Sirachovcovy knihy, avšak jistotu nemáme. Nejvýraznější postavou této oblasti byl židovský myslitel Filo Alexandrijský v 1. stol. po Kr., který ovšem nemůže být autorem této knihy, která byla napsána o sto let dříve. Tento myslitel, který nepřímě ovlivňoval křesťanské myslitele ve 2. a 3. stol. po Kr., mohl být zcela určitě ovlivněn knihou Moudrosti. Sam zůstává věrný židovské ortodoxii, jeho dílo je ovlivněno platonismem, stoicismem a především novopythagorejci.

Kniha Moudrosti se nazývá v LXX "Sofia Salomonis", Moudrost Šalamounova. Syrské překlady mají název "Velká moudrost" nebo "Velká moudrost Šalamounova". Vulgáta nazývá knihu jednoduše "Liber Sapientiae". Knihu si můžeme zhruba pro přehled rozdělit do tří částí. Mezi katolickými exegety se ujalo dělení Höpflovo:

a/ Prolog 1,1-15/ Moudrost pramen spravedlnosti a nesmrtelnosti 1,16-5,24

b/ Původ, povaha a ctnost moudrosti a způsob jak ji získat 6,1-9,19

c/ Chvála moudrosti v perspektivě dějin vyvoleného národa 10,1-19,20.

Vzhledem k literární formě je nejzajímavější třetí část /10,1-19,20/. Nalézáme zde stopy sapientiálního midraše, ale samotný chvalozpěv na

moudrost byl vlastní literární druh řecké filosofické literatury. Zmenovitě a důkladně ho připomíná Aristoteles ve své Rétorice /I, b19/, kde ho nazývá "enkomion" a podrobně popisuje jeho vlastnosti. Chvála moudrosti v knize Moudrosti má všechny prvky popisované Aristotelem : Úvod /1-5/, enkomion /6-9/, Synkrisis /10-19/. Snahu autora vyrovnat se a navázat dialog s řeckým myšlením nenacházíme pouze v literární formě, ale především v nauce. Nejčastěji užívanými termíny řecké filosofie jsou: aftarsia /2, 23/, amorfos hylé /11, 17/, pronóia /14, 3/. Dále se autor ve své práci vyrovnává s řeckými filosofickými teoriemi o duši světa /1, 7/, s pojetím atomární duše /2, 1-5/, s materialismem a nihilismem epikurejců /2, 1-9/, s platonským dualismem v pojetí člověka /8, 20/ a s helenistickým humanismem /11, 23-12, 7/. Vidíme zde, jak autor knihy není eklektik, který nekriticky přebírá a vytváří synkretickou syntézi, ale tvůrčím způsobem v řecké filosofické terminologii objasňuje nauku Zjevení a často ukazuje na nedostatečnost nebo nesprávnost helénské řešení. Aftarsia /nepomíjejícínost/ není výsledek rituálních mystérií, ale ovoce moudrosti a Boží dar. Užití výrazu "amorfos hylé" objasňuje prioritu Boha nad chaosem, nepřipouští nezávislou a věčnou existenci beztvaré látky. Je zajímavé, že nepoužívá platonského pojmu "chóra", ale Aristotelova "hylé"! /Srv. Tresmontant: Bible a antická tradice str. 10-11/. Můžeme zde vidět jakousi biblickou anticipaci pozdějšího židovského a křesťanského aristotelismu /Maimonides a Tomáš Aq./.. Pronóia není stoický osud ani neosobní Anaxagorův "nús", nýbrž Boží prozřetelnost. To je ~~mana~~ vedení, řízení a péče osobního a milujícího Boha. Obraz člověka a jeho nesmrtelnost je vyjádřena v řeckých termínech a přesto autor nepodleh platonskému dualismu. Bipolární jednota člověka, který je duší i tělem, byla zachována. Novým zcela jasným způsobem přináší autor důkazy Boží existence /13, 3-4/. Jsou zde kořeny pozdější křesťanské theodicey a o tuto pasáž se opírá i Pygel v listě Římanům /1, 18-32; 2, 14-16/. Nyní ale k vlastnímu, ústřednímu tématu knihy a našeho pojednání k pojetí moudrosti. V Božím plánu spásy má specifickou roli moudrost, prostřednice mezi Bohem a lidmi, která také umožňuje člověku získat věčný život. Moudrost je úzce svázána s Bohem, "je dechem Boží moci a čirým výronem světelné velebnosti Všemohoucího... odleskem věčného světla a neposkvrněným zrcadlo Boží působnosti a obrazem jeho dokonalosti" /7, 25-26/. Moudrost se dělí s Bohem o jeho trůn /9, 4/. Je zasvěcena do Božího vědění a vybírá jeho díla /8, 2-5/, byla s Bohem při stvoření světa i člověka /9, 2-3; 9-12/. Autor při popisu moudrosti, jejíh

vlastností a činnosti užívá stejných výrazů jako při popisování Boha /7, 22-23; 7,24; 8,1/. Při důkladném čtení chvály moudrosti /7,22-8,1/ pozorujeme jak teologická spekulace o hypostazované moudrosti ve SZ zde nalezla svůj vrchol /Srv.Př8,22.../. Zjemnělé termíny řecké filosofie mu pomáhají hlubším způsobem vyjádřit její božský charakter. Její původ je popsán ve verších 7,25-26 a jejími vlastnostmi jsou všemohoucnost, svatost, nepomíjejícnost. Jsou to vysloveně Boží vlastnosti. Tato chvála moudrosti je předehrou a přípravou na trinitářskou teologii Pavlovu a Janovu. Křesťanská tradice již od sv. Justina ztotožňuje ~~xxk~~ Věčné Slovo s Moudrostí. Je třeba dodat, že moudrost má také analogické funkce jako "svatý duch" Jahvův. Přichází z nebes /9,17/, proniká všechno /1,7/, přebývá a působí v člověku /1,5/. Sama moudrost je nazývána duchem /1,6; 7,22/.

Rozsah požadované práce nás nutí zakončit naši meditaci o moudrosti. Doposud jsme sledovali autora v jeho filosofující teologické spekulaci. Tato spekulace měla své kořeny v sumersko-akkadské oblasti, měla své opěrné body v egyptské kultuře a svůj podíl v ní měl i helénský svět. Lze tedy mluvit o biblickém myšlení jako o výlučně semitském specifiku? Zcela určitě musíme vyloučit toto tvrzení jako extrémně jednostranné. Bible, to znamená i kniha Moudrosti, má svého lidského autora, který je dítětem své doby, svého prostředí a kultury. Izraelité nebyli tvůrci vlastní civilizace a kultury, stáli na křižovatce různých kultur a civilizací. Po lidské stránce máme zde výraz hlubokého a bohatého dědictví předfilosofického, symbolického myšlení i filosofickou interpretaci. To je lidská stránka, ale vlastní, biblické je prioritou Božího zjevení, které se vyjadřuje v rovině přijatelné a srozumitelné člověku. Bylo by to tedy zcela protismyslné stavět proti sobě biblické a řecké jako dvě kontradike, nebo sumerské a egyptské proti řeckému. Za celým sporem stojí jednota a logičnost lidského myšlení, bez níž by nebyla možná komunikace a růst kultury. Kniha Moudrosti se rozhodla pro cestu sdělení pokladu Božího zjevení helénské kultuře ve filosofující teologické spekulaci. Na tuto tradici navázali apoštolové Pavel a Jan.

Pro filosofii se rozhodla i prvotní Církev. Pro hlubší porozumění nám poslouží Dr.J.Ratzinger, který připomíná, že křesťanství při setkání s helénským světem muselo vysvětlit, jakého Boha hlásá. Rozhodlo se pro Boha filosofů. Náš Bůh, říkali, není podobný žádnému vašemu bohu,

ale jedině tomu Nejvyššímu, o němž mluví vaši filosofové. "Říkáme-li Bůh, neuctíváme a nemyslíme žádného z bohů, ale jsoucno samo, které filosofové označují za základ veškerého jsoucna, jako Boha nade všemi mocnostmi - jen to je náš Bůh. Tato volba znamenala rozhodnutí pro Logos proti jakémukoliv mýtu, což znamenalo definitivní odmytologizování světa a náboženství /srv. str.76-80/.

Osudný omyl by však nastal, kdybychom chtěli Zjevení ztotožnit s filosofií. Je vždy nutné mít na paměti, že bez filosofie se neobejde vědecká interpretace Zjevení. Filosofie - láska k moudrosti je tedy pouhou cestou, jednou z etap cesty na cestě k Moudrosti. Domyšleno v naší křesťanské perspektivě ke Svaté Moudrosti /Hagia Sofia/ - to je ke Kristu.

Literatura:

- J. Heller: Starověká náboženství, Kalich 1978
S.N.Kramer: Mytologie starověku, Orbis 1977
Mýty staré Mezopotámie, Odeon 1977
Jerusalem Bible, Herder 1968
Septuaginta /LXX/ Stuttgart, 6. vydání
H.Höpfel: Introductio specialis in VT, Neapol 1963
M. Peter: Wykład Pisma sw. ST, Poznań 1970
Wstęp do Starego testamentu, Pallottinum, Varšava 1973
A. Robert Feuillet: Einleitung in die Hl. Schrift, Herder 1966
C. Tresmontant: Bible a antická tradice, Vyšehrad 1969
Písmo sv. Starého zákona, přeložil J.Heger, Charita 1958
A.M.Dubarle: La manifestation naturelle du Dieu, Cerf 1976
J. Ratzinger: Úvod do křesťanství, Křesťanská akademie 1978

Josef Kubalik / HOLANDSKÝ KATECHISMUS A VYZNÁNÍ PAVLA VI.

Mnoho kněží z Moravy i Čech, kteří mají německý překlad holandského katechismu, jenž má název: "Glaubensverkündigung für Erwachsene" - Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus - Derker Utrecht 1968 - v dopisech mně žádalo o vysvětlení.

Z toho důvodu, neboť jde o čistotu víry, jsem napsal 20-stránkovou studii, kde je podrobně vysvětleno, jaký postoj musí zaujmouti věřící katolík k holandskému katechismu a vysvětleno vyznání víry /"lidu Božího"/, jež vydal zesnulý papež Pavel VI. jakožto reakci magisteria církevního na bludy obsažené v tomto pokrokovém katechismu, jehož duchovními otci jsou teologové Schilleberckxs O.P. a Schoonenberg S.J.

Uvedenou studii jsem poslal k publikaci do Duchovního pastýře. Avšak redakční rada sestávající nyní z profesorů CMBF, tj. Medka, Bendy, Pokorného, Čejky a Jedličky, vrátila rukopis autoru zpět. V dopise stojí doslovně:

"Redakční rada zaujala negativní postoj k článku ---. Obsahuje invektivy proti HK, jmenuje kardinála Lefebvre, mezi "výkvětem mezinárodních teologů" a označuje moderní názory Holandského katechismu jako "neomodernismus". Zámítající dopis redakční rady DP je důkazem ignorance členů této rady, neboť Katechismus holandský, jehož překlady byly vydány proti zákazu biskupů německých, francouzských a amerických, tedy bez Imprimatur, byl označen komisi kardinálů jmenovaných Pavlem VI. /kardinálové: Frings, Jaeger, Floßit, Lefebvre, Browne a Journet/ jako spis šířící v církvi neomodernismus. Žádali opravy, k nimž dosud nedošlo. Členové redakční rady DP nevědí, že kardinál Lefebvre je znamenitý teolog a pravověrný, nemá nic společného s arcibiskupem Tefevrem, autorem hnutí v Encomu.

Překlad Holandského katechismu vyšel v chromném nákladu 400.000 kusů a šířil bludy neomodernistické v zemích mluvících německy a bohužel, i v naší vlasti. V Rakousku napsal kritiku HK prof. Holböck v Salzburgu, biskup Graber v Řezně, kardinál Ratzinger v Mnichově atd. Bludy, jež nazývají kardinálové kopise jmenované papežem Pavlem VI., neomodernismem, jsou tyto:

Je tam někdy zastřené, jindy otevřeně popírána nauka katolická stran:

1. existence andělů a nesmrtelnosti lidské duše,
2. existence dědičného hříchu podle nauky koncilu tridentského,
3. biologické panenství Panny Marie,
4. nauka o obětním charakteru Eucharistie,
5. nauka sněmu tridentského o transubstanciaci /nahrazuje se kategoriemi transignalizace a transfinalizace/,
6. nauka o vzkříšení těl.

Holandský katechismus, jehož duchovními otci jsou pokrokoví teologové Edward Schillebeeckx, O.P. a Piet Schoonenberg S.J., bazíruje na moderní filosofii existencialistické a odmítá pojmy filosofie Aristotelovsko-Tomášovské zv. "philosophia perrennis".

Svatý Otec Pavel VI. jako reakci na názory neomodernismu vydal vyznání víry zvané "lidu Božího", jež slavnostně pronesl před Basilikou svato-petrskou dne 30. června roku 1968 za šestého roku svého pontifikátu.

U nás překlad český tohoto důležitého vyznání byl publikován v Brně zásluhou v pověsti světce zesnulého biskupa Karla Skoupého.

Tam se doporučuje: "Zkus i ty srovnat svou víru s vyznáním svatého Otce. Věříš-li stejně, jsi katolík. Kéž na přímluvu sv. Grilla dovedeš z víry žít, ji šířit a proti všem útokům obhájit".

Tudíž členové redakční rady DP se hlásí k obhájcům HK, tedy k neomodernismu a nedovolují, aby katolický klerus poznal výklad kréda Pavla VI.

"Videant consules". Biskupové jsou strážci čistoty víry, jejich povinností je zásah stran pravověrnosti.

Vyznání víry

Když Pán Ježíš vystoupil na veřejnost, svatý Marek popisuje jeho činnost veřejnou slovy: "Když pak byl Jan uvězněn, přišel Ježíš do Galileje a hlásal evangelium o království Božím. Právil: "Čas se naplnil a království Boží se přiblížilo. Čiňte pokání věřte evangelium!" /Mk 1,14-15/. Věřte evangelium, to je základní požadavek Spasitele vůči posluchačům. V řečtině víra je označována výrazem "pistis". Svatý Jeroným řecký originál: "Metanoeite kai pisteuete en to evangelio" překládá do latiny: "Poenitemini et credite Evangelio". Česky to znamená: Čiňte pokání a věřte evangelium!". Proto také čteme v listu přičítanému sv. Pavlovi, k Židům: Bez víry však se nelze líbit Bohu, neboť ten, kdo přistupuje k Bohu, musí věřit, že Bůh je a že odplácí těm, kdo ho hledají" /Žid 11,6/.

Nejvyšší Učitel, náš Spasitel, Pán Ježíš zjevil svým učedníkům a apoštolům pravdy Boží. Zjevení Boží se týká vnitřního života Božího a plánu Božích stran spásy lidí. Pravdy Kristem Pánem zjevené přesahují lidský rozum a nazýváme je Božími tajemstvími/např. pravda o nejsv. Trojici, o Božím vtělení, lidském vykoupení, Eucharistii atd./. Svatí apoštolové dostali od svého Pána pověření, aby tyto jeho zjevené pravdy lidstvu hlásali. Svatý Matouš nám uvádí ve svém evangelium striktní příkaz Páně: "Dána je mi veškerá moc na nebi i na zemi. Jděte tedy, učte všechny národy a křtěte je ve jména Otce i Syna i Ducha svatého! ---A hle, já s vámi jsem po všechny dny až do konce světa" /Mt 28.19-20/. Apoštolové si byli vědomi svého poslání učitelského a výstižně to vyjadřuje sv. Pavel: "Bratři, oznamuji vám: Evangelium, které jsem já hlásal, není lidského původu. Vždyť jsem je od člověka ani nepřijal, ani se mu od něho nenaučil, nýbrž přijal jsem je ze zjevení Ježíše Krista" /Gal 1,11-12/. Apoštolové byli Kristem Pánem ustanovení a pověření hlasatelé evangelia Kristova. Jejich kázání/Kerygma/ bylo tudíž pro všechny lidi závazné. Vždyť oni byli apoštoly, vyslanci Páně.

Apoštol národů píše Timoteovi": Ego keryx kai apostolos-didaskalos. Já jsem byl ustanoven tohě hlasatelem a apoštolem-mluvím pravdu, nelžu - učitelem národů v pravé víře" /1 Tim 2,7/. V Řecku "keryx" byl autorizovaný mluvčí nejvyššího vladaře města nebo státu. Mluvil vždy k lidu jako pověřený hlasatel rozhodnutí a příkazů vladaře. Proto také řecké slovo "kerygma" znamená poselství, jež hlasatel oznamuje autoritativně jménem svého vladaře. Tudiž svatí apoštolové byli pověřenými mluvčími a hlasateli samého Boha, nejvyššího vladaře světa. Církev Kristova od svého počátku byla církví učící, věřící a vyznávající evangelium tj. radostnou zvěst Boží o lidské spáse.

Již po seslání Ducha svatého sv. Šimon Petr autoritativně káže o Pánu Ježíšovi slovy": Muži izraelští, poslyšte slova tato: Ježíše Nazaretského, muže u vás osvědčeného od Boha mocnými skutky, divy a zázraky, které Bůh učinil skrze něho mezi vámi--- jste rukama bezbožníků ukřižovali a usmrtili. Ale Bůh ho zprástil bolestí smrti a vzkřísil ho z mrtvých, neboť bylo nemožné, aby byl v její moci-- Tohoto Ježíše vzkřísil Bůh; my všichni jsme toho svědky".--- Když to uslyšeli, byli hluboce dojati a řekli Petrovi a ostatním apoštolům: "Co máme činit, muži bratří?". Petr jim řekl: "Čiňte pokání a každý z vás se dej pokřtít ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů a dostanete dar Ducha svatého." /Skut 2,22-39/. Tedy apoštolské kázání/kerygma/ působilo na posluchače, že uvěřili v evangelium Páně a přijímali zjevení Boží svým rozumem osvěceným milostí Boží. Proto píše sv. Pavel Kolo.-senský: "Jak jste tedy přijali Krista Ježíše jako Pána, tak v něm žijte, v něm jsouce zakořenění a na něm zbudováni; a buďte pevní ve víře, jak jste v ní byli vyučeni, a oplývejte vděčností!"/Kol 2,6/. Teprve když posluchači slova Božího, jak jim je autoritativně hlásali apoštolové, uvěřili ve zjevení Boží, mohli být pokřtěni a přijati tak do společenství lidu Božího tj. církve Kristovy.

Svatí Otcové se zmiňují o tzv. traditio symboli a redditio symboli od katecumenů. Apoštol nebo jiný pověřený učitel v církvi vyučil

katechumeny v pravdách Kristových, jež byly shrnuty v symbolu apoštolském. Tedy apoštol nebo oprávněný učitel církve /např. Biskup/ předal katechumenům přehled pravd Božích, jimž museli uvěřit a pak před křtem katechumeni tento souhrn pravd Božích museli vyznati před apoštolem nebo před jeho nástupcem biskupem. Tomu se říkalo *Redditio symboli apostolici*. Již sv. Hippolit římský vypravuje ve svém pojednání o apoštolské tradici, že katechumeni, kteří se připravovali na křest, byli před křtem dotazováni, zda věří v Boha Otce všemohoucího, Ježíše Krista, Syna Božího, jenž se počal z Ducha svatého a narodil se z Panny Marie- a Ducha svatého, svatou církev a vzkříšení z mrtvých." Taková byla praxe již v prvotní církvi.

Svatý Augustin v jednom svém kázání o předávání symbolu, poučuje:

" Moji synové a dcery, přijměte pravidlo víry, jež se zove Symbolum. A když je přijmete, запиšte si do srdce a říkejte si každý den; než jdete spát, než jdete po své každodenní práci, posilujte se svým křtem.---Co jste slyšeli od nás, tomu věřte; a co věříte, to vyznávejte svým jazykem. Neboť apoštol praví: "Neboť vyznáš-li svými ústy, že Ježíš je Pán, a uvěříš-li ve svém srdci, že Bůh ho vzkřísil z mrtvých, budeš spasen. Víra v srdci vede ke spravedlnosti, vyznání ústy vede ke spáse"/Řím 10,9-10/. A dále uvádí, že symbolum je zkrácený souhrn pravd Božích, které musíme věřit a snadno se zapamatuje v paměti lidu.

2. První krize stran víry

Křesťanství v prvních třech stoletích bylo pronásledováno, bylo mimo zákon. Avšak ještě větší nebezpečí mu hrozilo z nitra od tzv. gnostiků. Byli to tehdejší křesťanští intelektuálové, kteří byli ovlivňováni filosofií helenistickou. Gnosticism byl vlastně vírou filosofickou a nikoli náboženskou. Bůh je chápán panteisticky a nadpřirozený řád uváděn gnostiky v pochybnost. Hlavně svatý Irenej, biskup lyonský nekompromisně odmítal názory gnostiků ve spise " Proti bludařům ". Na konci třetího století vrcholí gnosticismus v bludu ariánském. Kněz alexandrijský, Arius, popírá božství Ježíše Krista a tvrdí,

že Ježíš je pouhý tvor Boží, podobný Otci nebeskému. Blud Ariův vyvolal velký ohlas v celém Křesťanství. Věrní biskupové jako např. sv. Athanáš v Alexandrii, sv. Hilarion v Galii, sv. Basil a sv. Řehořé Nyssenský i Naziánský v Malé Asii nekompromisně hájí božství Ježíše Krista a tím dogma o nejsv. Trojici. Zápas o čistotu víry vrcholí na ekumenických sněmech v Nicei/325/ a v Cařihradě/381/, kde je Otcí biskupy vydáno symbolum nicejsko-cařihradské, jež se modlíme při Mši svaté v neděli dosud.

Také ekumenický sněm v Tridentu/1545-63/ a ve Vatikánu/1870/vydávají vyznání víry, jež bylo předepsáno pro kandidáty jáhenství, kněžství a doktorátu teologie atd.

3. Modernismus a neomodernismus ve XX. století .

Pod vlivem moderní filosofie někteří myslitelé křesťanství usilovali usmířit moderní myšlenkové proudy s křesťanskou vírou, ovšem na úkor víry. Ve Francii to byl biblista Alfred Loisy, v Anglii exjesuita Tyrrel a jiní. Tehdy papež sv. Pius X. odsoudil energicky modernismus v encyklice "Pascendi Dominici gregis" a nazval plným právem názory modernistů "sborníkem všech bludů".

Po druhé světové válce papež Jan XXIII. svolává do Vatikánu druhý všeobecný sněm církevní. Papež prohlašuje shromážděným Otcům na sněmu, že "nejvyšším úkolem ekumenického sněmu je, aby posvátný poklad křesťanské nauky byl uchován neporušený a ještě účinněji vykládán". Jeho heslem je "Aggiornamento". Papež Pavel VI. připomíná Otcům biskupům 18. XI. 1965 na II. vatikánském konciliu: "Tato doba je údobím správného aggiornamento, jež vyhlásil náš předchůdce blahé paměti Jan XXIII. Toto slůvko jistě nebylo míněno, jakoby byla dovolena relativizace podle ducha světa všeho v církvi-dogmatu, zákonů, tradic". Charakteristikem ag~~g~~ornamento musí být věrnost k tradicím. Vatikánský koncil skončil oficiálně na svátek Neposkvrněného Početí Panny Marie dne 8. prosince 1965.

Příštího roku, 1. března 1966 kardinál Alfrink,

předseda holandské biskupské konference, dal imirimatur na knihu "Nový katechismus". Holandský originál má název : De Nieuwe Katechismus; byl vydán v Říjnu téhož roku. Episkopát holandský svěřil zpracování knihy Katechetickému ústavu university v Nijmegenu. Duchovními otci holandského katechismu jsou teologové Eduard Schillebeeckx, O. P. a Piet Schonenberg S. J. Brzy byl holandský katechismus přeložen do němčiny a bez souhlasu německého episkopátu vydán ve velkém nákladu pod názvem: Glaubensverkündigung für Erwachsene /Derker- Nijmegen Utrecht 1968/. Rovněž francouzský překlad holandského katechismu nemá imrimaturu od francouzských biskupů a podobně anglický překlad v USA.

A jak tomu bylo u bludu ariánského, tak tomu bylo i stran neomodernismu holandského katechismu. Byli to věřící laikové, kteří reagují na nesprávnosti tzv. "nové teologie". Holandští věřící píší dopis Svatému Otci Pavlu VI., kde uvádějí, že 9. října se objevil 600-stránkový "Nový katechismus", napsaný z příkazu holandských biskupů. V něm je řada názorů, jež se nesrovnávají s katolickou vírou.

1. Stran Matky Boží kniha neuzhává její biol-ogické panenství před, při a po zrození Páně.
2. Pokud jde o dědičný hřích, je popíráno, že existuje v nás.
3. Stran Eucharistie kniha učí, že chléb a víno získávají po proměnění jenom jiné označení a zacílení/transignalizace a transfinalizace/, což odporuje nauce sněmu tridentského a encyklice Mysterium fidei.
4. Autoři tvrdí, že protestantismus přijímá jako pravdu vše z učení katolické církve, ale to nečání katolíci.
5. Pokud jde o kontrélu porodů, kniha nerespektuje nauku církve /např. encykliku Casti connubii/.
6. Když mluví kniha o původu člověka, stvoření, nesmrtelné duše není připomenuto. Budí zdání, že popírá duchovní a nesmrtelnou dušň.
7. Existence a ndělů je uváděna v pochybnost.

Nesmírné rozšíření knihy a její předpoklady jsou vážným nebezpečím pro víru křesťanskou. Proto je třeba zásahu Svaté Stolice.

Papež Pavel VI. píše osobní dopis kardinálu Alfránkovi a ustanovuje konferenci v Gazzadě v severní Itálii, jež se konala 8.-10.dubna 1967. Na této konferenci jako představitelé Svaté stolice zasedají Edward Danis S.J., John Visser O. S.S. R, Benedikt Lamer O. P. Biskupové holandsští vysílají na konferenci W. Blesse S. J., Pieta Schoonenberga S. J. a Edwarda Schillebeeckxe O.P. Dále Pavel VI. jmenuje zvláštní komisi kardinálů, aby prozkoumala Nový katechismus a podala doporučení. Členy jsou kardinál Frings, Lefebvre, Jaeger, Florit, Browne a Journet, opravdu mezinárodní výkvět teologů. Proti nějaké úpravě a korekturám Holandského katechismu protestuje teolog Muldera a Magra Fortmann. Komise kardinálů vyžaduje oficiální opravy Nového katechismu. Papež Pavel VI. vyhláší rok víry, jenž končí 29.června 1967, na oslavu 19stoletého výročí smrti knížat apoštolských, sv.Petra a Pavla. A tehdy papež vyhláší slavnostně Vyznání lidu Božího.

Toto kredo se objevuje v době, kdy jako podzemní vulkán moderní filosofické nevěry se projevuje v moderním světě. Jím je ovlivněna i pokoncilová mentalita lidu Božího a z toho důvodu je nutné jasné vyjádření křesťanské víry. Neomodernismus, jenž usiluje ovlivnit křesťanské katecheze, je symbolizován a propagován v Novém holandském katechismu.

Již slavný básník a myslitel J.W. Goethe říkal, že smyslem dějin křesťanství je zápas mezi vírou a nevěrou/"Immerfort sich boxen Arianer und Orthodoxen"/.Církev Kristova je zde na zemi církví putující, ale též bojující o čistotu víry a mravů.Kredo je vyznání víry učiněné osobní odpovědí na apoštolské kázání/kerygma/, jež zdůrazňuje, že Ježíš je Pán, věčný Syn Boží, druhá božská osoba v nejsvětější Trojici, vtělený Bůh.Proto křesťanská katecheze musí být nutně christocentrická, zaměřená na Krista Bohočlověka . Jestliže katecheze není zaměřena na Božského Spasitele, není křesťanskou.

Kredo tj. vyznání apoštolské víry se soustřeďuje na Spasitele, vítěze nad hříchem i smrtí. On je Alfa a Omega všeho.

Vyznání víry lidu Božího

Oficiální název tohoto důležitého církevního dokumentu je:

" Slavnostní vyznání víry pronesené Pavlem VI. Veleknězem před basilikou peterskou dne 30. června 1968 po skončení tzv. roku víry k oslavě devatenáctistoletého výročí mučednictví svatých apoštolů Petra a Pavla" /AAS-dto 10. VIII. 1969/.

Vyznání víry papeže Pavla VI. má 30 článků. V prvních sedmi Svatý Otec ukazuje proč a z jakých důvodů slavnostně pronáší vyznání víry.

I. Úvod ke kředu lidu Božího

Začíná oslovením: "Venerabiles fratres et dilecti filii, solemni hac Liturgia concāudimus sive commemorationem saeculi XIX post martýrium a sanotis Petro et Paolo, Apostolis factum, sive annum, quem a fide appellavimus."

V prvním úvodním článku vykládá papež Pavel VI., že je pevně rozhodnut neochvějně hájit čistotu poňladu víry/depositum fidei/ od porušení . Připomíná, že stoupenci tzv. nové teologie v současné době usilují o reinterpetaci Božího zjevení ve světle současného života a dají nový smysl dogmatům prohlášeným učitelským úřadem církevním. Z toho důvodu papež jakožto nástupce svatého Petra, jemuž Spasitel nařídil "potvrzovati bratry své" /Luk 22,32/, ^upociťuje povinnost pronést vyznání víry, jež začíná slovy: Credo-Veřím./ Srov. čl. 3/.

V přípravném "roce víry" některé biskupské konference v pastýřských listech řešily různé problémy víry. Tak konference biskupů německých si věnuje biblické interpretace a nauky o nejsvětější Eucharistii, biskupové belgičtí probírají nauku o vtělení, ve Spojených státech o církvi, v Itálii o magisteriu církevním a autoritě v církvi. Papež nemá v úmyslu stanovit nějakou definici "ex cathedra", avšak věrně se drží vyznání ekumenického sněmu církevního v Niceji. Proto kředo lidu Božího je neomylné učení. Vždyť je v souladu s naukou kolegia biskupského a vyslovuje to, čemu lid Boží věří a odpovídá smyslu víry/sensus fidei/.

Je tomu podobně jako u symbolu tzv. Athanášského, jež napsal neznámý autor a bylo přičítáno neochvějnému obháji božství Kristova, sv. Athanáši. Symbolum začínající slovy "Quicumque--", jež bylo přijato celou církví, se stalo směrnicí víry křesťanské / regula fidei /. V době pokoncilové se projevuje u mnohých teologů přímo vášeň po novotách a změnách. Ve čtvrtém článku říká papež Pavel doslova: "Mutandarum aut novandarum quaedam quasi cupiditate capi". Je pravda, že církevní magisterium ve všech dobách usilovalo hlouběji proniknouti do tajemství Božího zjevení a stále dokonaleji vykládati pravdy zjevené, avšak nikdy se to nedělalo na úkor čistoty pravdy křesťanské nauky. V nové době možno hovořit o záplavě snah o doktrinální interpretaci. V roce 1973 vyšla zajímavá kniha Battista Mondina: *Le Christologie Moderne/Rím-Editrice Apes 1973/*. Zde autor zajímavě uvádí rozličné druhy výkladů křesťanské christologie-nauky o Kristu: 1. Rahnera a Bultmanna zařazuje do "existencialistické orientace, 2. Pieta Schonenberga a Teilharda Chardina nazývá "orientací sekularistickou, 3. Edwarda Schillebeckxe s Moltmannem zařazuje pod "orientaci eschatologickou", 4. Metzke a Gutierrez pod orientací politickou. Podobně si všimá Hanse Künga a jiných. Ve všech uvedených orientacích shledává upřílišněný homocentrismus, zaměření čistě antropologické, místo zdravého teologického theocentrismu /zaměření na Boha/. Zavádění dialektiky do teologie vede katolickou víru na scestí. Katolická víra je zbavována své nadpřirozené jistoty a tak dochází ke "zmatení a pochybnostem v mnohých věřících duších". Někteří i katoličtí teologové ve skutečnosti se stávají ve své vášni pro novoty a změny spíše filosoфы náboženskými a už nejsou pravými katolickými teology. Teologické bádání pro pravé teology není totéž jako bádání náboženských filosofů. Správný teolog se musí řídit neomylným magisteriem církve, jemuž jediné byla přislíbena pomoc Ducha svatého. Úsilí o teologickou reinterpretaci zjevení Božího je výslednicí užívání moderních filosofii místo zdravé filosofie křesťanské. Pak je vysvětlitelné,

že se mohou objevit "svévolné hypotézy" o křesťanské nauce, jak je tomu např. v holandském katechismu, kde je stanovena zásada doktrinnálního relativismu slovy : " Zjevení není souhrn neměnitelných pravd a pojmů .". Krize víry má daleko hlubší kořeny . Svatý ^Pius X. to vyjádřil slovy : " Modernisté podvracejí věčný pojem pravdy " . První koncil vatikánský správně zdůraznil: " Nauka víry, kterou Bůh zjeví l, nesmí být předkládána jako filosofický objev zdokonalený lidským nadáním, nýbrž jako božský poklad svěřený Nevěstě Kristově, který musí být věrně strážěn a neomylně vykládán " . Také nezapomenutelný papež Jan XXIII. byl neochvějným strážcem čistoty víry katolické a rovněž tak Otcové druhého sněmu vatikánského./srov. konstituce o církvi v moderním světě./ Z toho vyplývá závěr, že neomodernistický přístup k výkladu Božího zjevení se nemůže odvolávat na ducha papeže Jana XXIII. nebo druhého sněmu vatikánského.

Katolická víra není nauka vypracovaná teology nebo filosofy. Obojí mohou přispěti svým bádáním k hlubšímu porozumění pravd Bohem zjevených a hájití je proti útokům nevěřících . Katolická víra je dar zhůry. Přichází k nám přímo od Boha, je to "Boží pravda", již katolická církev po staletí hájí a učí jako jí svěřený poklad /depositum fidei /.

Proto Pavel VI. říká doslovně : " Především pevně důvěřujeme Duchu svatému, který je duší Církve a teologické víry , o níž se opírá život tajemného těla Kristova" /čl. 6 /.

II v sedmém článku dodává: "Jako kdysi u Cesareje Filipovi Šimon Petr jménem dvanácti apoštolů -- vyznal, že Kristus je Syn Boha živého, tak dnes jeho slabý Nástupce, pastýř celé církve, jménem veškerého lidu Božího povznáší svůj hlas, aby vydal svědectví Boží pravdě, již má Církev věřiti, aby ji hlásala národům." /čl. 7 /.

A končí svůj úvod k slavnostnímu vyznání víry: " Tedy ke slávě všemohoucího Boha a Pána našeho Ježíše Krista, v důvěře v pomoc nejsvětější Panny Marie a blahoslavených apoštolů Petra a Pavla, k užítku a duchovnímu pokroku Církve --- nyní prohlašujeme toto vyznání víry."

II. Výklad vyznání víry Pavla VI. - lidu Božího

Vlastní vyznání víry je uvedeno od čl. 8 - 30. U nás vyšel text český tohoto vyznání zásluhou zesnulého Otce biskupa brněnského Karla Skou-
pého v roce 1969 pod názvem: Slavnostní vyznání víry sv. Otce Pavla VI.

Bylo to u příležitosti 1.100letého výročí smrti slovanského apoštola svatého Cyrila- Konstantina. On se svým bratrem Metodějem přinesl víru našemu národu a ji neochvějně vždy hájil. Proto je vybízen čtenář:

"Zkus i ty srovnat svou víru s vyznáním svatého Otce. Věříš-li stejně, jsi katolík. Kéž na přímluvu sv. Cyrila dovedeš z víry žít, ji šířit a proti všem útokům obhájit" /str. 1/.

Bohužel, ještě nebyl u nás podán komentář tohoto vyznání víry. V sou-
sedním Rakousku prof. Ferd. Holböck podal podrobný výklad kréda lidu Božího v salcburské revue: Klerusblatt. Podobně biskup řezenský ve
spise: Athanasius, rovněž ve Francii, Itálii, a USA vyšly podrobné ko-
mentáře. Z toho důvodu se pokusíme si podat také český rozbor tohoto vyznání víry Pavla VI.

1. Skutečnost Boha - našeho Stvořitele

V článku 8. a 9. probírá papež Pavel VI. výstižně tuto nauku naší víry.
" Věříme v jednoho Boha, Otce, Syna i Ducha svatého, Stvořitele viditel-
ných věcí jako je tento svět, ve kterém probíhá náš krátký život, i ne-
viditelných, jako jsou bytosti čistě duchovní, kterým se říká andělé, i
Stvořitele duchové a nesmrtelné duše v každém člověku.

Věříme, že tento jediný Bůh je naprosto jeden ve své nekonečné svaté
podstatě i ve svých všech dokonalostech--- On je ten, který je, jak to
sám zjevil Mojžíšovi. On je Láska, jak nás učí apoštol Jan, takže tato
dvě jména Bytí a Láska vyjadřují nevýslovným způsobem tutéž božskou
skutečnost toho, který se nám chtěl dát poznat. Přebývá v nepřístupném
světě. Žádným slovem jej nelze vyjádřit. Převyšuje všechno i všechny
stvořený rozum---

2. Největější Trojice

Jen Bůh sám nám může dát správné a plné poznání sebe sama tím, že

se zjevuje jako Otec, Syn a Duch svatý. Svou milostí nás volá k účasti na svém věčném životě; zde na zemi ve víře a po smrti ve věčném světle. Vzájemné svazky, které od věčnosti tvoří tři Osoby, z nichž každá je jedno a totéž Božské bytí, jsou blaženým vnitřním životem nejvyššího svatého Boha. Tento život nekonečně převyšuje vše, co my lidé jsme schopni pochopit ---/čl. 9 /.

Uvedené dva články nás poučují o Bohu Stvořiteli a tajemství nejsv. Trojice. Nový modernismus hlásá upřílišený homocentrismus horizontality už v nauce o Bohu a Trojici. Neomodernističtí teologové kladou hlavní důraz na Boha mezi námi, který vzal na sebe naši lidskou přirozenost. Boha transcendentálního dávají do pozadí. Nejvyšší božská bytost je naprosto odlišná a nekonečně přesahuje všechny stvořené skutečnosti. Věmu tvorstvu dala existenci a udržuje je v bytí. Proto pokorný duch uznává svou naprostou závislost na osobním Bohu, k Němu se modlí a jej uctívá. Nekonečně dobrotivý Bůh stvořil též bytosti duchové, hlavně anděly a také naši nesmrtelnou, duchovou duši. Toto zdůraznění bylo vyvoláno naukou holandského katechismu, kde existence andělů dobrých i zlých je uváděna v pochybnost. Papež Pavel VI. v nauce o Bohu Stvořiteli jenom následuje nauku, kterou učí i konstituce o církvi v čl. 49 a 50 ./Lumen Gentium/ druhého sněmu vatikánského. Podobně nauka o duchové nesmrtelné duši byla vždy v církvi hlášána. Tak Benedikt XII. ve své konstituci "Benedictus Deus" výslovně hlásá, že duše po smrti přijdou již před vzkříšením těla posledním soudem buď do nebe, nebo u trpení věčného či očistcového. Podobně encyklika Pia XII. "Humani generis" zdůrazňuje, že lidské duše jsou bezprostředně stvořeny Bohem. Tedy nejsou pouhým produktem plodící síly rodičů. Bůh je bytost osobní dící "ve světle nepřístupném" /Tim 6,16-. / Křesťanství, i když věřící v Boha Trojjediného, je náboženstvím monoteistickým. Křesťanský Bůh Jahve Starého zákona, jenž zjevuje Mojžíšovi, "Já jsem, který jsem" /Ex 3,14/. Tedy je bytostí sama sebou jsoucí. Je existence sama. Bůh je zároveň Láskou. Bůh je tedy Bytí

samo sebou jsoucí a zároveň Láska sama. Tím vyjadřuje náměstek Kristův ve svém kředu jeho transcendenci /přesažnost/ a nepochopitelnost. Dále vyznává Pavel VI. víru v tajemství nejsv. Trojice. Toto tajemství je ústředním tajemstvím křesťanským. Můžeme se o nejvnitřnějším životě Božím dovědět jenom z Božího zjevení. Největším darem pro nás je milost účastenství na životě Božím, z čehož jednou bude po smrti vyvěrat naše věčné štěstí v nazírání na Trojjedinného Boha ve světle slávy. Křesťanská víra nás učí, že od věčnosti plodí Otec Syna. Je to Boží Slovo, druhá božská osoba. Z Otce a Syna vychází nestvořená osoba, Duch svatý jako věčná jejich Láska. A tak v Trojici ctíme jednotu a v jednotě Trojici /sr. čl. 10/. Je to nejhlubší tajemství křesťanské víry.

III. Ježíš Kristus: tajemství vtělení

"Věříme v našeho Pána Ježíše Krista, který je Boží Syn. On je věčné Slovo, zrozený z Otce přede všemi věky. Má tutéž podstatu jako Otec --- Působením Ducha svatého se vtělil z Marie Panny a stal se člověkem ... Je tedy roven Otci svým božstvím a nižší než Otec svým lidstvím. Při tom je dokonale jeden ne snad splynutím přirozenosti božské a lidské, což je nemožné, ale jednotou osoby. /čl. 11/.

Ježíš Kristus není jenom přisvojený Syn Boží jako jsme my křesťané, nýbrž přirozený syn Boží. Homousios - soupodstatný s Otcem, jak to zdůrazňuje vyznání nicejské. V katechismu máme otázku: "Kdo je Ježíš Kristus?" A odpověď je: "Ježíš Kristus je pravý Bůh a pravý člověk". To je oficiální nauka církve. Jako člověk po stránce biologické se narodil z Panny Marie působením Ducha svatého, "sine semine", bez účasti muže. Holandský katechismus naznačuje, že prý jde o symbolickou platnost vyprávění o panenském početí Ježíšově. Sice nemůžeme říci, že popírá výslovně Ježíšovo početí z panny, ale připouští, že tento problém je ještě otevřený k diskusi. A přece již v Kředu Athanášském "Quicumque" je formulováno dvojí zrození Krista Pána: 1. věčné, kde

v němž Kristus je od věčnosti zplozen z Otce. A druhé je časné, když se zrodil z Panny Marie. Oboje zrození se děje v jedné Osobě. Je to totéž Slovo Boží. Při zrození věčném sdělována je Kristu Pánu přirozenost božská, při zrození v čase přirozenost lidská. Při prvním je Kristus soupodstatný s Otcem, při druhém přijímá naši lidskou přirozenost kromě hříchu /Žid. 4,15/. Obě přirozenosti jsou nesmíšené, božství se nemůže změnit v něco stvořeného a tvor zase se nemůže proměnit v Boha. Obojí přirozenost je nesena jedinou a touž Osobou božskou, Slovem Božím. Taková je nauka neomylného sněmu chalcedonského /r. 451/.

IV. Ježíš Kristus: Jeho život mezi námi

"Žil mezi námi pln milosti a pravdy. Hlásal a založil Boží království. V sobě nám dal poznat Otce. Dal nám nové přikázání --- On, Boží Beránek, vzal na sebe hříchy světa, trpěl pod Pontským Pilátem, přibýt na kříži, za nás zemřel a svou vykupitelskou krví nám přinesl spásu. Byl pohřben, ale třetího dne vstal z mrtvých. Svým zmrtvýchvstáním nás povznesl k účasti na Božím životě, který je životem milosti. Vstupil do nebe a přijde opět ve slávě soudit živé a mrtvé, každého podle zásluh --- "/čl. 12/. Tento článek nepotřebuje zvláštního komentáře, je plně jasný.

V. Duch-svatý

"Věříme v Ducha svatého, Pána a Dárce života. S Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil k nám ústy proroků. Byl nám seslán Kristem po jeho zmrtvýchvstání a návratu k Otci. On osvětluje, oživuje, chrání a vede Církev, očisťuje její členy, pokud neodmítají jeho milost---"/čl.13./.. O Duchu svatém napsal krásnou encykliku nezapomenutelný papež Lev XIII. "Divinum illud munus". Ozvěny této encykliky jsou v našem symbolu. Poslání Ducha svatého je při založení Církve svaté a jejím působení a pak v duši každého jednotlivce.

VI. Blahoslavená Panna Maria

Mariologie čili nauka o Panně Marii je nastíněna v čl. 14 a 15.

"Věříme, že Panna Maria, která vždy zůstala pannou, je Matka vtěleného Slova, našeho Boha a Spasitele Ježíše Krista. Pro toto její jedinečné vyvolení byla vykoupěna vzhledem k zásluhám svého Syna vznešenějším způsobem než všichni ostatní. Byla uchráněna jakékoli poskvrny dědičného hříchu a milostí daleko předčí všechny ostatní tvory.

Presvatá Neposkvrněná Panna se zúčastnila tělesným a nerozlučným svazkem na tajemství vtělení a vykoupění. Byla na konci života povýšena a tělem i duší do nebeské slávy a připodobněna svému vzkříšenému Synu.

Tím se jí dříve než ostatním dostalo toho, co bude údělem všech spravedlivých. Věříme, že nejsvětější Matka Boží, nová Eva, Matka Církve i nadále v nebi koná svou mateřskou službu pro údy Kristovy--- "

V uvedené nauce se ozývají hlasy apoštolské konstituce: "Munificentissimus Deus" Pia XII /AAS 1950/, buly "Ineffabilis Deus" Pia IX. z roku 1854 a také nauky II. koncilu vatikánského /konst. Lumen gentium, hl. 8 /. Papež Pavel VI. byl vroucím ctitelem Panny Marie, což dosvědčuje to, že prosadil na II. sněmu vatikánském název Panny Marie "Mater Ecclesiae". Také jeho exhortace v roce 1967 "Signum magnum" dosvědčuje jeho něžnou úctu k Matce Boží. Krédo lidu Božího shrnuje stručně velké mariánské události a je doplněním vývoje mariánské úcty od dob francouzské revoluce až po dnešní dobu. Ne neprávem se nazývá toto období církevních dějin "dobou mariánskou". Tomuto také nasvědčují zjevení Matky Boží: v La Salletě, v Lurdech, Fatimě atd.

VII. Hřích dědičný

" Věříme, že v Adamovi všichni zhřešili. To znamená, že prvotní hřích, kterého se dopustil, způsobil, ~~724~~ pád lidské přirozenosti společné všem lidem. Uvedl ji do stavu v němž nese všechny následky tohoto hříchu. Tento stav už není oním stavem svatosti a spravedlnosti, v němž byli na počátku naši prarodičové, a v němž člověk nepoznal zlo ani smrt. Porušená přirozenost, zbavená někdejší krásy milosti, raněná ve svých přirozených schopnostech, podrobená smrti, přechází na všechny lidi. Vyznáváme tedy s tridentským koncilem, že prvotní hřích se přenáší spolu s lidskou přirozeností nikoli napodobováním, nýbrž sdělováním

života a proto je vlastní každému člověku " - čl. 16.

Všichni katoličtí exegeté souhlasí v tom, že nauka o hříchu prvotním a dědičném je probrána v listu sv. Pavla k Římanům /5,12/. Katolík věří, že naši prarodiče žili původně v milosti Boží a neměli hříchu, aniž podléhali smrti. Bohužel, se dopustili prvotního hříchu, hlavně Adam, a tak ztratili milost Boží nejen pro sebe, ale též pro své potomstvo. Holandský katechismus není jasný stran katolické nauky o hříchu dědičném. Připouští hřích dědičný jenom v širším smyslu jakožto "hřích světa", neboť lidské pokolení od počátku všeobecně hřeší. Hřích dědičný je chápán ve smyslu, že v lidské společnosti vlivem nedobré výchovy se hřeší. Tím holandský katechismus se odchyluje od nauky tridentského koncilu i od dogmatické konstituce o Církvi II. sněmu vatikánského, čl. 56 a pastorální konstituce o církvi, čl. 18. Rovněž názor holandského katechismu na polygenismus je této moderní hypotéze příznivý. Názor monogenismu, že totiž lidstvo pochází od jedné prarodiče je hájen jak koncilem tridentským, tak i papežem Piem XII. v encyklice "Humani generis" /Dz 53897/. Také Pavel VI. zdůrazňuje, že polygenismus je hypotéza dosud neprokázaná/AAS 1966/. Je jasné, že věda není schopná prokázat polygenismus, jestliže byl by monogenismus naukou zjevenou. Když holandský katechismus užívá věty, že "hřích dědičný je napodobováním jenom", pak jde ve šlépějích Pelagia, jenž tvrdil, že Adam uvedl do světa ducha neposlušnosti a jeho špatný příklad vede mnohé lidi k napodobování. Tudiž neomodernistický přístup k výkladu nauky katolické o hříchu dědičném je spíše pelagiánský než pravověrně katolický.

- VIII: Ježíš Kristus Vykupitel lidstva

"Věříme, že náš Pán Ježíš Kristus svou obětí na kříži nás vykoupil z prvotního hříchu a ze všech našich hříchů osobních, kterých se každý z nás dopustil--- /čl.17/. Věříme v jeden křest ustanovený Pánem Ježíšem Kristem na odpuštění hříchu. Pokřtění mají být i děti, které se ještě nemohly dopustit osobního hříchu ---/čl. 18/.

Uvedená nauka vyznání Pavla VI. je jasná a nepotřebuje komentáře.

IX. Katolická církev

Nauka o katolické církvi je obsažena v čl. 19-23.

"Věříme y jednu, svatou, všeobecnou a apoštolskou církev, založenou Ježíšem Kristem na skále, kterou je Petr. Církev je tajemné tělo Kristovo--- Ona je zárodek a počátek Božího království---. Je to církev žijící na zemi, Boží lid putující tímto světem--- Církev je dědička božských zaslíbení a duchovní dcera Abrahamova prostřednictvím Izraele, jehož Písmo s láskou chrání a uctívá jeho patriarchy a proroky... Je založena na apoštolech --- Věříme všemu, co je obsaženo v Božím slově, psaném i hlásaném, a co církev predkládá k věření jako Boží zjevení, ať slavnostním výrokem nebo řádným a všeobecným učitelským úřadem. Věříme v neomylnost, které používá Petrův nástupce, když učí ex cathedra jako pastýř a učitel všech věřících, Je jí rovněž vybaven sbor biskupů, když vykonává ve spojení s ním nejvyšší učitelské poslání---. Věříme, že církev, kterou Ježíš založil a za kterou prosil, je stále jedna ve víře, v bohoslužbě i ve svazku hierarchického společenství--- Věříme, že církev je nutná ke spáse, poněvadž Kristus, který je jediným prostředníkem a jedinou cestou spásy, se zpřítomňuje pro nás ve svém těle, kterým je církev."---

Uvedená nauka vyznání "lidu Božího" je Ozvěnou nauky druhého sněmu vatikánského, zvláště dogmatické konstituce o církvi "Lumen gentium" a pastorální konstituce o církvi "Gaudium et spes". Proto v době po-koncilové dochází ke krizi víry, poněvadž není respektována nauka ekklesiologická. Vždyť církev je vybavena svým Zakladatelem neomylným učitelským úřadem, má k dispozici sedm svátostí ustanovených Pánem a hlavně Eucharistii, jež je obětí novozákoní a zároveň duchovní hostinou.

-X. Oběť Mše svaté a svatá Eucharistie

Tato důležitá nauka, jež je nejvíce napadána neomodernisty, je probrána ve čl. 24, 25, 26, 27.

"Věříme, že mešní oběť Mše svaté, sloužená knězem, zastupujícím mocí svátostného svěcení Krista a jím přinášená na našich oltářích jménem Krista a údů jeho tajemného těla, je skutečně svátostné zpřítomnění oběti Kalvarské. Věříme, že stejně tak, jako chléb a víno posvěcené Pánem při Poslední večeři, byly proměněny v jeho tělo a krev, které po tom za nás obětoval na kříži, i chléb a víno posvěcené knězem se proměňují v tělo a krev Krista v nebeské slávě.---

Proto Kristus může být přítomen v této svátosti jen proměněním celé podstaty chleba v jeho tělo a proměněním celé podstaty vína v jeho krev! Jenom vlastnosti chleba a vína, které smysly vnímáme, zůstávají nezměněny. Tuto tajemnou proměnu nazývá církev přiléhavě prepoďstatněním.--- Chléb a víno po proměnění přestane existovat, takže od tohoto okamžiku jsou úctyhodným tělem a krví Pána Ježíše.---

Po skončení Oběti je tato existence stále přítomna v Nejsvětější Svátosti, která ve svatostánku je živým srdcem každého kostela. Je nám proto drahou povinností uctívat a klanět se svaté hostii, kterou vidí naše oči, vtělenému Slovu, které pči vidět nemohou, a které aniž opustilo nebe, je přítomno mezi námi."

Vyznání víry "lidu Božího" vysvětluje katolickou nauku, kdo je to kněz služebný. Je pravda, že všichni pokřtění se účastní na kněžském úřadě Kristově. Mluví se o tzv. všeobecném kněžství lidu Božího. Avšak Pán ustanovil také kněžs^{tví}~~ství~~ hierarchické neboli služebné, jež od apoštolů přechází vzkládáním rukou biskupových na svěcence svátostí kněžského svěcení. Posvěcený kněz má pravomoc od Krista proměňovat mocí slov Kristových chléb v tělo Páně a víno v krev Páně při slavení oběti Mše svaté. Technickým termínem se tomu říká "ius in Corpus Christi eucharisticum". Jež~~to~~ to nejvyšší stupeň pravomoci hierarchické. Mše svatá zpřítomňuje svátostně oběť kalvářskou Pána Ježíše. Vždyť v ní mysticky je naznačeno oddělení krve Páně od těla na kříži golgotském a tím jeho smrt za naši spásu. Na oltáři po proměnění Tělo Páně pod způsobou chleba a Krev pod způsobou vína naznačují mystickou smrt Kristovu a oběť kalvářskou.

Holandský katechismus ve svém pojednání o Eucharistii v duchu protestantském zdůrazňuje v Eucharistii aspekt hostiny, hovoří ne tak o smírné oběti, nýbrž o díkůčinění za duchovní hostinu. Mše svatá však není pouhá duchovní hostina, nýbrž oběť, jež zpřítomňuje oběť Krista Pána na kříži. To připomínala důrazně encyklika Pia XII. "Mediator Dei" /AAS 1947/. A hlavně je to nauka tridentského sněmu /Sessio 13, kapit. 1. -Dz 1637/. Kristus Pán po konsekraci je na oltáři přítomen "vere, realiter et substantialiter" se svým tělem, krví, duší i božstvím pod způsoby chleba a vína. Také slavná encyklika Pavla VI. "Mysterium fidei" z 3. 9. 1965 a konstituce o svaté Liturgii druhého sněmu vatikánského, čl. 7 toto katolické učení znovu osvětlují. My katolíci věříme, že v nejsv. Svátosti nezůstává podstata chleba a vína /tzv nauka remanence/ to tvrdí/, nýbrž podstata chleba po konsekraci se proměňuje v podstatu těla Kristova a podstata vína v podstatu Krve Kristovy. Říkáme tomu přepodstatnění neboli transubstanciaci. Proto koncil tridentský jasně tuto katolickou nauku vyhlásil proti Luterově nauceromanci.

Holandský katechismus však chce nahradit nauku katolickou o transubstanciaci novotou. Pry "skutečná přítomnost Krista v Eucharistii spočívá ve změně signifikace- označení a finalisace - zacílení ve chlebě a víně, jež se konsekrují. Je to známá nauka neomodernistická o transignalisaci a transfinalisaci ve velebné svátosti. Holandský katechismus usiluje vysvětlit eucharistickou proměnu ne kategoriemi "přepodstatnění", nýbrž moderní kategorií "transfinalisace".

Teologům holandského katechismu se nezamlouvají aristoteleovské interpretace, kterých bylo používáno ve středověku k výkladu tajemství nejvyšší Eucharistie a je pry třeba použít kategorií moderní filosofie existenciální. Nauka katolické víry ve skutečnou přítomnost Pána v Eucharistii však není nějakou pouhou abstrakcí a spekulací vzdálenou modernímu životu, nýbrž nauka Bohem zjevená a církví neomylně prohlášená jak na sněmu v Tridentu, tak i v nové době řadou dokumentů magisteria.

XI. Církev v moderním světě

"Vyznáváme, že Boží království, které začíná zde v církvi Kristově, není z tohoto pomíjejícího světa. Jeho růst nelze zaměňovat s pokrokem civilizace, lidské vědy a techniky. Království Boží znamená, že poznáváme stále hlouběji Kristovo nevyzpytatelné bohatství; že stále silněji doufáme ve věčná dobra, že stále upřímněji jsme přístupni Boží lásce--- Ale právě tato láska nutí církev starat se o skutečné pozemské dobro lidí. Zatím co stále připomíná všem svým dětem, že zde na zemi nemají trvalý domov, povzbuzuje je, aby přispívali každý podle svého povolání a prostředků k dobru své pozemské vlasti--- Tato starost nesmí nikdy znamenat, že církev se přizpůsobí věcem tohoto světa anebo ochabne její živé očekávání Pána a věčného království". /čl. 27 /.

Výklad k tomuto článku není potřebný. Církev má na starosti věčnou spásu lidí na prvním místě, avšak také chce upřímně spolupracovat na pozemském dobru lidstva a zvláště na udržení pravého míru ve světě.

XII. Poslední věci člověka

Věříme ve věčný život. Věříme, že duše všech, kteří umírají v Kristově milosti, ať už musí projítí očistcem, anebo po opuštění těla jsou přijati Ježíšem v ráji, jako se stalo lotru po pravici, jsou lidé Boží za hranicemi smrti, které bude s konečnou platností poražena v den Vzkříšení, kdy duše budou spojeny s vlastními těly. /čl. 28/.

Věříme, že množství duší, shromážděné kolem Ježíše a Marie v ráji, tvoří nebeskou církev, kde tyto duše ve věčné blaženosti vidí Boha tak jak jest---a přimlouvají se za nás --- /čl. 29/.

Věříme ve společenství všech věřících v Kristu, kteří putují po této zemi, i zesnulých, kteří procházejí očistcem, i blažených v nebi --- Stoupe vírou a nadějí očekáváme vzkříšení mrtvých a život budoucího věku. Buď pochválen Svatý, Svatý, Svatý, Bůh. Amen" /čl. 30/.

Jako prvotní církev v době pronásledování v katakombách volala úpěnlivě ke Kristu: "Přiď, Pane Ježíši!" /1 Kor. 16,22/ a Maranatha, jak čteme u sv. Jana / Zjev. 22,20/, podobně voláme i v tzv. atomovém věku.

Vyznání víry "lidu Božího" zdůrazňuje víru v život věčný, jemuž předcházejí poslední věci člověka: smrt, soud Boží a následují nebe, peklo nebo očištec. Pak následuje vzkříšení těl zesnulých a po posledním soudu Božím život věčně šťastný v nebi nebo nešťastný v pekle. Holandský katechismus nerozlišoval mezi tělem a duší. Proto je mu nepochopitelné úbočí mezi smrtí a vzkříšením zesnulého člověka. Z toho důvodu zdůrazňuje Krédo Pavla VI. "znovu spojení těla mrtvého s duší při vzkříšení". Po smrti nedojde k potlačení osobnosti zesnulého. Křesťanská naděje je přesvědčena, že i v nebi, kde duše blažených budou patřit na Boha, neztratí člověk své individuality lidské. Celé rodiny tam budou pohromadě. přátelství, jež začala zde na zemi, budou dovršena v nebi. Proto právem napsal pravověrný teolog o katechismu holandském: "Non sapit ibi Christus". Tak se vyjadřoval sv. Bernard o těch, kteří neměli pravověrného ducha katolického.

Papež Pavel VI. svým vyznáním víry "lidu Božího" chtěl dát učitelům katolického náboženství model a příklad katechetické metody, již mají učitelé křesťanského náboženství respektovat. Kéž by křesťané moderní doby často hloubali a se modlili toto překrásné vyznání víry.

Literatura:

1. Slavnostní vyznání víry sv. Otce Pavla VI./ Brno 1969
2. Eugene Xevane: Creed and Catechetics - Catechetical Commentary on the Creeds of the People of God - 1978
Christian Classics - Westminster, Maryland 1978
3. Battista Mondin: Le Christologie Moderne - Rome - Editrice Apes 1973
4. W. Bless. S. J.: Report "uber den Holländischen Katechismus-Freiburg 1969
5. E. Dhanis, J. Visser and H. J. Fortmann: Las Correcciones al Catecismo Holandés - Madrid 1969
6. Cardinal Garrone: Le Credo lu dans l'histoire - Paris 1974
7. J. N. D. Kelly: Early Christian Creeds - London 1972
8. Glaubens-verkundigung f"ur Erwachsene - Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus - /Dörker Van de Vegt - Nijmegen Utrecht/ 1968

Inocent Müller / ZÁKLADY MARIÁNSKEJ ÚCTY

Základy mariánskej úcty.

So vzrušeným nadšením prijal celý katolícky svet prekvapujúco - radostnú správu o hesle pontifikátu svätého otca Jána Pavla II. V zložitých časovo - dejinných súvislostiach vložil svoje poslanie Petra do rúk Matičky Božej, s jagavo - iskrenným heslom: Totus Tuus. Prvý Slovan na Petrovom stolci, krv z našej slovanskej krvi, vkladá svoj rímsky pontifikát do rúk Božej Matičky, a to má svoj opodstatnený dôvod v našich časoch.

Preto, keď so vďačným a radosťou prekypujúcim srdcom oslavujeme osemdesiatiny otca magistra Dr. Metóda Habáňa, nebude od veci, keď si stručne dačo povieme o teologických základoch mariánskej úcty. A ja mám osobitný dôvod k tomu, pretože otec magister Habáň naučil ma milovať Pannu Máriu a pod jej ochranou uskutočňovať všetky dominikánske úsilia pod našimi Tatrami, na Slovensku. V podstate o tejto otázke veľmi dôsledne píše sv. Tomáš Akvínsky: / II. - II. ot. 81.; ot. 84.; ot. 103; III., ot. 25 - 30/.

Výsost božieho materstva, z nej vyplývajúca plnosť milostí a darov, ako aj veľkodušné danie súhlasu blahoslavenej Panny, bezpochyby tvorí základ pre uctievanie tej istej Panny. Veď ctieť niekoho nie je nič iné, ako s v e d č i ť o j e h o v z n e š e n o s t i .

Samo Písmo sväté dáva príklady: Bohom poslaný anjel totiž takto pozdravil Máriu: "Zdravas, milosti plná, Pán s Tebou."
/ Luk. 1, 28/.

A Alžbeta, božským duchom ovplyvnená, zasa: "Požehnaná ty medzi ženami ... A ako ja prídem k tomu, že matka môjho Pána prichádza ku mne"? /Tamt. 1, 42 - 43/. A Mária pro-rokovala slovami: "Odteraz blahoslavenou ma nazývať budú všetky pokolenia". / 1, 48/. A to aj vyplnila ona žena, čo prerušila učiaceho Ježiša a zvolala: "Blahoslavený život, ktorý ťa nosil." / 11, 27/.

Také poctenie aj v katakombách nachádzame. Nemôžeme iste povedať, či tam nájdeme maľby boli len ozdobou a poučenie /sv. Gregor o nich hovorí: Čo čítanie dá čítajúcim, to maľba dá divajúcim sa nepoučeným/, a či aj na uctievanie. No, jednako istotne v nich vidieť spomínanú úctu. Tak v katakombách sv. Priscily /II. storočie/ a sv. Petra Marcelína /III. storočie/ niektoré maľby predstavujú len blahoslavenú Pannu sediacu, kým ktorýchkoľvek iných svätých predstavujú, ako stoja. Potom v kánone svätej omše od IV. storočia Mária je pred apoštolmi. Na jej česť boli vystavené chrámy, ako: efezská katedrála, v ktorej rozhlásili slávny vieroučný výmer o božskom materstve /r. 431/ ; a za niekoľko rokov /440/ v Ríme jej už druhý chrám zasvätili: Maria maggiore.

V tom istom storočí sv. Epifan už svedčil o uctievaní vo vlastnom zmysle; boli aj kázne na počesť Márie a neza dlho potom aj piesne. Nasledovali mariánske sviatky, až keď v VIII. storočí siedmy všeobecný snem / II. nicejský/ / Denz. 302/ rozvinute a formálne hájil uctievanie obrazov

Márie; a to robil aj ôsmy všeobecný snem /IV. carhradský/ /Denz. 337/. Teda nielo nijakej pochybnosti o skutočnosti a dovolenosti takejto mariánskej úcty.

Nielen katolíkom, ale každému uvažujúcemu je zrejmé, že my Máriu iným spôsobom uctieваме, ako ostatných svätých. To podivne vysvetľuje akési zostavovanie /kombinácia/, ktorým Máriu spolu s inými svätými uctieваме. Lebo už nech z akejkoľvek príčiny prosíme o orodovanie, napr. sv. Antona, nepokladáme za nevhodné na počesť tohto ochrancu stratených vecí modliť sa po deväť dní desiatok sv. ruženca. Prečo však nám nikdy nepríde na um na jeho počesť modliť sa po deväť dní litánie sv. Petra, mučeníka? Inými slovami: prečo oslovujeme blahoslavenú Pannu, keď niečo túžobne prosíme oď sv. Antóna?

Jediná správna odpoveď je táto: Na počesť niektorého svätého, ktorého orodovanie účinne vzývať túžime, robíme nejaký dobrý skutok, napr. postíme sa, dáme almužnu, ídeme na púť, pristúpime k sviatostiam atď.; ale ten dobrý skutok veľa ráz spočíva v pocte mariánskej.

Iný príklad: Nikdy nevzývame niektorého svätého, aby orodoval za nás u iného svätca, napr. sv. Anton, oroduj za nás u sv. Bernarda, aby nám vyprosil atď. A príčina je jasná: Svätí sa líšia podľa stupňa, ale podstatne jeden je podobný a rovný druhému. Ale nezdrahame sa vzývať iných svätých, aby za nás orodovali u blahoslavenej Panny.

A najmä tých, čo za svojho života boli vynikajúcimi ctitelia blaženej Panny, napr. sv. otca Dominika, alebo sv. Grigniona z Montfortu, alebo sv. Bernarda atď.

Veď ako sme už naznačili, ctiť a uctievať nie je jednoducho to isté. Preto vidíme, že jednotliví ľudia sa môžu / a majú / navzájom ctiť, vyšší nižších, nižší vyšších a rovní rovných. Uctievať však majú len nižší svojich predstavených; lebo uctievať, korčiť sa, klaňať sa, nie je nič iné, ako ctiť v poddanosti. Preto uctievanie, korenie sa, klaňanie, obsahuje dvoje: úctu a poctu.

Už sme povedali, že úcta nie je nič iné, ako svedčiť o vlastnostiach vznešenosti niekoho. To sa môže diať slovami /chvály, plesanie/; skutkami /ukloníme sa, vstaneme, dáme miesto, vítame, tleskame atď./ /vecami/ dary, obrazy, pomníky atď./.

Niekomu však máme preukazovať poctu, lebo nejako je nad nami, a pocta záleží v poslušnosti /napodobňovanie vzoru/ a v odplácaní dobrodení. Teda uctievanie sa rozlišuje pri vznešenosti predstaveného a pri našej poddanosti voči nemu. Odtiaľ prvý rozdiel medzi uctievaním božským a uctievaním stvorení. Boha totiž nad čokoľvek veľké môžeme nazvať najlepším, jasným, pre nekonečnú a nevýslovnú velebnosť; je prvý počiatok a posledný cieľ všetkého, čo je mimo neho. Preto, jeho uctieваме tým klaňaním, ktorým vďačne uznávame neobmedzenú nadvládu a ktoré má zvláštne meno l a t r i a .

A rozdielne uctievanie, nakoľko ide o stvorenia, tak isto vzniká, a ak vravíme o prirodzenom poriadku, prvé miesto majú tí, čo sa zúčastňujú na božskej vznešenosti v tom, že sú stvoreným pôvodom celého nášho bytia a všetkého, čo máme: vlast, otec a matka. Ctíme si vlast a vzhľadom na ňu aj tých, čo k nej patria, alebo ju podporujú, ale druhotne; podobne otca a matku, a vzhľadom na nich, ale druhotne, aj ostatných pokrvných, tým uctievaním, ktorého vlastné meno je úcta. A ako otec a matka : a i vlast/ zúčastňujú sa na božskej moci nad nami, nakoľko sú naším stvoreným pôvodom, tak aj iní môžu sa zúčastniť na božskom riadení alebo právomoci nad nami. Táto však, úctivosťou zvaná, opäť rozlišuje sa na toľko druhov, koľko je rozličných mocí, to jest: cirkevné a svetské mocí, učiteľia, páni, úradníci atď., predsa však niet toľko rozličných mien. A dodajme, že tí čo práve teraz nemajú moc, ale majú vyžadované vlastnosti, podobne majú byť uctievaní, a to, ako filozofovia vravia, reduktívne.

Nad všetky tieto druhy uctievania vyniká uctievanie, ktorým sme povinnými sluhom božím pre ich nadprirodzenú vznešenosť, ktorá záleží v milosti, čnostiach, daroch, charizmách, zásluhách atď., ktorých veľmi mocné orodovanie u Boha nie je najmenším dôvodom. Tu však predovšetkým rozoznávame celkom zvlášťne uctievanie, ktorým sme podlíni Matke Božej, ktoré má zvlášťne meno: hyperdulia, kým uctievanie ostatných svätých má spoločné meno dulia.

Už samo názvoslovie jasne naznačuje, že mariánska úcta je medzi latricou, ktorá Bohu patrí, a medzi duliou, čo ostatným preukazujeme. Preto nesmrteľnej pamäti pápež Lev XIII. vraví: / Augustissimae Virginis/ Svätú Trojicu prosíme, aby sa nad nami zamilovala, iných však, akýchkoľvek svätých prosíme, aby orodovali za nás; ale obrad prosenia Panny má čosi spoločné s uctievaním Boha, takže Cirkev ju tými slovami oslovuje, ktorými prosí Boha: "Zmiluj sa nad nami hriechňami!"

Uplatnenie tohto jasne vidno v ktoromsi oslovení Pia XI.. / Osserv. Rom. 29.IV.1935/ " Najmilší bratia a synovia, všetci sa modlime ku spoločnej svojej Matke: Nepoškvrnená Kráľovná pokoja, zmiluj sa nad nami. Nepoškvrnená Kráľovná pokoja, oroduj za nás!"

Dôvod tohto zvláštneho uctievania nie je v jedinečnom stupni Máriinej svätosti. Lebo, aj keď posvätenie Márie líši sa druhovo od nášho, jednako milosť, ktorá posväcuje, dáva jej svätosť, ktorá, pravda, prevyšuje svätosť iných svojou prekypujúcou plnosťou, ale nie podstatne.

Už sme povedali, že božské materstvo je vznešenejšie ako poklad milostí, ktorý požehnaná Mária dostala práve pre božské materstvo. A preto materstvo v Márii pôsobí akúsi vznešenosť, čo nielen stupňom, ale aj podstatne prevyšuje vznešenosť najväčšmi láskou horiaceho serafína; Mária pre toto materstvo naozaj má čosi spoločné s Bohom, to jest, jeho najmilšieho Jednorodeného, nášho Pána Ježiša Krista, a pre-

to aj mariánska úcta má čosi spoločné s božským uctievaním, ako vidno z vyššie spomenutých slov Leva XIII., nesmrteľnej pamiatky. Teda úcta Márii, povinná špecificky, je uprostred latríe a dúlie. Preto sv. Tomáš dôvtipne vraví:

" Medzi všetkými inými dôvodmi vznešenosti najdôležitejší je ten, ktorým stvorenie je ctené vzhľadom na spojenie so Stvoriteľom ... A preto / toto uctievanie / má zvláštne meno: hyperdulia, ako by nad dúliu, blížiac sa k latrii.

A posvätná Kongregácia obradov: / 1. júna 1884/ " Cirkev nad všetkých ostatných svätých vynikajúcejšou poctou uctieva Kráľovnu a Paniu anjelov, ktorej, nakoľko je Matka Božia, neprináleží hocaká dúlia, ale hyperdulia."

Aj keď teda v skutočnosti Máriu uctieваме ako svätú Matku Božiu, predsa to uctievanie nestojí alebo nepadá s onou svätosťou, keďže korene zapustilo do najvnútornejších a nevýslovných vzťahov s božskými osobami. Ak u iných svätých abstrahujeme od svätosti, už tým ničíme ich uctievanie, ktoré iba v nej má základy. Tá istá abstrakcia pri Máriinej svätosti nemôže narúšať jej uctievanie, keďže oveľa hlbšie púšťa korene, až po základ samého Božstva v tomto totiž mariánska úcta má čosi spoločné s latriou, lebo aj Bohu sa musíme vonkoncom podrobiť, čo najväčšmi ho poctiť, aj keď celkom abstrahujeme od jeho nekonečnej svätosti.

Svoje synovské pobudnutie pri vznešenej velebnosti Matičky Spasiteľa Ježiša Krista, završíme pesničkou, ktorá sa zrodila v najvnútornejších útrobach katolíckeho Slovenska:

O Mária bolestivá, naša ochrana,
slovenský náš národ volá: Pros za nás Boha.
Ty si Mať dobrotivá, - Patrónka Rútostivá,
oroduj vždy za náš národ - u svojho Syna !

Matka drahá, spomni na nás
tu pod T A T R A M I,
verní sme my svätej Cirkvi - prebývaj s nami !
Ty si Mať dobrotivá, - Patrónka Rútostivá,
oroduj vždy za náš národ - u svojho Syna !

P. Inocent M U l l e r, OP.

Vladimír Rádl / OBRYŠ ČLOVĚKA

O b r y s č l o v ě k a

V úctě a přátelství P.Dr. M. Habáňovi k osmdesátinám

Je ještě daleko k vytvoření celistvé nauky o člověku. Zatím existují jen dílčí práce jako předstupně-*praepreparativum* - k antropologii.

Ptám se : co je člověk? několika vědních oborů a protože v nich nepalézám uspokojivou odpověď, opakuji otázku v druhé části úvahy se změnou a důrazem : kdo je člověk?

^{opakovat} Je člověk není bůh bude třeba stále hlasitěji a důrazněji ve valicím se proudu zmaterializovaného života, v němž si člověk stále více osobuje práva "vědět všechno", "žít vše" = užívat vše. Říká "jsem" anebo doplňuje Descartese a tvrdí žiju, tedy jsem. A zatím jen něco málo má. Má podíl na hmotných a duchovních darech, podíl na vědě, umění, na bohatství země, moře, nebe. Má také účast na bytí Božím, třeba jen tím, že tuší krásu, dobro, lásku - vše , co jej přesahuje.

I.

Nejpřímější a nejvíce opakované zkušenosti má člověk sám se sebou a zcela bezprostřední, nezprostředkovatelné má o svém prožívání. Zároveň žije v objektivním světě přírody , lidí , společnosti, žije v blízkém, vzdálenějším i nesmírném světě.

Subjektivní oblast shrnuji do výrazu duše, což jiní označují nesprávně jako mysl, duševní oblast, vědomá zkušenost a pod. Ono objektivní hmotné i duchovní je vesmír.

Svět, ve kterém žijeme, známe nepatrně už jen proto, že že je závratně větší a rozmanitější než člověk. A sebe samého, sebe jako člověka, kdo poznal?

Vesmír je blízký i daleký domov člověka. Z kosmologických učení přijímám teorii Bondi-ho. Je jednoduchá, elegantní a není zatím v rozporu s fakty. Vesmír reprezentuje neměnný stav, který z termodynamických důvodů se musí rozpínat. Aby v něm byla zachována konstantní hodnota, která jej charakterizuje, musí být v něm nepřetržitě vytvářena nová hmota. ~~Však~~ Vesmír je stálý, ne statický, je v pohybu. Tuto dynamickou rovnováhu známe dobře. Díváme-li se na řeku, její tvar se nemění, i když je v ní neustálý pohyb velkých i malých částic. Na uniformitu času a prostoru spoléháme při jakémkoli pokusu. Pečlivě dbáme , aby při opakování experimentu byly zachovány všechny podmínky prvního pokusu, ale mlčky předpokládáme, že je tomu tak i s časem a prostorem. Ale při opakování čas přece minul, je "jiný" a prostor, místo, prostor země, sluneční soustavy se také závratně změnil. Řeka vesmíru proudí, ale osnova trvá.

Rozpínání vesmíru vyplývá z pozorování t.zv. rudého posuvu spektra. Konečnost vesmíru je dána zjištěním, že celková přitažlivost těles v nekonečném vesmíru by byla nekonečně velká - i zde na zemi. Protože přitažlivost má konečnou hodnotu, je vesmír konečný. Dále nekonečný vesmír vyplněný nekonečným množstvím sluncí a hvězd by zářil oslepujícím leskem. Avšak na bezmračné obloze převyšuje mezi zářícími hvězdami tma.

Mimo to země je obklopena ze všech stran radiovým zářením, které je zbytkem dávného výbuchu. Tehdy v nejzazší minulosti veškerá hmota vesmíru byla ~~veškerá hmota~~ soustředěna v nepatrném objemu. Byla singulární, harmonicky nejtrvalejší,

v jednom bodu. Začátek je zvlášť jednoduchý stav, nejjednodušší, jaký si dovedeme představit. V okamžiku velkého třesku /big bang/ začíná čas s řetězem událostí. Vesmír se začal rozpínat, začaly platit fyzikální vlastnosti.

Tato teorie nenašla zatím účinnou kritiku, která by našla uvnitř rozpor v ní se skutečností. Za závažné považují zjištění fyziků, že k zachování dynamické rovnováhy vesmíru, k udržení jeho "osnovy" patří nepřetržitě tvoření hmoty z ničeho!/.

Provést cestu redukce, znamená ukázat, jak jsouno vzniklo okamžitým, nadčasovým procesem, kde příčiny jsou se svými následky.

Člověk tedy žije ve vesmíru konečném, vzniklém.

II.

Uspořádání hmotného světa je jednou z podmínek pro život člověka. Mechanika v minulém století spolu s akustikou a elektřinou tvořily uzavřený systém, v němž vše probíhalo podle matematických pravidel mechaniky. Tehdy fyzikálně chemické pochody vysvětlovaly i duševní děje. Darwinova teorie popsala, kde má člověk domněle původ. Cesta od renesance až sem byla poseta vědeckými triumfy a ve všech nejsilnějších článkách byla idea reality hmoty. Nic se nezdálo být jistější než hmota.

Od začátku nynějšího století se objevují poznatky, které tento článek rozebíraly, až zbyly elementární částice jako různé stavy látky. Nezničitelnost hmoty a tvrzení, že částice jsou substance /individua/ bylo rozbito zjištěním, že mohou být zničeny /anihilace/. Částice hmoty existují v různých podmínkách a jejich chování je závislé na našem pozorování. Přírodní "zákony" nejednají o částicích, ale o našem poznání o nich. Jsme nejen pozorovateli, ale jsme i herci.

Jednotlivost mechaniky byla stále více narušována a fyzikální svět se otevřel světu elektřiny, když se zjistilo, že částice hmoty jsou elektricky nabitě. A tak dnešní fyzika je elektická, nukleární, gravitační ... je pluralistická.

Změny ve fyzikálním poznání ukazují, že rozdělení světa objektů fyzikálních na jedné straně a subjektu /duše/ na straně druhé opsalo oblouk, který začal sporem G. Galileo a církvi. Ta tehdy tvrdila, že ztrácíme spojení se zásadními hodnotami života, s onou realitou, která je mimo hmotu, když se obracíme jen k hmotnému světu. Fyzikové i mnozí z jiných oborů si kladou otázky po tom, co má smysl a přesahuje smyslové poznání. Opuštějí učení, které započalo po středověku a klepou na brány antiky a scholastiky, kde podstata věcí je základem bádání. Planck se vědomě při budování kvantové mechaniky obrací k Platonovým trojúhelníkům, Heisenberg oživuje Aristotelovu potentialitu.

III.

Biologie se liší od fyziky a chemie kvalitativně. Jsou sice pokusy převést pochody v organismu na fyzikálně chemické, ale živá buňka se projevuje zcela jinak než křemen. Kdo aplikuje fyziku a chemii na živý organismus, dosáhne určitého pokroku, ale ne biologického. Z předchozí kapitoly víme, že pravidla vyplývající z fyziky jsou nutně spojena s ní a tak třeba kvantová fyzika musí platit všude tam, kde je používána. A zde fyzika naráží na nepřekonatelnou překážku. Systém a uspořádání fyziky brání vstupu života, životní síly, která je odlišná od fyziky.

Materialismus vybudovaný na základech fyziky ani nemůže

vědět, že je pravdivý. Je-li moje mínění výsledkem fyzikálních pochodů v mozku, pak zde platí zákony fyziky, a ne logiky: tudíž nemohu vědět. Dovolává-li se materialismus na racionální argumenty, nemůže tu činnost nazvat materialistickou ve světě, kde neexistuje nic než pohybující se hmota.

Svět mechaniky dříve tak hermeticky uzavřený a jednotný se otevřel a je pluralistický. To říká mimo jiné také to, že je něco přídatného k hmotnému světu. Michelangelův David nemá jen výslednicí pohybu molekul a těžko lze naslouchat Deváté vědomí, které je produkt organizované hmoty.

IV.

Jedno z rozšířených snažení bylo a je redukovat psychologii na fyziologii. Dost působí v tomto směru učení Pavlovo jako rozvedení Locke-ovy asociční teorie. Locke tvrdil, že biologie je zvláštní případ mechaniky a sestrojil řadu psychologických termínů jako počitek, představa, které nahrazovaly smysluplné výroky jako červená barva, idea, jako věc v mysli viděná a učil, že vládne praktický prospěch. Celé poznání je dle něho rozumová konstrukce. Odtud Pavlovy psi jako pasivní preparáty, kolem nichž se vytváří umělé podmínky, které mají ve zjednušené formě vysvětlit jednání člověka. Člověk však není pasivní preparát/ ani pes ne/. Naše chování je výrazem toho, co sami vytváříme, co je v nás. Nejme pasivní hříčkou odpovědi na zevní podněty. Naše reakce na okolí a na podněty odtud, znamenají zaujímání aktivního postoje. Hledáme cestu ve světě částečných změn a částečných konstant. V tomto rozmanitém přílivu je něco pro nás důležité, něco ne. Jednoduše, schematicky, podle reflexů, lineárních drah organismus nepracuje. Organismus a jeho život je složitý. Aktivně přijímáme nebo aktivně odmítáme podmínky, identifikujeme je a poznáváme, co už známe, jak rozvedeme ještě v dalším odstavci. Smysly a jiné orgány jsou řešitelé problémů a situací. Fyziologickou reflexní povahu mají jen někdy a výjimečně. Vlastně nepodmínujeme nic ze zevnějšku, ale nabízíme organismu, aby aktivně očekával, prověřoval, zkoušel. Co se osvědčí a funguje, je zakládáno v paměti a odtud použitelné.

V.

Genetika nás poučuje, jak přenos informací se děje na molekulách kyseliny desoxiribinukleové /DNK/. Jeden chromosom se skládá z 10^2 takových kyselin. Tyto kyseliny tvoří jako by magnetonovou pásku, na níž jsou signály zakódovány a ty se pak přenáší genetickou aktivitou na jiné buněčné složky. Funkční jednotka má až tisíc párů kyselin, takže množství kombinací na 48 párech chromosomů člověka je enormní, nepřehledné. Množství, rozmanitost, členitost a nepřetržitost podnětů je neuspořádaný proud, ale výsledek je organizace, řád. Ten je možný jen proto, že p ř e d e m jsou hotové integrační, selekční schopnosti jedince. Uspořádání je nejvýraznějším znakem od prvních chvilí života. Hned od počátku je tu člověk, podobný rodičům. Je shoda ve vývoji zárodku, je stálost rozdílů od jiných druhů. Dědičné určení je výrazné, pronikavé. Organizace jde až k molekulám a děje se v pravý čas a na pravém místě. Organizace a integrace je dříve než je zralý mozek nebo kora mozková. Integrace nespočívá ve fyzikálních vlastnostech, není ani v chemii genetického materiálu. Hned je tu člověk. Nezaměnitelný, vybavený aktivitou udržovat se jako člověk. To není vlastnost ani kyselin ani chromosomů.

VI.

Není divu, že v rozvoji mozku se u člověka hledá nejvyšší orgán, kde se stýká duševní s hmotným. Mozek a ostatně i celý nervový systém člověka svojí členitostí a zvláštní činností si zaslouží pozornosti. Mozková tkáň s miliony buněk, miliardami spojů je velmi komplikovaným orgánem a těžkým objektem pro poznání. I v té spleti vztahů s předpoklady lze vyčíst několik skutečností.

1./ Existují pohybová centra, dráhy a vztahy pohybů, jejichž výsledkem jsou t v a r y pohybů, které se formují v nervovém systému. Při nervových výkonech se významně podílí mozková tkáň. Poznatky o pohybových, ale analogicky o sensitivních, sensorických funkcích, jsou poznatky fyziologické.

2./ Žádné zjištění fyziologů neprokázalo, že mozek interpretuje, kombinuje nebo integruje tyto pohybové, sensitivní nebo smyslové události.

3./ Žádná anatomická, fyziologická nebo jiná biologická práce neodkryla v nervovém systému úkony, které by zajišťovaly jednotu organismu. Naopak Adrian ukázal přesvědčivě, že mozkové události zůstávají o d d ě l e n y. Jsou to nesčetné individuální akce bez neurofyziologické syntézy.

4./ Neurofyziologicky není rozdíl mezi mozkiem genia a mozkiem průměrného člověka.

5./ Smyslové orgány jsou pomocné pro mozek, který je uzpůsoben tak, aby vyhovoval požadavkům na něj kladeným.

6./ Protože existuje integrace organické činnosti /nervové, smyslové, hormonální a jiné/ a existuje integrace informací a dále existuje i kontrolní činnost úkonů na každé úrovni a zvláště existuje markantně jednotu člověka, je nutné postulovat mohutnost, která toto vše zajišťuje.

7./ Fyzikové ji nenašli ve své oblasti, není hmotná. Není povahy fyziologické, jak ukazují zvláště neurofyziologové.

8./ Tato integrační, jednotící činnost patří duši. Tělo je organismus, ale je zároveň i orgán duše, protože centrum paměti /pohybu, řeči atd./ není sama paměť /pohyb, řeč, atd./, jak už věděl sv. Augustin.

9./ Tělo a duše charakterizují člověka.

10./ Tělo /mozek/ a duše nejsou identické, je mezi nimi vztah. ~~XXXXXXXXXXXX~~ Duše je spojena s tělem, ne s hmotou, vyjádřil sv. Albert Veliký.

VIII. VII.

Tento desátý bod rozvedu. Aktivita duše je nepřetržitá a velmi ovlivňuje výkony orgánů a celého organismu. Často se uvádí, že člověk se rodí jako čistá tabule, na níž smysly zapisují data přicházející zvenčí a tak není nic v duši /mysli/, co by před tím neprošlo smysly.

Poznání však vyplývá z poznání dřívějšího a řada mnoha poznání jde nazpět až k poznání vrozenému, zakódovanému v přerozmanité, pradávné linii genetické. Kdyby nebylo dřívějšího poznání, které poznání nové modifikuje, nepoznávali bychom vůbec nic. O tomto poznání /a priori/ čteme v Nikomachově Etice /VI/3/ : "veškeré učení se děje z toho, co bylo dříve poznáno". Jinak poznáváme a posteriori, kdy přes smyslové pochody dochází k vnímání zvláštního, pak k myšlení a srovnávání. I zde při srovnávání a myšlení je nutný předpoklad onoho poznání dřívějšího.

Dítě se narodí jako člověk velmi "hotové". Vrozená výbava, zafixované, zakódované znalosti /teorie/ si přináší jako dar dlouhé historie předků. Dítě neneučí chodit matka. Ne-

ohýbá mu části dolních končetin ve sledu flexí a extensí, nemůže ho naučit rytmický sled, ani držení těla. Matka přidrží dítě, aby s a m o , a k t i v n ě vykonávalo činnost na již zralých strukturách. Jakými příkazy by mohla matka nebo kdokoli jiný naučit dítě používat rovnováhu? Kdo je schopen naučit dítě používat zrak, řeč atd., kdyby u ž tu nebyly před oklady/možnosti/, kdyby už nebyl zabudován "tvar rovnováhy" /zraku, řeči .../, který dítě samo, aktivně použije? Samozřejmě, že jsou hmatové, zrakové, sluchové a další podněty ze zevnějšku, ale hlavní je aktivita na zafixovaných znalostech, které byly předány blízkými, dávnými i pradávnými rodiči. Bez této výbavy, bez těchto přijatých t e o r i í x x x x by nikdy nevzešlo vnímání, zkušenost, poznání. Člověk vždy chce aktivně se učit tím, čím už je a vést život, který již žije.

Sleduju myšlenky spojeného úsilí současného filosofa a neurofyziologa a vybavuje se mi Sokratova anamnesa. Jak se rozpomínáme na to, co je v nás, ale co je zasunuto a ne snadno se dostává na povrch, aby se objevilo. Najde o Kantovo a priori, které znamená vycházení ze subjektu. Tady myslím se Sokratem na vycházení z podstaty věcí, kdy dokonalé předchází nedokonalému. "Co vzniká, je nedokonalé a vyvíjí se k tomu, z čeho vzniklo". Tedy zcela a úplně opak toho, co znamená vývoj z pera Darwinova.

Také Platon pokládal duši od základu za aktivní, za příčinu pohybu, za ovládající a umožňující rozmanitost fází.

Člověk činností mění svět. Jedním z nástrojů přeměn je nervová soustava. Ta byla jako orgán napřed zbudována zakodovanými teoriemi d ouhé řady rodičů a prarodičů, aby mohla pracovat. Její úkony, kterými může měnit prostředí, jsou pokračováním úsilí, které bylo vynaloženo na stavbu této nervové soustavy. Analogicky je tomu u jiných tkání, orgánů a celého organismu. Člověk používá své ruce, ale napřed už jako zárodek si musel ruce "sám" vytvořit.

Během vývoje/spíše rozvoje/ je člověk aktivní. Děláme, zkoušíme, přijímáme, vybíráme, co se hodí do zděděných předpokladů /možností/, odmítáme, co se nehodí. Toto delání a adaptování se patří k charakteru našeho žití. Touto aktivitou člověk překračuje nejen hranice biologie, ale ve svém rozvoji i hranice kultury. Aktivitou odpovídáme napodněty. Nic nemám, co bych nebyl dostal, a přece vše vyrůstá ze mne.

Přímo ze zevnějšku nám není dáno nic. Vnímání je výsledek mnoha možností, které duše svoji aktivitou formuje. Vůbec ne kopie, replika zevního prostředí, či odraz.

Při dívání se na krajinu probíhá složitý proces na sítnici, na zrakových drahách, na synaptických spojích i v mozkových centrech. Jednou jsou buňky podrážděny jasnou konturou, na jiném místě orientací, barvou, kontrasty atd. Je třeba mnoho fyziologických dějů, než duše vytvoří tvar, který je už napřed znám - a teprve potom vidím. Do mozku se dostane bodový, geometrický obraz zcela odlišný od reality, jakou duše skutečně vidí jako obraz krajiny. LIBET v mnohaletých pokusech došel k závěru, že podráždění vyvolá reakci v mozku, ale uplyne 0,5 sekundy než vnímáme. Je tedy třeba, aby duše vytvořila tvar, aby uskutečnila vnímání. Od Anochina víme, že d ř í v e n e ž se podnět dostane do mozku, že už předem jsou hotovy procesy pro přijetí tohoto podnětu.

VIII.

Několikrát jsem vyslovil Aristotelovo učení o možnosti a tvaru. Vědomě jej používá Heisenberg, nevysloveně, nicméně zřejmě je patrné v některých statích Anochóna. Ve zcela posledních článcích fyziologických zdomácnělo slovo pattern. V české literatuře bylo několik pokusů o překlad. Smysl je zřejmý, jde o Aristotelův tvar a tak už léta tento výraz překládám a používám. O co jde, dá se ukázat na následujícím příkladu. Co je to symfonie? Není to akustika, není to provedení, nejsou to ani všechna provedení dohromady. Symfonie je realizovatelná možnost, symfonie jako možnost existuje. Její Existence je právě dána touto možností být znovu interpretována duší. Symfonie je dílem lidské duše.

Duše pohybuje /vůli/, prolíná, mísí, harmonisuje výkony mozku /i jiných orgánů/, ukládá /paměť/, tvoří /intelekt/. Duše luští kódy informací dědičných, aktuálních i pamětních. Čte také situaci, stav i změny kolem, především čte v nervovém systému.

Když se ponořím, zaberu do četby, nečtu písmena, slova, ale smysl- čtu tvary. Když se zadívám na bližního, nevidím oko, ústa, úsměv, ale výraz, zahledám člověka. Neznáme fyziologický korelát tohoto tak běžného procesu.

IX.

Nyní shrnu v osmi bodech osm dosud zmíněných kapitol.

I. Člověk nepřetržitě žije mezi objektivním a subjektivním.

II. Vesmír - objektivní prostředí - je konečný. Začal v definovatelném okamžiku. Stvoření/kreace/ je prokazatelná v něm doposud.

III. Život nejsou pouze fyzikální pochody.

IV. Duševní život přesahuje fyziologii. Reflexní fyziologická činnost je u člověka vyjimečná.

V. Dědičnost není pasivní přenos informací, ale jde o proces dynamický, aktivní.

VI. Mozek a duše nejsou identické. Je mezi nimi vztah, při kterém duše je aktivní. Ovlivňuje mozek a celý organický život.

VII. Aktivita duše je zřetelně patrná zvláště při poznávání.

VIII. Dílo člověka je dílo duše. Duše od počátku působí tak, že se rozvíjí člověk. Duše ovlivňuje děje v organismu tak, aby se vytvářely orgány jako nástroje činnosti, aby tyto orgány tvořily jednotu organismu a aby člověk byl jednotou těla a duše. Od počátku je člověk nezaměnitelný a neopakovatelný.

X.

Tady končí zatím data vědy. Odtud moji literární informátoři mlčí. Vztah k vesmíru, k hmotě, biologická fakta a vědou určená duše jako aktivita integrující, sjednocující - je toto člověk?

Věda mlčí - do ticha za tímto otazníkem vstupuje rozjasňující slovo k úplnosti člověka.

" Nežiji já, ale Kristus ve mně " /Gal 2,20/.

Současnost vynesla člověka do popředí. Vyrojilo se mnoho humanismů. Téměř všechny gravitují kolem jeho já. Člověko-středný proud jej líčí jako síťovinu fyzikálních, biologických ekonomických, společenských, historických a jiných sil. Jen málokterá snažení spatřují člověka určeného jinými než renesančními, romantickými, pozitivistickými a materialistickými brýlemi.

Vědy objevily o člověku mnoho. Postřehl jsem pochopitel-

ně jen zlomek, ale ze všech vystupuje individuum, ne však člověk úplný. Jako jednotlivce je nadále droben a vědy se ptají co je člověk pulverisovaný a dostávají odpověď, kdy je člověk postaven do stejné řady s mikroem, lvem, pampeliškou a vápníkem. Ubohé individuum.

Zkusme se zeptat: Kdo je člověk? a sotva nalezneme pak jinde rozvedené učení a chápání jeho podstaty než v křesťanství. Ono přineslo radostnou zvěst o spáse Bohem, který se stal člověkem. Proto mohlo ukázat vznešenou plnost člověka, takovou, kterou věda není schopna podat. Bůh se stal člověkem - člověk má na tom podíl.

Teprve křesťanství buduje myšlenkový domov pro člověka jako osobu, která má společné se Synem Božím vše až na hříchy.

Řecká filosofie se dívala na člověka ne nepodobně jako dnešní věda, jako na individuum, které uskutečňuje lidské přirozenosti. Pro Římany byl člověk pojem právní.

Zápasy o čistotu křesťanské víry byly podniknuty o zdánlivě nepatrné problémy. Šlo však o idey, které potřebují jen dotyk, aby se zhroutily v propastné scestí.

Když Arius tvrdil, že Ježíš není Bůh, koncil Nicejský /r 325/ definuje dogma, že Ježíš je osoba Syna Božího.

Nestorius zanedlouho hlásal, že Ježíš jsou dvě osoby: boží a lidská. Koncil v Efezu /431/ vyhlásil, že v Ježíši je Boží i lidská přirozenost neoddělitelně. Tyž koncil prohlásil, že Panna Maria je Bohorodička - Matka Boží, člověk má podíl na vtělení.

Potom monofyisté šířili, že v Ježíši Kristu je pouze Boží přirozenost. Chalcedonský koncil /451/ po myšlenkové práci stvrzuje, že v Ježíši Kristu je v pravém člověku pravý Bůh.

Tyto tři ekumenické koncily uznávají katolíci, pravoslavní i protestanté. Odnášejí si odtud ne slova, ale hodnoty, skutky. Tady také pramení z evangelia vykrystalisovaná důstojnost člověka a vědomí jeho nekonečné hodnoty, člověka i ubohého, chudého, neproduktivního. Ze zápasů, kdy křesťanství uprostřed bouří, v nichž se pravda kymácí, ale zůstává vzpřímena, vystupuje mimo jiné lidství Boží Osoby. Jako dar vši té velkolepé duchovní práce se objevila nová, dosud netušená dimenze člověka.

Zde se dá ukázat, co odlišuje křesťanství od všech nauk, filosofii i světových názorů, velmi názorně. Zabývá-li se věda nebo filosofie absolutním, mluví o nekonečném bytí, božství, Myslí a pod. Bůh křesťana je duchovní Osoba. Křesťanství není úvaha, axiom, experiment. ~~MAXIMÁLNÍ KŘESŤANSTVÍ~~ Je to v živém přesvědčení přijímání radostné zvěsti. Hájili ji apoštolové, Otcové Církve, mučedníci, vyznavači až podnes. Křesťanství je živý vztah osoby-člověka k Osobě Boží a vztah osoby člověka k osobě bližního. Věda a filosofie hledají vztah k neosobnímu, jde jim o vztah mezi "já" a "to". V křesťanství jde o vztah osoby k Osobě, o vzájemný vztah mezi já a Ty. Osoba Boha Otce je Abba, t.j. tatínek a člověk je dítě.

XI.

Teologie by měla dát zaznít svým hlasem k nejdělejší kapitole antropologie. Pokusím se nastínit, co snad by stálo za kritický přístup z premis uvedených tří koncilů.

1./ V Trojici Boží jsou tři Božské Osoby neoddělitelně.

V člověku rozum, vůle a láska vytváří logickou jednotu jeho projevu.

2./ Ježíš je Syn Boží a Syn Člověka.

Člověk neoddělitelně jedná v těle, ikdyž se projevuje duchovně, a jedná duchovně, když se projevuje tělesně?

- 3./ Jednota člověka je ve spojení lidského s podílem božským/duchovním, věčným/ a není podíl boží v člověku bez lidského, a ani lidské bez podílu božího.
- 4./ Od počátku individuálního života je duchovní a tělesné pohromadě, současně.
- 5./ Nesmrtelnost člověka přijala dočasnost : těla ? hmoty?
- 6./ Lidské tělo je trpící, trpné, pasivní /pasio, kříž/ a duše je aktivní.
- 7./ Dokonalý člověk, úplný, celý, nerozdělený, člověk s dokonalým rozumem, dokonalými smysly i dokonalým tělem je Ježíš Kristus.

XII.

Člověk může spíše než jákem /sum/ říci SURSUM. Jeho určení není setrvalost v sobě, zakotvit v přízemním. V immanentním je torso. Ve vzepjetí, kterým se přesahuje a které ho přesahuje, nalézá Slovo, které se stalo člověkem a přebývá v něm.

Rozhoduje-li se člověk svobodně a nepřekáží, aby Bůh žil v něm a rozvíjel veškerou, nejen fyzickou a psychickou, ale i duchovní aktivitu, pak Bůh tvoří v člověku úplného člověka.

Ve stvořeném vesmíru stále trvá křeče /Jan 5,17/. I stvořený člověk je dosud a stále připodobňován, tvořen, tvarován.

Člověk je schopen toto dílo brzdit, rušit. O této negaci ze strany člověka jsem nemluvil, ani o svobodné vůli, která jinak doplňuje člověka.

Vytvářím aktivně vědomí o prostředí, o bližním, o společnosti, o vesmíru, i o sobě, o osobě. Vědomě, aktivně usiluji, aby Bůh žil ve mně.

Nebráním-li se, nekáním-li pramen, který byl-jest-bude, rozvíjím se, jsem člověk růstu, poutník. Toto rozvíjení je sursum.

Sursum - verto super - znamená, že se obracím, měním se /metanoia/ a směřuji za tím, v němž je vše.

Celý vesmír má v něm počátek a vše se obrací k jedinému ~~unum~~ unum-vertum = verto ad unum - obracím se k jedinému.

Jako dítě přecházím ze sebe, dávám se vést k Otci. On sám mě převádí do vesmírné milující náruče.

V den sv. Česlava a Hyacinta 1979

v. a . r.

- Literatura: H.Bondi: Cosmology, Cambridge 1961
 J.Grygar: V hlubinách vesmíru, Praha 1975
 W.Heisenberg: The physicist's conception of nature, N.York 1958
 W.Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1928
 E.Rádl: Dějiny filosofie, Praha 1932
 J.Černý Genetika, Praha
 J.Patočka: Aristoteles a jeho dědicové, Praha 1964
 K.Popper, J.Eccel: The Self and its brain, Springer 1977
 Aristoteles: Metafysika, přel Kříž, Praha 1948
 Tomáš Aq. Summa I
 Enchiridion Symbolorum Hendler 1963

Jiří Fuchs / KE KRITICE FILOSOFICKÝCH PŘEDPOKLADŮ MODERNISMU

K R I T I K A

F I L O S O F I C K Ý C H P Ř E D P O K L A D U

M O D E R N I S M U

Věnuji tuto práci

v úctě a s vděčností svému učiteli

P.ThMag.PhDr. M.Habáňovi u příležitosti
jeho osmdesátých narozenin,

Jiří Fuchs

ooooo0ooooo

Předmět, účel a metoda pojednání

Není pochyb o tom, že pozemský život křesťana má být cestou k Bohu, k dokonalosti, vyjadřované jako svatost. Na této cestě musí provázet člověka stále zpřítomňování Boží skutečnosti a stále frekventovanější uvědomování si vlastního poměru k ní. To je oblast ctnosti religiozity, jejímž vrcholným projevem je modlitba. Úroveň modlitby rezonuje celkovou duchovní situací jedince a je i jejím ukazatelem. V modlitbě se člověk konfrontuje s Boží přítomností, pozvedá se k Bohu, vstupuje vědomě do vztahu k Němu a v různých formách projevuje svou úctu, vděčnost, odkázanost a odevzdání se Boží vůli, o níž ví, že je Dobrem samým. Modlitbou se v křesťanovi otevírá prostor, schopný být naplněn Boží láskou která v něm probouzí přiměřenou odezvu. Láska pak sjednocuje milované a milující, a v jednotě s Bohem záleží vrcholné stupně křesťanské dokonalosti.

Křesťanský život má být tedy proniknut láskou, která je zdrojem i definitivním výrazem jeho plnosti. Kristus a dekalog nemluví jinak.

Pohlédneme nyní zpět z této výše k jejím předstupňům, k jejím nutným, byť nepostačujícím podmínkám. Význam modlitby je zde patrný. Každý křesťan ve všech fázích svého duchovního vývoje usiluje o život modlitby, jinak duchovně umírá. Jaké jsou prvky a podmínky modlitby? Především živé vědomé Boží skutečnosti, k níž se modlíci s důvěrou vztahuje, probuzené vědomí, že rozmlouvá s osobním Bohem. Tedy přesvědčení o Boží existenci je nutnou podmínkou života modlitby, a ten je zase nutnou podmínkou sjednocení s Bohem jakožto posledním cílem lidského života.

Odkud křesťan ví, že Bůh je? Řeknete: z víry. Leč, co je víra? Někdo ji považuje za úkon rozumu a vůle, jinému je to málo a mluví o nedělitelném aktu celé osobnosti. Co však je rozum, a co osobnost? Jaké jsou strukturní poměry a proporce uvnitř složité bytosti lidské? K V kterých vrstvách osobnosti se pak přednostně odehrává modlitba, a kterými schopnostmi je nesena a zajišťována? Lze ji postavit na přechodnosti nálad, či na stálém vědomí konstantních poměrů skutečnosti, jichž se člověk svým životem účastní? Je primárním činitelem lidské úpravy vztahů ke skutečnosti rozum, vůle, nebo cit? V které schopnosti tedy z lidské strany pramení a se utvrzuje poměr k Bohu, která schopnost stabilizuje

přesvědčení o Bohu? Všechny najednou? Může být; ale jelikož se přece jenom liší, bude každá přispívat svým způsobem k integritě lidských projevů. Přesuny funkčních důrazů uvedou do jejich rozmanitosti chaos, takže si budou navzájem překážet, zatímco se měly ve společném postupu životním harmonizovat. Předpokladem jejich souladu je tedy, nechat je "na místě", čili respektovat povahu součástí a komponent lidské osoby. To však předpokládá ji znát.

Můžeme vůbec poznat povahu či přirozenost věcí? Velká otázka. Zatím nás však zajímá, oč opřeme přesvědčení o Boží přítomnosti, čemu z naší strany musíme věnovat péči, aby tato nutná podmínka křesťanské dokonalosti neztratila v našich očích svou platnost, aby nezanikla v návalech myšlenkových protichůdností či existenciálních krizí a převratů, které konkrétní pozemský život často v sobě nese, a tak rád vždy pohotově nabízí. Poukaz na víru zde zatím mnoho neříká, neboť o povaze a zdrojích víry panují protistojné názory. Problém se rozšiřuje.

Existují různé filosofie náboženství, které mají vysvětlit jeho vznik, jeho vlastní ráz a platnost. Jedni nacházejí pramen víry v potřebách srdce a stanoví náboženský imanentismus; víra prý záleží ve vnitřním citu, který je vyvolán za zvláštních okolností potřebou něčeho božského. Božské je ovšem nepoznatelné, ale je zároveň obsahem citu, který je proto deklarován za princip všeho náboženského vývoje; určuje jeho další obsah a směr. Všechna náboženství jsou tímto způsobem vysvětlitelná, netřeba některé nadřazovat. Spíše v nich dominuje člověk a jeho emotivní napětí, které má prerogativu vůdčího kritéria náboženského života. O platnosti takto pojatého náboženství pak rozhoduje předchozí filosofický postoj, v němž převládá buď iracionalismus, nebo racionalismus. Iracionalisticky laděná filosofie takové náboženství v sobě integruje, vědecky orientovaná filosofie ho zavrhuje. Druzí zaujímají kontrární pozici ve filosofii náboženství. Vycházejí z transcendence osobního Boha - Stvořitele, jenž je i dárce víry. Víra je zde pojímána jako souhlas s pravdami, které Bůh o sobě a o životním postavení člověka sdělil lidstvu, aby všichni mohli naplnit smysl svého života a dojít k jeho cíli. Bůh není naprosto neznámá veličina, o níž se ~~xxx~~ neví, zda je ztotožněna s přírodou, kosmem, člověkem či společností. Jeho transcendence je poznatelná už v rovině filosofické, kde jediným legitimním činitelem je lidský rozum sám, který může dokázat existenci a přesažnost osobního Boha a dát i čtené, byť zdaleka nevyčerpávající, inkomprehenzivní charakteristiky jeho Bytí, a to nezávisle na zjevených, čili nadpřirozených pravdách.

V totalitě lidských projevů je tím stabilizován poměr k Bohu i na vyšších rovinách náboženské existence, zmíněných při podmínkách modlitby. Jeli-kož pak podle tohoto transcendentního typu náboženství Bůh zjevil lidstvu velmi určité pravdy, působí tato určitost i pravdivostní vyhranění ve smyslu katolické exkluzivity, neboť katolické náboženství se prezen-tuje jako jediné integrálně Bohem zjevené a garantované.

Konstatujeme tedy zásadní protichůdnost v řešení problematiky filosofie náboženství. Filosofie náboženství není ovšem disciplínou, která by se obírala axiomatikou všeho filosofování. Proto má určování povahy nábo-ženství své předpoklady; bezprostředně se opírá o filosofický antropo-centrismus či teocentrismus, ale v širším kontextu filosofického myšle-ní je primárně odvozováno z různých výsledků o struktuře jasnou a poznání. Pak tedy uvedená protichůdnost zrcadlí¹⁴ prozrazuje jistý antagonismus v nejhlubší poloze elementární filosofické problematiky, jehož je pouhým důsledkem.

Vyznačme předběžně tyto linie konsekvencí. Imanentní náboženství je vyústěním negace osobního Boha, která má v předpokladech ontologický monismus a noetický agnosticismus. Transcendentní náboženství má pocho-pitelně opačný mezičlánek a kontrární ontologicko-noetický východiska. V tomto sledu a řazení otázek vystupuje do popředí ontologicko-noetická problematika. Její význam je vskutku univerzálně klíčový, a je i směro-datný pro zjištění a identifikaci různých antinomí. Všechny dílčí polaritty jsou v poslední instanci převeditelné na ontologicko-noetickou problematiku; z ní jsou také srozumitelné. Je faktem dějin filosofie, že situace v této elementární rovině je antagonisticky vyostřena. Z to-hoto hlediska se koncepce náboženského imanentismu ukazuje jako derivát moderní filosofie, kdežto důkazy transcendence Boží bazírují na princi-pech filosofie klasické. Diskrepance klasické a moderní filosofie pak ovládá celý porenesanční život a proniká do všech jeho oblastí. Dnes stále citlivěji zaznamenávané krize a otřesy v řádu lidství jsou zajisté účinkem prosazení určitých filosofických principů, jakožto formativních faktorů lidského života. Neboť život nikdy není odpojen od intelektuální úrovně a mentální situace; byť se tato vazba popírala, je samo popírání ~~myšlenkou~~ myšlenkou a určuje typ a styl života.

Dříve než zpřítomníme konflikt klasického a moderního ~~myšlení~~ myšlení ujasněme si motivy tohoto počínání. V katolickém světě se dají ve 20. sto rozlišit dva myšlenkové proudy, jejichž střetnutí vytvářelo i teoretické pozadí 2. Vatikánského koncilu. Žurnalistika mluví o progresismu a kon-zervatismu. Jde o dva způsoby teologického myšlení, z nichž první se snaží asimilovat principy moderní filosofie, a proto se označuje jako modernismus, zatímco druhý určuje za jediný legální fundament teologie

filosofii klasickou. Modernismus je tedy hnutí katolických myslitelů, kteří usilují o symbiózu katolické víry a rezultatů porennesančního myšlení, většinou za účelem zpřístupnění křesťanství dnešnímu člověku. Tradiční teologie je vůči tomuto úsilí skeptická. Z pozic klasické filosofie ukazuje na principiální disparitu těchto dvou myšlenkově-životních okruhů, totiž křesťanství a moderního životního názoru. Ve světle uvedeného příkladu ji lze formulovat disjunktivně: buď je osobní Bůh a stvořitel světa, nebo není. Antropologický důsledek je pak radikální. Za předpokladu zatím jen tvrzené neslučitelnosti klasické a moderní filosofie, kterou budeme postupně zjišťovat jako protisměrnost, v níž klasická vede k důkazu osobního B_oha a moderní k jeho popření, můžeme určit centrální otázku našeho pojednání: která z obou filosofii je použitelná v katolické teologii? Otázku můžeme takto vyhrodit, neboť obě teologické strany celkem odmítají filosofickou fundaci svých odpůrců. Irenické snahy jsou v tomto bodě řídkým jevem a jsou zanedbatelné, neboť mají eklektický podklad a jiné než věcně odborné motivy.

Slyšme nejprve některé hlavní důvody, hávrhy a námítky modernistů. Lidské myšlení je ve vývoji. Proto nemůžeme ustrnout v pojmání a zprostředkování křesťanské víry na scholastických definicích. Scholastika byla překonána Descartem, Kantem, Hegelem či Heideggerem. Proto její sterilní pojmy jen překáží tvůrčím rozletům nového teologického myšlení; nelze se na ně vázat. Principy moderních filosofů jsou dnes stejně teologicky akceptabilní, jako v 13. století pojmy aristotelské. Katolická církev musí jít s duchem doby, jinak se uzavře a neosloví; musí se smířit a vyrovnat s pokřokem moderní civilizace a kultury; v této perspektivě se má mnoho co učit u protestantských teologů. Vůbec je nutné překročit vnějškové struktury, autoritu církve a objektivní hlediska směrem k subjektu víry. Niterný prožitek je autentičtější obsahem života víry než rigidní racionální schémata. Víra musí být formulována novým jazykem, musí být podávána v nových formách a prostředky adekvátními dnešnímu člověku; odtud požadavek integrovat do katolické tradice formativní principy moderního myšlení, vytěžit z bohatství velkých myslitelů nové doby. Také nově vzniklé vědy nabízejí jemnější nástroje k znovuoživení původního smyslu Kristových slov. Tento smysl byl zasut teologickými interpretacemi, zatíženými vládou scholastického myšlení, neschopného pochopit dějinnou dimenzi života. Jeho pojmový, analytický přístup atomizuje skutečnost spásy a končí v neživotném rigorizmu polemických apologetik. Pojmové vymezování je nutno nahradit živými obrazy, které by daly podobu tvůrčím myšlenkám a měly šanci

oslovit dnešní svět. Je nutné nastolit klima otevřeného a upřímného dialogu se světem i v rovině pravdy /která se v dialogu hledá/. Skutečnost víry není nadčasový, do sebe uzavřený systém, emancipovaný od proudu objevů a vlivu ducha doby. Církev nemůže zaujímat statický distanc od variability životních forem; musí se přestěhovat do dějinných a dynamických rozměrů bytí. Musí prostě vytoupit ze své pevnosti, překonat fobii a naslouchat také modernímu světu.

To jsou zhruba hlavní charakteristiky modernistické tendence, pokud je uvažována v aspektu filosofického pozadí. Vyhnete se jednotlivým odstínům a modifikacím uvnitř této tendence a probereme její základní rysy sumárně, jak to vyžaduje otázka po teologické disponibilitě moderní či klasické filosofie. Nebylo by ani dost dobře možné procházet detailně a přitom kontinuálně modernistickým myšlením, neboť ono svou povahou, odvozenou z povahy novověkého myšlení, vykazuje zákonitě značnou inkoherenci, která se ovšem v atmosféře permanentních problematizací vydává za přednost otevřenosti oproti "uzavřeným" systémům. Každý modernista totiž navazuje zcela svým způsobem a podle své vědomostní situace na moderní filosofy; Má svá specifická východiska, své tematické okruhy, své sympatie a svůj stupeň adaptability modernímu myšlení. Nadto obvykle kolísá mezi různě intenzivními tlaky církevní autority - s níž se většinou nechce úplně rozejít - a vlastním reformním radikaliem. Snad by ani žádný modernista nepřijal na půdě křesťanství celostní podobu imanentního typu náboženství, i když jsou jeho jednotlivé prvky modernistům vzácné. Bude tedy daleko účinnější i přehlednější, soustředit pozornost na principiální rovinu, z níž všichni nějak vycházejí, a kriticky ji změřit; dílčí aplikace se pak dají provádět podle potřeby. Potud je tedy pro nás fenomen modernismu uchopitelný. Jeho filosofické zázemí nás především zajímá. Musíme ho důkladně zmapovat, máme-li určit, zda je teologicky plodné či destruktivní.

Z prvního přiblížení specifických rysů modernismu hned vysvítá, že to jsou především pastorační ohledy a jakási existenciální zkušenost, co diktuje uvedená programní určení modernismu, která pak mají způsobit přesuny i v oblasti teoretických pozic a postojů. Už tento poměr je sporný a nápadně připomíná naivní prioritu praxe v otázce kritéria pravdy. Upravovat principy a názory podle pragmatistických, utilitárních, "životních" či existenciálních měřítek je už výrazem určité teoretické pozice v řádu pravdy, ~~nikdy~~ byt se tato formovala jen spontánně, nereflektovaně. Zůstává otázka, zda se konkrétní formy života nemají naopak akomodovat všeplatným pravdám a zásadám,

poznatelným ve všech dějinných podmínkách a okolnostech. Probleskuje zde relevance problému poznání. Zatím však je patrné, že se v naléhavých doporučeních modernistů aplikují už přijaté dějinné kategorie a evolucionistické modely skutečna, když se např. mluví o překonané scholastice; neboť skutečně filosofickou analýzu vrcholné scholastiky najdete ztěžší v porennesančních odsudcích. Přitom tyto specificky moderní nauky nejsou apriori zřejmé; bude tedy nutné kriticky zkoumat jejich pravdivostní hodnotu dříve, než se přijmou jako evidentní tvrzení o překonané scholastice. Obáváme se, že při modernistických proklamacích si málokdo kladl otázku, platí-li skutečně tak samozřejmě jednoznačně progresivní vývoj lidského poznání, takže by se ve 20. století eo ipso musely recipovat a v teologii přednostně užívat filosofické směry, vzniknuvší v tomto století. Faktum přírodních věd zde sice ^uzáhlavně nabízí odpověď, ale můžeme postupovat takto jevo-
vě? Přírodní vědy a filosofie se liší v předmětu, prostředcích a metodě takřka diametrálně. Co když fundament teologické syntézy 13. století byl blíže filosofické pravdě a 20. století jen představuje a dovršuje obrovský úpadek filosofického myšlení?

Kláse tuto otázku znamená uzávorkovat předpokládanou evoluci myšlení. Totéž platí o akcentaci dějinnosti. Pak ale není ještě nic jasné o vhodnosti a správnosti radikálních modernistických doporučení. Namítnete, že i modernisté studují filosofii, že jsou schopni samostatně porovnat scholastiku s Kantem či Heglem, že tedy jejich akceptace nejsou dogmatické. Může být. Pak nás tedy musí zajímat, zda jsou správné; ostatně není naším úkolem zjišťovat studijní solidnost toho kterého modernisty. Situujme se tedy do hlubších poloh filosofické problematiky, abychom mohli dát odpověď na naší ústřední otázku.

Rozumí se ovšem, že nebudeme postupovat heuristicky a tvářit se, jakobychem odpověď analyticky hledali. Účelem pojednání je prokázat jisté filosofické pravdy a jejich extenzi ve směru teologické disponibility. Proto je jasné, že už odpověď známe a podle toho bude také pojednání synteticky koncipováno. Že se dnes favorizuje tázání pro tázání samo a podceňuje explikativní postup dokazovací, to je jen metodický výraz moderní skepticko-agnostické nálady, jejíž zdroje budeme systematicky tematizovat, a proto jim nemusíme předem podléhat. Podle potřeby se ovšem uplatní i analytické postupy, ale už v systemizované podobě, a vřazené do celkového postupu. Tvrdíme, že vedle ukázání, jak se k pravdě došlo, kteréžto vyličení jen těžko zachovává autenticitu filosofického hledání, je účinnější dokázat,

proč určitá teze obsahuje pravdu. Dokazování a pravda. Kdo je jen trochu obeznán s vývojem filosofické myšlenky, tuší či nahlíží, jak je už těmito pojmy polarizována filosofická situace. V dosavadním postupu jsme se pokusili naznačit, že také antagonismus tradicionalismu a modernismu uvnitř katolického xxix myšlení rezonuje základní konflikt klasického a moderního myšlení. Je na něj převoditelný a lze ho i z něj pochopit.

Co tedy rozumíme klasickou a moderní filosofií a v čem spatřujeme jejich zásadní konflikt? V přísném smyslu není kritériem jejich určení a rozlišení časový prvek, jak by napovídalo označení. Toto rozlišení má význam především v rovině elementární problematiky bytí a poznání. Žde docházelo už od dob antiky k různým řešením, která lze seskupovat podle různé pravdivostní hodnoty. Tak se v tom, co nazýváme moderní filosofií ocitnou principiální stanoviska Herakleita, Parmenida či starých skeptiků, v nichž jsou nejen anticipována, ale i implikována základní řešení renesančních myslitelů.

“Inak řečeno: konstitutivní prvky moderních filosofických koncepcí byly stanoveny už v antice – renesanční myšlenka obsahuje jen četné variace na jejich základní téma. Všechny pozdější originální modifikace jsou uvnitř tohoto rámce a jsou redukovatelné na ony ústavní principy. Kontrární pozici takto pojaté moderní filosofie spatřujeme v aristotelickém řešení ~~xxxxxxxxxx~~ elementární filosofické problematiky a aristotelismus považujeme za reprezentativní útvar klasického myšlení. A poněvadž se aristotelismus sám představuje jako filosofie perennis, což značí, že pretenduje absolutní platnost svých principů poznání a jsoucna, lze klást paralelně quasikontinuální linii principiálně opozičního myšlení. A jelikož se tato opozice programově formovala od renesance po linii explicitní negace aristotelismu, designujeme ji jako filosofií moderní a propájčujeme jí jakousi tématickou souvislost. Z tohoto hlediska se nám všechny difference a vzájemná vyostření moderních směrů, např. empirismu a racionalismu, pozitivismu či existencialismu jeví jako sekundární. Taková klasifikace musí mít ovšem hlubší, věcné odůvodnění. V čem záleží?

V poslední době bývají často uváděny protiklady metafyzického či dialektického, substančního či dynamického myšlení. Kdybychom postupovali jen “fenomenologicky”, zůstali bychom zase jen u parciálního zachycení filosofického předmětu. Je však třeba promyslet se k jeho totalitě; v tom je zároveň apel na postihnutí hierarchie filosofické problematiky. Že je tato hierarchie objektivně nutná, plyne z diferen-

ciace filosofické problematiky, z její ~~řádků~~ členitosti a možnosti postupného rozvíjení filosofických témat. Jinak by stály otázky a předměty filosofického zkoumání vedle sebe izolovaně, bez možnosti být koordinovány. Koordinovatelnost však předpokládá subordinaci v mnohosti a rozmanitosti. Tedy hierarchizace filosofických témat plyne ze samé jejich povahy a reciprocit. Že je pak tato hierarchie poznatelná, vysvítá už z toho, že se v mnohosti a rozmanitosti filosofické problematiky orientujeme; v hlubším převedení je její poznatelnost srozumitelná z podmínek poznatelnosti samé.

Jsou tedy otázky hlubší, na jejichž řešení závisí otázky odvozené, a to jak co do svého postavení, tak i v resultaci. Převoditelnost partikulárních témat na univerzálnější nemůže být neohraničitelná, postup k univerzálním principům nejde do nekonečna. Existují témata a principy, za něž už nelze jít dále, a která svou extenzí zahrnují vše ostatní v řádu poznání i v řádu jsoucna. To je důvod možnosti hierarchie a řádu filosofické problematiky.

Které jsou nejuniverzálnější otázky a principy, za jejichž meze se nelze dostat? /Vědomě v této metodické úvaze užíváme už ontologicko-noetické poznatky; o vazbě metodologie na noetiku budeme jednat zvláště při Husserlovi./ Aa dá otázka je už výrazem nějakého poznání a zároveň tihne k nějakému poznání. Bude tedy každá otázka zakotvena v problematice poznání a z ní bude odvozovat svou smysluplnost i řešitelnost. Otázka i principy objektivitý poznání jsou kardinální v celém řádu poznání. Každé poznání má však svůj předmět, z něhož čerpá svou určitost i obsah. Je vždy o něčem. Toto něco, co je, jakožto objekt poznání, vyjádříme v předreflexním stadiu nediferencovaně jako jsoucno či bytí. /odhlížíme zde zatím od všech jeho precizací a filosofických určení/. Ale i poznání může být předmětem poznání. Také poznání je něco, liší se od ne-poznání. Tedy jsoucno je kardinální v celém řádu skutečnosti; jeho elementární distinkce a principy budou směrodatné pro všechno, co je, tedy i pro poznání.

Ukázali jsme všeobsaáhlost bytí i poznání ve vzájemné spojitosti. Tato spojitost je také ohniskem objektivitý poznání, s níž se musí každý filosofující vyrovnat. Touto základní noetickou otázkou je každý filosof měřen a vyhodnocen. Představuje totiž kořenovou nezbytnost všech jeho platností. Je zřejmé, že její špatné vyřešení se promítá zpětně do celé soustavy a ničí ji. Takové ztroskotání bývá často následkem neúplného či pozdního postavení otázky objektivitý poznání. Jejím obsahem jsou samy uzlové body filosofie. Poznání jakožto jsoucno

poznatelné naznačuje, že záleží 1/ v určení pochopitelného bytí jako vlastního předmětu intelektu, 2/ v reálné platnosti obecnin; 3/ v ontologické valenci principů myšlení; 4/ ve verifikaci uvedených komponent objektivit poznání prostřednictvím zabsurdnění všech forem skepticismu, z čehož apodikticky vychází realistická koncepce pravdy a metafyzická dimenze intelektu.

Přítomnost zákonitosti bytí v poznání pak vyžaduje určení jsoucna samého. Tak se k základní neetické otázce druží základní otázka ontologická, obsahující uzlové body struktury jsoucna, vyjádřené zákonem analogie a distinkce potence - akt; všechna další určování skutečnosti mají v tomto ontologickém zákoně svou kostru.

Toto je tedy nejuniverzálnější pásmo filosofické problematiky, rozčleněné a soustředěné do uzlových bodů bytí a poznání, v jejichž virtualitě je obsaženo vše, neboť vně bytí a poznání se nelze nikterak ocitnout. Proto nenačtete žádnou otázku, která by svou řešitelnost nezakládala přímo či zprostředkovaně v těchto uzlových bodech filosofie. Proto také na jejich řešení vše v lidském poznání, a tím i v životě, záleží. Kdybychom se chtěli podbídnout moderním myslitelům, mohli bychom vyjádřit uvedenou hierarchizaci filosofické problematiky jako transcendentální, a to ve shodě se smyslem, jaký tomuto termínu dává Husserl. On jím označuje "motiv radikálního dotazování po posledním zdroji všeho v poznání utvářeného". Uvidíme, že tento ideál absolutního poznání nemusí vést nutně k striktně subjektivizující orientaci, již Husserl násilně zavádí.

Zatím se však ptáme, jak je to s řešitelností uzlových bodů filosofie. Jejich univerzální šíře prozrazuje, že se jedná o předmět nejjednodušší, neboť univerzální princip či obsah je aplikovatelný na všechny subsumované rozmanitosti, poněvadž vyjadřuje jen to, co je jim všem nutně přítomné a tudíž i společné, takže nezahrnuje četné určitosti jako takové, jimiž se mnohé liší. Jednoduchost předmětu ovšem není myšlena ve smyslu snadné řešitelnosti; spíše naopak; vždyť míra univerzality je dána stupněm abstrakce, což zde představuje maximální exploataci prostředků intelektu, v nejvyšším stupni abstrakce, která není zrovna nejsnazší. Ale v této nejuniverzálnější poloze se vyskytuje vlastnost přehlednatelnosti, dovolující převod předmětu na úplné disjunkce, takže se v něm dá zmapovat okruh všech myslitelných řešení a eliminační metodou dojít k jedinému možnému. /Např. obecniny jsou buď jen subjektivní produkty, nebo mají objektivní základ, a nebo extramentálně subsistují./ Pro tuto přehlednatelnost

získávají stanovené závěry, ráz absolutnosti, čili trvalé platnosti a definitivnosti. Za žádných časoprostorových okolností se např. nezmění pravdivost reflexivní výpovědi o dosažitelnosti pravdy v lidském poznání. Dějinnostní explikace skutečna jsou jí naprosto podmíněny, neboť si pravdivost nárokují. Evidence absolutních poznatků působí v subjektu nejvyšší stupeň jistoty, charakteristický tím, že opak evidentní teze je nahlédnut jako vnitřně nemožný, takže tato má obsah nutný. Apodiktivní ráz poznání předmětu uzlových bodů filozofie je umožněn jeho druhou vlastností, která se komplementárně druzí k přehlednutelnosti, tj. koordinovatelnosti uzlových bodů.

Tato vlastnost platí nejen v okruhu objektivní poznání, kde jsou zjevně jednotlivá temata uzlových bodů jejími součástmi, ale vztahuje se i na vzájemné propojení ontologických a noetických témat. V řešení skepticko-idealistické problematiky obsahující spor o pravdu a jistotu je např. implikováno nejen řešení problému obecnin, jak dále uvidíme, ale i určení struktury jsoucna. Tato spojitost je ovšem srozumitelná jen v rámci realistických principů; jejich nespochybnitelnost se však dá prokázat. Koordinovatelnost tedy spočívá ve vzájemné vazbě výsledků uzlových bodů a je vystupňována do té míry, že jedno řešení implicitně obsahuje všechna ostatní. Je velkým úkolem filozofie postihnout komplex uzlových bodů a provést jejich explicitní harmonizaci.

Přehlednutelnost a koordinovatelnost jakožto vlastnosti uzlových bodů odkrývají tedy horizont absolutního poznání, kde evidence konkluzí vyjadřuje objektivní nutnost, eo ipso neguje protilehlé nemožnosti a vyvolává korespondenci poznatkové apodiktivnosti. Komplex uzlových bodů vytváří zřetězením svých výsledků absolutní základnu filozofie; z ní se čerpají nejen všeplatné principy dalšího konstruktivního postupu v partikulárních tématech, ale i kritéria kritického změření všech filozofických pokusů. A to je pro nás směrodatné. Zhodnocení filozofických předpokladů modernismu, čili posouzení moderní filozofie má v tomto bodě své východiště. Je to nezbytně vůdčí idea jakéhokoliv kritického postupu - i psaní dějin filozofie, nemají-li být pasivním souhrnem dat; totiž pevné a nejširší stanovisko, z něhož se přehlíží dílčí a často komplikovaná probírání jednotlivých otázek, která jsou bez spojitosti s elementární problematikou; a tento nedostatek je také údělem moderního filosofování. Známkou filozofické dispozice je totiž umění převádět složitost filozofického předmětu na několik málo absolutních principů, v nichž je virtuálně obsaženo vše. Moderní filozofie svou povahou ovšem nedisponuje ani jedním.

Nenajdete také u žádného moderního filosofa vědomé uchopení centrálních filosofických témat v jejich propojenosti. V metodickém aspektu musíme konstatovat, že přes všechny moderní důraz na metodu nebyla vůbec hierarchie filosofické problematiky vystižena. Můžeme u níže probíraných moderních myslitelů paralelně sledovat fragmentární záběry filosofického předmětu, jimiž se zachycuje jen úzké pásmo otázek, většinou svou povahou odvozených, a zkratky plodící absolutizaci dílčích aspektů a řešení; těm se pak dodatečně přizpůsobují principiální témata, což se stává zdrojem všech nevyvážeností v celku filosofického oboru. Následkem jsou takřka do nekonečna akumulované antinomie a pseudoproblémy, vyčerpávající všechnu spekulativní sílu moderních myslitelů. Žádný moderní filosof se nepromyslel k reciprocitě primárních otázek, nepostavil si v úplnosti elementární problematiku. Většinou utkvěl reaktivně v jednom bodě a odtud vyvozoval. Když se jeho smělé konsekvence opotřebovaly či vyjevily svou neudržitelnost, volaly po překonání; to však bohužel neznamenal návrat k principiálním ukazatelům, nýbrž většinou jen bezprostřední navazování, vedoucí jen jiným směrem.

Moderní filosofové jistě prokázali v jednotlivostech značnou spekulativní hloubku, vytvořili vertikálně souvislé řady, často se značnou pronikavostí. Horizontálně je však harmonizovat neuměli pro zmíněný metodický defekt. Ten byl nadto zesilován proklamativní opozicí vůči klasické filosofii a zdravému rozumu. Klasická filosofie skutečně zachovává kontinuitu s předvědeckým poznáním. Klade ho do východiska svého postupu, ne však jako kritérium; kriticky zdravý rozum překračuje, objevuje meze jeho kompetence, ale nedopouští se té naivity, že by ho totálně negovala či uzavorkovala; nepokouší se o neproveditelnost naprostého vyetoupení z jeho mezí; tím zachovává v každém svém postupu kontakt s myšlenkovými konstantami, a získává tak realistický kontext, udílející veškeré spekulaci jednotící pouto.

Ani největší reprezentanti integrálního realismu, totiž Aristoteles a sv. Tomáš, nerozvíjeli metodickou otázku hierarchie filosofické problematiky tak, jak ji zde vyjadřujeme přehledem po absolutní základně. Ale přesto měli absolutní bázi v pozadí každého závěru, a měli její principy vždy po ruce; neboť jsou jednak obsaženy v nereflektované podobě a implicitě v každém úkonu zdravého rozumu jako jeho stringentní evidence; a jednak jsou transponovatelné podle kritických měřítek do roviny apodiktického poznání, o čemž klasická filosofie vždy věděla. Tato reflexivní orientace na primární evidence zdravého

rozumu, vede k explicitnímu pojmání evidencí jako takových a rovněž v klasickém myšlení nechyběla. Uvědomění si nezbytnosti evidencí, čili jejich transpozice do roviny metafyzických jistot je dimenzí vrcholných výsledků filosofické kultury, která v něm má své těžiště.

Bylo to tedy pochopení vazby metodiky na noetiku a přítomnost nezpochybnitelných myšlenkových konstant /habitus primárních principů/ v neodstaveném zdravém rozumu, co působilo konsistenci realistického myšlení.

Moderní filosofové však hrubě podcenili zdravý rozum a překonávali se v překonávání klasické filosofie, prý nekritické. Následkem je trvalý konflikt s nezpochybnitelnými pravdami, vyjádřitelný jako permanentní neschopnost adekvátního postihnutí reality. Neboť už zdravý rozum obsahuje všechny principy objektivní poznání a je také pro tuto svou hodnotu jediným legitimním východiskem každé reflexe, čili ~~xxxx~~ všeho vědeckého poznání. Moderní filosofie je přímo konstituována propastí mezi subjektem a objektem, o jejíž překlenutí se občas snaží tím, že popře jejich diferencii. Později si všimneme těchto věcí podrobněji a budeme postupně ověřovat svá metodická tvrzení. Zde je uvádíme, abychom pochopili princip a směr kritického postupu. ~~xxxxxxxx~~ Nebudeme tedy při sledování moderních filosofů přebírat jejich řazení otázek. Podle námi určené relevance, měřené uzlovými body filosofie, vysvětlíme pozitivně ty pasáže, které budou nutné k osvětlení věci samé, a pak zjistíme, jak se k nim vztáhl vědomě či opomenutím ten který moderní filosof. Tento postup osvobodí od předloh kritizovaných autorů, vykazujících se tématickou diskontinuitou a zaviněnou komplikovaností, pramenící v ontologicko-noetickém předpojetí a v metodickém zanedbání. V pozadí moderních systémů je vždy nějaký proton pseudos, který působí vedle hlavních nepřesností i dodatečné uzpůsobování řešení problematiky uzlových bodů, pokud se k nim vůbec okrajově či per accidens dojde.

Je tedy účelem tohoto pojednání prokázat labilitu modernistických filosofických základů, a tím odhalit jejich nepoužitelnost v křesťanském myšlení. A nejen to. Jelikož klasické myšlení představuje vnitřní logické sepjetí, sledovatelné na linii zdravý rozum - filosofie perennis - evangelium, bude mít kontrární moderní myšlení nutně destruktivní účinnost i vzhledem ke křesťanským pravdám. Neboť evangelium navazuje na pravdy přirozeného řádu, konvergující k transcendenci Božího bytí a k osobnímu vyznění vnitřně jednotného láského života. Přirozený řád

je však moderní filosofií od základu rozmetán. Představuje-li tedy klasická filosofie a evangelium kontinuální linii pravdy, pak se nutně disparita klasického a moderního myšlení promítá do poměru moderní filosofie a evangelia.

Jsou ostatně známé kolize reformních teologických posunů a reinterpretací Písma - inspirovaných moderními filosofickými principy - s křesťanskou tradicí. Na konci pojednání zaznamenáme působení některých filosofických omylů v teologickém myšlení. Tak se nám v jiném zorném úhlu objevuje jiná stránka finálního zaměření této studie, kterou můžeme formulovat jako zdůraznění potřeby filosofické erudice v křesťanském životě. Jestliže má totiž falešné filosofování negativní dopad na křesťanskou existenci, když je schopno deformovat její základní myšlenky, aniž by to vůbec bylo pozorováno - vždyť modernisté a jejich četní epigoni většinou nenahlízejí své počínání jako destruktivní - pak má zajisté přesná filosofie pozitivní vliv na křesťanský život, neboť stabilizuje přirozené poznání a eliminuje blokuující omyly o životním postavení člověka v řádu jsoucna. /Viz spojitost existence osobního Boha, modlitby a křesťanské dokonalosti/.

Předmětem pak učiníme konfrontaci klasické a moderní filosofie v některých elementárních otázkách, volených podle orientace na filosofickou situaci modernismu. Tím je určena i metoda. Vyznačíme filosoficky společného jmenovatele modernistické tendence a budeme hledat jeho hlubší kořeny. Dostaneme se tak do roviny uzlových bodů filosofie, jejichž spojitost ovšem zpřítomníme jen podle kritické potřeby postihnoutí klíčových omylů moderních myslitelů. Přitom budeme souběžně ukazovat různé pozice jednotlivých filosofů. Jejich řazení však bude dáno nikoli datem narození, nýbrž vztahem k právě probíranému tématu. Tak budeme vyšetřovat filosofickou hodnotu moderního ~~myšlení~~ myšlení, zjišťovat postupně jeho neslučitelnost s křesťanskými pravdami a identifikovat nevhodnost modernistických akomodací. Je ovšem jasné, že tato studie je jen kritickou sondou, která si nečiní nárok na úplné a detailní zachycení moderní filosofie. Zaměříme se na určitý kritický bod moderního myšlení, a v kontaktu s absolutní základnou filosofického realismu z něho budeme jednosměrně rozvíjet souvislá témata, přičemž připouštíme, že takových sond a příslušných rozvětvení by se dalo provést daleko více.

Vyznačíme ještě schematicky souvislost jednotlivých momentů moderní myšlenky a její náboženskou projekci. Ontologicky krystalizuje moderní myšlenka přes různá východiska v monismu různých druhů.

Tomu noeticky odpovídá všsměs nominalistické řešení objektivitý poznání, což představuje různé formy subjektivismu, prolínající se s agnosticismem. Metodicky to znamená rozchod s primárními evidencemi zdravého rozumu. Konsekvence, zaměřené k otázce osobního Boha, jsou pak tyto: Do monistického modelu skutečna se žádný dualismus nevejde, tedy ani osobní Bůh světa transcendentní. Důkazy existence Boží jsou v nominalistické perspektivě formalistní, racionální konstrukce bez vztahu k realitě.

Pozitivní vytěžení těchto filosofických principů ve směru jejich promítnutí do filosofie náboženství lze tedy vyjádřit inklinací k náboženskému imanentismu. Monismus nabízí panteismus či různé redukce jsoucna na nitrosvětské příčiny, což se rovná ontologické koincidence světa a Boha. Agnosticismus deklaruje nepoznatelnost nadžkušenostní reality; pozitivním navázání to vede k různým formám iracionalismu, který nábožensky vyúsťuje do subjektivizace víry, sentimentalismu, fideismu a také nivelizace křesťanství. Ztráta realistické filosofické základny sebou nese i privaci ~~sběhů~~ objektivitý v náboženském životě. Existence Boha Stvořitele, božství Kristovo, všeplatný smysl jeho vykupitelského díla a jeho učení se stává v atmosféře moderního myšlení nutně problémem. Neboť sama pravda je zde filosoficky re^{vi}alizována - dějinně podmíněna. Že to odnese v první řadě dogmatika, je nasnadě. Dogmata už prý mají jen symbolickou hodnotu; symboly pak jsou proměnným znázorněním vyvíjející se skutečnosti - jsou také ve vývoji; nesmějí tedy spoutávat "životní rozmach", ale musí se mu naopak přizpůsobovat. Odtud je zlehčena funkce Církve; její učitelský úřad je podroben měřítkům civilizační progrese, její božský původ zneuznáván, její autorita pocitována jako bariéra osobního poměru k Bohu, svobodného bádání v Písmu atd. Tak bychom mohli sestupovat po stupních protestantizace až k vědeckému ateismu, zvláštnímu to druhu moderní kocoviny. Spor s moderní filosofií o neměnitelnost pravdy má evidentně také svůj religiózní prámět, a je jen výsekem výše uvedeného principiálního filosofického sporu. Nuže, zkoumejme již tyto věci.

I. Č Á S Ť

1. Agnosticismus

Modernismus je záležitost posledních dvou století, světonázorově ovládaných agnosticismem. Agnosticismus představuje spíše jistou stránku možného, málo promyšleného životního postoje, než určitý filosofický systém. Je však natolik určován základními empirisujícími názory o poznání, že ho lze chápat jako jejich výsledný soubor. Při zjišťování filosofických předpokladů modernismu ho můžeme vzít za východisko, neboť skutečně tvoří bezprostřední a dosti široký základ modernistického myšlení.

Centrální charakteristikou agnosticismu je omezení obsahu a rozsahu lidského poznání na vnímatelné jevy. Smyslová zkušenost dává kontury legitimního poznání. Agnosticismus jako výraz tohoto typu noetik pak důrazně připomíná nepoznatelnost nevnímatelné zkušenosti a rozvíjí se podle četných aplikací do různých, střízlivosti imponujících postojů.

Ve vědeckém světě má agnosticismus podobu absolutizace přírodních věd, jejichž předmět a metody odpovídají jeho gnoseologickým principům. Koněvadž se však realita, jakožto objekt vědy pojímá fenomenisticky, dochází snadno - aniž by se to pozorovalo - k její homogenizaci, k redukci na jevy; a v tomto bodě se pak rozvinutý agnosticismus stýká s ontologickým monismem, materialistického rázu. Někdy dochází až k pozitivistickému kultu fakt. Ve světle takto pojaté vědeckosti se pak vše, co nelze exaktně, tj. podle uznaných kritérií vědeckosti konstatovat, označuje za "mystiku" a "metafyziku" - plody to fantazie "rozumem nezvládnuté". Agnosticky fundovaný a omezený pojem vědeckého poznání figuruje takřka ve všech negativisticky zaměřených úvahách o poměru vědy a víry.

Modernismus celkem počítá s touto koncepcí vědy. /Husserl přitom mluví o "objektivních" vědách a myslí to takřka pejorativně./ Získává však od agnosticismu i jiné podněty. Je zde především nepoznatelnost Bůha; agnosticismus nemusí vždy vyústit do scientistické redukce skutečnosti, neboť o sobě zužuje jen poznání; za jevy může něco být; my to však nikdy nepoznáme - taková je pozice striktního agnosticismu. Je tedy ponechána jakási možnost pozitivních mimo-poznávacích relací. Této možnosti se ujímá modernismus a odhaluje jiné zdroje kontaktu s Absolutnem. Nově se interpretuje psychologická struktura člověka, neboť jaký význam může mít v lidském živo-

tě rozum, když má své maximum jen v přírodovědeckém poznání? Zamítá se tedy intelektualismus, jeho objektivistická kritéria - neplatná v oblasti nadsmyslové - a tím i celá tradiční teologie. Religiozita dostává subjektivistické těžiště, vnitřní zkušenost prioritu. Modernismus se sice ocitá v dvojím tlaku - scientismu a tradice; proplout mu však umožňují novější filosofické směry, zvláště filosofie života a existencialismus. Dilema je vyřešeno: při zachování věrnosti principům moderní filosofie se překračuje scientismus.

Jakou roli hraje v této akceptaci iracionalistických myslitelů 20. století vazba na agnosticismus? Odpověď vyžaduje předběžné zpřítomnění jedné noetické souvislosti agnosticismu; získáme tím i posun do teoretičtějších poloh.

Dominance smyslové zkušenosti prozrazuje empirické vkořenění. Agnosticismus byl indikován již anglickými empiriky. Pro myšlenkové proudění posledních dvou století ho však kodifikoval Kant. Nakolik^V závislosti na empirismu, uvidíme později. Nyní je však důležité vidět, že Kant systemizoval noetické řešení, jímž jsou fundovány agnostické proklamace. Tato systemizace má mnohasměrné účinky a dosahuje i tam, kde se utváří programový distanc od kantovského myšlení. To je i případ iracionalistických či intuitivistických pokusů o vymaňování z vlivu Kanta. Všeobecně lze říci, že Kant zasáhl právě tím, že uzákonil pro moderní myslitele svůj model racionality. Kantovo pojetí rozumu je směrodatné i pro myslitele, kteří se cítí povoláni uhájit práva života proti schematizujícímu rozumu. Kant, nikoli skutečnost rozumu, poskytl objekt jejich kritiky.

Tak také modernistické výhrady vůči pojmovému myšlení a jeho funkci v celku lidského života předpokládají vesměs Kantovu koncepci racionality. Když rozum Boha nepozná, když postihuje jen málo skutečností v "tvořivé syntéze" - je to jen rozum podle Kanta. Jsou však rozměry, potence a povaha rozumu Kantem skutečně vystiženy? Moderní oponenti rozumu nejsou příliš zvyklí takto se ptát. Kant nejen dovedl nepoznatelnost Boha či věci o sobě, ale především pozitivně určil povahu rozumu; a jen odtud pak vytknul jeho meze. Tím dal základ moderním úvahám o rozumu a jeho vyhodnocení, neboť moderní filosofové se většinou sklonili před systemizační silou, uplatněnou v Kritice čistého rozumu. A poněvadž problém povahy rozumového poznání patří k elementárním, jsou pokusy o překonání Kanta v rámci jím stanovené racionality filosoficky irelevantní.

Moderní agnosticismus vyplývá tedy z Kantova pojetí rozumu, všeobecně

přijatého. Vazba na agnosticismus značí proto u modernismu vazbu na tento kantovský fundament. Iracionalistické myšlení moderních filosofů se však také formuje v jeho mezích, když usiluje o překonání "racionalistického odcizení". V tomto pásmu se tedy schází modernismus s iracionalistickými směry, pro tyto momenty se včleňuje do progresivní antiintelektualistické tendence.

Agnostické motivy modernismu se tedy projevují v dvojím aspektu.

Negativně odmítnutím tradičního filosoficko-teologického myšlení.

/Zde je ovšem Kantův model rozumu pozitivně vytěžen./ Pozitivně akceptací filosofických směrů iracionalismu, uchovávajících prostor k radikálně novému pojetí poměru člověka a Boha. /Zde je kantovsky koncipovaný rozum shledán jako omezený, nedostačující pro požadavky života./ Vidíme, jak nás agnosticismus, vzatý za východisko postupu, přirozeně orientuje na Kanta. Můžeme dokonce říci, že z neotického hlediska realistické filosofické základny je v Kantovi nejvíce soustředěna moderní myšlenka. Proto bude vhodné začít u něho kritický průzkum, máme-li dobře sledovat principiální souvislosti moderního myšlení, a mimo jiné také zjišťovat, zda se modernismus nevyhraňuje spíše vůči pseudoracionalismu, jehož principy i důsledky v sobě nese, jímž je infiltrován.

2. Expozice Kantova východiska

Kantův agnosticismus se dá specifičtěji vyjádřit jako zákaz metafyzického poznání. Otázka po možnosti metafyziky měla pro Kanta klíčový význam. Stimulace přišla od Humea, který, jak známo, úvahou o původu nutnosti kauzálního vztahu určil směr Kantově spekulaci. Kant pak rozšířil problém na zdroje nutného a obecného poznání vůbec, a správně postihl, že jeho vyřešení podmiňuje určování platnosti metafyzického poznání. Tímto východiskem se situoval do prostoru elementární filosofické problematiky. Jak si v něm počínal?

Zvláštnost Kantova přístupu k relevantnímu problému nutných vztahů v našem poznání si můžeme přiblížit konfrontací s docela jiným myšlenkovým okruhem. Když Aristoteles hledá v 7.kn.Met. podstatné určení reálného jsoucna, začíná klidně orientací v logickém řádu. Má za úkol vystihnout reální esencionalitu, čili vlastní ráz věcí, a soustřeďuje se přitom na způsoby predikací. Jak je toto možné? Na základě čeho počítá s tím, že distinkce výpovědí mu umožní vhléd do reálných struk-

turací? Aristoteles je realista, nezatížený ještě fenomenologickým transcendentalismem; předpokládá proto ve svém postupu objektivitu rozumového poznání - že totiž logický řád koresponduje v zásadě řádu reálnému, jímž je také do značné míry. Proto se mu mohou stát podmínky logického řádu ukazatelem reálné situace. V tomto bodě jde o modalitu soudu, jakožto výraz extramentálních poměrů reálných; rozvrstvenost bytí implikuje hierarchizaci v logického řádu. Proto podle různých typů výpovědí eliminuje Aristoteles nahodilé a akcidentální stránky složených věcí, které jim podmíněně přísluší či mohou příslušet a dospívá k jejich vlastním, tedy nutným znakům, o nichž je přesvědčen, že vyjadřují to, co věci jsou, čili jejich esencionalitu, bytnost. Bytnost je termín, který filosoficky zachycuje intelektu přiměřený a přístupný vlastní ráz každé věci, daný jejími konstitutivními prvky. Proto každá reální bytnost dává věci primární určení, což značí, že obsahuje to, co určitou věc činí tím, čím je a co vytváří její imanentní, kořenitou nezbytnost a identitu. Věc trvá, pokud je sama sebou; sama sebou však je, pokud je konstituována, čili pokud má bytnost. Bytnost tedy obsahuje princip reálného bytí věci a je i nositelem její identity; a poněvadž v realismu je poznávající subjekt receptivní, čímž se rozumí, že reálné bytí objektu měří a determinuje poznání, stává se bytnost i objektivním zdrojem nutných souvislostí v pojmových obsazích. Bytnost se promítá do poznání ve formě vlastních, esenciálních znaků, jimiž je reálná bytnost mentálně členěna a které tvoří prvky definice, vypovídající, co věc je. Tyto vlastní znaky komplexně vyjadřují specifický ráz a bytostní identitu věci, čili to, bez čeho by věc nebyla tím, čím je, čeho se zbavit nemůže, má-li být; proto mají navzájem i vzhledem k celku věci nutné vztahy, na nichž se zakládá i logičnost jakýchkoli výpovědí. Reálná bytnost, soustřeďující identitu, vnitřní jednotu a konsistenci věci, je takto i zdrojem logické zákonitosti, řízené primárně principem identity.

Nutné vztahy mezi pojmy a celá logičnost myšlení prostě mají v aristotelickém pojetí reálný fundament. Ne tak u Kanta. Jeho výchozí úkol je ovšem jiný; Aristoteles v našem případě určovat reálné principy, kdežto Kant, zde hledá původ nutných vztahů myšlení. Ale stojí za povšimnutí, že Aristoteles prozrazuje svým postupem znalost odpovědi na Kantovu otázku. Ví Kant o této odpovědi? Uvažuje ji vůbec jako možnou? O to právě v tomto článku jde.

Kant se ve výchozí poloze svého hledání dostal do specificky

vyostřené problémové situace, kterou lze vyjádřit jako dilema racionalismu a empirismu. Naznačme ho stručně. Empirismus zabsolutnil z hlediska zdrojů našeho poznání smyslovou zkušenost. Rozumové funkce zredukoval na kombinace smyslového materiálu. Pojem je jen sublimovaný počitek, či kopie dojmu, jak to vyjadřuje Hume. Tím se ovšem vytrátila z lidského poznání nutnost a obecná platnost, takže byla zne-možněn ^{anej} jakákoli věda, ale i sama pozice empirismu.

Racionalismus naproti tomu určuje vrozené ideje za východiska a jejich jas za kritérium ^{našeho poznání}. Zachovává sice poznatkovou apodiktivnost, ale bohužel není vrozeno, které ideje máme vlastně mít za vrozené; evidence těch axiomatických jsou také určovány arbitrárně, a tak se v rámci moderního racionalismu dospívá k metafyzickým závěrům zrovna opačným. /Spinoza - Leibniz/. Nadto je zde problém se vztahem k realitě; jakákoli metafyzická stanovení jsou permanentně podezřelá z pojmového konstruktivismu; a právem, neboť reálné poměry a obsahy jsou interpretovány jen na základě kombinatoriky čistého myšlení, jehož jednotky postrádají reální náplň. Smyslová zkušenost je totiž radikálně podce-něna; je podle racionalistů konfusní a spíše překáží; jak by tedy mohla zprostředkovat realitu; kritériem pravdy je jasný pojem, kdežto vjem je jakoby pojem zmatený. Takto ze sebe každý racionalista souká skutečnost, na neštěstí každý jinou.

Konsekvence obou hlavních směrů moderního myšlení tedy prozrazují nějaký defekt, záležející buď v jeho předpokladech, nebo jen v prů-běhu dovozování. Kant si ale vůbec tuto alternativu neuvědomuje. Dilema moderní myšlenky bylo pro něho tak naléhavé a natolik ho zauja-lo, že rovnou z něho hledá východiska, aniž by se zeptal, zda snad ono není jen symptomem nějaké zásadnější poruchy v moderním myšlení jako takovém. To je ovšem osudné pro celý jeho systém.

Kant se chtěl vyhnout jednostrannostem empirismu a racionalismu a syntézovat jejich pozitivní momenty. U empirismu je mu nepřijatelná negace nutného poznání, ale indukci, rozšiřující poznání, by rád v legitimním poznání integroval. Racionalismus ho odpuzoval sterilními pojmy a z nich problematicky sestavovanými metafyzikami, ale měl evidentní přednost v důrazu na nutné vztahy v poznání. Linie, za kte-rou totiž Kant nehodlal ustoupit, bylo faktum matematiky a přírodovědy. Tak formuluje svou hlavní otázku: Jak jsou možné soudy, syntetické a priori? - totiž takové, které by rozšiřovaly naše vědění, a přitom vykazovaly apodiktickou platnost. Samy o sobě to jsou správné požadavky, které Kant klade na lidské poznání. Ale směr jejich hledání je určen

striktní vazbou na uvedené dilema. Neboť zacílení na syntetické a priori je podmíněno základními tahy klasifikace soudů, v níž Kant uplatňuje přijatý společný základ empirismu a racionalismu. Vyrožme to.

Kant rozlišuje soudy jednak analytické /predikát obsažen v subjektu/ a syntetické /predikát mimo subjekt/ jinak a priori /vztah nezávisle na zkušenosti/ a posteriori /vztah daný zkušeností/. V propojení obou kritérií /být či nebýt v subjektu - nezávislost či závislost na zkušenosti/ Kant stanoví, že všechny analytické jsou a priori a spočívají na principu sporu. Co to znamená? Analytický soud je jen explikativní; neboť v obsahu jeho subjektu jsou dány nutné vztahy, které se soudem jen zpřítomňují, takže analytický soud je objasněním svého subjektu. Nutnost takového soudu tedy záleží v identitě subjektu; princip sporu pak garantuje jeho platnost. ~~ť~~ Jsou zkušenostní podmínky jakékoliv, princip sporu nutí klást znak, obsažený v subjektu, popřípadě popírat jeho opak. Tak je tedy analytický soud a priori. V jakém smyslu Kant aprioritu bere. O jaký druh nezávislosti na zkušenosti jde?

Pro Kanta apriorita např. znamená: "Mít jakousi vnitřní, na veškeré zkušenosti nezávislou, pravdivost." V tom je ovšem ukryt dvojsmysl, takže se musíme Kanta ptát dále. Kant exemplifikuje analytický soud při tzv. empirických pojmech a říká, že soud "zlato je žlutý kov" je analyticky a priori, neboť je k němu třeba mít jen pojem zlata, který obsahuje uvedený predikát. V zorném úhlu apriority vzniká ovšem otázka, odkud se vzal pojem zlata. Snad byl obsahově determinován vnímanou skutečností, stabilní povahou a řádem reálného zlata, takže nutný vztah analytického soudu není zcela vyvázán ze zkušenostního zprostředkování. Pak bychom získali zpřesnění výše uvedeného určení apriority; rozuměla by se apriorita ontologicko-logická, či, chcete-li, verifikační, ~~xxxxxxx~~ která je klasickou formou nezávislosti na konkrétních podmínkách existenčních, a netvrdila by se apriorita genetická, vylučující smyslové zprostředkování. Zde však zasahuje Kantovo pojetí zkušenosti, které totalizuje aprioritu analytických soudů ve smyslu zahrnutí i aspektu genetického. Kant totiž kategoricky tvrdí, že zkušenost poskytuje jennahodilé. Analytický soud jakožto nutný se proto nikterak nezakládá na zkušenosti, která prý nemůže nic říci o jeho nutnosti. V Prolegomenech čteme: "Byla by totiž nesrovnalost v tom, chtít zakládat na zkušenosti analytický soud, když přece k tomu, abych takový soud vytvořil, vůbec nesmím vyjít za hranice svého pojmu, takže k němu nemám zapotřebí žádného zkušenostního svědectví."

Tak je tedy tzv. empirický pojem se svými nutnými vztahy odkázán do sféry čistého rozumu, kde jediné může být princip nutnosti; apriorita značí nezávislost po všech stránkách. Zkušenost je jen fundamentem ne-nutných soudů syntetických a posteriori. Syntetický prvek je ovšem instruktivní a bylo by ho třeba k překročení strohých hranic pojmu, aby lidské vědění bylo rozšiřitelné, aby se daly odůvodnit objevy. Kant si tedy vytknul za úkol objevit syntetické apriori, v nichž by se spojila nutnost a obecná platnost s obsahovým rozšířením lidského poznání - jak je tomu např. u přírodních věd.

Co je tedy u kořene Kantova myšlení? Je to tedy nereflektovaně axiomatizovaný předpoklad, že moderní předpoklady, diskvalifikující aristotelské řešení problému nutných vztahů, jsou správné. A tyto moderní předpoklady obsahují tvrzení, že z skutečnost nemůže být principem nutných vazeb myšlenkových obsahů. Rozvedeno podle Kantovy klasifikace soudů to značí, že nutné je jen z rozumu, a proto analytické soudy nerozšiřují naše poznání. To je racionalistické reziduum. Jinou, empirickou a pro Kanta určující stránkou téhož, je afirmace o totální nahodilosti zkušenosti, zredukované na smyslové poznání. Tento Kantův předpoklad ovšem představuje apriorní a dogmatické vyloučení reálné bytnosti, jakožto činitele nutných vztahů myšlení. Takovou možnost Kant vůbec neuvažuje, neboť v tomto bodě bezvýhradně akceptuje fundament obou proudů moderního myšlení. Výrazem této akceptace jsou právě základní rysy a prvky Kantovy klasifikace soudů. Bylo by ale třeba napřed prokázat, že nutný charakter myšlenkových obsahů, jakožto princip analytických soudů nemůže být dán reální esencí, intelektuálně percipovanou, čili abstrahovanou ze smyslového materiálu. Pak se teprve mohlo tvrdit, že analytické soudy jsou doslova a priori, tj. ve smyslu úplné, i genetické nezávislosti na zkušenostním předložení. Bylo dále třeba prokázat, že smyslová zkušenost je zcela zbavena schopnosti zprostředkovat inteligibilitu skutečnosti, že tedy zkušenost vykazuje po všech stránkách nahodilost, takže se nemůže v žádném případě zavést pojem zkušenosti racionální. To ovšem bylo platné jen v rámci Descartova dualismu, či Lockovy reaktivní koncepce rozumového poznání. Za ně ale měl Kant klást otazník, dříve než je recipoval identifikací smyslové zkušenosti a pro nás poznatelné skutečnosti, kde zkušenost je jen kontingentní. Kant se však k takovému tážení a dokazování vůbec nedostal, neboť se takto na problém nutnosti v poznání ani nepodíval. Proto opomnul

třetí člen disjunkce při hledání principu nutných vztahů. /Neúplná Kantova disjunkce zní: nutné vztahy jsou buď z rozumu, nebo nejsou vůbec; avšak nemohou nebýt, když přece věda je; tedy.../. Proto vůbec neuvažoval aristotelskou odpověď o reálné esencialitě. Proto vůbec nepochyboval o základech moderní filosofie a jen řešil její antinomie.

Klíčová je tedy v Kantově postupu dvojí konfuze. 1/ Nezávislost nutných vztahů na konkrétních poměrech zkušenosti se ztotožňuje s původem z rozumu / je v tom pouze nominální pojetí analytických a priori/. Ale vztah může být nezávislý na zkušenostních podmínkách, může být vnitřně pravdivý, čili nutně platný, a přesto materiálně zprostředkovaný zkušeností jako hlubší, konkrétně nepodmíněná, inteligibilní stránka toho, co je také vnímáno. Tuto možnost Kant nevyvrátil.

2/ Smyslová zkušenost vyčerpává veškerý obsah, daný realitou. Objektivita dostává takto empirickou limitaci, je prezentována výlučně smyslovou zkušeností. Ale zůstává možnost inteligibilních, nevnímatelných objektivních obsahů, determinujících prostřednictvím představového zpřítomnění intelekt. Ani tuto možnost Kant nevyvrátil. Tyto dvě možnosti představují dvě stránky téhož řešení, a zůstaly Kantem nepovšimnuty. Kontrárně k tomuto řešení pak stojí zmíněný společný fundament empirismu a racionalismu, který lze vyjádřit jako nominalistickou základnu moderního myšlení. Nominalismus prezentuje jedno z řešení problému obecnin, kterýžto problém má právě úzký vztah k otázce nutných vztahů poznání. Neboť v něm jsou tematizovány zdroje a povaha univerzality myšlenkových jednotek. A uvidíme dále, že univerzální šíře rozumového poznání je korelativně spojena s hodnotou a platností pojmových obsahů. Zatím však podějme metodické vyhodnocení a věcné zařazení Kantova výchozího postupu.

Kant v intencích metodického kriticismu převzal úzké, dobové předložení elementární filosofické problematiky; byl vtažen do dilematu empirismu a racionalismu a veškeré úsilí věnoval syntetickému překročení obou extrémů. Nedostatečný odstup od antagonistického napětí uvnitř moderní myšlenky způsobil, že se Kant sice dotkl problému nutných vztahů uzlového bodu filosofie, který se vyjadřuje jako otázka předmětu a obsahu rozumového poznání, ale zdědil zde chronickou nemoc moderních myslitelů, spočívající v neschopnosti zachytit všechny podstatné součásti objektivní poznání.

Vyzněním tohoto článku je tedy konstatování metodického defektu, který Kanta postihl v perspektivě hierarchie filosofické problematiky.

V úvodu jsme tvrdili fragmentárnost záběrů filosofického předmětu u moderních filosofů. Zde máme první verifikaci. Kant zanedbal hluboké otázky, koherentní jeho ústřednímu problému. Jde především o téma obecnin, které máⁿ určování nutných vztahů nejbližší. Ale i další témata z komplexu uzlových bodů filosofie zůstala opomenuta. Při řešení obecnin uvidíme, že apodiktičnost závěrů získáme jen spojením se skeptickou problematikou. Pro Kanta je však vodítkem faktum přírodních věd, z čehož je zřejmé, že si svůj hlavní problém nedal do souvislosti s problémem skeptickým. Neboť pro skeptika je věda uzároveňována. Škoda; kdyby Kant tolik nespěchal a tematizoval skeptickou otázku, získal by rozhodně hlubší ponor a širší záběr elementární filosofické problematiky, a leccos by se mu při nutných vztazích ukázalo jinak, možná realističtější. Takto je však aristotelské řešení principu nutných vztahů a priori vynecháno.

Věcný průběh tohoto Kantova metodického selhání je následující: spontánní napojení na předchůdce značí, že se Kant situuje do rámce nominalistických předpokladů, které dávají společnou fundaci oběma protichůdným porosenančním směrům. Nominalismus pak zdroje universalit klade výhradně do subjektu; avšak universalitě koreluje nutnost vztahů; proto se i zdroj nutnosti - pakliže se tato vůbec nepopírá - vidí výhradně v subjektu, čemuž koresponduje zcela kontingentní ráz zkušenosti. Oba momenty této nominalistické konsekvence jsou soustředěny v základních rysech Kantovy klasifikace soudů, které také podmiňují formulaci hlavní otázky po syntetických soudech a priori. Ty pak jsou směrodatné pro celý Kantův systém. Systemizační důkladnost Kantova pak umožňuje tvrzení, že vše je u něho zakotveno v syntetických a priori; ony se stávají tím principem, jímž jsou všechny pasáže Kantova kriticismu determinovány a osvětlovány, na něj je lze redukovat. Syntetické a priori jsou v pravdě uzlovým bodem Kantova myšlení. Jejich vrcholným výrazem je pak agnosticismus. Proto se při zjišťování platnosti agnosticismu musíme zaměřit na jeho kořeny. Budeme tedy zkoumat nominalismus.

3. Kantova přímá vazba na Humea

Přechodem k problému obecnin může být zjišťování latentní přítomnosti nominalismu u dvou hlavních reprezentantů empirismu - Humea a Locka. Prohloubíme tím zároveň i důvody tvrzené závislosti Kanta

na svých předchůdcích; pájde především o vazbu na Humea. Výše jsme zmínili Kantovo spontánní přijetí moderního dilematu rozumu a zkušenosti, které jsme rozčlenili do ~~xxx~~ tří momentů: a/ pojetí apriority, b/ pojetí zkušenosti, c/ nepovšimnutí esenciality. Nejbližším zprostředkovatelem byl právě Hume. Můžeme tedy tyto momenty pozorovat i u něho a konstatovat z větší blízkosti tři body Kantovy vazby na svého předchůdce.

Kant vysoko hodnotí Humeovo základní tázání a považuje jeho útok na metafyziku za nejvýznamnější událost v jejích dějinách. Z toho je patrné, jak vážně Humea bral. Ale daleko důležitější je, že jím byl mocně inspirován k svému výchozímu problému; neboť smysluplnost tohoto problému je naprosto vázána na určitá předběžná pojetí myšlení, smyslové zkušenosti a duality jejích možných poměrů ve smyslu kladení či popírání apriority. Tato předběžná pojetí jsou obsažena v nominalistických základech celé porennesanční filosofie a měla prostřednictvím Humea vliv na Kantovu klasifikaci soudů. Víme už, že je to předně pojetí čistého "a priori", kde nutný vztah je zcela rozumového původu; dále naprostá nahodilost všeho, co přináší či zprostředkovává z objektu smyslová zkušenost; a konečně lze v konfrontaci s klasickou filosofií určit tyto dva momenty jako negaci reálné bytnosti coby principu nutných vztahů v našem myšlení. Humeovy podněty jsou zcela v rámci těchto předběžných pojetí. V čem tedy záleží Humeův útok na metafyziku, a jak se to má s Kantovou dependencí?

Hume se domníval, že vztah příčiny a účinku je fundamentální pro všechny rozumové úvahy. Táže se tedy po jeho původu. Ve své otázce již ovšem uplatňuje zmíněná pojetí rozumu a zkušenosti; proto otázku přímo dilematicky vyhrocuje: pojem kauzální nexu je buď apriori, nebo pochází ze zkušenosti. Přitom apriori znamená i pro Humea poznání nějakého obsahu či vztahu, získané pouhým rozumem bez jakékoli zkušenosti. Hume sem řadí předměty matematiky. V moderním myšlení zavedl toto pojetí hlavně Descartes svými vrozenými ideami. Proti nim se obrátil Hobbes a zvláště Locke tvrzením, že všechno poznání pochází ze zkušenosti. Na téže linii zacílil proti aprioritě racionalistů i Hume, když dokazuje, že pojem ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ kauzality pramení ve zkušenosti, a že proto nemůže být spojení příčiny a účinku apriori rozumu dáno. Účinek je něco jiného než příčina, a nelze ho apriori z pojmu dovodit, říká Hume. Do kauzálního vztahu však dáváme vnímané objekty zkušenostně konstatované. A konstatovaná skutečnost neimplikuje nutnost, o níž nás zpravuje pojem kauzality. Rozum nás prý tedy dvakrát klame: vydává

kauzalitu za svůj plod a namlouvá nám její objektivní nutnost. Ve skutečnosti však jde jen o zvyknutí si na následná st asociovaných jevů - což je nutnost toliko subjektivní. Tak rozuměl Humeovi Kant, a pochopitelně nesohlasí s tímto vymazáním nutnosti z našeho poznání, neboť vidí jeho skeptické důsledky směrem k možnosti jakékoli vědy. Zůstává však v úzkých mezích Humeova navození problému, a tak mu nezbyvá než opačné přesvědčení: že totiž musí existovat pojmy, které "nejsou odvozeny ze zkušenosti, jak se obával Hume, nýbrž pocházejí z čisté rozvažovací schopnosti". Humeova alternativa v otázce původu pojmu kauzality je takto i Kantovou alternativou. Kant v ní přebírá výše uvedená předchozí pojetí "apriori" a zkušenosti, a to jsou také nutné podmínky jeho vlastního problému, který vznikl Humeovým rezultátem. Kant totiž musel uhájit nutné vztahy v našem poznání v rámci striktního antagonismu rozumu a zkušenosti - v tom byl jeho vlastní problém, který pak řešil stanovením syntetických soudů apriori. Kdyby ale apriorita neznamenal přímo původ rozumu, nýbrž jen vnitřní nezávislost nutného pojmového vztahu na zkušenostních okolnostech, slučitelnou se zkušenostním zprostředkováním, pak by se Kant nemusel nechat vehnat Humeem do opačného kouta, kde ztrácely nutné vztahy pojmových obsahů skutečností hodnotu.

Ze strany apriority lze tedy vyjádřit společnou alternativu Humea a Kanta touto disjunkcí: buď je kauzalita apriori, nebo neobsahuje nutný vztah; jinou variantou téže alternativy je disjunkce ze strany zkušenosti: buď je kauzalita ze zkušenosti, nebo je nutná. V souhrnu pak prezentují tyto nutné podmínky Kantova problému podmínku postačující, která v tomto úseku moderního myšlení značí dogmatické vyloučení reálné esenciality, projevující se neúplnými, dvojčlennými disjunkcemi. Kant si tedy neprohlédl podmínky svého problému, když je převzal ve všech momentech od Humea. V tom záleží jeho velký metodický omyl.

Že Hume neuvažuje možnost reálné inteligibilní bytnosti, je pochopitelné z napojení se na Locka, o němž se níže zmíníme. Nyní ještě stojí za povšimnutí, jak vlastně privace bytnosti způsobila v Humeově reflexi nepochopení problému kauzality.

Hume pozoruje kauzalitu výhradně v konkrétních situacích; neustále zdůrazňuje, že k určení určité příčiny určitého účinku potřebujeme zkušenost; že tedy určitý účinek nedovodíme apriori spekulativně. O tom ale není třeba s Humeem polemizovat. Otázkou však je, zda se problém určování příčiny v konkrétní rovině týká problematiky původu

a platnosti nutných vztahů našeho myšlení. Existuje v našem myšlení zákon kauzality, pretendující nutnost; ale zní zcela všeobecně: "vše co vzniká, má nutně působící příčinu mimo sebe". Tento zákon je přímo garantován reálnou platností principu sporu, neboť vznikající jsoucno, neodkázané na jiného činitele, by bylo samo sobě příčinou; to však je rozporné a rušilo by se i samo vznikání; neboť před svým vznikem by zároveň bylo - jako účinně působící na svůj vznik - a nebylo, jako ještě nevzniklé. Ontologická valence principu sporu je pak spojena s esencialitou jsoucen, která prezentuje jejich identitu. Tak se princip kauzality vřazuje do zákonů bytí a jsoucna jako takového. Týká se samého bytí jsoucen, poznatelného skrze své principy, soustředěné v esencialitě; odtud také čerpá svou nutnost a univerzalitě.

Hume tedy, dříve než popřel tyto kvality principu kauzality, měl vyvrátit reálnou esencialitu a její poznatelnost. Této otázky si však - v závislosti na Lockovi - vůbec nevšiml. Proto nutně noří otázku kauzality jen do konkrétnosti; neboť neznalost reálné bytnosti, jakožto vlastního předmětu myšlení, je i neznalostí reálné platnosti logických principů; proto Hume neuvažuje, že by princip kauzality mohl platit všeobecně o reálných vztazích a dependencích, a orientuje se jen na konkrétní případy kauzality. V nich jsou sice nutně kauzální spojitosti realizovány, což právě vyjadřuje princip kauzality, ale jejich nutnost je nám skryta. Konkrétnost je totiž velmi složitá a tudíž pro nás málo přehledná, takže zdaleka neznáme všechny konkrétní příčiny a jejich nutné působnosti ke vzniku určitých účinků. Zato však známe všeobecně nutnou účinnost jakéhokoli činitele při vzniku jakéhokoli účinku. Že toto univerzální poznání nemá reálnou platnost, Hume nedokázal. Orientací na konkrétno se totiž vůbec nutnosti zákona příčinnosti nedotýká.

Kdyby si tedy Kant zachoval potřebný filosofický odstup od svého předchůdce, nemusela by ho otázka po nutnosti kauzálního nexu, tak jak byla Humem navozena, tolik znepokojoval. Neboť Humeova akcentace zkušenosti v této otázce je podmíněna vynecháním bytnosti, a proto zaměřena jen proti apriorní vrozenosti. Kant však převzal Humeovo pojetí apriority jako nutnou podmínku svého problému; ten by ale možná nenastal, kdyby se napřed zkoumala otázka možnosti objektivního principu nutných vztahů myšlení. Humova alternativa ji ovšem vylučuje, a je směrodatná i pro Kanta.

Mohlo by se nám namítnout, že určujeme reálnou platnost principu kauzality ve vazbě na reálnou esencionalitu, ale v tom už je uplatněna metafyzika, o jejíž možnosti chce Kant teprve uvažovat. My zde však zatím jen ukazujeme realistické pojetí principu kauzality jako možné a jako nepochopené ani nevyvrácené Hmem, v důsledku opomenutí tematizace otázky bytnosti. Tato otázka měla být spolum zahrnutě ve výchozím tazání a dána do úzkých souvislostí s noetickými problémy, např. s obecninami. Nevycházíme tedy z metafyziky, o níž má být teprve rozhodnuto, ale spíše apelujeme na širší záběr v elementární problematice. Není totiž zřejmé, proč by se mělo výchozí tazání zúžit na kauzality, a k tomu ještě nepochopenou, aby se pak z takto fragmentárního východiska mělo už definitivně rozhodnout, zda je metafyzika možná. Elementární problematika je ontologicko-noetická, kde se témata principů poznání a struktury jsoucna prolínají a vzájemně doplňují. Nelze ji bez nehody arbitrárně redukovat.

Že Hume vynechal otázku reálné esencionality, je zcela zřejmé z letmého pohledu na motiv a způsob jeho výchozího tazání. Hume hledá pramen kauzality, protože se domnívá, že "jenom pomocí tohoto vztahu jsme schopni překročit svědectví paměti a smyslů". Z toho už je patrné, jak ve výchozím určování používá rozumové poznání, když mu apriori upírá esenciální obsahy a vztahy, které by vyjadřovaly reálné povahy věcí, smyslům nepřístupné. Směr překročení oblasti vnímatelného sleduje Hume jen z hlediska existence. - zdaby se nazákladě kauzality dala určit existence nevnímátných skutečností. Ale zůstává možnost i jiného překročení smyslového poznání, a sice ve směru inteligibility bytí vnímatelných jsoucen. Hume si však předem znemožňuje tento pohled; neboť v navázání na moderní myšlení člení předměty rozumu a/ na vztahy idejí, jejichž pravda nezávisí na existujících věcech - a za takové považuje matematické věty, b/ na skutečné věci, kde jistota o jejich pravdě prý nedosahuje jistoty předchozích. To je další doklad privace bytnosti v rozumovém poznání u Huma, neboť pravdy, vyjadřované esenciálními vztahy, jsou rovněž jako matematické formule nutné, tj. ~~platné~~ platné nezávisle na existenčních podmínkách konkrétních jsoucen. V aristotelické tradici je reálná bytnost absolutní normou našeho myšlení. Hume se však domnívá, že reálné věci neobsahují žádnou nutnost, a dokládá to tím, že může platit i jejich opak; věta "slunce zítra nevyjde" prý totiž neobsahuje žádný rozpor. To je sice pravda, ale zůstává otázkou, proč se Hume soustřeďuje při reálných jsoucnech jakožto objektech rozumu jen na existenční kontingenci. Jak to, že se Hume také nezeptal,

jestli lze také bez rozporu tvrdit, že slunce není těleso? O slunci zajisté vypovídáme nejen jeho existenci, ale i něco z jeho esenciality - co slunce je. A tyto pravdy jsou neméně nutné, principem sporu zajištěné. Ani Hume nemohl říci, že slunce není těleso, chtěl-li zůstat v řádu pravdy. Kdyby si postavil otázku nutnosti i z hlediska esenciality, pak by přišel k tomu, že nemůže nikdy pravdivě říci, že slunce je třeba měsíc. Pak by také pochopil, že jeho existenční soudy mají fundaci v esencialitě, a že jen pro tento základ může klást existenční kontingenci ve formě obecného soudu: "vždy bude možné, že slunce nevyjde". Dobře si zapamatujme, že jde o obecný soud. To je totiž velmi zvláštní u Huma nominalisty.

Zatím však jen konstatujeme, že i Humovo výchozí položení filosofické problematiky je fragmentární a trpí stejným metodickým defektem jako Kantovo. To je druhá verifikace našich metodických výhrad vůči moderním filosofům. Věcně znamená Humeovo neuvažování reálné bytnosti totéž co u Kanta: recepci nominalismu.

4. Lockův nominalistický precedens

Nominalismus se nám předběžně ukazuje jako negace myšlenkových obsahů, v nichž by byl nárok na vyjádření reálné esenciality. Jeho přítomnost je u Huma patrná z koncepce idejí; Hume ji formuluje lapidárně: idea je kopie dojmu, přičemž dojem souhrně vyjadřuje všechny kognitivní a afektivní jevy smyslového života. Všímneme si později, jaké důvody Hume uvádí pro svou tezi o ideách. Zatím v rámci konstatování nominalismu Kantových předchůdců hledáme jeho vývoj a způsob výskytu. Pro porozumění Humeovi bude nutné zaměřit se na Lockův model rozumového poznání, který je pro Huma precedentní, a určuje proto do značné míry i směr Kantova postupu.

Podle Locka se vpisují vjemy a dojmy vnější a vnitřní zkušenosti /senses, reflexe/ do prázdného rozumu ve formě jednoduchých idejí. Jednoduché ideje svou přítomností aktivizují rozum a stávají se materiálem, jeho operací. Jsou rozumu prostě dány. V tom je ale také jejich poznatkový význam. Neboť vznikají působením reality, vzhledem k níž je subjekt ve fázi smyslového poznání receptivní; a právě v důsledku této receptivity odpovídají jednoduché ideje skutečnosti. V rozumu se takto stávají hlavními nositeli reálných obsahů; aktivitou myslícího subjektu se totiž Lockovi zvolna vytrácí vztah poznatků ke skutečnosti.

Rozum dále zpracovává počitkový materiál, kombinuje jednoduché ideje ve složitější útvary poznání, ale to už jsou účinky jeho vlastní aktivity, kdežto jednoduché ideje jsou rezultáty působení jednotlivých skutečností - objektů, a proto především v nich je těžiště objektivní povahy našeho poznání.

Přes složené ideje dospívá rozum konečně k ideám generálním, čili obecninám, když seskupuje na základě vnímaných podobností množství idejí jednotlivin v jednu obecnou. K ní se pojí prázdné jméno, které je společným označením pro všechny jednotliviny v obecnině zahrnuté. Tím je umožněna komunikace. Ale obecnina je zjevně umělé abstraktum, které se nemůže vykázat počitkovým původem, a proto ji nelze považovat za ~~xxx~~ legální vyjádření reality. Poznatková hodnota obecnin je tedy u Locka dána genetickým aspektem a koinciduje odtud s nominalistickým řešením; v něm je centrální charakteristikou právě čistě subjektivní povaha a hodnota univerzality.

Reálná bytnost není podle nominalismu obsahem pojmu. A to je také pozice Locka; objektivní obsahy rozumu dodané jsou jen v jednoduchých ideách; ty však jsou jen jiným způsobem bytí smyslových percepí. Proto rozum nemá kontakt s esencialitou věci, ale jen s jejími fenomenální stránkou, neboť předmět smyslu je realita, pokud se zde a nyní a takto jeví. ~~Mluví-li~~ Mluví-li Hume o ideách jako kopiích dojmů, pak jen jinak formuluje toto obsahové splnutí či obsahovou kontinuitu smyslového ^a či rozumového poznání. Obsahem myšlení tedy podle Locka rozhodně není esencialita.

Můžeme však u Locka sledovat i další dva momenty, které jsme určili jako moderní předpoklady dilematu rozumu a zkušenosti a jako nutné podmínky Kantova výchozího problému. Z hlediska nutných vztahů je patrné, že subjektivizace zdrojů univerzality implikuje i subjektivizaci nutných vztahů, neboť kdyby nutnost pramenila v objektu, pak by i obecnost byla objektivně fundována; obecnost a nutnost totiž ve sféře myšlení korelují, jak níže uvidíme. Subjektivně pojatá nutnost myšlení je ovšem ve formě vrozenosti předmětem empirické kritiky, a to nakonec vede k jejímu popření. ~~Locke ovšem neměl zrovna vůdčí ideou otázku nutných vztahů.~~ Ale svým pojetím generalizace zasáhl do oblasti nutných vztahů implicitní fixací na subjektivní zdroje. Nedokázal se ovšem podívat na vztah obecnosti a nutnosti také z druhé strany, a sice tak, že by objektivní nutnost mohla determinovat naše poznání, a že by tím dala úplně jiný směr a náplň koncepcí univerzality. Locke prostě reaktivní absolutizací smyslové zkušenosti v rovině zdrojů objektivní povahy poznání

vyloučil nejen vrozené ideje, ale implicitně i nutné vztahy vůbec, a to skrze svůj empirický model generalizace. Nevšiml si přitom, že by rozum snad mohl mít svůj vlastní předmět ve smyslovém materiálu; pak by ovšem jeho funkce nespočívala v kombinaci vnímaných obsahů. Locke zde směrodatně pro další vývoj moderní myšlenky ztotožnil pojem s představou, aniž by jejich poměr explicitě tematizoval. To je další doklad chaotického zacházení s elementární filosofickou problematikou. Pojetí zkušenosti už vyplývá z předchozího; je centrováno výhradně na smyslové poznání a nese všechny jeho specifické rysy; singularitu, konkrétnost, variabilitu a nahodilost vnímaných hmotných jevů. Tak tedy Lockova reakce na Descarta uzákonila nominalistický rámec moderních noetických úvah. Bude účelem dalšího postupu ukázat, že to byl rámec příliš úzký.

5. Realismus obecnin

Doposud jsme zaznamenávali nominalistický fundament Kantova východiska; vysvětlil především podmíněnost Kantova hlavního problému, jak co do kladení, tak i vzhledem k řešení. Viděli jsme, jak Kant převzal různé principy i aspekty nominalistického pojetí lidského poznání, aniž by si samostatně tematizoval jejich legitimitu. Vytkli jsme tento metodický omyl a shledávali ho i u jeho předchůdců, na nichž Kant příliš závisel. Věcně byl vyjádřen jako opomenutí možnosti stanovit objektivního činitele nutných vztahů myšlení. Kdyby si Kant, Hume a Locke postavili přímo otázku obecnin, byli by nuceni zabývat se důkladněji odůvodňováním svých nominalistických pozic; v nich se popírá objektivní platnost našich pojmů, což se právě kryje s neuznáním reálné bytnosti za princip nutných vztahů myšlenkových obsahů. Nominalismus tedy explicitě subjektivizuje rozumové poznání. Abychom porozuměli jeho filosofické hodnotě, bude třeba napřed stručně vyložit otázku obecnin, a nastínit její pozitivní řešení.

Myšlení a řeč se nápadně projevují tím, že svými jednotkami zahrnují mnohost jednotlivých skutečností. Obecninu lze tedy předběžně určit jako jednu, společnou mnohým. Uznání faktu obecnin spojuje všechny, kdo přistupují k jejich řešení. Diferenciace začíná až u otázky, kde a jak obecniny existují. Podle vztahu k realitě se rozlišují dvě základní pozice: realistická a nominalistická. V realismu se obecnina určuje buď jako skutečně subsistující, nebo jen jako reálně založená. První

řešení je ultrarealistické a zmiňujeme ho zde jen pro úplnost, neboť k předmětu našeho pojednání nemá vztah. Druhé řešení podává integrální realismus filosofie klasické. Nominalismus v širším smyslu pojetý se pak člení na striktní nominalismus, který vidí obecnost jen ve jménech, a na konceptualismus, v němž se obecnost přiznává i pojmům. Za předpokladu existence obecnin jsou těmito čtyřmi koncepcemi v podstatě zachyceny všechny možnosti jak v počátku kritického určování univerzalitu myslet. Pro náš účel můžeme podle výše uvedeného kritéria zredukovat problematiku obecnin na konfrontaci integrálního realismu s nominalismem v širším smyslu uvažovaném, neboť nám jde vlastně o porovnání klasické a moderní filosofie. Rovněž necháme stranou historický vývoj problému obecnin, i když by z jeho průřezu vysvitlo, jak sporné jsou řeči o noetickém spánku středověku a o probuzení kritického smyslu v moderní filosofii, tak často opisované v jejích dějinách. Zajímá nás pravdivé řešení obecnin, a nikoli, co kdo, kdy a kde o nich napsal.

Problém obecnin má tu logickou zvláštnost, že se jeho řešení děje spíše výkladem než přímým dokazováním. Proto by se mohlo zdát, že ho neoprávněně považujeme za fundamentální. Ale pozor; problém obecnin je ohniskem objektivitu poznání; vždyť v něm jde o poměr pojmů ke skutečnosti; a jen proto nemůže být konkludován přímým důkazem; neboť objektivitu poznání také nelze v striktním smyslu dokazovat; je totiž v každém myšlenkovém úkonu nutně předpokládána, takže bychom ji dokazovali kruhem. Ustatně samo dokazování je nutně podmíněno nedokazatelnými premisami, jejichž poznatková hodnota zakládá a umožňuje jakýkoli důkaz. Proto není měřítkem významu určité pravdy její přímá dokazatelnost. Nadto ještě existují důkazy nepřímé, které dávají určité tézi apodiktivní platnost prostřednictvím zabsurdnění jejího opaku. Je patrné, že tento druh důkazů se uplatňuje primárně v elementární problematice, kde se formují nejuniverzálnější pravdy o přehledném předmětu. To je i případ objektivitu poznání, kterou lze vzít sumárně se všemi jejími součástmi, buď jako n tnou, nebo jako nemožnou. /Určit ji za neřešitelnou znamená implicitně klást objektivní poznání reflexní situace všech lidí, týkající se platnosti poznání, a vyznačující se neschopností ji poznat./ A jelikož problém obecnin je jakýmsi ústředním nervem objektivitu poznání, prozrazují jeho výkladová řešení stupeň erudice a rozhledu v základní noetické otázce objektivitu poznání. Proto je poměr k obecninám bezpečným ukazatelem hodnoty každé noetické soustavy.

Vyložíme tedy řešení klasického realismu. Objektivita poznání vyžaduje stanovit každý poznatek za společnou výslednici subjektivního a objektivního činitele. Avšak lidské poznání vrcholí v myšlení, které operuje univerzálními jednotkami - pojmy. Proto je také obecnina v realismu pojímána jako rezultat spolupůsobení subjektu a objektu. Podle toho se v ní rozlišuje stránka subjektivní a objektivní. Je velmi důležité postihnout, co je v jednotném pojmu z reality, a co z rozumu. Dá se bez nadsázky říci, že všechny filosofické omyly jsou soustředěny do neschopnosti vést přesně dělící čáru mezi řádem reálným a ideálním. Fenomenologicky se univerzalita primárně ukazuje svým atributem jednoznačného přidělování. Pojem lze predikovat týmž způsobem o mnohých jedincích. Soustřeďuje tedy v logické jednotě množství subsumovaných subjektů. Ve vztahu pojmu k těmto členům logické jednotky pak záleží vlastní ráz univerzality.

Logické přidělování je však čistě myšlenkový úkon, který nelze do reality dialekticky promítat. Museli bychom v intencích panlogismu identifikovat bytí a myšlení na podkladě nerozlišení jsoucna reálného a racionálního a ve spojení s monistickou protizkušenostní konfuzí subjektu a objektu, abychom mohli zavádět čistě racionální podmínky do reality a porušovali tak logický charakter obecnosti. K ničemu takovému nás skutečnost nenutí a nejsme také v zajetí žádné předem vyspekulované předpojatosti, abychom se ve výchozích zkoumáních museli tak titánsky rozcházet se zkušeností, jako třeba Hegel. Proto má pro nás obecnina ve vlastním smyslu pojatá hodnotu především logickou; a v tom záleží subjektivní aspekt obecniny; mluvíme o obecnině logické. V extramentální žádné obecniny jako takové, ani soudy, jimiž se realizuje jednoznačná predikace, nenacházíme; jen jednotliviny, jakožto jediné nositele reality.

Jak je však možné, že v myšlenkovém řádu můžeme vypovídat určitý pojem se stejnou platností o mnohých subjektech, když se tyto reálně liší? Ptáme se tím na dva důvody či principy univerzality. Ze strany subjektu je jím abstrakce; neboť v obecném pojmu se neuvažují individualizující známký, jimiž se logicky subordinované subjekty reálně liší. V realitě existuje jednotlivina ve své integritě, tedy se všemi konkrétními vlastnostmi jedince; intelekt však abstrahuje od těchto singulárních prvků, když formuje pojem o existujícím jsoucnu. Proto není úplná koincidence reality a mentálních obsahů univerzálních. Jejich forma obecnosti je účinkem abstraktivního zásahu intelektu, a proto obecnina logická sídlí výhradně v mysli. Myšlenkový poznatek

Tedy zahrnuje mnohé jedince, poněvadž neobsahuje jejich individuální difference. Avšak tím ještě není zdaleka vysvětlena možnost jednoznačné predikace. V explikaci univerzality je nutno přijít i k objektivnímu principu. Neboť jak je možné, že intelekt sjednocuje v pojmu určitou skupinu právě takových jednotlivých skutečností, a jiný zase jinou? Objektivita poznání zde dává nutnou direkci: není to libovolná subjektivní agregace, intelekt netvoří své subjekty, ale je determinován realitou. Na základě objektivních obsahů soustřeďuje určité jedince do logické jednoty, v níž jsou stále poměry pojmu podřazeným subjektům. O čem svědčí tato stálost logických poměrů, čili pravidelná přidělitelnost obecného predikátu mnohým, právě takovým jedincům?

Intelekt musí při formaci obecniny nacházet v realitě takové znaky a obsahy, které nutně přísluší poznávaným objektům jako jim vlastní, které je tedy specifikují, čili určují v tom, co jsou. Kdyby neměl intelekt poměr k této esenciální stránce poznatelných objektů, nemohl by je stabilně koncentrovat v logické jednotě pojmu. Na základě kontaktu s jen nahodilými prvky by se nutně logická jednotka uvolnila, neboť z hlediska toho, co jednotlivina mít nemusí, by nebylo možno ji udržet ve stálém poměru k pojmu, vyjadřujícímu jen tuto nahodilost. Rovněž ekvivalentní aplikovatelnost téhož mnohým by nebyla možná v zorném úhlu nahodilého obsahu, který by jeden člen quasisjednoty mohl mít a druhý nemusel. Logická jednotka pojmu se tedy svými dvěma momenty, totiž stálou existencí a stejnou příslušností svým členům zakládá na tom, že poznatek obsahuje znaky typické všem nositelům téže přirozenosti - to, co je jim podstatně společné. Jen proto jim může být pojem jednoznačně a vždy přidělitelný, že tyto subjekty jsou či mohou být realizovány specificky stejnou bytností, které se nikdy zbavit nemohou, mají-li být to, co jsou. Tato specifická bytnost pak jakožto vlastní předmět intelektu vytváří v abstraktní formě obsah pojmu, a tím mu udílí dokonalost univerzality. Intelekt totiž takovým pojmem získává přehled o celé šíři možného výskytu jedinců, určených stejnou esencí, zahrnuje celý okruh specificky stejných jednotlivin nezávisle na partikulárních záběrech smyslového poznání, a to pro nutnou příslušnost bytností specifikovaným jedincům. Intelekt tedy zřejmě překračuje meze individuální smyslové zkušenosti; o této možnosti Hume nevěděl. V univerzalitě se tak zračí nadempirická, metafyzická dimenze myšlení. Univerzální extenze pojmu, projevená jednoznačnou přiděleností, je tedy umožněna abstraktním osvojením reálné, specifické bytnosti, neboť v myšlenkovém řádu všechny subjekty

téhož druhu nutně a ekvivalentně participují na obsahu predikátu, který vyjadřuje to, co reálně vytváří jejich bytí, takže se o nich vypovídá se stejnou platností. Bytnost jako princip bytí a obsah pojmu značí tedy obecní aspekt obecniny. Mluvíme o obecnině metafyzické.

Nemusíme se však domnívat, že by pojem v sobě skrýval dvojí univerzalitu. Obecnina logická a metafyzická představují jen dva aspekty téhož pojmu, pokud je tento jednotným účinkem různých spolučinitelů. Jako takový v sobě pojem nese prvek reálný a ideální, kterážto dualita účinnosti dává podnět k rozlišování momentů univerzality. Obecnina logická tedy značí abstrahovaný obsah, který lze vztáhnout tímž způsobem k mnohým, kdežto obecnina metafyzická značí onen inteligibilní obsah jakožto vyjadřující reální bytnost samu.

V reflexivním průzkumu jsme vyšli od fenomenu univerzality, který zpřítomňoval spíše obecninu logickou. Vlastní postup poznání je však opačný. Viděli jsme dvojí, subjektivně objektivní zakotvení univerzality. Abych mohl poznat, že je, či může být něco společné mnohým, musím napřed poznat toto něco samo. /Je to všeplatný rytmus rozumového poznání, v němž napřed univerzálně poznávám, a pak teprve poznávám univerzalitu samu/. Proto obecnost prvé pozornosti má ráz metafyzický a záleží v abstraktním pojetí bytnosti - toho, co je či může být mnohým podstatně společné. Teprve odtud se přechází obecností druhé pozornosti k postihnutí aplikability přímo poznatého obsahu. Obecnina metafyzická je tedy přímá, obecnina logická je reflexní. Odtud lze pochopit fundamentální charakter obecniny metafyzické. Neboť obecnina metafyzická obsahuje to, co konstituuje reální jednotliviny. Zkušenost pak učí, a logické úvaze neodporuje, že existuje a může existovat více jedinců téže konstituce, čili téže specifické povahy. A právě v tom, že může extramentálně existovat více jedinců na témže stupni bytí, záleží reálný fundament univerzality. Neboť intelekt abstrahuje z jedince jeho princip bytí, zpřítomňuje si jeho esencionalitu a poznává pak její realizovatelnost v mnohých. Tak zahrnuje všechny jedince téhož stupně bytí, skutečné, minulé i možné, v pojmové jednotě, čímž udílí abstrahované bytnosti /obecnině metafyzické/ formu obecnosti, čili vytváří obecninu logickou, reflexní. Tato jednota konkrétních bytností je už dílem rozumové aktivity, a proto zcela příslušná logickému řádu - není ve své formálnosti extramentálně realizovatelná.

Logická jednota čili stálá a ekvivalentní přidělitelnost abstraktního

typu se tedy zakládá v nutném vztahu jedinců k vlastnímu imanentnímu principu svého základního určení, čili v nutné příslušnosti stejné esenciality všem specificky stejným jednotlivinám. Universální šíře abstraktního poznatku je tím umožněna a zdůvodněna. Tak vidíme, že obecnina je podle svých momentů fundamentálně v realitě a formálně v rozumu. Tyto poměry obecniny metafyzické a logické můžeme pozorovat z hlediska objektivit a subjektivit jako obsah a formu pojmu čili jako to, co pojem vyjadřuje a způsob, jímž to vyjadřuje. Myšlenkový poznatek se nám ukazuje buď jako patřící reálnému jedinci, nebo jako přidělitelný mnohým. V rámci obecniny metafyzické tedy vyjadřuje reálnou bytnost. Těchto bytností je, jak ~~patrně~~ patrně, tolik, kolik je existujících jedinců; rozum se však svým způsobem dostává k specifické povaze věci, která je indiferentní ke konkrétním znakům, diferencujícím jedince téhož druhu. Tento způsob značí abstraktní pojetí bytnosti či povahy věci, který záleží v tom, že intelekt ve svém selektivním pronikání pomíjí individualizující vlastnosti a zpřítomňuje si bytnostní znaky, které uvažuje odděleně, aniž by je za oddělené považoval. Intelekt tedy univerzalizuje povahu věci tím, že pojímá existující jednotlivinu abstraktním způsobem; proto uvažuje logicky vždy jen jednu bytnost určitého specifického, inteligibilního obsahu. Tím sjednocuje všechny jedince téhož druhu, a to je rámec obecniny logické.

Proto je obecnina objektivní vzhledem k tomu, co vyjadřuje, a subjektivní vzhledem ke způsobu vyjádření. Obsah pojmu je či může být skutečně v mnohých jedincích, ne však v abstraktní formě, nýbrž konkretizován. Objektivita obecnin se tedy týká jejich obsahové platnosti. Entitativní valence obecniny jako takové je však striktně racionální, neboť abstraktní způsob mentálního pojetí má záporný ráz neurčenosti, který nelze objektivizovat. Realizované bytí se prezentuje individualitami svých struktur. Rozum překračuje tuto individuální určenost a pojímá rozmanitost ve své jednotě na základě poznanych nutných poměrů a souvislostí reality samé. Má tedy kontakt s bytím věcí, a proto vykazují jeho poznatky objektivitu - ale jen vzhledem ke svým reálným obsahům, nikoli pro svou abstraktivnost.

To, že intelekt poznává jednotliviny pod rázem všeobecným, zavedlo podnět všem nepřesnostem v určování povahy a platnosti lidského poznání, neboť myšlenková jednotka je centrem nauky o poznání. Její pojetí je nepochybně uzlovým bodem celé filosofické problematiky, neboť u kořene každé otázky může hlodat pochybnost, zda náš pojmový aparát

není jen čistě mentální kompozicí.

Můžeme tedy resumovat realistické řešení problému univerzálií. Významy obecnosti jsou zřetězeny: obecnost v prvním přiblížení značí společný znak, zahrnující množství jednotlivin /*universale in significando*/. K tomuto významu je však nutné, aby jím společný znak příslušel jednoznačně, což se zpřítomňuje univokální predikací /*universale in praedicando*/. Tento význam je pak podmíněn a založen reálnou přítomností predikovaného obsahu v konkrétních jedincích. /*Universale in essendo*/. Všeobecnost jako specifický rys myšlení má tedy svůj vlastní ráz v reflexivním poměru abstrahovaného esenciálního obsahu k jedincům, bez ohledu na jejich individuální podmínky. /Vyjadřovali jsme doposud poměr intelektu k specificitě ječnců se zřetelem k podstatné bytnosti; ale analogicky platí tyto poměry i o bytnosti akcidentální, neboť i tyto způsoby bytí vyjadřujeme obecninami./ Důvodový kontext univerzality je následující: objektivním principem je inteligibilní bytnost se svým stabilním obsahem, soustřeďujícím nutné proporce konstitutivních prvků. Tato dokonalost je východiskem vlastní hodnoty univerzality, a tím i dokonalosti rozumového poznání. Subjektivním principem je pak primární abstrakce, která realizuje transcendentální vztah intelektu k bytnosti jako svému vlastnímu principu.

Tak je tedy univerzalita v realistické koncepci pojata jako výslednice objektivně subjektivní účinnosti; tím se zároveň ukazují v nutné vzájemnosti i specifické rysy pojmu, který je obecný proto, že je abstraktní a obsahově stabilní. Obsahová stálost, abstraktnost a obecnost pojmu tedy vykazují korelativní spojitost, která maximálně vyhraňuje pojem a určuje i vlastní ráz a dimenze myšlení, vnitřně nezávislé na konkrétních realizacích v existenčním řádu. Z korelativní souhry specifických rysů pojmu je pak patrné, že nepochopení jednoho podstatného momentu rozumového poznání má za následek snížení všech souvztažných a následných momentů myšlení.

6. Povšechná kritika nominalismu

Co jsme u Kanta vyjadřovali jako privaci objektivního principu nutných vztahů myšlení, můžeme nyní, po výkladu obecnin, pojímat jako negaci obecniny metafyzické. To je také rub centrální charakteristiky veškerého nominalismu, totiž absolutizace obecniny logické, na kterou se také zaměříme; různé modifikace a varianty nominalismu musíme

nechat stranou. Nominalismus tedy upírá objektivní platnost obecným poznatkům. Přitom za obecninu považuje většinou jen jméno, které dává společné označení mnohým reálným jedincům; jméno zahrnuje sice více jednotlivých skutečností, ale ne že by vyjadřovalo nějaký jim společný obsah - je prázdné; obecné je právě jen pro svůj vztah k mnohým; vysvětluje se to většinou požadavkem dorozumění. Zkoumejme tedy, zda je tato koncepce možná.

V rámci položení problému obecnin platí některá základní předvědecká data jako předpoklady. Tak i nominalismus má vzdáleným základem svého pojetí uznání jakési objektivní poznání, neboť např. tvrdí totální singularitu reality. Počítá tedy s diferencí subjekt - objekt, a s některými z ní plynoucími fakty. Zajímá nás především mnohost slov, mnohost jednotlivých reálných entit a jejich rozmanité shrnování pod různými slovy. O těchto faktech může pochybovat radikální skeptik, subjektivist a či solipsista; nominalista reduplikativně uvažovaný je však má za dané.

Ptejme se tedy nominalisty, jak je možné - při akceptaci jakési objektivní poznání - shrnování určitých skutečností a spojování určitých shluků s určitými slovy. Že se slova musí navzájem diferencovat, aby mohla sloužit komunikaci, to nominalista nepopírá. Tomu však musí korespondovat i různé diferenciaci různých agregátů reálných entit. Máme-li se tedy vyhnout totální synonymitě, musíme uzнат spojitost multiplicity slov a souhrnů reálných objektů. Jaké povahy je tato spojitost? Může být seskupení různých jedinců do určitých tříd dáno teprve pojmenováním?

Slovo má určitou třídu jako svůj předmět; má být označením něčeho, co ani podle nominalisty není čistou projekcí subjektivní; proto také celou svou povahou tíhne ke spojení s určitou třídou reálných objektů. Projevem této povahy je jeho komunikativní funkce, nominalistou uznaná. K čemu však je něco svou povahou orientováno a na čem ve své bytostní funkci závisí, to nemůže být účinkem onoho dependentního. Proto také slovo má ve své komunikativní funkci i v celém svém smyslu vazbu na to, co má označovat. A nominalista sám ví, že pojmenování má sloužit relativně stálému zachycení určité třídy extramentálních jednotlivin. Proto tato třída nevzniká spojením se slovem, ale poměr je spíše opačný. Slova mají sice do určité míry konvencionální pozadí, ale jejich diferenciaci je v jádře dána v závislosti na spojení s určitými diferencovanými souhrny jedinců. Tyto rozmanité agregace pak mají jistě subjektivní charakter. Ale subjektivní uspořádání se má týkat podle nominalisty objektivních jedinců. Proto může

vzniknout jen na základě určitých reálných příbuzností, podobností, jimiž je určitá agregace řízena a oddůvodněna. To však značí, že tyto podobnosti musí být nejprve poznány, aby mohlo dojít k nějakému jejich subjektivnímu shrnutí a relativně stálému společnému pojmenování. Kdyby totiž nebyly napřed poznány, nemohlo by se subjektivní shrnutí týkat objektivních jedinců, nýbrž jen subjektivních výtvorů, což není pozice nominalisty. Ani agregace reálných jednotlivin tedy nepramení výhradně v subjektu; neboť nejde o souhrn jakožto souhrn, nýbrž o určité subjektivní souhrny určitých reálných jedinců, které se vzájemně diferencují; a tato diferenciaci má nutně principem objektivní podobnosti jedinců, má-li k nim mít totiž nějaký vztah, má-li je soustřeďovat, rozlišovat a pořádat. A poněvadž jsme stanovili diferenciaci subjektivních "souhrnů" jako určující diferenciaci slov, *xxx* stává se evidentním i zakotvení této. /Do podobných poměrů a vazeb se s určitými modalizacemi dostává i Kantova aplikace kategorií/.

Uznáváme-li tedy, že nějak poznáváme reálné objekty, pak jejich pojmenování musí být principiálně podmíněno přítomností určitých "souhrnů", založených na poznaných reálných podobnostech. A tím je rezultována vazba slova na určitý mentální obsah, vyjadřující to, čím jsou si shrnuté a jednotně designované jednotliviny podobné. V dynamickém aspektu "generalizace" je např. zřejmé, že nově poznanou jednotlivinu přiřazujeme k určité třídě a zahrnujeme pod určité slovo proto, že u ní *xxx* shledáváme napřed určitou entitu, již se podobá jiným jednotlivinám, již sjednoceným a označeným. Komunikativní funkce slova, čili jeho relativně stálý poměr k určité třídě jedinců tedy vyžaduje mentální obsah, vyjadřující určité podobnosti jako východisko "subjektivních agregací", slovně projevených. Tento obsah už má ale ráz logické jednoty, a proto obecnost přísluší především jemu; a z ní jí teprve čerpá slovo. Z orientace na požadavky komunikace tedy plyne, že obecnost nemůže být exkluzivně ve slovech. Slovo obecnost nevytváří, nýbrž jí už pro svou vazbu na poznání předpokládá. Mezi souhrnem jedinců a termínem je zachycující, musí tedy být pojítka poznaného obsahu, který oddůvodňuje, jak sjednocení jednotlivin do určité třídy, tak komunikativní funkci slov. A tento obsah musí vyjadřovat to, čím jsou si jednotliviny podobné, co nás opravňuje sjednotit je. A tvrdí-li nominalista obecnost slov, pak to je právě onen primárně obecný, objektivní obsah, který mu jí propůjčuje, a na jehož základě zahrnuje a označuje slovo stejným způsobem

množství reálných jedinců, čili je univerzální; proto lidské slovo není nikdy prázdné, ale naopak svou povahou vyjadřuje vždy mentální obsah; to je ono jeho "esenciální tíhnutí" k objektu. Slovo bez obsahu není lidským slovem, ale zvukem. Kdyby tedy nebyl myšlený, objektivní, obecný obsah, nebyla by agregace jednotek, vznikající na základě poznané podobnosti a nebylo by také slovem co označovat.

Tak koliduje nominalismus se svými předpoklady, když kladé obecnost výlučně do slov, která považuje za prázdná, a přesto komunikativní funkcí vybavená, či zahrnující reálné objekty. Vztah určitého slova k určitému množství jedinců téže třídy, v němž nominalisté spatřují obecnost, vychází tedy z obecnosti mentálního obsahu, který nadto musí mít objektivní platnost, což nominalismus u obecnin vždy popírá. Sama pozice nominalismu tedy předpokládá poznané objektivní podobnosti jako zdroj jakékoli univerzality - byť jen nominální. Mohli bychom je už nazvat obecninou metafyzickou, ale musíme je v zorném úhlu konfrontace s nominalismem precizovat.

Jde o to, jaké povahy jsou ony podobnosti, které jsme nominalistům "vnutili", a které vytvářejí poznatkový obsah. Mluvili jsme zatím neutrálně o entitách. Nominalista lockova typu je bude mít za vnímatelné, kdežto my jsme při obecnině metafyzické mluvili o bytnosti inteligibilní. Jestliže budou objektivní podobnosti, vzaté předběžně jako východisko generalizace, smyslového rázu, pak je jasné, že obecnina bude extenzivně limitována individuální zkušeností svého nositele. To je moment, kterého si všiml na lockově podkladě Hume, když argumentoval proti nutným vztahům a tedy i proti znalosti budoucího. Ze stanoviska objektivních podobností tak dochází k partikularizaci obecniny, která by se mohla vztahovat jen na omezený počet jedinců téhož druhu, rozšiřující se podle situace individuálního vnímání. K tomuto sníženému pojetí univerzality se vrátíme, až ho budeme blíže sledovat u Locka, který dal nominalismu jakýsi psychologický výklad. Klasický nominalismus však neuvažuje žádně objektivní podobnosti, když prokládá obecnost slov; klidně je vztahuje na všechny - i dosud nevnímané - jedince určitého druhu, ale nedovede vysvětlit, jak je to možné, neboť se obsahové stránce poznání úzkostlivě vyhýbá. Jelikož však uznává objektivní realitu, jakožto působící na subjekt a slovům neupírá komunikativní funkci, nemůže bez rozporu popřít nějaké objektivní obsahy, které musí mít nějaký vztah k subjektivnímu soustřeďování mnohých v obecnině. Skutečnost, že slovem "kůň" nazýváme pravidelně právě tyto a ne jiné reálné jedince, nemůže nastat bez nějakého objektivního poznání těchto jedinců.

Proto můžeme u obou typů nominalismu uvažovat objektivní podobnosti. A poněvadž nominalista akceptuje jen objektivitu smyslového poznání, bude je mít také jen jako vnímatelné. Ale každý vjemový obsah je vždy konkrétním vyjádřením určitého singulárního jevu, který má svou časoprostorovou limitaci. Kdybychom slovem značené jedince pojali jen jako objektivní sukcese těchto jevů, pak bychom do nich zavedli totální variabilitu, která by je existenčně anihilovala, takže by znemožnila poznání jejich vzájemnosti a podobnosti. Tímto modelem skutečnosti se dostáváme za hranice předpokladů nominalismu; budeme se jeho absurdností zabývat později. Konkrétní obsah vjemu tedy vyjadřuje kontingentní stránku jedinců. Avšak to, co jedinci mohou nemít, nemožní jejich logickou a designační unifikaci. Neboť myslím-li jedince jen pod rázem nahodilého, pak mi nutně uniká, neboť nahodilé vždy nemá. Proto ho takovým poznátkovým obsahem nemohu sjednotit s jinými a subsumovat pod společné jméno. Musí tedy být logická konsistence obecniny zakotvena v reálné esencialitě. Není-li poznána objektivní nutnost, čili esencialita, nikdy nemůže být poznatek obecný, a slovo nemůže mít stálý poměr ke všem reálným jedincům téhož druhu. Tuto tezi můžeme vidět na základě předchozích rozborů jako vyplývající z těchto premis a předpokladů: že existují reální jedinci, že trvají v čase a nesplývají tedy po všech stránkách s vnímatelnými, konkrétními jevy, že jsou si svými podobnostmi různě blízcí, že je poznáváme v tom, čím se podobají, a že je na základě těchto poznanych obsahů shrnujeme do logické jednoty, projevené stálými vztahy určitých slov k určitým obsahům. Takže: aby stálý poměr slov k určitým jedincům byl možný - a viděli jsme jeho principiální podmínění - musí být tyto stále vztažitelná prostřednictvím poznanych objektivních podobností k logické jednotě, musí k ní stále příslušet; jinak by unikli sbovnímu zachycení; a tato stálost musí vycházet ze základu jejich vzájemné podobnosti, tj. z jejich identity, čili z toho, co je jim vlastní, co je v celé jejich existenci nutně provází jako jim konstitutivní; jen pro tento specifický obsah a pro jeho poznání jsou neodvolatelně zavzati do logické jednoty a do společenství stejného pojmenování. Neboť logická jednota značí stálý a jednoznačný poměr určitého myšlenkového obsahu k mnohým jednotlivinám. Aby však mohl být logický obsah stále a jednoznačně přidělován určitému druhu jedinců, aby je stále soustřeďoval ve své extenzi, musí být jeho reálný fundament stálý a týmž způsobem realizovaný v oněch jedincích. A takovým může být jen princip specifického rázu, čili bytnost jedince. Kdyby byl v sobě variabilní

buje v mezích výše zmíněných předpokladů, které obsahují četné objekty pro naše poznání, /např. mnohost reálných jednotlivin, subjekt, jeho vnější receptory atd./. Poznání těchto skutečností vytváří nutně pozadí úvahy o určitých mentálních skutečnostech - obecninách; je v ní spoluuplatněno. Jelikož pak nominalistická úvaha o obecninách pretenduje všeplatnost, rozumí se, že objekty do ní zavzaté se považují za obecně poznané; jinak by jakýkoli dovolený posun jejich poznatelných poměrů znemožnil všeplatnost závěrů o obecninách, neboť jsou dovozovány v závislosti na platnosti těchto objektů. Určitost, rozlišitelnost a obecná poznatelnost objektů, podmiňujících úvahu o obecninách však odkazují k obsahové stabilitě jako základně všech úvahových operací. A objekty asistující poměrům subjektu a reality, musí být poznány objektivně. Jelikož jde tedy o určování obecných ~~vnější~~ relací subjektu a poznatelné skutečnosti, musí být ony objekty poznány v tom, co musí mít, kdykoli se v existenčním řádu vyskytnou. Jedině na základě toho, co je jim bytostní, bez čeho by samy nebyly, je možno o nich vyslovit univerzální soud; a ten je zajiště nutným východiskem jejich logického začleňování do univerzálních vztahů, v kterých je pozorujeme při obecné úvaze o obecninách.

Nominalista tedy disponuje celou řadou univerzálních soudů jako stavebními kameny svého všeplatného závěru o obecné situaci lidského poznání. Nevztahuje své jednotlivé, do úvahy o obecninách směřované poznatky jen na skutečnosti, které sám vnímal. Tyto univerzální rozměry nominali tova myšlení jsou však nutně fundovány přítomností konstantních obsahů; jen jejich použitím dospívá k závěru o všech racionálně sensitivních subjektech, které kdy existovaly a budou existovat a také o platnosti jejich obecných poznatků. A tento závěr zní: obecné poznatky nemají objektivní platnost, nevyjadřují žádnou esencialitu; obecnina metafyzická je fiktivní. Tím se ovšem hroutí i nominalistova pozice; neboť ani jeho obecné soudy v celém sledu podmíněností úvahy o obecninách až k ~~z~~ jejich vlastnímu určení nevyjadřují skutečné poměry; nevystihují ani skutečnost lidského poznání, což značí, že nominalistův závěr ničí jeho vlastní koncepci, z níž vzešel a jejíž je součástí. Ve světle aplikace tohoto závěru na vlastní předpoklady ztrácí tedy platnost sám tento závěr, neboť byl dovozen z neplatných premis. A vedou-li naopak některé premisy nutně ke konkluzím je negujícím, jsou zase neplatné; konkluze jen ozřejmují jejich vnitřní rozpornost. To je tedy dokonalá autodestrukce nominalistické pozice.

Nominalista se tedy snaží svým obecným poznatkem pravdivě postihnout určité poměry našeho poznání, které prý neřádají možnost obecného určení /neobsahují bytosti svých objektů; jak je to tedy s jeho obecným určením? Má snad nominalista jakési "metapoznání"? Uvažme obecninu samu; i nominalista má obsah určitého jsoucna racionálního, kterým zachycuje všechny lidské poznatky, vykazující se obecností, a který označuje termínem obecnina. Kdyby tedy obecnina byla jen prádným slovem, či jen subjektivně platnou ideou, nemohla by sjednocovat všechny mentální skutečnosti všech lidí, vykazující se obecností; nebyla by disponibilní^v obecné úvaze o obecnosti, neboť by tato úvaha v důsledku přenesení obecnosti výlučně na slova či v důsledku její subjektivizace, neměla svůj předmět; proto by ani nemohla nastat. Nebyl by totiž objektivní pojem obecniny, takže by o nich nebylo možné vynést nějaký obecný závěr. Určení hodnoty mentálních skutečností, vykazujících rysy "jakési univerzality", kterou prý realisté nelegitímne objektivizují, by se pak mohlo týkat jen individuálně "percipovaných" pojmů; nešlo by za vnitřní skutečnost zkušenost nominalisty. Pak není ani šance hodnotit realisty.

Kdyby se tedy lidské poznání řídilo nominalistickým modelem, zůstalo by takřka na nulovém bodě a nebylo by ani sdělitelné. Nominalista však z tohoto bodu vykročil dále a sděluje své poznání, neboť i on je člověk, užívající poznání, které jen špatně reflektuje. A v tom je právě princip jeho bludného kruhu. Vyslovuje-li se obecně o obecninách, pak nejsou jen jeho subjektivním produktem. A byť byla obecnina jakožto jsoucno racionální na nejnižším stupni způsobu jsoucna, podílí se na jeho univerzální zákonitosti svou identitou, pro níž může být objektem univerzálního poznání. A co platí o obecnině, platí tím spíše o výše zmíněných objektech z okruhu jsoucna reálného, jimiž nominalista, jak patrně, také ve své koncepci mnohonásobně operuje s nárokem na obecnou platnost.

Každý pojem, jímž nominalista určuje relace, podmínky, povahu poznání a reality, je tedy nutně obecný, ale podle nominalisty čistě subjektivní, platný jen pro něho. Copak může říci nominalista v rámci svých principů o poznání jiných lidí, když ho nevnímá? A co může vůbec říci o lidech, které nevnímá? Že poznávají? Ale nominalista se vyslovuje k obecné situaci lidského poznání; užívá obecnin i obecných soudů, a to proto, že je nositelem rozumové přirozenosti, která není nominalismem vystižena, nýbrž popřena.

Jestliže tedy nominalista popírá reálné principy jakékoliv univerzality, kterou subjektivizuje, pak tím zakazuje všechny myšlenkové úkony, neboť jim bere jejich vlastní předmět, rozměr a platnost; avšak koncepce nominalismu je myšlenková; tedy je kontradiktorní, neboť obsahuje i zákaz sebe samé - neguje se svým výsledkem, který je subjektivizující afirmací o obecné situaci obecnin, což je absurdní. Řekli jsme, že problém obecnin je centrem otázky objektivitě poznání; to se projevuje i v aspektu rezultací; jeho negativistické řešení totiž jen rezonuje obecnou negací objektivitě poznání; kdo jí totiž všeobecně popírá, věří zároveň v objektivitu svého poznání o objektivitě poznání, a tím popírá svůj závěr o ní, čili sám se vyvrací. A totéž platí o obecnině. Proto jsme řekli, že řešení problému obecnin je podstatnou známkou noetické erudice, měřitelné znalostí a řešením problematiky objektivitě poznání. Nominalismus tedy ve světle principu autoreflexe neobstál, a tím je dokázána jeho nemožnost. Jeho tíhnutí ke skepsi radikální pak plyne z koherence objektivitě poznání a obecnin. Později ho zpřítomníme.

7. Ukázka Russellova nominalismu

Problém obecnin byl v popředí zájmu středověkých myslitelů. Není však specificky vázán na středověk; takže by ho jiné období mohlo bez úhony přejít. Už z dosavadního předložení můžeme vidět, že představuje závažný úkol pro každého filosofa, který si chce samostatně promyslet hluboké otázky ontologicko-noetické. V úpadkové scholastice renesanční převládlo, představivosti bližší a tudíž i filosoficky méně náročnější řešení nominalistické. Zakladatelé moderní filosofie se sice hlučně od scholastiky - tak jak ji znali - distancovali, ale její nominalismus rozpoznat a odmítnout nedovedli. Porenesanční myšlení je už zcela fixováno na nominalismus, a to tak samozřejmě, že problém obecnin pokládá za antikvární záležitost, dávno překonanou. Že je přitom spontánně recipovaný nominalismus kořenem všech moderních potíží s objektivitou rozumového poznání, je zřejmé každému, kdo si jeho problém jen trochu uvědomí.

~~Křik~~ Filozofové 20. století jsou už ve stádiu postupného vystřízlivění z příslibů moderní filosofie; její krize se pomalu stává neproblematickým faktem. Ne že by už dnes její principy mocně nepůsobily; ale probouzí se potřeba promýšlet znovu i ty problémy, které byly stereo-

typně pokládány za vyřešené či překonané. Tak je tu a tam nahlížena i permanentní aktuálnost problému obecnin. Mezi filosofy, kteří postihli relevanci této problematiky, patří i B. Russell. Zdá se, že ho obecniny dost trápily, neboť často měnil své postoje k jejich různým řešením. Éra nominalistická patří k pozdnějším v jeho filosofickém vývoji. Všimneme si tedy jedné pasáže z knihy "Zkoumání o smyslu a pravdivosti", kde je jeho nominalistická pozice zvlášť patrná. Russell začíná nejprve uvažovat slova jako jevy smyslového světa. Mluví o verbálních promluvách, zvucích a tvarech; ví, že se liší od jiných: "psychologickými charakteristikami - 'intencí' nebo 'smyslem'". Ale vědomě od nich své výchozí úvaze abstrahuje: "...chci, pokud to bude možné, ponechat tyto charakteristiky stranou...". Pak vykládá: "Mluvené slovo 'pes'...je třídou podobných pohybů, jazyka, hrdla a hrtanu. Stejně jako je skákání jednou třídou tělesných pohybů... tak je promlouvané slovo 'pes' třídou tělesných pohybů. Slovo 'pes' je obecninou, stejně jako je obecninou pes. Říkáme nepřesně, že můžeme promlouvat totéž slovo 'pes' při dvou různých příležitostech, ale ve skutečnosti promlouváme dva příklady téhož druhu... slovo 'pes' je určitou třídou verbálních promluv... Přesně obdobné poznámky se vztahují na slyšené a na psané slovo."

Nakonec se Russell nominalisticky vyhraňuje kritikou realismu:

"... Když si nedáme pozor, podléháme téměř nepřekonatelnému sklonu myslet si o slově, že to je jediná věc, a dokazovat, že i když je psů mnoho, přesto lze jediného slova 'pes' použít na všechny. Odtud myslíme, že všem psům je společná určitá psí podstata, která je tím, co slovo 'pes' skutečně znamená. A odtud se dostáváme k Platonovi a psovi, který dří kdesi v nebesích. A zatím existuje reálně jen určitý počet více nebo méně podobných zvuků, který lze použít na určitý počet více méně podobných čtvernožců".

Vyložíme nejprve tento text s určitými, pro kritiku potřebnými důrazy. Russell především uvažuje opecnost slova s vědomou abstrakcí od jeho obsahu či jak on říká "smyslu" nebo "intence". Už tím se napojuje na nominalistickou linii, neboť nominalismus také určuje obecnost bez obsahu. Russell tedy pozoruje mluvené slovo "pes" jako verbální promluvum ztotožněnou s určitými komplexy tělesných pohybů; množství těchto navzájem se podobajících komplexů tělesných pohybů vytváří třídu či druh. A tím je dána i obecnost slova "pes", která je zde tedy pojímána ve smyslu souhrnu množství komplexů podobných pohybů - můžeme říci i zvuků - které je množstvím příkladů téhož druhu.

Z takto stanovené pozice univerzality pak Russell kritizuje realistické pojetí, když mluví o domněle jediném slově "pes", použitelném na všechny

psy a o psí podstatě. Dotažení k Platonovi nás nemusí zajímat, neboť z integrálního realismu nutně ultrarealismus neplyne. Vyšetřme napřed, jak se to má s "psí podstatou".

U slova můžeme ve shodě s Russellem rozlišit aspekt noetický, tj. obsah či smysl, a aspekt organicko-fyziologický, tj. různé tělesné pohyby jakožto nutné podmínky vyslovení. Když realismus určuje identitu slova, čili "jedno slovo použitelné na všechny", čerpá ji evidentně z noetického aspektu. Přitom nevylučuje aspekt organický, který pojímá jako mnohonásobně členité, singulární, subjektivní dění. Russell vědomě abstrahuje od noetického aspektu/tzv. psychologických charakteristik/, a předpokládá, že může jednat o obecnině s privací obecného obsahu; nechme ho zatím přitom. Ale aby mohl prohlásit "totéž slovo 'pes'" za zdánlivé, musel by napřed zkoumat noetický aspekt slova, který jinak nepopírá. Teprve kdyby dokázal, že v něm nemůže být garant identity slova, mohl mluvit o "téměř nepřekonatelném sklonu" k realistické mýlce. Takto je jeho výhrada vůči realismu laciná, z ničeho neplyne.

Jak je to však s obecností slova "pes"? O jakou obecnost zde vlastně Russellovi jde? Obáváme se, že se orientací na organicko-fyziologické podmínky vyslovení do problému obecnosti dost zamotal. Neboť přestalo být zřejmé, co je vlastně bráno za předmět obecnosti. Russell trvá na obecnině slova "pes" a přitom odezírá od jeho obsahu a významu. Vzniká otázka, zda tento obsah není pro slovo konstitutivní, zda tedy ještě můžeme mluvit o lidských slovech, když je redukuje na zvuky. Russell dále sám tvrdí, že nemůžeme slovo definovat bez zřetele k jeho intenci. Rozumí-li tedy intencí totéž co obsah či význam a považuje-li definibilní za konstitutivní, pak už při abstrakci od noetického aspektu nejedná o lidském slově. Ale koncedujeme jeho postup.

Je zřejmé, že v něm nejde o obecnost psa, nýbrž o obecnost určitého mluveného slova, identifikovaného s určitým komplexem tělesných pohybů či s určitým zvukem. /"Je třídou určitých tělesných pohybů"./ Slovo "pes" je u Russella bráno z hlediska subjektivního vyslovování, přičemž ono "pes" má zpřítomnit určitost zvuku - právě takový a takový zvuk. A obecným je u Russella proto, že bylo mnohokrát vysloveno; /"promlouváme dva příklady téhož druhu"/; kdyby bylo vysloveno jen jednou, nebylo by obecné; tím je získán důvod proti realistickému "jedinému slovu pes". Tedy množství určitých podobných komplexů tělesných pohybů je zde pro Russella předmětem obecnosti, když mluví o obecnině slova

"pes". Pak je tedy hluboce nelogické, když u realismu mluví o "obecnosti psa" a sám se soustředí na obecnost určitých pohybů či zvuků. Akcentace individuálních případů jeho předmětu obecnosti /zvuků/ proto nic neznamená pro význam slova "pes", který má jiný předmět obecnosti /psa/.

Tato záměna objektů obecnosti je způsobena tím, že Russell chce prosadit svůj induktivní model obecnosti, založený na sumaci individuálních případů více či méně podobných; k tomu musí odmítnout realistické pojetí univerzality, založené na intelektuální percepci specifické bytnosti - tzv. "psí podstaty". K posílení nominalistické superiority se mu zdá vhodné zdůraznit singularitu subjektivního momentu slova. Přitom ale přehlédl, že zaměnil objekt obecnosti a že mu tedy dilema v koncepci univerzality zůstává, jak níže uvidíme. V otázce obecnosti totiž nejde o subjektivní podmínky mluvení, nýbrž o obsah mluveného, zda je reálný. Kdyby si Russell postavil přesněji problém obecnosti, zůstal by u obecnosti psa; takto ale posouvá předmět obecnosti, aniž to pozoruje, a to proto, že se dává zlákat singularitou subjektivních podmínek slov a vidí v nich snadný důvod odmítnutí esenciality - "psí podstaty".

Všimněme si ale blíže logického postavení Russellova dilematu obecnosti. Je v něm totiž dán zárodek sofistické argumentace tzv. posunutí důkazu. Russell dobře ví o antagonismu oněch dvou koncepcí univerzality; buď je jejím zdrojem množství individuálních případů, anebo specifická bytnost; podle toho také vypadá povaha obecnosti. Obojí zároveň není možné, jedno vylučuje druhé. Z Russellova položení by se tedy dalo vyvozovat: Realista bere obecnost ve smyslu totožnosti bytostních obsahů; tedy vylučuje singularitu jako princip generalizace; a nyní by stačilo poukázat na výlučnou singularitu nositelů obecnosti, tj. slov neboli tělesných pohybů - pojetých jen v subjektivním aspektu a vytvářejících svým množstvím třídu - a byl by realista vyvrácen, neboť, že je jedno vyslovené slovo jedním určitým zvukem, to se popírat nedá. Jenže realista vůbec nepopírá singularitu existujících subjektivních dějů, probíhajících při verbálních promluvách; jen v nich nevidí princip univerzality. A tak by se v Russellově intenci vyvrátilo, co se netvrdí - totiž teze, že slovo není^v subjektivním aspektu singulární - a to je posunutí důkazu. A přitom stačilo ponechat v platnosti distinkci noetického a organického aspektu slova, kterou Russell v širších souvislostech zná. Zde ji však záměrně zamlčuje, aby získal doporučení pro svůj empirický model univerzality. A toto

doporučení implikuje námi provedený důkaz - ovšemže sofistický. Russell ho sice ~~xxxxxx~~ nestaví, ale půdu k němu připravil. Nešlo nám zde jen o logické prostocviky. Dotkli jsme se tématu, které nás bude zaměstnávat v ~~xxxx~~ následujících úvahách; jde o dvojí pojetí obecnosti či přesněji o prokázání nemožnosti empirické koncepce. Russellův případ může být navozením.

Jakoupak je vlastně slovo "pes" v pojetí Russella obecninou? Russell ho má za třídu tělesných pohybů či verbálních promluv. Vyřknu-li slovo "pes", pak je to jeden zvuk a vyřknu-li ho pětkrát za sebou, pak je to pět podobných zvuků, z nichž každý je do sebe individuálně uzavřen. Kde je tedy nějaká třída? Vezmu-li slovo "pes" jako komplex tělesných pohybů, působících určitý zvuk, pak jsme nevyšel z okruhu individualnosti, ani kdybych ho pronesl stokrát za sebou. Slovo "pes" tak jak ho Russell předkládá, tedy vůbec žádnou obecninou není. To, že seskupuje podobné jednotlivé zvuky do určité třídy, je dáno zase jen na základě poznatého obsahu, vyjadřujícího ony "podobnosti". Jen proto, že má Russell obsahy slov: "tělesný", "pohyb", "jazyk", "zvuk" atd., může mluvit o třídě určitých tělesných pohybů. Konfuzí objektů obecnosti vyvolává Russell zdání, že žádný ~~identický~~ identický obsah nemá; ale konfuze je příliš průhledná. A ještě vynikne, otážíme-li se Russella ve světle principu autoreflexe: je snad slovo "slovo" jen určitým komplexem tělesných pohybů? A slovo "zvuk" jiným? A co slovo "tělesný"? Je-li jen třídou určitých pohybů, pak se zajisté nedá říci, že slovo "pes" je třídou určitých tělesných pohybů. Ono by se totiž bez obsahů nedalo říci vůbec nic. /Russell sice tato slova píše, ale sám nás poučil o analogii slov slyšených a psaných/.

Russell tedy klidně operuje "slovními, tělovými, zvukovými, hrtanovými podstatami", neboť má bezpečně vždy jedno slovo identického specifického obsahu, a likovatelného jednoznačně jednotlivým skutečností téhož druhu. Ale svými operacemi vytváří konstrukci obecnosti s individuální fundací, v níž popírá esencialitu jako princip a obsah univerzálního poznatku; a přitom všem překračuje meze své individuální zkušenosti a učí o obecnosti slov s obecnou platností i cizince, kteří zajisté mají při vyslovení slova "slovo" jiný zvukový doprovod než Russell. Znáte snad masivnější rozpor?

Po vyjasnění konfuze objektů obecnosti tedy Russellovi dilema zůstává: Je třída či druh skutečně jenom souhrn singularit? Není to jen quasi-univerzalita, vzniklá Lockovou deformací rozumového poznání? Russell ji prosazuje. Ale kdyby nezmátl objekty univerzality, pak by musel

Ve svém výkladu abstrahovat od významu či smyslu nejen při slově "pes", ale i při slovech "slovo", "pohyb", "zvuk" atd., měl-li nás přesvědčit o platnosti svého pojetí univerzality. Pak by ovšem takto zredukovanými slovy zůstal zase v mezích singularity a nadto by jimi neřekl vůbec nic. Má tedy i ve svém postupu implicitně autentickou univerzalitu a jestliže jí proklamací quasiuniverzality explicitě popírá, pak se sám vyvrací.

Pokus o podepření empirického pojetí obecnosti jakožto kumulace jednotlivin přes singularitu nutných podmínek mluvených slov tedy selhal. Nejzřejměji tím, že není použitelný ani ve vlastním rámci. To také signalizuje jeho nemožnost.

Dlužno ovšem dodat, že Russell na závěr "Zkoumání" koriguje svůj nominalismus; podléhá totiž závažnosti realistické námitky o nutnosti reálné existence podobnosti jakožto stimulujícího činitele podobných zvuků. Russell vidí, že obecnina "podobnost" nemůže být jen slovem a to je bod jeho odklonu od nominalismu. A jsou-li tyto obecně poznávané vztahy reálné, pak je podle Russella málo pravděpodobné popírání ostatních obecnin. Russell se zde brání radikálnímu subjektivismu, který je mu nepřijatelný. A tak tedy váhavě, jak sám říká, uznává existenci obecnin. Russellovo kolísání a přiznané nedořešení problému obecnin je příznačné pro ~~řadu~~ filosofy, kteří se přes zahlédnuté obtíže nominalismu a pozitivní intence filosofické nedovedli vymenit z jeho tradice. Neboť samo pojetí univerzalizace na základě poznání podobnosti /viz "více méně podobné zvuky a čtvernožci"/ je, jak brzy uvidíme, směrodatně kodifikováno Lockem a staví už kladení problému obecnin do falešného světla; platí totiž jen v rámci nominalistické ideogenetiky, že podobnost je principem generalizace. Důraz na objektivitu podobností sice Russellovi odhalil vnitřní slabost nominalismu a dovolil mu věřit /nikoli vědět/, že lze proniknout k mimojazykovým reálným strukturám, ale pozitivní rozměr výkladu obecnin mu ještě zůstal příliš vzdálen. K reálné esencialitě se Russell ještě nedostal.

8. Ztotožnění pojmu a představy čili quasiuniverzalita u Locka

Výklad obecnin nám umožňuje "triumfální" návrat na linii empirických podmíněností Kantova agnosticismu. Po obecném vyvrácení nominalismu bychom se sice nemuseli dále Lockem zabývat, neboť vše, co bylo

řečeno o autodestruktivních účincích nominalismu, platí v plné míře i pro Locke, neboť rovněž explicitě svou ideogenetikou obecniny subjektivizuje. Proto také celý jeho model generalizace, vyúsťující do této subjektivizace, je jím samou postižen, což značí, že nemá žádnou platnost. Přesto neuškodí, když si ho blíže všimneme; nebýt jednak příliš ovládl moderní pojetí bazálních vlastností a funkcí rozumového poznání, přežívající dodnes v separovaných psychologiích, takže mu lze v jednotlivostech rozumět právě z analýzy Lockovy generalizace, jednak chceme hlouběji nahlédnout podmínky antimetafyzického agnosticismu, abychom viděli, co vše spoluurčovalo Kantovy vynálezy.

Výše jsme viděli, jak Locke ponořil myšlení do smyslového poznání, když se domníval, že rozum jen formuje vnímaný materiál a nemá v objektu svůj vlastní nevnímátný předmět. Uznáme-li ovšem tento analyticko-syntetický postup rozumu jako východisko a proces generalizace, nutně dojdeme k subjektivizaci obecnin. Jelikož jsme však z noetického hlediska shledali nominalistické pojetí jako autodestruktivní, nemůže být žádný subjektivizující model generalizace přijatelný; ale určí-li se za objekt rozumu jen vnímatelné, pak to vždy znamená vzdalování se realitě, neboť adekvace s realitou je jen ve vjemu samém, nikoli v jejích subjektivní kolekci. Proto objektem rozumu nemůže být vnímaný obsah v tom smyslu, že by se stával materiálem a obsahem myšlenkových úkonů. A jelikož myšlenkové jednotky, obecniny, musí být objektivní, jak jsme proti nominalismu dovodili, vyplývá, že intelekt musí mít v realitě svůj vlastní inteligibilní předmět. K jeho specifikaci bychom už z dosavadních výsledků mohli lecos říci. Ale zpřítomníme si ji tentokrát z psychologického hlediska; v něm se totiž ukáže další frapantní nevhodnost Lockovy koncepce - totiž identifikace pojmu a představy. Noetickou nemožnost spojíme tedy s nemožností psychologickou a dáme pak definitivní odmítnutí Lockova modelu generalizace a všech jeho součástí, deformujících vlastností, funkce, povahu a rozměry rozumového poznání.

I Locke přijímá obecné předpoklady nominalismu, totiž mnohost extramentálních jednotlivin, mnohost slov a jejich spojitost skrze seskupování v obecnině logické. Dovodili jsme z těchto předpokladů nutnost poznatého obsahu jako centrum logické jednoty společného pojmenování a komunikace; Locke se tomu nebrání a navrhuje kumulaci vnímaných obsahů v generální ideji. Viděli jsme, že kontingence konkrétních vnímatelných znaků nemůže být základnou trvalé logické

~~xxxx~~ unifikace a z ní vycházejícího pevného vztahu slov k určitým obsahům či agregacím. V psychologickém aspektu můžeme rozvést tuto tezi a názorně ji vylicít. Lockova generální idea je totiž jen souhrnem obsahově podobných vjemů a představ; svou genezí a povahou připomíná to, co se v sensualistické psychologii ujalo pod termínem "obecná představa" čili obrys. Fixací obsahu přechází obrys v jakousi normalizovanou představu a v této podobě figuroval i ve vědeckém stadiu myšlení jako jeho ~~jeho~~ jednotka i cíl. Bral se prostě synonymě s pojmem. Obecný byl obrys proto, že zastupoval a zahrnoval více jedinců. Můžeme říci, že ve vědomí skutečně takovou skicovitou obsahově matnou představu máme, i když experimentální psychologové dokazují proti spontánnímu jevu vědomí, že jde o rychlý sled individuálních představ, který jen svou pohyblivostí působí zdání splynutí v jedné povšechné.

Ať tak či onak, nám jde o to, že poznatek takového obsahu nestačí na požadavky logické jednoty a komunikace, že tedy nemůže být ve vlastním smyslu obecný. Logická jednotka se projevuje jednoznačnou aplikovatelností obsahu všem jedincům téhož druhu. Viděli jsme, že tyto stále vztahy logické jednoty jsou založeny na nutné přínaležitosti obecného obsahu subsuovaným subjektům. Avšak to, co vyjadřují vjemy, má ráz nahodilého pro existující jednotliviny, která jinak trvá v ~~xxxx~~ proměnách vnímatelných vlastností identická sama se sebou. A jelikož se sumací vnímaných obsahů vyhlazuje jen jejich určitost, kdežto ráz nahodilosti v obsahovém aspektu zůstává, nemůže být tzv. obecná představa jednoznačně přidělitelná jedincům.

Matný, názorný obrys stromu, který mám v obrazotvornosti, se sice nějak shoduje se všemi stromy. Rozdíl od logického obsahu je ale v tom, že všechny jednotlivé stromy participují naprosto stejně na definovatelném obsahu, kdežto názorný obsah představový nelze aplikovat naprosto týmž způsobem všem stromům. Jen neurčitost matného obrysu vyvolává dojem jakéhosi enomenálního společenství; ale každé zpřesnění ve směru konkrétnosti plodí diferenciace vnímatelných vlastností. V obrysu je např. jakási velikost; ale konkrétní strom má určité rozměry a jiný zase jiné. Nelze tedy aplikovat názorné obsahy matných obrysů jednoznačně.

Společenství založené na vnějších vztazích nemá ráz obecnosti pojmů distributivních; to znázorňují i tzv. pojmy kolektivní, které se mají analogicky k obrysům. Pojem kolektivní se formuje o určitém počtu specificky stejných jednotek - ne o všech - které vytváří

za nějakým účelem určité útvary /les, vojsko/. Jednota těchto celků je však jen skcidentální, neboť soustředí již jednotky svébytné, které samy už mají svou vlastní esenciální jednotu, a tu vnějšími konfiguracemi neztrácejí. A pojem kolektivní vyjadřuje jen tuto vnější konfiguraci. Proto není přidělitelný jednotkám v něm zahrnutých. A obdobně se to má i s obrysem, kde se jednotlivosti seskupují v obrazotvornosti na základě vjemových podobností.

Tedy jen kontakt intelektu s esenciální jednotou věci dává univerzální poznatek, jednoznačně přidělitelný všem jednotlivinám, které jsou či mohou být primárně realizovány specificky stejným principem. To, co je jedincům nahodilé, neumožní jejich logické sjednocení ani společné označení. Avšak obrysy jsou posledním stádiem subjektivního zpracování vnímaných obsahů, které vykazují znaky individuálnosti, konkrétnosti, variability a nahodilosti, dané konkrétními časoprostorovými podmínkami vnímání. Proto se obrysem nelze dostat za meze partikularity; proto také jeho použitelnost je vázána na skutečnost aktuálně vnímaných jedinců a nelze jím vykročit za okruh individuální zkušenosti. Tuto slabost privace nutného v kumulovaných obsazích sdružených představ postihl Hume.

Avšak máme zde Lockem užívaná fakta komunikace a logické jednoty, která prozrazují přítomnost i jiných obsahů v našem poznání. To, že Locke mohl používat v různých dobách o specificky těchto jedincích totéž slovo, odkazuje k jejich konstantní logické jednotě, vázané na stabilní poznání obsahy. Neboť i Locke užíval postupně slovo "člověk" o různých lidech; i když je mu jen jménem, užíval ho stejně o všech lidech; avšak jednotné pojmenování je zakotveno v poznání podobnostech, Locke by se tedy uchýlil k obrysům; ale vnímatelné není jednoznačně přidělitelné; proto dlužno přijmout stabilní obsahy esenciální, vyňaté z časoprostorových podmínek, určujících názorný charakter sensitivních obsahů. Esencialita je pak princip identity reálných jedinců. Proto reálný obsah obecniny podmiňuje a Lockovu pozici.

Mohlo by se namítnout, že jedinci nemusí obsahovat žádnou esencialitu; že je lze interpretovat jako souhrn vnímatelných vlastností. Pak by ovšem byly totálně variabilní, neboť vnímatelné vlastnosti se stále v časoprostoru mění; proto změna jedné vlastnosti už by měnila celek, je-li tento jen souhrnem určitých vlastností. Proto tento určitý souhrn takových a takových vlastností by vzápětí už nebyl týž souhrnem, neboť by už obsahoval vlastnosti jiné. Jako totálně variabilní by pak

už nebyl zdokonalitelný, nebyl by identickým subjektem, dokonalostí a potencialitou - zapadl by okamžitě v minulosti. Pak by také nemohl být žádným subjektem výpovědí, diktovaných jeho postupným poznáním. Popírání reálné identity jednotlivin ničí tedy i poznatelnost jejich složitosti, tak jak se realizuje mnohými soudy o jedincích. Identitu však dává bytnost; proto je nutné ji poznat, a to jako východisko jakéhokoli diskursivního, postupného poznání. Dostáváme se touto argumentací za hranice problému obecnin a budeme se později absolutností reálné esenciality zabývat v jiných souvislostech. Zde však musí být jasno, že nominalistou uznané jednotliviny nemohou být pojímány ve smyslu komplexu vlastností. Řekne-li nominalista: tento strom je dva metry vysoký, má mnoho větví, jeví se mi jako zelený, liší se od jiných a zítra ho ořežu, pak má subjekt svých výpovědí identický. Když Locke tvrdil, že rozum je tabula rasa, měl v pozadí této afirmace mnoho soudů, zakotvených v reálné esencialitě. Počítal především se stabilním, definovatelným obsahem rozumu, rozlišoval ho od jiných obsahů, stimulovaných vnitřními i vnější zkušeností. Tato určení a rozlišení považoval za stále a obecně platné; měl v nich tedy obsažené nutné vztahy, které mu dovolovaly vyslovit proti všem racionalistům obecný soud: "Žádný lidský rozum nemá vrozené ideje". A co třeba vztah člověk a "být rozumný" a vztah jedinců k "být člověk" a "nemít vrozené ideje", o určování individuálních struktur reálných jedinců ani nemluvě. Cokoli vybereme z Lockových výkladů, všude je v kořeni samá esencialita, samé stále obsahy s nutnými vztahy svých znaků, což je, jak víme, jen aspekt realismu obecnin. Sumace vnímaných obsahů by mu svou proměnlivostí, vázanou na momentální situaci jejich uchovávání a partikularitou sotva dovolily tak striktní noetické odmítnutí racionalismu.

Otevíráme novou perspektivu v horizontu obecného a nutného. Locke své noetické rezultáty považuje za stále pravdivé a vyjadřuje je v soudech. Odkud ta pravdivostní stabilita? Zajisté z esenciálních obsahů - pojmů jakožto univerzálního materiálu logických operací. Vnitřní proporce pojmových obsahů nedovolují libovolné přesuny, nemá-li se znemožnit jejich logické použití v úvahách a soudech. Vynucují svými nutnými spojitostmi přesná určení vztahů v pravdivých soudech, které odhalují příslušnost určitého znaku k určitému pojmovému obsahu či naopak. Locke by asi těžko považoval soud "člověk není živočich" za pravdivý. I on byl vázán obsahovou konsistencí pojmu člověk, nechtěl-li nakonec přijít do konfliktu s proklamovanou empirií.

neboť popřít u člověka predikát "živočich" implikuje např. popření látkového metabolismu, plození či tělesných orgánů a jiných vnímatelných a induktivně poznávaných skutečností, které logicky vyplývají ze specificity existujícího jsoučna. Proto všechny výpovědi více méně vycházejí z esenciálních určení a musí jim korespondovat. Vidíme, že pravdivost tzv. jednoduchých idejí má kořeny v objektivní platnosti obecnin, vyjadřujících specifickou bytnost a zároveň tím nahlížíme obsahovou hloubku pojmů, určujících co věc je. Rýsuje se tedy spojitost poznané reálné esenciality, obsahové konsistence pojmů, jejich univerzality a stále absolutní pravdivostní hodnoty určitých soudů. Bude dobré mít pohotově tyto spojitosti v celé studii; modernisté v nich mohou rozpoznat své vykojení.

Žatím však znamenáme, že vedle představových obsahů máme i myšlenkové obsahy, a tyto dva druhy poznatků vykazují v obsahovém aspektu navzájem kontrární rysy: konkrétnost, individuálnost a variabilita sensitivních obsahů je protistojná abstraktnosti, univerzalitě a stabilitě pojmových obsahů. Proto nelze považovat pojem za kontinuální derivát vjemů, jak to činí konfuze s obrysy, uplatněná v empirické generalizaci.

A pokud jde o sdružené představy, nejen že se podílejí na obsahové kvalifikaci smyslového poznání, ale ve formě obrysů mají své zvláštní vlastnosti, které se v konfrontaci s pojmy ukazují rovněž jako jim protichůdné. Neboť jakési společenství jedinců v obrysech je dáno tím, že se v něm fixují podobné vjemy; avšak tyto vjemy, původně vyjadřující zcela určité konkrétní jevy, se v důsledku sdružování obsahově vyhlazují a tlumí. Proto čím více jedinců obrys zahrnuje, tím je obsahově matnější a neurčitější; a právě tato neurčitost je důvodem společenství jedinců a obrysech. Vybavíme-li si určitěji nějaký vjem, vyčleňuje se představa z obrysového komplexu a nabývá své původní individuální podoby; v ní je také skutečnosti bližší; chceme-li si protě pravdivěji zpřítomnit určité okolnosti či události, vystupujeme z obrysů směrem ke konkrétnu. "Obecnost" obrysu tedy představuje skutečně značnou vzdálenost od skutečnosti; a to proto, že obsahově vyhlazuje původní pestrost konkrétních vjemů, jimž je jakékoliv zespolečenštění cizí; neboť individualitě je vlastní "být individuální".

Zcela opačné rysy však má pojem. A důvod je v obsahové diferencii. Neboť pojem vyjadřuje to, co může být v různých jedincích týmž způsobem. Proto zcela přirozeně sjednocuje v logické jednotě jedince na základě toho, co jim je specificky či genericky vlastní, a nikoli

na základě toho, čím se liší, jak je tomu u obrysu. Proto se jeho obsah stupňujícím se počtem zahrnutých jedinců nezatemňuje, nerozkolísává, ale spíše naopak zpřehledňuje. Neboť pojmem živočich zahrnují zajisté více jedinců než pojmem člověk, ale mám v něm méně znaků a tedy se v jeho obsahu lépe orientuji, což je patrnější v generičtějším polohách u stále více se zjednodušujících pojmů. A přitom tyto generické obsahy predikují jednoznačně o mnohých jedincích, kteří jsou představově zcela různí, takže je nelze ani zahrnout v jednom obrysu. Stupňování extenze obrys tedy rozkolísává až tříští do obsahově zcela různých představ, kdežto generický obsah pojmu zůstává stabilní a stává se i přehlednější. Proto k základní specifické odlišnosti smyslových a myšlenkových poznatků přistupují ještě zvláštní difference obrysu a pojmu, které nedovolují uvažovat obecnost představ a supponovat je myšlenkovým úkonům.

Locke ve svém modelu generalizace tyto zásadní a dále rozvinutelné rozdíly smyslového a rozumového poznání úplně přehlédl. Rozum prý analyticko-syntetickým postupem slučuje jakkoli podobné ideje až dojde k jejich označení společným "druhovým" jménem. Soustřeďování podobných a vylučování nepodobných se týká vnímatelných prvků. Je patrné, že v jádře tohoto procesu zobecnění tkví komparace, na jejímž základě se postihuje jevová podobnost či nepodobnost. Srovnáním jedinců téže třídy se vytýpují společné vlastnosti, jejichž prostřednictvím se pak má určit třída sama. Tak se s třídy určuje vlastnost a z vlastnosti třída, kterýžto kruh signalizuje vnitřní obtíže empirického výkladu generalizace.

Zobecnění komparací se už zajisté děje na základě poznání toho, v čem podobnost jedinců záleží; jinak se podobnost nepostihne a padne východiško - srovnání jedinců téže třídy. Proto se nepřichází teprve komparací k určení obecných znaků. "Komparativní generalizace je tedy fiktivní, a plyne právě z neznalosti distinkce obecniny metafyzické a logické. "eboť abychom poznali, že jedno je společné mnohým, a že tito mnozí vytváří určitou třídu, k tomu je jistě třeba jejich vzájemné srovnání; ale to už je okruh obecniny logické; aby však byla vytvořena, musím napřed poznat to, co je či může být mnohým podstatně společné. A to je vlastní princip univerzalizace, začínající u obecniny metafyzické. Něco jiného je poznat co je mnohým společné a něco jiného, že je jim to společné; první však podmiňuje druhé. Proto také podobnost není výchozím bodem univerzalizace; komparativně si můžeme obecnost více uzřejmovat, reflektovat ji, ale

to už předpokládá přítomnost univerzalizovaného obsahu. Proto zdá se, že zobecnění jsou posunuty až k abstraktivní intuici bytí věcí. Na základě vzhledu do specifické povahy jednotliviny je dána možnost vztahovat abstrahovaný obsah k více jedincům, v nichž může být též obsah tímž způsobem realizován jako jim bytostný. A vytvoření této možnosti je univerzalizace. Je zřejmé, že tato možnost není dána smyslovou percepcí, neboť ta nezachycuje v objektech to, v čem se shodují - individuálními vlastnostmi se jedinci právě liší. Proto ulpění ve smyslovém řádu nutí k vyhledávání surogátní typů univerzalizace - např. komparativní. Vidíme konvergenci omylů, započatých z různých východisek, a jejich řetězení. Empirismus nominalismus se prolínají. Že se v těchto tendencích permanentně deformuje rozumové poznání v celku i ve všech součástech, je nasmadě. Podle stupně vlastní důslednosti se různí stoupenci empirického pojetí myšlení dostávají do různě patrných absurdit; nechyběly ani názory, ztotožňující soudy s mechanicky pojímanými asociacemi představ.

Důvodové zabudování univerzality je tedy jasné. Objektivním principem je inteligibilní, reálná bytnost. V nominalistické negaci pak provedení generalizace pak po této stránce vypadá tak, že se za základ bere jen podobnost jevová; avšak tato podobnost může být konstatována jen komparativně, a proto v poslední instanci jen na základě poznání identity toho, co se jeví. Proto východiskem poznání akcidentálních příbuzností je formace pojmu nositele akcidentů. Subjektivním principem je pak primární pojmotvorná abstrakce, která značí intelektivní intuici specifické povahy věcí a její mentální, abstraktivní oddělení od konkrétnosti, jakožto východisko všech myšlenkových operací, které jsou také z tohoto důvodu od počátku univerzální. Nominalismus, popírající intuici bytí, nahrazuje v tomto ~~ž~~ bodě primární abstrakci abstrakcí sekundární, kterou navíc mylně integruje v analyticko-syntetickém procesu generalizace ztotožněním se sukcesivním sdružováním vnímaných prvků. Tato sekundární abstrakce, povýšená v přesném pojetí do myšlenkového řádu, značí logický postup do generických poloh, či izolaci určitého znaku, což se však vždy uplatňuje na obecném materiálu, a proto není abstrakcí pojmotvornou, která eliminuje individuální a hmotný aspekt vnímaných jednotlivin. Tzv. analytický postup k obecnému, v němž se abstraktivně vyčleňují jakékoli podobné znaky, není tedy zdaleka univerzalizací, neboť už univerzalitu předpokládá.

Je patrné, že se v empirismu konfunduje způsob tvoření obecnin se sche-

matem přírodovědecké generalizace, kde se na základě srovnání vnímaných jevů, ~~xxxxxxxxxxxx~~ "abstrakcí" zjišťuje stupeň akcidentální podobnosti. Tento postup se užívá v přírodovědeckých klasifikacích. Zoologovi stačí při určení nějaké kostry srovnat ji s jinou známou; když se příliš neliší, dá jim společný druhový název; je-li nepodobnost velká, vytvoří z neurčené kostry nový druh. Tato libovolnost však nevládne při tvorbě univerzálních pojmů, kde realita dává neúprosnou direkci a logickou míru. /Přírodovědec se s ní setkává už v raných fázích svého myšlení, a její neodvolatelně provázen i ve svých výzkumech./ Pojmy druhu přírodovědeckého, vzniklého požadavkem systemizace pozorovaného materiálu, a druhu ontologického, vyjadřujícího strukturní danosti bytostního rázu, se nekryjí. Jedním z důvodů je také difference abstrakce primární a sekundární.

Kritické posouzení Lockovy koncepce rozumového poznání je jasné. Noeticky se sama vyvrací; v ideogenetickém řešení bere promiskue pojem a představu a subjektivizuje tak generalizaci; přitom nutně deformuje jak univerzalitu samu, snížením na partikulární rovinu, tak i její principy; v objektivním aspektu upírá rozumu jeho vlastní předmět, čímž se klade zárodek relativizace pravdy; subjektivně pak nahrazuje pojmotvornou abstrakci, jakožto autentického činitele univerzality, subjektivizující komparací.

Dostali bychom se mimo rámec této studie, kdybychom měli začít rozvádět všestranné a hlavně antropologické konsekvence, které skutečně velmi a netušenou měrou ovládaly moderní pojetí člověka.

V jednom smyslu však můžeme vytěžit tyto rozборы i zde. Až budeme zaznamenávat pejorativní řeči o abstraktivismu a zkostnatělé nadčasovosti scholastického myšlení, připomeňme si, z jakých pramenů modernista čerpá své znalosti o abstrakci, univerzalitě, obsahové stabilitě pojmů a jiných dokonalostech, vlastnostech a funkcích rozumového poznání. Najdeme-li v pozadí jeho charakteristik Locka, bude zřejmé, že nemluví o lidském myšlení, a že jeho výhrady vůči intelektualismu klasické filosofie trpí zásadní neznalostí principů a struktury rozumového poznání.

9. Paralogismy Humeovy ideogenetiky

Postupme na linii empirismu, blíže ke Kantovi. Lockovo ztotožnění pojmu a představy je samozřejmým axiomem Humeova zkoumání lidského rozumu. Hume ~~xx~~ od počátku bez rozpaků zaměňuje myšlení s fantazijními kombinacemi, když líčí jeho zdánlivou nechraničitelnost, proti které pak striktně určuje funkci ducha jako pouhého pořadatele smyslového materiálu. V témže stylu také rozlišuje ideje a dojmy. Kritériem je intenzita či stupeň živosti; dojem je souhrnným vyjádřením všech živých vjemů a zážitků smyslového života; idea či myšlenka je méně živý, evokovaný vjem. Je zajímavé, že pro toto rozlišení si Hume nárokuje apodiktickou platnost; je to ovšem u nominalisty běžně přehlížený vnitřní rozpor; premisy se ještě staví napevno, ale chybí už ochota zkoumat jejich nosnost ve světle konklází, z nich dovozovaných. Hume tedy na základě svého rozlišení klade tezi: "Všechny naše ideje jsou kopie dojmů" a dokazuje ji dvěma důvody.

První důvod záleží v tom, že prý analýzou složitých idejí přicházíme k jednoduchým, které jsou kopiemi dojmů. A k zajištění této oslnivé argumentace Hume dodává, že všeobecnou a bezvýjimečnou platnost jeho teze - zase rozpor v rámci nominalismu - lze vyvrátit jen jediným způsobem: že se totiž uveď idea, ke které by se nedal najít jí korespondující dojem. Jestliže tedy Hume insistuje na své tezi, pak z toho plyne, že je přesvědčen, že taková idea není. To si připomeneme při jeho určování kritéria platnosti idejí. Nyní se podívejme na logiku tohoto "nadmíru bystrého muže".

Humeova teze obsahuje dvojí moment: 1/ ideogenetický - totiž že idea pramení v dojmu; 2/ koincidenční - totiž že s ním má specificky týž obsah, jen slabší intenzitu či větší komplexitu. Ze zajišťovacího doplňku je patrné, že se Hume soustředí svou argumentací na první moment; teze sama však tvrdí i obsahovou koincidenční dojmů a ideje co do specifity, což Hume na základě recepce Locka prostě axiomatizuje. Proto je jeho argument už po této stránce inadekvátní a simplifikující, neboť není orientován na celou tezi.

Ale daleko horší je, že vůbec nic nedokazuje. Neboť Hume měl dokázat právě to, co prostě klade jako důvod - že totiž finální termíny analýzy, jednoduché ideje, jsou kopie dojmů. Hume tedy zdůvodňuje tím, co má dokázat, a to je *circulus vitiosus* - důkaz kruhem, který patří v řadě paralogismů mezi nejhrubší. Takže z analyzovatelnosti myšlenkových obsahů na jednoduché znaky ještě neplyne, že tyto znaky jsou

myšlenkových obsahů na jednoduché znaky ještě neplyne, že tyto znaky jsou kopie dojmů; a to ani po stránce obsahové koincidence, kterýžto moment teze Hume prostě dogmatizuje, ale ani po stránce ideogenetické, neboť v rámci tohoto položení problému je myslitelné, že elementární znaky jakožto termíny analýzy mohou být vrozeny čili nezávislé na dojmech.

Kdyby Hume kladl dojmy do obsahů idejí jako jejich prvky, k nimž lze analyticky dojít, pak by se snad dalo uvažovat, že jsou z nich jako z původních konstruovány, i když i to by bylo sporné. Ale Hume v tomto smyslu analýzu jako zdroj své argumentace neužívá, neboť výslovně trvá na tom, že jednoduché ideje jsou kopie dojmů. Sám se distancuje od prý volného užívání termínu "idea" u Locka a zdůrazňuje "vrozenost" čili původnost dojmů, rozdílnou od "nevrozenosti" čili odvozenosti idejí. Z toho je zřejmé, že analýza idejí dospívá zase jen k ideám - kopiím dojmů. Proto ale také analyzovatelnost idejí věcně nedokazuje jejich vazbu na dojmy. Formálně je pak důkaz kruhový, jak jsme viděli. První důvod tedy tezi mnoho nedoporučil.

Druhý důvod záleží v tom, že se schopnost představivosti neaktualizuje bez předchozího vnímání. Zde se projevuje dogmatizace koincidenčního momentu teze, která značí konfuzi pojmu a představy. Za příklady se berou jen fantazijní jednotky, ale tím není nic řečeno o myšlení. Hume zde "dokazuje" jen vazbu představ na vnímání, kterou ani není třeba příliš dokazovat. Avšak jediný legitimní předmět úvahy o původu idejí je přesný pojem ideje, v němž nemůže být konfundováno myšlení s asociacemi. Zmatený pojem je materiálem zmatených operací a konkluzí. Proto ani zde Hume nedokazuje, co na závěr zase jen opakuje: že idea může vstoupit do ducha jen zážitkem.

Netvrdíme, že smyslová zkušenost není východiskem rozumového poznání. Zajímá nás jen hodnota Humeových důkazů - a ta je nulová. Neboť první důkaz je kruh a druhý se netýká myšlenkových jednotek. Jiné důvody Hume neuvádí. Považuje tedy svou tezi za dokázanou a hned užívá její obsah za kritérium platnosti idejí. Jen z dojmu prý čerpá každá idea svůj význam;

není-li tedy u ideje patrná vykazatelnost dojmem, jde o prázdny termín; zvláště abstraktní ideje prý takto postrádají určité významy. Hume mluví v této souvislosti o potřebě odstranění balastu, ovládajícího metafyzické myšlení.

Hume je považován za obávaného kritika metafyziky. Nuže, jaké je jeho logicko-noetické vybavení? Na základě svého závěru stanoví kritérium platnosti idejí. Přitom závěr je odvozen kruhem a navíc obsahuje tvrzení, že není idea, která by nebyla odvozena z dojmu. Jakmile se však taková idea vyskytne, prohlásí ji Hume na základě svého závěru za neplatnou. Její výskyt by však podle vlastního přiznání vyvracel výše uvedené důvodové najistění a tedy i závěr použitý za kritérium platnosti idejí. Je-li tedy taková idea, pak padá Humeovi důvod, závěr i kritérium. Hume však mnohé tzv abstraktní ideje prohlásí klidně za postrádající význam, neboť neodvozené z dojmu; a to na základě tohoto logického postupu: idea je kopií dojmu, protože nelze najít idea nevázanou na dojem; a z toho Humeovi plyne: jestliže se najde idea nevázaná na dojem, není ideou, ale prázdňým výrazem či termínem, neboť věří, že dokázal svou tezi o derivaci idejí z dojmů. A to je zase kruh, který lze lapidárně vyjádřit takto: idea je vázaná, neboť nelze najít nevázanou /rámec prvního důvodu/ a nevázaná nemůže být, neboť každá je vázaná /rámec závěru určujícího kritérium/

Tak přestože tedy Hume staví své základy, z nichž se pak vypořádává s metafyzikou. Ve středověku by vyletěl od první skočky s logiky. Mnohým moderním filosofům je však autoritou.

10. Přechod k racionalistickému podmínění Kantova východiška.

Také Kant má zbytečně vysoké mínění o Humeově významu. Jestliže bral vážně jeho námitky, založené na tak nemožném pojetí myšlení a na tak chatrné logice, pak zjevně nebyl disponován k rozhodnutí o tak důležité věci, jako je určení principu nutných vztahů v obzích našeho poznání; projevilo se to hlavně akceptací empirického pojmu zkušenosti, kterou už můžeme označit za klíčový omyl; neboť domněle totální nahodilost

zkušenosti vedla v konstelaci Kantova vidění problematiky zachování obecného a nutného poznání k neodvratnému vymýšlení syntetických apriori.

Přehled po Kantových předchůdcích z řad empirismu měl tedy poněkud ukázat kolika omyly bylo podmíněno a určeno Kantovo výchozí téžání a postavení. Iě Kant není jen epigonen Locka či Humea. Je také jejich odpárcem a brání se skeptickým důsledkům empirismu. Proto nestačí k postihnutí určujících motivů jeho základního rozvržení jen ukázat vztah na zprostředkování elementární problematiky ze strany empiriků. Získali jsme mnoho k metodickému posouzení Kanta; připravili jsme i pádu ke kritice odhalení nominalistického omylu. K úplnějšímu zhodnocení a k porozumění Kantovu rozsáhlému vlivu však nestačí prosté přifazení k nominalismu, i když v rovině obecných tendencí jim Kant neunikl, a potud bude i on kritikou nominalismu zasažen. Jeho systém, pozorovaný jako fundament moderního agnosticismu, je však specifitější.

K hlubšímu pochopení předpokladů a souvislostí Kantova myšlení bude tedy nutná orientace na druhou větev moderního myšlení. Zahájíme tím nový úsek v průzkumu a kritickém hodnocení principů moderní filosofie. Zároveň získáme i posun v absolutní základně realismu, neboť se setkáme s jinými tématy, převoditelnými na uzlové body; otázka obecnin se ukáže ve svém principiálním prostředí čili bude umístěna mezi ostatní uzlové body filosofie. Mohli jsme dát sice jejímu realistickému řešení apodiktické vyznění vyvrácením opačného extrému nominalismu, totiž ultra-realismu. Avšak tuto eliminační metodu zde neuplatníme, neboť ultra-realismus není v moderním myšlení tak aktuální, i když jeho úskalí a dílčí působení jsou zde také patrná. Pro kritiku moderního myšlení je účinnější dospět k apodiktivnosti realismu obecnin prostřednictvím spojitosti s jinými elementárními tématy, která odpovídají moderní filosofické situaci.

Jedno takové téma otevřel pro moderní dobu Descartes. Jestliže chválíme Kanta za to, že se vážně zabýval relevantní problematikou matných

vztahů našeho poznání, pak jsme povinni neméně ocenit Descartovo přeniknutí ke kořenům filosofického myšlení. Tematizovat skeptický problém znamená jít až na dno. Snad se příliš nemýlíme, když řekneme, že obrovský vliv Descartova myšlení, znovu patrný u Husserla, není ani tak způsoben tím, jak Descartes řešil skeptickou otázku, ale spíše tím, že vyváděl své myšlenky z této její hloubky. To bylo velmi působivé; takové hloubce položení problému jsou filosofující ochotni se vzdávat; nadto ona sama skýtá četné možnosti originálního rozvíjení pro skrytost zárojků těžko měřitelného.

Odtud rozsáhlý dopad a reminiscence kartezianismu; budeme ho sledovat v dvojím směru: jednak na linii tradičního racionalismu, dospívajícího až ke Kantovi; zde se uplatňuje Descartův instintismus, jakožto konceptualistická forma subjektivizace rozumového poznání. Do naší doby se však kartezianismus promítl v jiné formy subjektivismu. Husserl totiž exploatoval jeho metodické motivy a svou fenomenologií ovlivňuje mocně i dnešní modernismus. Proto se nejprve zaměříme na výchozí pojem epoché. Postup bude takový, že zpřítomníme Descartovo východiště, kriticky vyhodnotíme některé jeho, fenomenologii inspirující momenty srovnáním s realistickými výsledky, které podle potřeby vyložíme, a pak zaměříme filosofickou hodnotu Husserlovy epoché. Tím uzavřeme první fázi obírání se kartezianismem. V druhé fázi budeme vytkneme racionalistické spojitosti s Kantem.

11. Nepřehlednost prvních karteziánských meditací.

Descartes svým známým postupem ke "cogito" reflektuje hodnotu samotného poznání a cílem najít jeho nejhlubší základy pro permanentní stabilizaci věd. Motiv je to ušlechtilý a obecné určení východiště je také velmi závažné; noetická zkoumání patří s jistotou k elementárním. Ve světle našich úvodních metodických úvah je ovšem patrné, že to není jediný možný způsob postupu k prokázání apodíktu, ale rádi přijmeme Descartův výchozí bod, neboť odtáhnout se konce konců začít musíme a Descartova volba není povrchní.

V noetickém problému poznání jde primárně o možnost pravdy a dosažitelnost jistoty. Descartovou intencí je eliminovat předsudky; způsob provedení je takový, že se považuje za pochybné a mylné vše, co lze z nějakého důvodu pochybovat. Tak dospívá Descartes na cestě vynalézání nepochybnitelnosti přes smyslové klamy, snění a hypotetu zlého ducha k pevnému bodu jistoty o existenci pochybnujícího a klamajícího se subjektu. To je pro Descarta ¹schizmatičtí bod, o němž se třísť všeobecný skepticismus - popírající právě možnost jistého poznání - a na němž dlužno zbudovat celou filosofii.

Jistota ego je Descartovi základní, první a nejsložitější pravdou a to jen proto, že nelze najít důvod pro její zpochybnění. Ve svých výkladech už ovšem Descartes operuje pojmy pravdy, jistoty a jejich opaky, aniž by si předem ujasnil, co jimi bude rozumět; bere je prostě spontánně z běžného řádu zdravého rozumu. V tomto bodě tedy nebojuje zrovna důsledně proti předsudkům. Můžete namítnout něco o scholastické pedanterii, ale právě nereflektované zacházení s pojmy pravdy a jistoty způsobilo jednostrannost v elementární poloze problematiky poznání, z níž už se Descartes nevymanil a která také podstatně určila charakter kartezianské tradice. Neboť zásadní noetický problém poznání se člení podle svých hlavních pojmů na okruh skeptický, kde se zkoumá možnost jistoty a okruh idealistický, zahrnující otázku dosažitelnosti pravdy, tj. takové dokonalosti poznání, kde by byla vyjádřena skutečnost tak, jak je.

Descartes se výlučně zabývá na pojem jistoty, k němuž pak automaticky přifazuje pojem pravdy; avšak problematika pravdy má své vlastní specifikum a je přinejmenším zrovna tak samostatná jako problematika jistoty / vždyť se vlastně kryje s otázkou objektivitě poznání /. Descartes si jí však vůbec nevšiml a považoval ji za vyřešenou dosažením jistoty.

Důsledky byly osudné pro celý jeho systém.

Neboť u bodu jistoty existence subjektu hledá Descartes pohnutku nepochybnitelnosti a spatřuje ji v jasnosti ideje "myslím-jsem", která obsahuje postřeh nemožnosti toho, abych myslel a přitom neexistoval. Důvod nepochybnitelnosti je Descartovi zároveň kritériem pravdy.

Tak se Descartes konfuzí pravdy a jistoty dostává k vlastnímu problému pravdy teprve oklikou přes problém jistoty. Tato oklika v sobě ovšem nese předurčení pro řešení otázky kritéria pravdy a vyznívá do subjektivizace poznání, neboť jasnost ideje je kritérium subjektivní.

Descartovi tedy zcela unikl v základním položení problému poznání rozměr idealistický, což snaží, že Descartes samostatně neuvažoval otázky spjaté s pojmem pravdy, především poměr našeho poznání a skutečnosti. Ve výchozích úvahách ho měl za samozřejmě realistický; mluví např. o výmyslech ne-lířů a pravdivosti jejich barev, že ale zaujat, tažen a strháván problémem jistoty, nejprve oponíjí pojem pravdy, pak ho programově vynechává či spíše eloní uzavěrkováním vnější reality a nakonec mu v důsledku tohoto zanedbání vnučuje umělost, která už odporuje jeho výchozímu, spontánnímu pojetí pravdy, aniž by s ní byla konfrontována.

Kdyby si Descartes prohlédl prvou fázi svého postupu v zorném úhlu problému pravdy, jistě by mu neuniklo, že existence subjektu je objektivní, tj. na výsledku myšlení nezávislá; že tedy reflexivní pravda o existenci myslícího je determinována touto existencí jakožto předmětem reflexe; pak by ale také viděl dependenci jasné ideje a uznal realitu za objektivní princip a kritérium našeho poznání, čímli uvědomil by si výrazněji jeho receptivitu. Pro Descarta totiž faktum klamu a myšlení implikuje v logickém řádu reflexivním-čímli pro nás- existenci ego. Jak je to přímo a o sobě Descartes explicitě neuvádí, neboť právě na problematiku pravdy započl. Ale není v intencích jeho myšlení, že by buď po všech stránkách aktualisticky stotožňoval ego a myšlenky-mluví totiž o pravdivě existující myslící věci-nebo že by činil ego účinkem myšlení a promítl tak principiální poměry logické reflexe do extramentální či chcete-li, do předreflexního stadia, které bere jako předpoklad svých reflexních úvah o myslícím čímli mnohonásobně a postupně činným ego, ovlivňovaném svým duchem.

Měl si tedy Descartes také všimnout, že pokládá svou prvou pravdu za pravdu nejen proto, že je nezpochybnitelná, ale především proto, že se svou reflexí shoduje s objektivní skutečností, již je jím tvrzená existence

ego, nesávislá na poznání. Toto nepovšimnutí je právě následkem známého vynechání idealistického rozměru problematiky poznání. Uvidíme, jak Husserl využil této metodické chyby a myšlenkové rozkolísanosti k absolutizaci ego. Descartes by tak daleko nešel, inklinoval příliš k zachování reality /viz např. rekurz k Bohu /a utrážil se to také Husserlova výtka s nedostatečného radikalismu. Ale svou neomyšleností ponechal prostor k noetické superioritě subjektu, což nastalo bez povšimnutí a bez odezvy.

^Konstatujeme tedy u Descarta neúplné zachycení problému poznání, projevené výhradním soustředěním na rozměr skeptický a přehlédnutím rozměru idealistického, z čehož pak vzešlo stanovení subjektivního kritéria pravdy. Máme zde další verifikaci teze o fragmentárních záběrech elementární problematiky. Vedle této tematické konfuse, způsobené nejasněním obsahů pojmů pravdy a jistoty, trčí z Descartova východiška další nepřesnost, prazrazující velmi špatné řešení skeptického problému. Jde o vylučnost a primát jistoty ego v oblasti nezpochybnitelné.

Abychom tento velký omyl postihli, bude nutné učinit průřez skeptickou problematikou s pozitivním vyústěním. Disponujeme se tak zároveň ke kritice Husserlovy fundamentální pozice, v níž je týž omyl spoluobsažen a rozveden

12. Rozšíření důvodů nemožnosti radikální skepsy

Máme tedy nyní prokázat, že existence pochybovačného není ani první, ani jedinou jistotou, jak se domnívají Descartes a Husserl ve svých východiscích úvahách. Formulujeme všeobecně základní noetickou otázku: Je možné jisté a pravdivé poznání? Sama formulace už předpokládá, že máme nějaké ponětí o tom, co znamená "jisté" a "pravdivé". Proto i první kroky na cestě za odpovědí musí být provázeny těmito výnamy. Vždyť se samy stávají vodítky a do jisté míry i předmětem kritické reflexe poznání. Proto je velmi vhodné a potřebné vymezit si je předběžně a stanovit pro celou úvahu o dosažitelnosti pravdy a jistoty, co se bude pojmem "pravdy" a

pojmem "jistoty" rozumět. Je patrné, že tyto pojmy budou mít, jakožto materiál úvah o hodnotě poznání, předreflexní podobu a jejich vědecká formace bude podle problémové situace postupná. Tento moment předvědeckosti vysvětluje proč Descartes neprošel materiální pojmovou přípravou; jeho intencí totiž bylo radikální oproštění od předsudků zdravého rozumu, což se vyjadřuje metodologickou tezí o absolutní nepředpojatosti; budeme ji posléze blíže zkoumat.

My, na rozdíl od Descarta, chceme vědeckou metodu fundovat nesciticky, trváme na předvědeckém východisku filosofie jako jediné možném, a proto si můžeme dovolit předběžné určení stěžejních pojmů poznání v blízkosti předvědeckosti; uvarujeme se tak snaze konfuse pravdy s jistotou, což není přednost zanedbatelná.

Předvědecky pojímaný pojem pravdy obsahuje shodu poznání s tím, co je, čili s jeho poznatelným objektem. Toto spontánní určení je také předmětem diskusí se subjektivisty a je pro ně nejnazřejším terčem; podněcuje je, jakožto obecný majetek lidstva, ke kritice. Ani Descartes mu však ve svých úvodních meditacích neuniká a Husserl také v úvahách o svém velkém předchůdci počítá s tím, že Descartes skutečně žil, psal atd., že tedy tedy svým poznáním s touto skutečností shoduje.

Omyl jako opak pravdy záleží v pozitivní neshodě poznání s tím, co na skutečnosti činíme předmětem poznání, nikoli tedy v inadekvaci ve smyslu vyčerpání celé poznatelnosti skutečnosti. Když řeknu "člověk je živoch" nemýlím se, i když se neshodují tímto predikátem s celou poznatelností lidského bytí. Pravda a omyl jsou tedy ve vztahu k formálnímu předmětu, čili k té stránce skutečnosti, která je přímým předmětem poznání, nikoli ve vztahu k materiálnímu předmětu - tak zní filosofické zpřesnění.

Jistota je naproti tomu vrcholem na stupnici přesvědčení o poznání. Subjekt zaujímá ke svému poznání určitý vztah či reflexivní postoj, který se vyznačuje mírou racionálního přilnutí k poznatku. Jistota je takovým stavem subjektu, v němž není obava, že by mohl platit jeho opak. Kontrárně k jistotě stojí stav pochybnosti, kde se naopak připouští možnost opaku toho, co se poznalo. Vidíme, že jistota a pochybnost jsou stavy subjek-

tu vyvolané poznáním. Jsou tedy vždy o něčem poznaném, vážou se nutně k poznání a představují jakési ocenění poznatku ze strany poznávajícího. Můžeme mluvit o takřka korelativním poměru pravdy a jistoty; když subjekt pozná pravdu svého poznání, vylučuje jeho kontradiktorní opak, čili má jistotu, v níž je pevná inherence k vlastnému poznání. Jistota jde komplementárně za pravdou jakožto poznanou. Tato spojitost zmátla Descarta natolik, že bral promiskue pravdu a jistotu.

Není bez zajímavosti, že do opačné polohy se z hlediska poměru pravdy a jistoty dostal Hegel. Ve svých Dějinách filosofie rozlišuje pyrrhonisty a moderní skeptiky; tito prý tíhnou k pravdě a tonou v pochybnostech, což plodí životní rozháranost, kdežto staří skeptici jsou prý indiferentní k pravdě a mají v tom jistotu, takže dospívají k ataraxii. Hegel pro tento psychologicko-etický motiv hodnotí výše pyrrhonisty, ale přehlíží, že jejich jistota, jako zdroj duševní vyrovnanosti, je subjektivním účinkem afirmativní pozice, v níž se dokazuje nemožnost pravdy, a kterážto afirmativní pozice má nutně pravdivostní pretenci. Pyrrhonisté poznali pravdu svého poznání o poznání a odtud pramenilo jejich sebevědomé přesvědčení; i když tvrdili lhostejnost k pravdě, vně jejich rozsahů nebyli. Hegel ve svém líčení akceptuje pyrrhonistické odtržení jistoty od pravdy, čímž ovšem prozrazuje, že jejich spojitosti moc nerozuměl. Není tedy na škodu ujasnit si se skeptikem či subjektivistou, o čem s nimi vlastně chceme diskutovat, co je předmětem jejich nájezdů.

Zkoumejme napřed šance radikálního skeptika, popírajícího možnost dopřít k jistotě. Běžný dialogický experiment vypadá asi takto: "nic není jisté", řekne skeptik; namítnete: "pak je aspoň jisté totální pochybnost"; "i ta je nejistá", opáčí skeptik; namítnete: "pak je jisté, že je nejistá"; "je nejisté, že je nejistá"... je to hraní se slovy? Ze strany skeptika ano; neboť jemu už se stratila vazba slov na myšlenkové obsahy. Skeptik v řadě svých soudů operuje pojmy "jistoty" a "pochybnosti" a vytváří jimi svou skeptickou pozici. Aby tato pozice byla konzistentní a smysluplná, musí zachovat ve svých pojmech významovou identitu - musí v každém soudu

o jistotě myslit tyž obsah, rozdílný např. od obsahu pochybnosti; jinak strádá řada jeho soudů spojitost a pozice se hroutí. Může, zraší-li skeptik v průběhu své argumentace identitu užívaných obsahů, strádá jeho výchozí afirmace platnost. Skeptik je charakterizován tvrzením: "jistota není"; jestliže však dále řekne, že je to nejisté, pak už se sám vyvrací; neboť být nejisté, pochybné znamená kolísat mezi dvěma opaky, připouštět jejich možnost; zde to tedy značí, že skeptikova pochybnost o totální pochybnosti znamená připuštění souda "jistota je", který byl ve výchozímu negován. To je kontradiktorní situace skeptika, která ruší obsah pojmu jistoty, skeptikem užívaný. Proto jsme mluvili o odpojení slov od myšlenkových obsahů. Pochybování se takto u skeptika stává verbálním tokenem, nikoli myšlenkovou pozicí, neboť se rozplývá obsah tvrzeního, který už není tím, co se nominálně naznačuje. V diskusi se skeptikem pak nejde o to "přesvědčit" zde umlčet- jedince, který může být psychologicko-eticky blokován. Jde o zjištění nemožnosti čili smysluplnosti a filosofické udržitelnosti skeptické pozice. Kontradikce skeptika tedy kolídá s požadavky smysluplnosti a to je rozhodující; skeptická pozice takto sama anihiluje, neříká docela nic.

Descartes znal tuto nemožnost obecného pochybování; výslovně uvádí, že i kdyby nenalezl nic jistého, bylo by jisté, že nic není jisté. Ale nechal tento způsob řešení skeptického problému celkem bez povšimnutí, neboť šel příliš přímočaře za svou první jistotou. Proto nevytěžil z tohoto zdroje nespochybnitelnosti, co bylo, potřebné k orientaci v oblasti nespochybnitelná, když určoval priority v řadě jistoty. Descartes si ovšem nekládl otázku o poměrech mezi různými jistotami; dospěl spontánně, podle svého postupu k jistotě ego, a proto ji prohlásil za primární. Z hlediska orientace v oblasti nespochybnitelná je to dost naivní; k ní je totiž natno uvažovat pochybnost jako takovou a odtud dovozovat hierarchii jistot. Přitom Descartes, spíše intuitivně než prohloubenou reflexí, postihl, že je třeba zaměřit se na natné podmínky a předpoklady samotného pochybování. To platí nejen pro získání jistoty, což byl cíl Descartův, ale tím spíše pro získání přehledu

pro získání přehledu v řádu jistot, k čemuž ovšem Descartes přistoupil nahořele; proto také sástala priorita ego nereflektována a v této podobě byla později Husserlem jakožto praevidencia dokonce dogmatizována, jak ještě uvidíme.

Úvahou nad pochybností samou přicházíme ke zjištění, že pochybnost je platná a smysluplná, kdyžadrží alternativní situaci protikladů. Každý skeptik má povinnost udržet možnost vzájemně opačných soudů - to je jeho defenzivní zóna; narazí-li se na vnitřní rozpornost čili nemožnost jednoho opaku, je tím dána mez pochybnosti. To je klíčové pro určování pásem zpochybnitelnosti a vytknutí oblasti nespochybnitelné. A nejučinavější je v noetickém procesu vytěsňování pochybnosti koncentrace na natné podmínky pochybování samého. Nejsou-li totiž dány, pochybnost také není a jsou-li popřeny, pak se pochybnost sama ruší. "elze totiž podle pojmu pochybnosti říci, že je tato něčím absolutním. Její podmíněná-předmětná podmínění je přímo konstitutivní pro pochybnost; lze ho vyjádřit jako zakotvenost v danosti poznání.

V subjektivním aspektu podmíněnosti je pochybnost nesena poznáním; je jeho určitou situací, projevem či výrazem jeho nedokonalosti - totiž kolísání mezi opaky; zpochybnit faktum tohoto poznání znamená připustit možnost jeho negace; jeho negací by se však negovala i pochybnost sama; proto je faktum poznání jakožto nositele pochybování nespochybnitelné, má-li existovat nějaká pochybnost. Totéž lze dovést i o poznání pochybnosti. Její tvrzení se opírá o data sebevědomí; jejich popření by znemožnilo poznat a tvrdit svou pochybnost; proto je svědectví sebevědomí nespochybnitelné.

Subjektivně se nám tedy sama pochybnost ukazuje jako vkořeněná do poznání, patří k němu, pokud je nedokonalé, jako jeho imanentní stránka. To je ještě patrnější v objektivním aspektu, neboť pochybovat lze jen o něčem, co je předloženo poznáním; v povaze pochybování je oscilace mezi opaky-poznanými; bez předmětu nemůže být pochybnost; tedy ani bez poznání. Proto povaha a vlastní ráz pochybnosti natně předpokládá faktum poznání. Jeho negace, připuštění jeho zpochybnitelnosti, by značila i negaci pochybnosti samé. Proto je faktum poznání nespochybnitelné.

Máme se hádat s Descartem, že faktum poznání je prvnější jistota než existe

se ego? Kdybychom uzákonili jeho spontánní způsob určování priority v řádu jistot, pak je faktum poznání přednější jistotou, neboť jsme k němu v hledání předpokladů samotného pochybování dospěli logicky dříve. Descartes ovšem hledal důvody pro pochybování. Ale i přitom si mohl všimnout, že také pro zpochybnění poznání nelze najít důvod, má-li se vůbec pochybovat, či má-li být klamán. Jeho více méně náhodně postavené kritérium hierarchizace jistot se ovšem nedá legalizovat. Když už máme uvažovat, která jistota je přednější, pak to jistě nebude určeno časovým prvkem - ke které dříve dospějeme, neboť východiška postupů k jistotám jsou libovolná. A i když si vědomě položíme otázku hierarchie jistot, pak bude sice jednotné východiško částečně dáno, neboť takové jistoty budou mít primát, které bezprostředně podmínují a zakládají jakoukoli pochybnost; ale kritériem priority bude spíše hloubka podmínění. První jistotou nebude ta, ke které v okruhu bezprostředních podmínek pochybování dojdeme nejdříve, neboť i zde se můžeme vydat různými směry, nýbrž taková jistota, která bude vykazovat nezávislost na druhých, která tedy bude podmínovat ostatní a sama bude nepodmíněná.

O takový nepodmíněný základ filosofie právě usilovali Descartes i Husserl. Descartes rovnou mluví o první pravdě. Jenže u něho je ta potíž, že vlastní otázku pravdy zamlčel a ona je právě velmi potřebná pro zjišťování hierarchie jistot. Neboť jaký je např. poměr jistot faktu poznání a existence ego? To právě záleží na tom, uznáme-li reálnou diferenci a zakotvenost poznání v existenci ego. Pak bychom mohli říci, že kdyby neexistovalo ego, nemohli bychom mít jistotu o faktu poznání. Ale Descartes se nezabýval reálnými poměry jak jsou o sobě a neuvažoval vztah poznání ke skutečnosti, ani vztah své reflexe k objektivitě své existence - nechal pojem pravdy stranou. Proto vlastně nebyl disponován k určování hierarchie jistot, neboť, že reálné poměry mají vztah k podmíněnosti různých jistot, to byl - descartes povinen uvažovat aspoň jako možnost.

Takto sází podzření, zda se jeho "princip" určování priority nestal vedítkem či aspoň stimulem projekce logických procesů do reality. Tak jako byla jistota ego prohlášena za první pravdu, tak vlastně mohlo být první pravdou faktum poznání, vyplývající z faktu pochybování logicky dříve.

Ale je skutečně logický postup odhalování nezpochybnitelnosti také reální kauzalitou? Dává zároveň vzhled do reálných souvislostí, jimiž jsou pravdy hierarchizovány a nezpochybnitelnosti spoluurčeny? Descartes vynechal idealistický problém, a toto vynechání má u něho implicitní rys. Působí však možnost konfuse logických a reálných kauzálních procesů a poměrů. U Descarta zkratka není ve výchozí problematice jasná, zda si uvědomuje, že logický důvod může být věcným následkem a věcný princip logickým následkem, a že tedy první pravda v logickém řádu není ještě první pravdou vůbec. Husserl už v epoche explicitě neguje poměr subjektu a objektu; Descartovo opomenutí je mu geniální redukcí; objasníme si to při pojmu pravdy.

Zde se nemusíme při náznaku hierarchie jistot vázat na Descarta. Tvrdíme, že jistota o faktu poznání je podmíněna jistotou existence poznávajícího a tato jistota je konec konců podmíněna jistotou principu sporu /což není nic jiného, než podmíněnost existence esenci/.

To, co je, nemůže zároveň a v téže smyslu nebýt; s též subjektu nelze zároveň též predikát tvrdit a popírat. Platnost tohoto principu je absolutní, nezávislá na tom, zda ho poznáváme, či zda existují. Je implicitně přítomen ve formě identity v každém pojmu a slově jako garant smyslnosti jeho obsahu. I jeho fiktivní negace je formulována s jeho použitím; proto jeho negace značí anihilaci samotné negující formulace. Nelze o něm pochybovat, aniž by nebyl v pochybnosti přítomen jako platný. Neboť pochybností rozlišuje pochybnost od ne-pochybnosti, její předstát od opaku, myšlení od ne-myšlení, sebe existujícího od ne-existujícího, já od ne-já. Nemohu zajisté říci, že existuji a zároveň neexistuji, že jsem a zároveň a v téže smyslu nejsem. Jistota o existenci subjektu tedy předpokládá nemenší jistotu o platnosti principu sporu.

Vidíme virtualitu a rozměr tohoto absolutně prvního principu myšlení.

Všechny ostatní jistoty jsou do něho vkořeněny a jsou jím provázány. Pochybnost je pak zcela zvláštním způsobem umožněna platností principu sporu; neboť jakožto polarizace, nastává jen za předpokladu obsahové stability a vzájemné neslučitelnosti extrémů.

Není tedy kartezianská jistota ani jediným, ani nehlubším základem nespochybnitelnosti. Na cestě po důvodech nespochybnitelnosti přicházíme nutně k principu sporu, který nkládá jistotu existence čehokoli a který má ráz nutné podmínky pro jakoukoli jistotu. Descartes se na této cestě zastavil příliš brzy, a v tom záleží omyl jeho řešení skeptického problému. Tento omyl vydal také své plody v podobě důrazu na výlučnost jistoty ego. V kartezianské tradici je tato "pravda" stanovena za absolutní základ a východiště filosofické reflexe; postup k subjektivismu či transcendentalismu je pak direktní.

Tímto rozváděním ovšem vykračujeme za rámec skeptického problému, ale směřovali jsme vlastně mimo něj už tematizací hierarchie jistot. Neboť uvnitř skeptického problému je hledání vzájemných poměrů jistot celkem irelevantní. V něm se má totiž hlavně prokazovat, že pochybnost šije z mnoha jistot, na nichž parazituje a v nichž je zabudována. Kartezianismus však vytěšil své neúplné řešení směrem k subjektivismu, a tím nastolil problém hierarchie jistot. Proto v konfrontaci s ním má pro nás odhalená priorita principu sporu ten význam, že jsme se jeho hlubším uvědoměním osvobodili od sugesce epoché, takže se hned nemusíme vzdávat jistotě koexistujícího já v poznání, jako základní pravdě a kritériu všeho filosofického postupu. V rámci položení a správného řešení skeptického problému není proklamovaná praevidence ego nikterak odůvodněna. Klasická filosofie znala dávno před Descartem nespochybnitelnost ego, aniž by ji exploatovala tím směrem, do něhož byl Descartes vtažen svými konfuzemi a který se sděl určitému typu pozdějších myslitelů geniálním objevem či předznamenáním.

Jinak má snalost absolutní hodnoty principu sporu význam i o sobě, způsobuje totiž, že ho můžeme mít vždy po ruce jako normu všech reflexivních postupů. Část má ráz primárního axiomu a vědotvorného měřítka. K němu také důleže vztahovat všechny sporné body, do nichž často může vnést své světlo a umožnit řešení. Pokud má princip sporu význam kritického měřítka, je pro svůj fundamentální ráz poslední apelem všech kontroverzí, neboť jeho porušení či zneužití značí návrat či znovutevření se

radikální skepsi. Descartovi či Husserlovi by sice nevdělo uznat nespochybnitelnost principu sporu; odstavili ho však na vedlejší kolej a zmiňují ho jakoby mimochodem; mají ho sice výrazně přítomný v některých svých argumentech / Descartes např. v postřehu nemožnosti opaku "myslím-jsem"; Husserl v postřehu, že univerzální pochybnost se ruší /. V celku jim však explicitně své reflexe neřídili; snad proto jim propůjčili tolik snálosti, patrně zvláště v izolaci ego.

Vedle nespochybnitelnosti faktu poznání, existence ego a principu sporu je v této řadě další nevývratnost - jistota o dosažitelnosti pravdy. Proč k ní Descartes nedospěl je nyní jasné; v tomto bodě se setkávají oba jeho výchozí myšly - totiž vynechání problému pravdy a neúplné řešení problému jistoty. Abychom dobře pochopili jistotu pravdy, budeme muset provést to, co si Descartes odpustil a čemu se Husserl v intenci zabýdlení se v egologické sféře úzkostlivě vyhýbá: projdeme bodově idealistický problém otázkou pravdy a objektivitu poznání.

13. Pravda versus "předsudek objektivitu"

Mezičlánkem či jakýmsi přenosným v našem postupu od jistoty k pravdě může být povšechná úvaha o nespochybnitelnosti dosažitelnosti pravdy, vzaté zatím neurčitě ve smyslu jakési platnosti; v této podobě je také předmětem diskusí se skeptiky. Viděli jsme, že i pyrrhonisté mají ve svém zdrženlivém postoji nárok na pravdu. A přestože tvrdí, že o jeho pravdivosti nic netvrdí, že ho nepovažují více za pravdivý, než za nepravdivý, je patrné, že snukomásobně opustili výchozí polohu, kde jediná může být neurčitost oprávněna; neboť jejich afirmace je reflexní a obsahuje souhrnné vyjádření poznané situace lidského poznání, které považují za platné. To nás přivádí k výše vytknuté spojitosti či vazbě jistoty na pravdu. Jistota je vždy o poznáném a nastává když je poznání poznáno ve své dokonalosti pravdivosti tj. jako platné. Můžeme si to ověřit na dosavadních jistotách.

Soustředíme se na faktum rozumu uvažovaného v akci. V aspektu podmíněné pochybnosti jsme poznali jeho nespochybnitelnost. Ale co je to poznat jeho nespochybnitelnost? Je to určité pozitivní zhodnocení reflexního poznání činitele a faktu poznání, založené na vhladu do nemožnosti soudit: "poznání či rozum není" při soudasné tvrzení pochybnosti. Tento vhlad je reflexním poznáním reflexe existence poznání. Jistota se pak váže na ono poznání i na tuto reflexi - o něj se opírá, z něho vychází a této se týká, je o ní. Proto je poznání platnost reflexního poznání činitele poznání východiskem a principem zjištění nespochybnitelnosti faktu poznání. Kdyby neplatilo reflexivní poznání faktu rozumu, nebyly by ony ani pochybnost možné. Je to otázka bludného kruhu Ainesidemova.

Ainesidemos žádá záruku pravdysochopnosti rozumu; co jí však může poskytnout, než rozum sám? A tak se konstatuje petitio principii. Tato myšlenka je v dějinách filosofie nespočetně variována. Montaigne např. poukazuje na kruh, daný poměrem mezi prostředkem a jeho odůvodněním, které se neděje bez použití prostředku.

Avšak neúžívají tito skeptici sami rozumu? Řekají ve svých úvahách přítomný jeho primární habitus, princip sporu a všechny jeho další rudimenty? To je subjektivní aspekt jejich znemožnění. A co přednášejí? Vždyť jen fakticita rozumu umožňuje Ainesidemovy útoky; rozum musí nějak existovat, musí být, aby mohl být uvažován jeho totální nespolehlivost. Čím jiným však lze uvažovat existenci a hodnotu rozumového poznání, než-li rozumem samým? Pochybovačský postoj vůči rozumu je jen výrazem rozumového poznání a obsahuje nutně pravdy implikující jistoty, které činí samo pochybování o něčem jiném možným, o sobě však a o schopnosti rozumu pravdivě poznat - např. své poznání jako předmet úvah o jeho možné dekonalosti - nemožným. Mohu ještě pochybovat o svém pochybování; mohu myslet, že démon tak ochromuje mé vědomí, že sama introspektivní informace o subjektivní situaci není adekvátní. Ale, že je myslitelný vztah mezi démonem a vědomím, že mohou existovat o sobě atd., to jsou jen a jen poznatky rozumu, o němž jakožto poznávajícím pochybovat nelze a to proto, že je jako poznávající pravdivě a jako konstituující možnou pochybnost pravdivě

poznán, reflektován. V mezích autoafirmace rozumu se pochybnost nutně ruší, a tím je indikována schopnost rozumu pravdivě poznat sebe sama. Z ní teprve vychází možnost rozlišit dokonalé poznání od nedokonalého, čili pravdu a omyl. Proto je totální omyl nemožností; nebyl by ani identifikovatelný; mylné by bylo, jak rozlišení pravdy a omylem, tak i určení všeho poznání za mylné; mylné by dokonce bylo i poznání o faktu poznání, a tím by se dokonale zrušily předpoklady možného omylem, který je "něčím na poznání". Omyl je tedy možný, jen pokud je možná pravda!

Vidíme, jak nespochybnitelnost faktu poznání, vylučující při pochybování soud: "poznání není" jako nemožný, bazíruje na platném poznání faktivity poznání. Nevývratnost existence poznání takto koinciduje s nevývratností dosažitelnosti pravdy; každá jistota je zakotvena v dosažitelnosti pravdy. Kdyby nebyla poznána nutná pravdivost reflexního poznání o faktu poznání, nebyla by o něm jistota, nebylo by možné prohlásit tento poznatek za nespochybnitelný. A stejně je tomu i s jistotou existence ego; pramení v pravdivé reflexi. Tím je zpřesněna i hierarchizace jistot: poznatelnost pravdy podmínuje jistotu ego!

Jane touto úvahou daleko hlouběji situování, než myslitelé Ainesidemova typu. Oni nejenže předpokládají faktum rozumu jako objektu své skepse, ale spoléhají na svůj rozum do té míry, že přikládají váhu svému poznatku o neplatnosti důkazu kruhem. Znaří tedy logickou strukturu důkazu a dovedou ji dokonce pozitivně použít, když formují syllogismus: "dokazuje-li se něco tím, co má být dokázáno, je to kruh; avšak důkaz spolehlivosti rozumu se opírá o spolehlivost rozumu; tedy je kruhem. A mají pravdu. Rozum bez kruhu nedokáže v striktním smyslu svoji pravdy schopnost, neboť ji už v každé premise předpokládá. Ale platí i pro skeptika, že nedokáže ani opak a to se stejně dává. V tom právě záleží bludný kruh skeptika, že mu totiž jeho rozum legitimně odhalil situaci rozumu, tak jak on ji předkládá. On však spočínal v negativismu, kdežto my máme vedle pří-
mých důkazů i ofenzivní prostor nepřímých, zabsurdňujících důkazů, aplikovatelných v rovině axiomatické.

Na tomto poli skeptické problematiky by s námi patrně karteziani souhlasili, zvláště když jsme vzali pravdu jako neutrálně. Ale je třeba nyní pečlivě prohlédnout, jak se to má s problematikou idealistickou. Jak vypadají jistoty ego a fakta poznání v aspektu pravdy? Jejich zakotvenost v platném poznání jsme právě prokázali. Descartes se ovšem na problém takto nepodíval a později stanovil subjektivistické kritérium pravdy, které ještě posílil podivným pojetím idejí jako toho, co primárně poznáváme /signum quod/. Zde skončil definitivně v konceptualismu a setva ob stojí před kritikou tohoto druhu nominalismu. Jeho metodické zjednodušování však nikoho nezavazují, když zrovna neinspirují. Otázka, zda z pozitivního momenta jistoty ego plyne nutně subjektivismus, ať ve formě intimismu či ve formě transcendentalismu, je zatím stále pro nás otevřená. Její snad existence poznávajícího objektivně dána jako determinanta reflexe? Nebo je tato možnost jen "předsudkem objektivit", kterého je nutno se radikálně zbavit, jak se později vyjadřují fenomenologové? Toto musíme nyní dobře prozkoumat.

Vyjďme kartezianismu maximálně vnitřně a začneme u toho, co s ním máme v tuto chvíli společné. Je to jistota ego, rozšířená o jistota fakta poznání; dále je to principiální vázanost těchto jistot na platnost reflexe svých předmětů a na absolutnost principu sporu. Subjektivismus a objektivismus jsou pak kontrárními výsledky těchto společných premis. Jejich konflikt vyžaduje v této situaci koncentraci na principy a podmínky platnosti reflexe. Navoďme ji průřezem Descartova výchozího postupu. Pro něho je výrok "cogito ergo sum" pravdivý proto, že o něm nelze pochybovat; pochybovat nelze proto, že je jasně pochopení nemožnost toho, abych myslel a neexistoval. Proto je jasná idea jak pohnutkou jistoty, tak i kritérium pravdy. V tomto postupu je patrné nejen zařazení jistoty s pravdou a jasná konsekventní vynechání specifické problematiky pravdy, což právě nazdilo Descarta do subjektivity; lze z něho vyčíst i implicitní pojetí posměru myšlení a existence myslícího. Proč je tak jasná nemožnost myslet a přitom neexistovat? Zdalipak ne proto, že existující, vnitřně jednotný subjekt funduje možné a unifikuje skutečné myšlenky?

Vždyť kdyby tomu bylo naopak, nebylo by nemožné myslet a neexistovat. Třetí člen disjunkce, totiž úplná koincidence já a myšlenky, nemá u Descarta místa, neboť se mu v důsledku vědomí vlastní identity a procesního, diskursivního charakteru vlastního myšlení spontánně vnutila jejich difference; s ní Descartes od počátku operuje. ⁴Chyběl je zde zase mnoho spontaneity a málo reflexe, takže Descartes explicitě pouze ego-cogitationes neuvažuje. Proto se v jeho postupu, podle různých aspektů, zdá být ontologicky primární jednou ego, podruhé jeho myšlenky. Descartes např. připouští, že by mohl přestat být, kdyby přestal myslet. Ale to ho právě vede k sebespecifikaci, v níž je zcela jistě přítomná difference ego a jednotlivých myšlenek. Myšlení je prý sice esenciální pro myslící substanci, ale tato ontologická určení jsou zcela nepřipravená, a proto chybná – jednak jsou vágně pojatá, protože jen vypáčená z rozličné tradice, jednak jsou zjevně vynucená úskalím radikálního východiska, které vůbec tíhne k ontologizaci noetických postupů. Co však jednotlivé myšlenky, navzájem různé? Descartes do oblasti "myslet" zahrnuje i vnímání, představování, chtění, citění, což sám také rozlišuje; a v tomto rozlišování a určování, např. síly představivosti, se vědomí považuje za identické. Proto se musí lišit od svých jednotlivých myšlenek i "myslících" funkcí, když se tyto liší navzájem. Kdyby splýval s každou z nich, přestala by jeho identita, a tím i možnost jejich postupného rozlišování a vztahování k sobě. A protože je proti smyslu jeho základní argumentace, aby myšlení fundovalo existenci, vyplývá, že Descartes implicitně počítá s tím, že myšlenky jsou inherentní myslící, existující věci; avšak reflexe ego je myšlenková; tedy v šádném případě nemůže produkovat existenci ego, na níž sama bytostně závisí, což značí, že je determinována, na poznání nezávislým bytím existujícího subjektu. Je proto pravdivá, že se s ní shoduje. Tak je v logice Descartova postupu skrytá přítomná a postulovaná realistická pravda jako základ jistoty ego. Zůstává ovšem v důsledku četných ukvapeností Descartem nepovšimnuta a toto nepovšimnutí je pak zdrojem náléhavých fenomenologických výzev k egologickému radikali-

sma ve stylu zdůrazňované dikos: "ego není vše mezi všemi". S ohledem na tzv. transcendentální ego bude tedy nutné tematizovat za Descarta poměr ego-cogitationes, aby se zjistilo, jak je to s možností absolutního vyvázání se z objektivitu. Descartes v soujetí pro jistotu ego sředkoval objektivitu na extramentální, které usávkoval. Tím vyřadil subjekt povšechn stránkách z objektivního řádu. Ale v noetické problematice má objektivita svůj přesný význam a širší extenzi. Objektivní řád se všchn stotožňuje s ontologickým řádem; liší se jen virtuálně, pokud totiž objektivní řád zahrnuje stotožňuje s ontologickým řádem prezentuje vztah k poznání. Ontologický řád pak zahrnuje vše, co není dáno naším poznáním; nezávislost na našem poznání je jeho charakteristickým znakem. Proto vše, co může být předmětem našeho poznání a co je na něm nezávislé, patří do objektivního řádu.

Toto pojetí objektivitu je v noetice jediná oprávněné, neboť jde o určení hodnoty poznání a tedy také o míru jeho závislosti či autonomie ve vztahu k ne-poznání. Jestliže je něco nevytvořené naším poznáním, má se ipso ontologickou pretenci. Descartes si účelu značně zjednodušil; jemu se objektivita do subjektu nijak nevešla, ale to proto,

že se vůbec nezeptal jak je to s dependencí ego-cogitationes, což je vlastně aspekt vyhnutí se problematice solipsismu. Ta otázka však tedy je a rozhoduje o určení rozsahu objektivního řádu.

Je tedy ego něčím objektivním, nebo je dáno poznáním? Tak zní otázka legitimacy ontologického nároku subjektivitu.

Na základě nespochybnitelnosti dat sebevědomí je Descartem i Husserlem kladena mnohost myšlenek a existence myslícího. Vnitřní zkušenost umocňuje ve formě sebevědomí konkrétní percepci přítomnosti já ve svém stavu, úkonu či zážitku a stává se tak východiskem soudů o sobě; neboť na tento introspektivní materiál se uplatňuje prostá reflexe, která abstraktivně zobecňuje konkrétní data, čímž vytváří materiál soudů, kde subjektem je ego a predikátem obecně pojatá jeho modifikace.

V reflexi a pak znamenám svůj zážitek přítomnosti ve svém úkonu, a proto ho vztahují soudem k sobě jako ke svému principu. Tyto soudy se v závislosti na zkušenostně spřítomněné mnohosti zážitků rovněž mnohonásobují a vyjadřují tak různé řady vlastních stavů, úkonů a zážitků. Tím se vyhranuje difference ego a jeho aktivit. Až po tomto stadiu vyhranění přichází skeptik se svým pochybnostem.

Principiální a fundamentální ráz ego vzhledem ke svým úkonům a stavům je patrný. Abych si uvědomil různost dvou vnitřních obsahů, musím je reflektovat a srovnat. Reflexe a komparace by však nebyly možné bez jednotného pouta, daného identitou jejich nositele; kdyby po sobě jdoucí akty nepatřily témuž nositeli, nemohly by být reflektovány jako mé a uvnitř subjektivity by nemohly být ani porovnány, ani rozlišeny, ani dány do smysluplných spojitostí a návazností. Jestliže ale vztahují předchozí zážitek prostřednictvím paměti k sobě a srovnávají ho se svým následujícím obsahem, pak je nejen rozlišují navzájem, ale i od sebe jako jejich nositele. Neboť jsem si uvědom, že jsem byl sám sebou ještě před následujícím aktem; může-li však být jedno bez druhého, je to smérka jejich difference. Uveditelností po sobě jdoucích aktů do vztahu k já se prokazuje jejich zakotvenost v jednotném, identickém nositeli, který je soustřeďuje do smysluplné jednoty.

Vazba smysluplného střetnutí a reciprocitu mnohých úkonů na identického nositele se projevuje zvláště v poznání řízeném logikou. Logické navazování myšlenek, i Descartových a Husserlových, bazíruje na jednotě a identitě rozumějícné; jinak by úkony patřily jinému, stratily by souvislost, nebyly by logicky unifikovatelné. Tato difference principu a jeho účinků můžeme vztáhnout na celé vnitřní dění, v němž předchozí fáze připravují, umožňují a ovlivňují následné. Z osobní identity tedy čerpají všechny psychické jevy svou existenci, pravidelnost a zákonitost, spojitost a vsáječnost, uvědomitelnost a rozlišitelnost.

Že Descartes prohlásil myšlení za bytost subjektu, to jde na účet nejen jeho ontologického diletantství, nýbrž plyne to i z toho, že bral myšle-

ní obecně-jakožto myšlení- a neuvážil, že ve skutečnosti jde o jednotlivé, diferencované myšlenky, které nemohou být pro svůj subjekt esenciální, neboť jejich nepřítomností by zanikl i jejich subjekt, což by zase zrušilo jejich logickou souvislost.

Diferenci ego-cogitationes lze tedy precisovat jako poměr principu a následku. Já je to, z čeho činnost pochází a bez něho by jednotlivé úkony nebyly koordinovatelné a harmonizovatelné. Odtud lze principem spora dovést ontologickou valenci ego.

Neboť kdybych učinil své já zcela závislé na kreaci svého poznávacího úkonu, pak by to, z čeho něco pochází, bylo podmíněno tím, co z něho pochází. Výchozí bod by závisel na výsledném, a pak by přestal být výchozím i být vůbec, neboť výsledný ještě není, jelikož má teprve jakožto výsledný vyjít z výchozího, který, jsa jím podmíněn, také není.

Tak by výchozí bod zároveň byl i nebyl. Avšak v rámci vnitřní zkušenosti se klade ego jako jasnou, jako různou od svých stavů. Proto plyne entitativní priorita ego jakožto principu; to, z čeho něco následuje, musí primárně být, aby bylo možné následování samo i to, co následuje. A to snaží, že subjekt nemůže být entitativně závislý na svém poznání, ale naopak: kdyby nebyl, nebylo by ani poznání, ani pochybování.

Za předpokladu platnosti vnitřní zkušenosti, zakládající i "přaevidenci" ego, tedy platí jednota ego, zakotvenost mnohosti aktů v něm a odtud i ontologická hodnota subjektu. Popření této konsekvence by znamenalo i negaci principu spora, a to si žádný subjektivista kartezianského typu dovolit nemůže. Reflexe objektivitě ego pak snaží aktualizaci pravdy realisticky pojaté jako shody poznání s objektivní skutečností. Tento poznatek o objektivitě ego, dovozený z kartezianismem akceptovaných předpokladů-totíž principem spora z dat vnitřní zkušenosti- tedy vyvrací transcendentalizaci subjektivity; nezávislost ego na svém diskurzivním poznání nutně vřazuje subjekt do objektivního řádu. Kdyby karteziáni promysleli předpoklady své "jediné jistoty" uvarovali by se mnohých umělostí, jimiž stále natěšují moderní myšlení.

Descartes, přehlédnavší problém pravdy, přehlédl i tuto ontologii ego a v reflexivním určování kritéria pravdy nezaznamenal jeho objektivní evidenci jako fundament své jistoty. Objektivitu mu prezentovala jen extrasubjektální realita a tu ve stažiu určování principů pravdy a jistoty uměle odstavil. Nezbylo, než kritérium subjektivní, totiž jasnost ideje. Aplikováno na Descartovu výchozí pozici by to však znamenalo, že subjekt existuje proto, že je jasně poznáván /kým?/; to ovšem zase koliduje s výše uvedeným tvrzením o nemožnosti myslet a přitom neexistovat. Kumulace takovýchto nedomyšleností začíná pro naše kritické účely pomalu ztrácet význam; byla by v detailním pozorování příliš snadná a takřka neukončitelná. Věnujme se základním tahům.

V pozitivním aspektu už můžeme z výše provedené analýzy vytěžit absolutní momenty ontologicko-noetické: nepochybnost ego pramení v pravdivé reflexi existence ego; tato existence je tedy reální a obsahuje takto i realitu principu sporu; viděli jsme totiž nezbytnost identického, reálného nositele mnohosti stavů a úkonů, který nemůže zároveň nebýt. Ontologická hodnota principu sporu také není bez vztahu k realismu obecnin, což ukážeme až opustíme úvahy v okruhu subjektivity. V ontologickém aspektu se z této analýzy vynořily esencionalita subjektu myšlení a kategoriální dualita substance-akcident. V metafyzických úvahách o principech a struktuře jsoucna připomeneme vazbu kartezianské jistoty na substanciálně-esenciální charakter subjektu; z ní je totiž zřejmé, že nesubstanční modely tíhnou svými negacemi k radikální skepsi; zdalipak si jejich četná stupňenci uvědomují toto propojení?

V kritickém aspektu však musíme, pro zpatrnění apodiktičnosti těchto absolutních pravd, posunout úvahu za meze kartezianských předpokladů až k hranicím myslitelnosti. Nemyslitelnost a neuskutečnitelnost opaku je pro nás principem stanovení poznatkové absolutnosti. Data vnitřní zkušenosti a jejich reflexe obsahují diferencii ego-cogitationes, z níž pak plynou všechny výše zmíněné poznatky. Avšak je zde ještě solipsista, který nemusí koncedovat diferencii já-činosti. Právě zjišťování, zda

je tento poměr objektivního či subjektivního rázu, přivádí k možnosti totální identifikace ego s myšlenkami. Descartes si toto zjišťování odpustil a tím se solipsistické problematice vyhnul. Zachoval si tak šťastně "klidné svědomí", neboť v rámci jeho reflexní subjektivizace poznání není se solipsismem východiště. Naznačíme tedy sami, jak lze řešit tento problém, aby vyplynula nezbytnost ontologie ego a s ní spojených pravd.

Vše, co je, je obsahem mého vědomí a účinkem mého tvůrčího poznání - to je pozice solipsisty. Chce-li ji solipsista uhájit, musí se vyhnout difference ego-akty; neboť tato difference prolamuje bariéru subjektivity ve smyslu ontologie ego; ego by pak nebylo výsledkem tvůrčího poznání, a jakožto poznatelné, by svým bytím determinovalo reflexi; strukturní danost bytí ego by pak logičností svých proporcí odkazovala k intervenci jiného rozumu; rovněž složenost subjektu a jeho potencialita by ukazovaly k existenční podmíněnosti. Azeita solipsisty tedy zakazuje vázat jeho tvůrčí poznání na cokoliv; zakazuje proto i pojímat ego jako pouhé tvůrčí akty, různé od nich. Solipsista tedy nechá splynout své poznání se sebou samým v tvůrčí azeitální vědomí. V rané fázi určitého logického postupu je to možné a myslitelné; nemusí věchní začínat s Descartem od problému jistoty. Solipsista musí akceptovat princip sporu a faktum sebevědomí, ale toto je nevývratné jen ve své konkrétní formě, v níž zpřítomňuje koexistenci ego ve své činnosti. Zobecnující reflexi, skládající poznání difference ego-akty, už může solipsista na chvíli uzavřít - i když, přihlédnuto k jeho lidskému postavení, je to nemožné; ale dejme pregnanci této nemožnosti a tolerujme teoretického egoistu v jeho konstrukcích, pokud jen možno.

Absolutnost tvůrčího vědomí solipsisty zahrnuje tedy v totální seberealizaci i sebe sama. Jak pojímat tento tvůrčí akt seberealizujícího vědomí? Jsou jen dvě možnosti: buď jako postupný proces, nebo jako totální intuíce - jako dění či bytí. V prvním případě bychom z metafyzické analýsy dění mohli dokazovat, že je nemožné klást ho za jedinou realitu, nebo ve své povaze obsahuje potencialitu, která se sama od sebe nemůže

realizovat, neboť stojí přechodně k aktu; to je požadavek reálně platného principu sporu. / v tomto bodě jsou filosofové dění-Herakleitos, Hegel, Bergson-bezpodmínečně nominalističtí /. Ale zkoumají čistě noeticky první variantu solipsismu.

Postupný proces poznávacích, tvůrčích aktů nastoluje otázku jejich vzájemného poměru; jsou na sobě nezávislé? To je nemožné; neboť jednak každá mnohost implikuje rozdílnost, v níž jeden člen má něco, co druhý nemá a v tom už je potenciální závislost v komunikaci dokonalostí; totální independentní je jen absolutní dokonalost, která není v řadě s mnohými. Zde u poznávacích aktů by naprostá samostatnost splývala s obsahovou nechránitelností, což by znamenalo přechod k totální intuici; mnohost aktů tedy implikuje i jejich vzájemnou závislost-jeden podmíněný je a umožňuje druhý.

Může mít tato řada závislých aktů ráz vědního, tvůrčího poznání? Musela by být nekonečná; avšak nekonečná podmíněnost ruší aktuální přítomnost jakéhokoli obsahu; naštěstí je množství aktuálně nekonečné absurdní, neboť každé množství je vyjádřitelné numericky a lze k němu přičíst, což právě nekonečnost svým pojmem vylučuje. Řada aktů je tedy konečná, což značí vazbu na vznik a původ z něčeho-nikoli z nicoty. Něčím však je pro solipsistu jen vědomí; v něm tedy musí kotvit všechny akty jako ve svém principu. Tím už padá naprostá koincidence vědomí s jeho tvůrčími akty. Kdyby se dále chtěla zachovat absolutní extenze jejich tvořivosti, přišlo by se do mnohonásobného konfliktu s principem sporu. Např. kdyby vědomí tvořilo svým poznáním i sebe, pak by přívě tvořilo, než by samo bylo; ve stavu před svým ustavením by zároveň bylo, jako sebe tvořící a nebylo, jako ještě nevytvořené. Tak i tvůrčí úkon vědomí by zároveň byl, jakožto tvůrčí a nebyl, jakožto vázaný na vědomí ještě nekonstituované.

Procesuální charakter tvůrčího poznání tedy zavedl mnohost, která rozbila naprostou identitu subjektu a jeho aktů. Jak je to s variantou totální intuice? Především zde padá tvořivost, neboť ta by uvedla do vědomí mnohost a dimenze složenosti potenciality. Intuice je tedy

jednoduchým aktem, ztotožněním s absolutním Bytím. Avšak z jednoho neseitně bytí neplyne nemožnost-čili vnitřní rozpornost- existence mnohých, omezených, relativních jencen. Solipsista musí ovšem tuto mnohost zakázat; kdyby ji vložil do sebe, srušil by svou aseitu; mimo sebe ji pak principiálně neuznává. Nemožnost multiplicity, solipsistou postulovaná, je však kontradiktorně k její možnosti spjaté se zákonitostí bytí.

Solipsista tedy musí prohlášovat to, co je v sobě možné čili bezrozporné za nemožné čili vnitřně rozporné-a to je spor. Hadto se svou fantazií situoval takřka do Boží transcendence, ale i tam ruší, co se dá. Jednak bere totální dokonalosti tvůrčí dokonalost, což je spor, jednak svou pozici hájí různými soudy, spíše klíčkami, čímž ovšem projevuje lidskou situaci diskursivity, obsahující mnohost, složenost a potencialitu, které odporují varhantě "totální intuice".

Vyvrácení solipsisty má význam pro absolutní základní realismu. Vedle principu sporu je z něho patrná i absolutnost realistické definice pravdy, jako shody poznání se skutečností, neboť se už nedá po všech stránkách identifikovat lidské bytí a myšlení; reflexe už není něčím absolutním, ale je podmíněně i předmětně podmíněna bytím subjektu či ego.

Realita ego má pak své absolutní vyznění i v ontologické rovině; s dokonalitelný, složenost a potencialita obsahující subjekt, vykazuje nutně substantiálně-esenciální charakter, což značí absolutní hořnotu a nevývratnost metafyzických pojmů podstaty a bytnosti; jsou totiž zřetězeny s nespochybnitelností principu sporu, realismu pravdy a existencí ego. Diference subjektu a jeho úkonů nám odhalila subjektální funkci onoho a inherenci těchto, což prozrazuje různý způsob bytí nositele a jeho úkonů; nadto se ozřejmile, že musí v průběhu svých akcidentálních proměn trvat ve své specificitě identicky se sebou, mají-li mu úkony příslušet a být navzájem smyslaplně souvislé. V okruhu ontologických úvah to má obrovský dopad a význam; různé, pro povrchní pohled domněle možné koncepty skutečnosti např. evolucionistického typu, jsou tím zhlédány jako nemožné, protože negující substantiálnost a esenciálnost.

Zatím jsme jejich absolutnost získali jen v rámci subjektu poznání,

ale není obtížné shledat reální multiplicitu a shodnou ontologickou konstrukci relativních, složených, potenciálních, existenčně kontingentních, nekonalitelných jsoucen. Naznačme stručně, v souvislosti s naším přehledem po spojitostech absolutní základny, přechod z pravdivě poznávaného subjektu k vnější realitě.

Vnější skutečnost nám zprostředkovávají smysly a od jejich poznatkové platnosti Descartes ve svém postupu abstrahoval-jak on se ovšem domníval. Můžeme však nyní po apodikticky prokázané objektivitě subjektu diktovat jeho bytí svými metodologicko-noetickými abstraktivními postupy? Celý jednotný subjekt je pro nás objektem a ve své integritě determinuje naše úplnější poznání o něm. Abstrahované ego, jen myslící, nelze opravdu reifikovat, to bychom se ocitli v blízkosti platonské objektivizace obecnin. Descartes a Husserlův dělají na pozadí opomenuté ontologie ego stejnou záležitost; domnívají se, že poznávají co je "myslící", když ho napřed abstraktivně redukcí podle potřeb svých postupů. Ale strukturální proporce subjektu jsou nám pro reflexi neodvolatelně dány. Proto poznání co je subjekt je jimi řízeno a nemůže je libovolně prohazovat divynechávat. Kdyby nebyli kartesiáni k objektivitě tak slepí, nebo "metodicky" předpojatí, museli by přijít na to, že i samozřejmě a nutně jimi užívaná diskurzivita jejich myšlení pramení právě ve složenosti tělesně-duševního subjektu. Jen v důsledku této metafyzické struktury má subjekt takové a takové kvality, tedy i rozumové poznání, vázané na smyslové zprostředkování; a právě toto individuálně "rozdobené" smyslové poznání působí mnohost rozumových obsahů a nutnost diskurzivně je zpracovávat. Povaha a podmínky lidského poznání jsou prostě vkořeněny do ontologické struktury subjektu; z ní jsou také určeny. Proto se ontologizace noetického postupu nutně vztahuje skutečnosti lidského poznání. Ne noprávně bylo Descartovi vytknuto, že často spíše mluví o poznání andělském, než lidském. Skutečná povaha lidského poznání se však vždy prosadí i u nejfantastičtějšího "myslitele"; proto také ve světle kritiky nakonec zradí nositele defektních názorů o poznání; stačí ji jen znát a sledovat její projevy; to je nejlepší vodítko kritiky noetických nemožností.

Že abstrakce nikdy nenastolí definitivní reální situaci uvnitř složené-
ho subjektu, je snadno patrné. Nejde jen o současnost vegetativně-sensi-
tivních průběhů filosofa, které provádějí a umožňují jejich abstraktivní
uzávorkování. Smysly jsou uvažovány jako předmět metodické pochybnosti;
taková intence má úvahový charakter, a proto i svůj obsah; obsahem jsou
smysly. Mohly by však být předmětem úvahy, kdyby v aspektu poznání totál-
ně selhaly? Je to analogické Ainesidemova kruhu. Vždyť odkud víme o jejich
existenci, ne-li z jejich svědectví? proto je naprostá pochybnost o exi-
stenci smyslů absurdní; neboť svůj předmět čerpá z jejich použití. Avšak
není pochybnost bez předmětu; tedy pochybnost o smyslech je podmíněna
jejich platností; vstažena na ně jako takové, se sama ruší. I Descartes
dobře věděl, že "fiktivní" extenze a kvantita receptorů je integruje
do kvantitativně-prostorových struktur, což je oblast extramentální.
Tedy konstatování existence smyslů, potřebné pro jakékoliv jejich zpochyb-
nění, vyvolává reflexi se subjektivitu a klade extramentální, reální
multiplicitu /jistěže esteticky/. Vnější smysly jsou proto spolehlivými
kritérii poznání existence vnějších jousen.

Dá se i čistě deduktivně prokazovat, že složené, pravdivě se poznávající
ego nemůže být jedinou skutečností. Složenost uvnitř subjektivity prozra-
cuje, že ego není aktivní svou povahou, jinak by se s ním jeho činnost
stotožňovala; povaha činitele totiž obsahuje vlastní specifitu a ta je
jednotná; tak by i činnost byla jen jedna. Kdyby aktivita patřila k esen-
cialitě činitele, stotožnil by se i různé činnosti navzájem v jeden pri-
mární akt. Proto subjekt diskurzivního poznání není aktivní svou povahou,
ale skrze potencialitu od sebe i navzájem rozlišených schopností, které
patří k jeho kvalitní výbavě. Reální potencialita je takto integrální kom-
ponentou složené substance; koexistuje natě v subjektu podrobeném smýšlení.
Aktualizace schopností pak nemůže pocházet výhradně ze subjektu; neboť
potentialita je orientována k aktu, který představuje určitou dokonalost;
ta však nemůže být v subjektu, který je právě k ní v pouhé možnosti;
obsahovat a zároveň a v téže smyslu a vztahu neobsahovat tutéž dokonalost

je proti principu sporu. Existuje sice ve složeném subjektu i vzájemné zaměření aktivních a pasivních potencií, takže subjekt jako celek může obsahovat dokonalost, korespondující určité vlastní pasivitě a realizující určitou vlastní potencialitu; tak např. v reflexním poznání sebe sama je subjekt objektem. Avšak tato "interní" pasivita a potencialita je jen výsekem a komplementem potenciality orientované extrasubjektálně; kdyby totiž subjekt obsahoval veškerou dokonalost bytí, nebyl by vůbec v potencialitě, byl by jednoduchým, nedokonalitelným, uzavřeným celkem. Avšak faktum potenciality prozrazuje bytostní omezenost čili jen částečnou realizaci, a tím i existenci jiných realizací čili relativně dokonalých jsoucen, odpovídajících pasivitě subjektu.

Tato částečná realizace se týká, jak sféry konstitutivní, tak dynamické. Každá potencialita, i aktivní, v sobě totiž nese pasivní rysy čili své odkázanost na už realizovaný akt, který má ráz působícího činitele pro onu pasivitu; pasivita je totiž schopnost něco přijmout; její přítomnost můžeme pozorovat odstupňovaně i v relativně tvrdé schopnosti; jen absolutně tvrdá aktivita nevychází z potenciality a není vázána na vnější podmínky a materiální podmínky. Tedy i když vyjdeme z interakce uvnitř subjektu, dostaneme se nakonec k vnějšmu činiteli; neboť aktivní potencií, schopné působit na pasivní stránky svého subjektu, musí být samy vyvedeny ze svých činností-viděli jsme, že to není jedna permanentní činnost stotožněná s povahou nositele, nýbrž mnohost aktivit, což značí přechody z potence do realizace. Aktivní potence právě proto, že je potence a k realizaci sama nestačí, neboť se k ní má jako nedokonalé k dokonalému, jako to, co ještě není k tomu, co je. Kdyby už obsahovala finální termín své orientace, zraňila by se.

Souhrnné uvážení pasivity aktivních potencií pak bezpečně odkazuje na dokonalosti vnějších činitelů, neboť kdyby tyto byly úplně obsaženy v subjektu, nebyl by prostor pro onen souhrn pasivity sledovaný zatím jen u aktivních potencií; jinak by totiž byl subjekt v striktním smyslu zároveň uskutečněn a v možnosti. Tak např. v procesech metabolismu je mnoho vnitřních pochodů, kde se různé složky organismu navzájem aktivizují, ale výchozím bodem je potrava, přijatá z vnějšku.

To je průlom subjektivity přes potencialitu v dynamické sféře. Ale mnohost kvalitního vybavení, sledovaného v aspektu potenciality, vychází z ústavní reality nositele kvalit a vlastností. Zdokonalitelné musí být napřed bytostně realizováno, aby mohlo postupně přijímat různé sekundární dokonalosti a v nich trvat. Tato bytostní realizace je dána konstitutivními principy, které jsou důvodem bytí různých kvalit, vlastností a funkcí i jejich reciprocit a koordinovatelnosti. Tyto konstitutivní principy prezentují metafyzickou složenost, kterou dovozujeme právě z aktivně-pasivního vybavení složeného jsoucna, projevujícího se primárně činnostmi. Konstitutivní principy jsou tedy jakožto nutně kladné důvody aktivně-pasivního dynamismu jsoucna samy o sobě různé, i když jako takové neexistují-existuje jen kompozitum. Co však je o sobě různé, nemá důvod sjednocení v sobě. Složený útvar je však dán ve své přirozenosti jednotou aktivního a pasivního konstitutivního principu, je bytostně komponován možnostmi a uskutečněním. Proto musel vejít do existenčního řádu jen působení vnějšího, již realizovaného činitele.

Zdokonalitelný subjekt je tedy nutně entitativně limitovaný a jako takový nemá důvod své existence v sobě-nemá identickou esenci s existencí. Je existenčně podmíněný, vznikl. Co však vzniklo, mohlo nebýt a takovým existenčně kontingentním jsoucnem nemůže být vyčerpána celá realita. Konstatace nahodilého implikuje nutné; neboť z toho, že něco je, plyne, že muselo být něco vědecky; kdyby totiž nebylo někdy něco, nebylo by nikdy nic-ex nihilo nihil fit; jestliže však něco bylo vědecky pak to má ráz nutného; avšak nahodilé může nebýt; tedy není totalitou bytí. /máme ovšem v této úvaze uplatněno substantiální pojetí "něčeho";

"něčím" zde nemíníme vágní, neformovanou "hmotu", absolutní vývoj či chaos, což jsou mytické fantasie, nikoli filosoficky odůvodněné reality/.

Variabilní jsoucno je tedy i bytostně očkávané na vnějšího činitele.

Pro svou omezenost je dynamicky i existenčně externě orientováno; potřebuje k vřez vlastního bytí a vývoji zásah a doplnění odjinud.

Dala by se sice ještě uvažovat redukce skutečnosti na dualitu Absolutna a odvozeného subjektu, ale jeho aktivně-pasivní vybavení vyžaduje přiměřené reálné, relativně dokonale objekty k reciproční komunikaci.

Různým druhům aktivity složeného subjektu a jeho tónatí sdílet své dokonalosti musí korespondovat různé druhy pasivity a tato mnohost postupných účinností a zdokonalování ukazuje na složenost recipienta čili na jeho potencialitu a pasivitu, což nemohou být vlastnosti Absolutna.

Tak je ego včleněno mezi jiné entitativně limitované, tj. subetancielně a esenciálně strukturované jsoucna, s nimiž v univerzální interdependenci spoluvytváří vnější řád světa.

Vyjádřeme tyto vazby schematicky polysyllogismem: složené je potenciálně; potenciální je zdokonalitelné; zdokonalitelné je variabilní; variabilní je entitativně limitované; entitativně limitované je konstituováno možnostmi a uskutečňováno; kompozitum je existenčně podmíněné; existenčně podmíněné je včleněno mezi relativní, konečná jsoucna; tedy složené je v objektivním řádu reálných jsoucen.

Tak by Descartes a Husserl mohli přejít z ego a aktů legitimně do reality; to by ovšem museli zapomenout na své omezující předpoklady a předpoklady vůči metafyzice. Základně jsme pro noetický resultát plurality v řádu skutečna rozvinuli ontologickou argumentaci; neboť není dokazatelná jednotačná priorita noetiky; optimem je úzké argumentační sepětí uzlových bodů bytí a poznání. Noetická problematika nemusí být stísněná; lze ji řešit i s ontologických premis a je to odůvodněno právě apodiktickým prokázáním ontologie poznatelného subjektu. Ostatně jeho principiální vystižení nemá být emancipováno od propracované ontologie. Zahrádneme poznáji kantovské operace na subjektu. Zde je patrné, že použitá ontolo-

gická argumentace byla vlastně jen vedena objektivní hodnotou principu sporu. Mohli bychom sice rosvádět její jednotlivé momenty, ale k prolomení subjektivity a k rozšíření oblasti pravdivých existenčních soudů o extrasubjektálních objektech to stačí.

Resumujme tedy dosavadní výsledky s ohledem na karteziánské sůzení.

Jistota ego má své nutné podmínky, což značí, že její vřazení do oblasti nespochybnitelná je implicitním vřazením těchto podmínek do téže oblasti a že jejich fiktivní popření implikuje i její popření. Tyto podmínky ovšem prezentují právník ontologického rádu do poznání; jejich reflexivní opomenutí či zanedbání tedy znamená apriorní odsun objektivity, kolidující se samotnou jistotou ego. Subjekt diskursivního poznání je totiž v reflexi vázán na svou vlastní ontologickou a objektivní danost; svou existencí, přirozeností a z ní plynoucí zákonitostí svého poznání netvoří, nýbrž je jím determinován; a v tom už je obsažen realismus pravdy, na nějž se teprve váže jistota ego. Proto nemůže být tzv. egologická sféra čistě subjektivní povahy.

Vedle jistoty schopnosti pravdy je pak v jistotě ego nutně spolapřítomná i nespochybnitelnost ontologické hodnoty principu sporu, neboť existují-li objektivně jako toto něco, nemohou zároveň a v téže smyslu neexistovat jako toto něco. "Toto něco" je subjekt myšlenek, od nich různý. Jeho ontologie se tím prezentuje ve formě substanciálně-esenciální. V ní je zakotvena ustavičně v jistotě ego předpokládání a metodickou abstrakcí neporušitelná jednota subjektu, která determinuje integrální reflexi, dává obsahovou koordinovatelnost jejím částem a garantuje také platnost smyslového poznání, co do konstatování existence extramentálních jevů. Složenost a potencialita subjektivity rovněž prolamuje "egologickou sféru". Toto všechno jsou kořenné nezbytnosti kladení jistoty ego. Mimo karteziánský rámec se jim pak znemožňujícím solipsismu dostává apodiktické platnosti. Descartes si jich celkem příliš nevšimá; dospívá však k subjektivnímu kritériu pravdy, a tím je v kontradikci k jistotě ego znehodnocuje. Metodicky průbojnější je v tomto bodě Husserl. Svou radikálně prosazenou

epoché jde přímo proti uvedeným absolutním poznatkům. Proto musíme zjistit filosofickou hodnotu a smysluplnost epoché. A poněvadž jde o dominantní princip, z něhož plyne celá fenomenologie, bude našim zkoumáním mnoho řečeno i o ní. Ostatně v souvislosti s modernismem není dnes možné nechat fenomenologii bez povšimnutí.

14. Omyly, absurdita a fikcionalismus Husserlovy epoché.

Epoché je reflexivní metodické určení filosofického východiště, představující pozici tlmící k absolutní nepředpojatosti, s cílem odhalit pevné, předsudkem nefalšované premisy apodikticky platné vědy. Proto předložeme nejprve úvahu o situaci metodologických reflexí v celku reflexivního poznání, k čemuž vytěžíme dosavadní noetické výsledky. Z takto připravené půdy pak uvážíme platnost epoché.

Viděli jsme, že z nespochybnitelnosti subjektu, provádějícího epoché, plyne jistota o možné či skutečné jsoucnosti jakéhokoli myšlenkového postoje, tedy i metodických určení. Jistota existence subjektu pak bazíruje na nespochybnitelné schopnosti poznat pravdu, realisticky pojatou. Schopnost pravdy noeticky koinciduje se schopností objektivitu rozumového poznání, neboť pravda je shodou poznání se skutečností, uvažovanou v nejširším smyslu jako jsoucno-to, co je, či může být. Jsoucno, nikoli pojem jsoucna, je univerzálním objektem rozumového poznání a tvoří natě jeho obsah. /Husserl mluví o intencionalitě/. Poznátek bez obsahu je non sens; širá negativita jako opak jsoucna je objektem rozumu jen pokud je odvozena od kladu-*jsoucna*. Tedy shoda rozumového poznatku se jsoucnem, sjednocení se svým objektem, značí dokonalost poznání, vyjadřovanou jako objektivita. Roshoda rozumu se jsoucnem pak nemůže být totální; omyl čerpá svou možnost jen z předchozího poznání jsoucna, pravdy. Proto je objektivita poznání univerzální antecedent a východiště všech rozumových poznatků. Tvrdí-li kdo pravdivé poznání jakéhokoli vztahu či vlastnosti reality či myšlení a připouští přitom možnost negace či nespochybnitelnost objektivitu v celku pojaté, ocitá se sám se

sebou v masivním rozporu. Pochybování o některé součásti objektivitu poznání pak implikuje skrytý rozpor a jeho odhacení se rovná zjištění nespochybatelnosti této součásti; v lidských poměrech jde ovšem o pracovní proces reflexivně-diskursivní stabilizace poznání, který má své fáze.

Zdravý rozum jakožto nástroj spontánního poznání každého člověka, obsahuje všechny prvky této dokonalosti objektivitu poznání - jen o nich jako takových neví a nedovede je proto hájit. Rozpětí mezi implicitní přítomností primárních evidencí ve zdravém rozumu a jejich explicitním reflexivním uvědoměním, stimuluje časte upírání těchto evidencí zdravému rozumu. Husserl zde přímo mluví o tom, že se apriorní normy logiky imputují předvědeckým predikacím. Nikdo nikdy prý na tyto věci nepomyslel. To je trochu přehnané. Domnívá-li se přesto Husserl, že první tematizuje pojem logiky zdravého rozumu a logiky jako vědy, pak musíme říci, že se "úvod" tohoto výskumu příliš nevydařil. Neboť, co jsou tzv. apriorní normy logiky? Jistě tam nemůže chybět princip identity a sporu, bez nichž se hřeutí celá vědecká logika i matematika, jak sám Husserl dobře ví. Nuže, jsou tyto principy zdravému rozumu skutečně podstatné? Jde o reflexi úkonů zdravého rozumu, v níž Husserl nepochovil. I dítě umí říci: "já jsem"; "já jsem velký"; "toto je strom"; "tamto je také strom" "strom je věc". Mohlo by však tvrdit a v čase mnohokrát vyslovovat tyto soudy, kdyby nebylo řízeno principem sporu? Má stabilní, identické, jednak invariantní, jinak precizovatelné pojmové, nenáserné obsahy, které umí dát do rozmanitých, reálních situacích korespondujících poměrů, protože už částečně chápe i jejich vnitřní, konstantní poměry. S mírou chápání těchto obsahů se rozšiřuje i prostor předvědeckých predikací, už přechází do sféry vědecké. Prostý člověk se jistě nemyslí na princip sporu, nedovede ho formulovat, ale jím přímo myslí identické obsahy a ani jinak nemůže, neboť bez něho by myšlení nebylo možné; toto také prostý člověk neví, ale přesto m y s l í !

Nuže, první principy myšlení jsou primární habity a rudimenta intelektu, které provádí nepřetržitě všechny jeho kroky. Škál Brentana neví o

"habitus primorum principiorum"? /obdobal je to s Heideggerovými nářky nad "zapomenutým" bytím/. Vidíme, že noetická úvaha o absolutní hodnotě principu spora nám nařizuje vidět ho v každém úkonu zdravého rozumu. To je cenný poznatek pro určování poměru noetiky a metodologie, který zde budeme tematizovat, a který si pro značnou odvětví při svých "výchozích" úvahách Husserl. Nejde tedy o inspiraci, ale naopak o nezbytnost, když se tvrdí, že zdravý rozum disponuje určitými konstantami, které mu umožňují pravdivé, objektivní poznání, a které mohou být reflexivně shledány jako nespochybnitelné, přestože v rámci zdravého rozumu explicitní vědomost o nich a o jejich nespochybnitelnosti chybí. A to je vlastně klíčové pro celou úvahu o možnosti epoché, jak dále uvidíme. Nyní však zůstaneme v metodologické oblasti.

Primární evidencie zdravého rozumu musí být souhrnně respektovány, i když se má v analytickém postupu reflexivně zjišťovat jejich nosnost. Hypotetické zpochybnění některých se musí opírat o jiné, garantující spolehlivost těchto operací, jak jsme viděli při podmínkách samotného pochýbování. Z této noetické fundace plyne striktní metodická konsekvence: jakékoli vědecké poznání musí vycházet z poznání předvědeckého, ze zdravého rozumu; neboť povaha vědeckosti záleží v reflexivním zkoumání pravdivosti poznání a tato reflexe je vkořeněna do půdy primárních evidencí zdravého rozumu, jimi je v poslední instanci umožněna, za jejich neze se nemůže dostat, o čemž se v noetickém pásmu sama přesvědčuje. Proto je také každé, vědeckost pretendující stanovisko, zahrnuté v okruh těchto konstant; jimi se totiž ve své funkci primárně projevuje povaha samotného rozumu, který je i činitelem veškeré vědeckosti. A mimo či nad danost rozumu se žádný jakkoli negující či závorkující rozum také nedostane. Proto jsou danost rozumu, schopnost pravdy, objektivita, habity principů, jakožto ekvivalentní vyjádření myšlenkových konstant, nezbytně přítomny v každém východisku vědeckého postupu. Žádná reflexe je nezruší, nemá-li se zrušit sama. Z této noetické erudice se tedy čerpá legitimní stanovení východiska filosofie

jímž je také do značné míry určen charakter filosofie samé. Filosofie se ani neváže nepřirodovědeckou zkušenost, neboť má svou autonomii, svůj předmět, své vědotverné měřítka a principy, z čehož plyne její supremacie na stupnici vědeckosti; ale ani z není postoužena metodologickým fikcionalismem absolutní nepředpojatosti, který je zase jen výsledkem privace noetické sdatnosti a savádí filosofii na scesti. Filosofie vychází odůvodněně z předvědecké zkušenosti, kterou prozatímně akceptuje, aniž by ji dogmatizovala; zachovává si možnost a ví i o nutnosti postupné verifikace svých východisek; a z ní plyne i zpětné odůvodnění vlastního postupu. Máme zde per accidens poznatek o tom, že pojem filosofie a vědy je takový, jaká je znalost lidského poznání. Z toho je patrná neplodnost a zbytečnost mnohých povšechných kulturně-ideologických řečí o filosofii a vědě.

Vyplynuly však také relevantní poznatky pro kritiku Husserla. Můžeme je pozorovat ve třech aspektech: jednak jako vazbu metodologie na noetiku, dále jako podmíněnost jistoty ego objektivitou poznání, čehož ekvivalentem je nemožnost absolutizace w ego a konečně jako neproveditelnost epoché. První aspekt je povšechný a můžeme ho vzít za jakýsi rámec pro oba další, v nichž záleží vlastní předmět našeho kritického zkoumání. Všechny aspekty však tvoří jednotnou linii, tematicky se prolínají, takže je budeme připomínat současně i v jejich sepětí.

Hrůevání k prvnímu tedy toto: určování filosofické metody jako nutné východisko přímě vedené filosofické reflexe je Descartův vynález, podmíněný jeho dosavadními filosofickými frustracemi. Ani on, ani Husserl nám však nedokazují, proč by reflexe metody měla mít časovou prioritu či dokonce axiomatickou valenci v řádu reflexe. Že jde i u nich o vědecké stanovení metody, plyne už z toho, že je epoché určována, či spíše sugerována jako jedině možný prostředek odhalení absolutní filosofické základny. Huše, čím je reflexe metody? Je to kvalifikované poznání o vhodné cestě za poznáním. Jako taková tedy reflexe metody rozlišuje i nevhodné cesty, aby je pak eliminovala. Proč jsou některé cesty nevhodné?

Patrně proto, že vedou k falešnému poznání. Tedy jde o rozlišení pravdivého a mylného poznání, o posílení onoho a zeslabení tohoto. K tomu je zajisté třeba pořádný rozhled v otázkách poznání. Důkladná znalost pojmu poznání, zvláště v aspektech noetických/pravda, prostředky verifikace, jejich hodnota atd. /, je nutným předpokladem regulérního stanovení přesné filosofické metody. Vždyť nejde o žádný náznak či popis spontánního způsobu poznání, ale o filosoficky závazné a platné stanovení vhodné cesty za pravdou. Vágní či nepřesné vědění o povaze, podmínkách a zdrojích poznání neumožní vystihnouti takové metody, která by nenarážela na úskalí předurčení a permanentně nehromadila nepřiměřené přístupy, plodící akumulaci omylů poznání. Dokladem toho je právě povrchní, noeticky nepropracované pojetí předvědeckosti, jak jsme ho znamenali v Husserlově roztržení tzv. objektivně-logického apriori od tzv. apriori přirozeného světa, do něhož je zajisté zavzat i zdravý rozum.

Proto nemůže být reflexe metody vyňata ze širokých souvislostí reflexivního poznání; je zařazena do jeho celku a není v něm dominantou; svou povahou je odkázána na noetickou erudici, neboť má svým předmetem určité partikulární aspekty poznání, integrované do struktury poznání a závislé na mnohých principech a podmínkách pravdivého poznání; metoda je jen jednou z podmínek pravdivého poznání, vychází z daných prostředků poznání a jako taková je nashodně podmiňována např. daností primárních habitů rozumu, k jejichž exploataci má přispět; o subjektivním aspektu tohoto podmiňování, totiž pokud je sama poznáním, zatím nemluvíme.

Jestliže se např. filosofická metoda váže axiomaticky na přírodní vědy, je to následek neznalosti povahy a dimenzí rozumového poznání. Jestliže se vyznačuje požadavkem radikálního oproštění od zdravého rozumu, jde o následek téhož druhu.

Ujasňme si pregnantně naši otázku: jedná se nám o metodu reflexivního určování metody čili o cestu k filosoficky platné metodě; tato cesta musí začínat u noetických premis, má-li vést k apodiktickému poznatku o filosofické metodě.

Husserl by na rál apodiktickou platnost propůjčil-vždyť má vést k nevratné, originální vědě. Vytýká Descartovi nedůslednost, brzké opuštění radikální intence, ale odkud čerpá tato metodická intence odůvodnění, proč je poznatkově absolutní a exkluzivně filosoficky účinná, to Husserl klidně nechává bez vysvětlení; jak přišel k nutnosti epoché, je tajemstvím! V tomto bodě tedy Husserl dogmatizuje svou metodu, a proto zasluhující větší pokárání, čím více se dogmatismu a neproblémových samozřejmostí štítí. Motiv zbavení se předpoklady může imponovat začátečníkům, ale filosoficky platí, že předpoklad je překážka dosažení pravdy, a že je tedy nutné samostatně se na ni; to se Descartovi s celou jeho geniální metodou nepodařilo a důsledky jsme viděli; přesněji: viděli jsme počáteční fázi pádu do propasti filosofických nemožností. Vazba metodických reflexivních výsledků na noetickou erudici zůstala prostě Husserlovi utajena; rozsah premis a metody stanovení filosofické metody byl docela vynechán. Můžete namítnout, že noetická zdatnost je také získána určitými metodami. To je nice pravda, ale my na rozdíl od Husserla, nechceme striktně vázat reflexivní zjišťování noetických pravd na určitou konkrétní, axiomatizovanou metodu, nýbrž určitou orientaci k této a ne k oné speciální otázce. Proto nezačínáme pravdou o metodě; chápeme reflexi metody jako výsek reflexe poznání, a proto klademe do výchozího okruhu daleko širší otázku-pravdu o poznání. V těchto noetických zkoumáních rozmanitého a členitého materiálu uplatňujeme inventivní postupy, o nichž hned na počátku netvrdíme nic apodiktického, neboť k tomu ještě nemáme noeticky fundované premisy; proto také mezi nimi nehodláme žádný nadřazovat jako jedině nutný, výchozí, primární a plodný. Tento přirozený, nenásilný postup nese své ovoce i v kvalifikaci metody; noetické výsledky aplikujeme na filosofickou metodu a dodatečně verifikujeme pravdivost vlastních výchozích postupů, které tak nabývají své filosofické legalizace. Neboť jsme noeticky zjistili přítomnost nespochybnitelných pravd ve zdravém rozumu a z nich jsme také metodicky přirozeně vyšli a je jsme uplatňovali při noetických výzkumech. Přitom najde o žádný kruh, neboť jsme jejich absolutnost nedokazovali předpokladem této

absolutnosti, nýbrž jen jejich použitím, na základě předpokládání jejich platnosti; transpozice do roviny nevývratnosti je tedy nová poznatková dimenze, která byla rezultována nepřímými důkazy, aniž byla ve východisku předpokládána. Zjištěná absolutnost a nespochybnitelnost pak verifikovala i metodu, operující s jejich platností. Nutné předpojetí primárních evidencí je pouze metodicky předběžné, nikoli věcně definitivní, takže nelze vůbec o kruhu mluvit; věcná či obsahová stránka východiska podléhá reflexivní kontrole, která záleží především v autoexplikaci primárních evidencí procesem zabsurdizující opaku. Metoda tedy není premisa; i ona má svou předvědečnou fázi, uplatněnou nutně a každým ve východiskách krocích noetického zkoumání a možnost verifikace tohoto uplatnění. V dodatečném hodnocení filosofické metody se tedy zjišťuje oprávněnost jejího předběžného použití a její verifikovatelnost. Tím získává metodické určení předvědečného východiska absolutní poznatkovou hodnotu, neboť je konkludováno z absolutních noetických výsledků.

Vidíme tedy dva výrazné momenty v poměru noetiky a metodologie. Metodická určení mohou v obecné rovině dospět k poznatkové apodiktivnosti, ale jen ve vztahu ke absolutní pravdě noetické.

Z toho plyne, že určování filosofičnosti nárokuje metodické úvahy ke nutnému východisku všech reflexivních pravd, je z grantu savádější. Jednak není taková úvaha obsahově ničím odůvodněna, je prostě dogmatizována, takže u ní nelze nikdy hledat absolutní platnost, k níž prý má dovést; a jednak v důsledku své noetické naivity a zvláště své dogmatizace implikuje četná předpojetí, která vedou k jednostrannostem, simplifikacím, absolutizacím, ukvapeným resultacím a z nich plynoucím potenciálním kumulacím antinomí. Dochází-li k těmto defektům v axiomatické oblasti, má to katastrofální následky pro celé další soustavné myšlení.

To je obecné zjištění ve světle principu derivace metody z noetiky. V kartesiánské situaci je pak konkrétně naplněno a realizováno. Descartova priorita metody je umělost a náhla, jež snad chrámkuje umělostí, ale vede tam, kam také dospěla - k vnitřní rovnováze,

ktoré se prohlubají, čím dále se při této originalitě setrvává.

Vazba na absolutní pravdy noetické indikuje také hodnotové členění metodických poznatků. Noetická fundace obsahuje nejobecnější pravdy; proto také metodické poznatky jsou nejpevnější v obecné poloze, kdežto směrem k partikularitě strácejí nutně svou jednoznačnost. Tak platí absolutní poznatek o předvědeckém východisku filosofie, o univerzálním předpokladu objektivitě, ale noeticko-ontologické výskumy lze konkrétně sahát v různých bodech.

Dogmatizovaná nutnost orientace na ego je tedy mylná jak sama v sobě, tak svými důsledky. Jakožto partikulární, je egologická orientace nelegitímně posunuta do apodiktické roviny a v ní dogmaticky zabsolutněna; tím pak sama vede k defektní absolutizaci ego. Viděli jsme však zašlacení a vkořenění této jistoty do jiných jistot. Absolutizace jistoty ego je jejích eliminací, a zůstává proto pozici striktně disparátní. Shrňme bodově tyto povšechné úvahy o poměru noetiky a metodologie, abychoh získali přechod ke kritice epoché.

V návaznosti na absolutní noetické poznatky jsme se obírali podmínkami reflexivního stanovení metodické pozice. Tím jsme získali promyšlenější a diferencovanější přístup k centrálnímu pojmu metodických úvah, totiž k předvědecké zkušenosti, která se ukázala daleko vrstevnatější než jak se vyskytuje ve zpleťující moderní úzu. Jáde v podstatě o stanovisko ke zdravému rozumu-zda ho pro filosofické zkoumání totálně odmítnout, či vytěšit. Zdravý rozum se v noetické perspektivě ukazuje především jako rozum, s jehož kvalitami, plynoucími z jeho dané povahy, je nutno metodologicky počítat. Tak se v reflexi metody neakcentuje jednostranně jeho spontaneita, ale uvažuje se též absolutní hodnota jeho radimentárních evidencí, která je směrodatná pro legitimní stanovení filosofické metody ve smyslu priority předvědeckého východiska.

Z úvahy o podmínkách kvalifikované reflexe metody pak vychází poznatek o zašlacení do univerzálního řádu reflexe. Reflexe metody se ukazuje být kontrakcí reflexe poznání. Je předně i subjektivně nutně podmíně-

ná daností objektivitu poznání a je jich prostředků, součástí a principů. Tím se odhaluje noetická zabudovanost reflexe metody; cesta k jejímu určení má noetické premisy; jejich ráz určuje i poznatková hodnota filosofického určení filosofické metody. Absolutnost je v obecné rovině při nespochybnitelnosti zdravého rozumu, totálně pojatého; dílčí východiska jsou zdůvodňována v tomto obecném rámci a netřeba je vzájemně sub-ordinovat, leč snad z didaktických či situačních ohledů.

V tomto světle se tedy ukazuje časová či axiomatická priorita metody jako nativní, která není bez defektních důsledků. "Descartes a zvláště Husserl se domnívají, že reflexivní určování východiska filosofie je přiměřeně klíčové pro celou filosofii. Neuvědomují si však, že už je samo reflexivní, a že tedy nezachycuje sebe sama; otázka po východisku jejích reflexe východiska jim dokonale uniká. Tím se ošpotali od noetických vzezření a s těžko pochopitelnou důvěřivostí ve vlastní genialitu dogmatizovali svou metodu, která má být podle Husserla jediným, tj. absolutním nástrojem k vytěžení nové absolutní, transcendentální, vše zakládající vědy. Obrovské a samo o sobě úctyhodné myšlenkové úsilí husserlovo nese v sobě od počátku zárodky smaru. Nepřislouží nám určovat příčiny tohoto zjevu, neboť mají jistě také osobnostní povahu. Věnujme se věcnému rozboru pojmu epoché.

Husserl ve své "Krizi" líčí nejprve karteziánskou epoché a vyzdvihuje její, podle něho, cenné prvky. Začíná motivující situací: na jedné straně ideál absolutně zdůvodňované filosofie a na druhé straně zjištění, že se "vůde objevují pochybnosti nebo možnosti pochyb" nad dosavadními jistotami. Proto je prý pro filosofa "nezbytně nutné začít jakousi radikální skeptickou epoché, která uvádí v pochybnost celé všech jeho dosavadních přesvědčení a znemožňuje použít jich jakkoli ve svých soudech a nanejmen jakkoli stanovisko k jejich platnosti či neplatnosti" /námí podtrháváno/.

Husserl tuto intenci nejen vysoce hodnotí pro její radikalismus, nýbrž se s ní i ztotožňuje. Z dalšího užívání a dalších myšlenkových operací

je zřejmé, že jeho vlastní pojetí epoché není jiné, než jak ho zde při Descartovi formuloval. V průběhu vlastních výkladů Husserl pojem epoché různě podle situace upravuje, ale všechny modalitty vycházejí z této základní charakteristiky.

Zastavme se tedy analyticky u uvedeného citátu. Nejprve k motivaci. Čím je odůvodněna "nezbytná nutnost" epoché? Tím, že se všude ozývají pochybnosti, nebo možnosti pochyb. Co je toto "ozývání", že implikuje filosofické určení epoché? /poznaná nutnost něčeho je vždy a jedině výsledkem filosofické reflexe/. Je to postupné zjišťování, že lze mnohé zpochybnit. Plyne však z toho, že lze vše zpochybnit? Opravdu bylo vše prozkoumáno, když se řeklo, že se všude ozývají pochybnosti? Jistěže ne; ale konstatování širšího okruhu zpochybnitelnosti dalo podnět a zároveň poslední důvod zavedení totálního pochybování. Je však jisté, že zjišťování a určování zpochybnitelnosti se děje vždy v závislosti na vědomostní situaci a má neukončitelnou řadu přechodů a etap. Tak se lze zajisté postavit takřka na její začátek a v rámcích úsvitu filosofování lehkomyšlně pojmut záměr vše zpochybnit, aniž by se znala a v nejmenším zkoumala smysluplnost tohoto záměru. Zde opravdu platí doslova, že se všude ozývají pochybnosti.

Je toto snad onen důvod pro filosofické stanovení epoché? Husserl by se jistě bránil, kdybychom ho zařadili s jeho určením "nezbytné nutnosti" do tohoto infantilního stadia filosofování. On v něm také skutečně není, neboť narodil se z klíčící inteligence, která umíněně ohromuje okolí tím, že o všem pochybuje, aniž by znala dosah či absurdnost svých tvrzení, Husserl naopak z totálního pochybování principiálně vyjímá ego. Když se ptá na způsob realizace epoché, vidí apodiktickou platnost subjektu epoché, která prý absolutně vylučuje možnost pochybnosti o evidenci "já jsem". Vidíme tedy různost pozic začátečníka a Husserla. Začátečník jediný vlastně doslova "realizuje" epoché. Je v situaci noetického neprobuzení, kdy vůbec nevidí nespochybnitelnost ego a vztahuje epoché i na něj, nevěda co činí. Husserl však velmi

dobře ví, že to není možné, nemá-li se samo pochybování zrušit. To už je však reflexivní noetický poznatek, který měří smysluplnost epoché a sledává, ji ve formě začátečníka nemožnou. Je snad jiná forma "univerzální epoché možná? Zde nastává osudný zlom a zásadní nedorozumění v myšlení Husserla. Ego je jednoduše prohlášeno za praevidenci a epoché trvá dál. Jak to, že Husserl na jedné straně respektuje požadavek smysluplnosti epoché, a na druhé straně se o něj vůbec nestará? Vždyť reflektuji-li možnost epoché, pak musím zajisté provést rozsáhlý výzkum podmínek a předpokladů jakéhokoli myšlenkového záměru a konfrontovat tyto výsledky s obsahem intence epoché. Jak to, že se Husserl zastavuje u Descartes absolutizované jistoty ego a hned ji prohlásí za praevidenci? Viděli jsme principiální zakotvení této "praevidence". Zdá se, že rysost Husserlovy spekulace utrpěla genericky stejným defektem, který on sám vytýká Descartovi - totiž předpojatým zacílením; jen specifické difference jsou opačné: u Descarta k realitě, u Husserla k subjektivitě. Jestliže tedy Husserl při epoché respektuje jednu nespochybnitelnost, pak měl respektovat alespoň ty, které zrovna tak bezprostředně, jako jistota ego, podmiňují každou pochybnost a nadto zakládají i jistotu ego. To by ovšem znamenalo nežádoucí právník objektivitě. Jestliže se však epoché vztahuje i na nás, pak se ničím "praevidence" i sama možnost epoché. Z hlediska smysluplnosti epoché se tedy Husserl dostává do stejné role jako onen začátečník, jenomže s posunem k exklusivní nespochybnitelnosti ego.

Znamená to tedy zatím trojí nejasnost u Husserla. Jednak vzhledem k důvodu stanovení epoché, který Husserl převzal z psychologicky účinného, ale obsahově zastaralého Descartova postupu, aniž by si blíže ujasnil problematiku tohoto odůvodnění - mluvili jsme výše o neznalosti noetických vazeb a premis reflexivního určování metody. Další nejasnost bychom mohli vyjádřit jako jakousi noetickou spontaneitu; záleží v tom, že se nerozlišuje jakou míru noetiky chceme při epoché uplatnit.

Vyčlenění ego z epoché je takovým uplataáním a navozuje tematizaci Husserlově nedotázané smyslnosti epoché, což je vlastně jiná stránka privaceádvedů jejího filosofického stavení. Budeme o tom ještě mluvit. Zde se částečná možnost zpochybnit, daná vždy úrovní myslícího či usmělýa zpětným situováním do určité vědomostní fáze, vydává klidně za možnost totální pochybnosti.

A konečně frapantní osyl o praevidenci ego, opět postulativicky přejatý od Descarta, který je už výsledkem předchozích tápání a pramení zvláště z dezorientace v oblasti nespochybnitelné. Dejme lapidární analogii: jako se má pochybující začátečník k evidenci ego, tak se má Husserl ke všem evidencím, podmínujícím a zakládajícím jistotu ego a intenci epoché. Začátečník v naivní fázi předreflexního hledání vztahuje epoché i na ego. Má pochybnost, či spíše vyslovuje ji o všem, aniž by si ujasnil její pojem a možnost. Hejde-li mu jen o pósu, začne si uvědomovat, že pochybující musí zachovat alternativu a uchovat smyslnost opaků, mezi nimiž pochybnost osciluje. Jistě přijde brzy na to, že se v případě existence vlastního já rovnováha protilehlých důvodů poruší ve prospěch nespochybnitelné afirmace vlastního já. Tento reflexivní proces tedy zbavil začátečníka nevědomosti o vztahu pochybování a ego, a tím ho i vymazal z totální pochybnosti; zároveň ale odhalil i nasmyslnost radikální epoché-záčátečník už nebude "neutrální" k vlastní existenci. Jde jen o to, usměle, libovolně či předsudečně nezastavit tento reflexivní proces a prvního výsledku ke kterému se zrovna děje, ale eliminovat jím nevědomost a pochybování důsledně dál.

Špočinutí v ego a trvání na epoché je takovou libovolnou umělostí a svědčí o Husserlově filosofickém neklidu či hlabokém předpojetí. Husserl nebyl v situaci Descarta. Dříve než stanovil a proklamoval epoché, věděl o evidenci ego. Tak jako si však s Descartem promyslel evidenci ego, tak si mohl promyslet i její dependenci a přijít k evidenci ontologie ego objektivitě poznání, pravdy, principu sporu, inteligibilní esenciality. Nemůžeme rozhodovat, zda to byla více nových horizontů originální vědy, či přílišná závislost na moderních předchůdcích, co strhlo Husserla ke

glorifikaci epoché. Rozhodně však o ní nelze říci, že vedla a stále vede k odhalení absolutní základny filosofie. Nevede k ničemu, ani k egologické sféře bytí, protože se nikdy nerealizovala, neboť ani realizovatelná není.

Abychom to dobře pochopili, budeme sledovat Husserlov vlastní vývoj epoché. A tomu však napřed sami zpřesníme její pojem v určitých poměrech a aspektech. Husserl je přehliší, ačkoliv byl právě on povinen přesně vymezit zvláště pojem pochybnosti, který bude všeho uplatňuje a různými metaforami, užívány při popisu funkcí epoché, jen olení.

Viděli jsme, že Husserl charakterizuje při Descartovi epoché jako totální pochybnost a jako znemožňující stanoviska vzhledem k platnosti spochybněného. Můžeme v ní tedy rozlišit dvě stránky: vnitřní, strukturní a vnější, funkční. Jen proto jsou předřady pochybnosti nepoužitelné ve své platnosti, jen proto se k nim zaujímá zdrženlivý postoj, že se v pochybnosti připouští možnost platnosti i neplatnosti; jen z tohoto kolísání mezi opaky následuje stav neutrality či suspense, obsažený v epoché. Husserl v průběhu svých výkladů často akcentuje jen tento stav indifferencie k pravdivosti a zvláště v pozdějších přechodech k vlastním konstrukcím středuje obsah epoché opomíjením prvku strukturního. Avšak ten musí být v celé své strohosti stále myšlen a uplatňován v operacích s pojmem epoché. Vedítkem nám tedy bude střetel k pojmu pochybnosti, z něhož Husserl při formaci epoché vyšel, a který také uspořádal i jeho funkční a relaciodální stránku. Kde je epoché, tam je uznání možnost protikladných pozic! To je směrodatné pro kritické sledování Husserlova postupu.

Ačkoliv Husserl při epoché proklamuje "naráz vyřazení", nemůže nepostupovat, než lidsky, a tak přiznává, že s je v povaze metody čienit se v četné křiky. Prvním krokem je epoché od tzv. objektivních věd.

Znamená zdržení se spoluúčasti na vědeckých poznatoích a nemusí nás pro svou partikulární extenzi příliš zajímat; taková epoché je dobře možná, neboť lze v individuálním stavu před prahem vědeckosti pochybovat o poznatoích, pokud jsou vědecké, a proto být indiferentní k jejich pravdi-

vosti. Zdravý rozum vystačí se svými pravdami. Ale je příznačné, jak při její typizaci připravuje Husserl různými úpravami životeschopnost univerzální epoché. Zdůrazňuje, že vědy a vědci jako součást přirozeného světa nezahyneli; no ovšem, předem epoché musí být zachována. Další relevantní rys epoché prý záleží v její habitualitě, což také značí její časovou limitaci; epoché má prý svou "pracovní dobu". Nikoli permanentně aktualizovaná epoché vyřazuje své objekty do habitualní oblasti, z níž mohou být kdykoli aktuací znovu vyvedeny se současným zhabitualizovaním epoché. Zde se zase zachovává subjekt epoché v plnosti svého "normálního" konkrétního života. Uvidíme však, že obě tato zjištění zajištění strácí půdu v perspektivě aktuované univerzální epoché.

V dalším postupu přechází Husserl k tématu přirozeného světa. Postihuje jeho předchozí danost a tvrdí zakotvenost objektivně-vědeckého apriori v dřívějším apriori přirozeného světa. Logika a ostatní vědy jsou prý jen odtud zdůvodnitelné; proto je prý nutné principiálně odloučit apriori přirozeného světa od "objektivního" apriori. Tradiční objektivistická metafyzika prý provedla jejich smětění. První epoché to napravuje vyřazením platnosti objektivních věd.

Nemůžeme se zastavovat u každého Husserlova určení; jen základní nedorozumění: priorota předvědeckosti je metodická, nikoliv věcně-logická; proto nelze tvrdit zdůvodnitelnost tzv. objektivních věd "sestupem k apriori přirozeného světa". Důvod je materiálem argumentace, jen pokud je jakožto důvod uvědoměný, a to je z hlediska primárních premis mimo kompetenci zdravého rozumu. Netřeba také obojí oblast odlučovat. Noetická reflexe naopak ukazuje k nutné kontinuitě prostřednictvím prvních principů myšlení; této "zakotvenosti" si Husserl nevšimá, neboť je primárně zacílen k sugesci epoché-na noetiku zapomíná. Proto ale zbytečně difamuje tradiční metafyziku /nejen na tomto místě/; je totiž věci noetiky, prokázat nutnou přítomnost myšlenkových konstant, jejich absolutní pevnost v každém rozumovém úkolu a fundovat tak všechny vědy, včetně logiky. Tvrdí-li Husserl, že předvědecké samozřejmosti nebyly nikdy

převedeny na vědeckou obecnost, a je to jen doklad neznalosti realistické noetiky, virtuálně přítomné už ve spisech Arštotela a sv. Tomáše. Husserl získává dost lacino prostor pro svou originální, radikální, fundamentální transcendentální vědu, která prý teprve umožní vědeckost ostatních věd.

V tematizaci přirozeného světa se Husserl s velkým důrazem zabývá na jeho subjektivní způsoby danosti. Jak se nám svět jeví, jak je nám dán - to je nyní Husserlovo téžání. Je to prý nový univerzální zájmový obrát k univerzu subjektivně, který se svou bdělostí liší od naivně přirozeného postoje, v němž se náš zájem upíná k věcem samým. Nedá se říci, že by zde šlo o něco tak úplně nového. Nová je jen neodůvodněná razance výchozího radikalismu, s níž kontrastuje noetická prozíravost a opatrnost, která zpočátku nic tak vehementně neproklamuje. Jinak je každá noetická reflexe více méně provázena a motivována kardinalní otázkou po dělicí čáře mezi subjektivní modalizací a objektivním obsahem; subjektivně jí tedy nikterak neuniká; jen není totálně izolována. Viděli jsme to i na problému obecnin, kde šlo o to, do jaké míry je rozumový poznatek určen subjektivním zpracováním a kde nutno položit meze v explikaci subjektivizace. Husserlovi zde ovšem momentálně jde o akcentaci subjektivní jako takové, v níž je svět dán primárně pro nás; a toto "pro nás" kontrastuje s přirozeným přístupem k věcem "o sobě" - degraďovaným na naivní; intencionální bytí zůstává normálnímu pohledu skryto. Je prý tedy třeba vybudovat novou vědu o subjektivitě a fenomenech. Ale momenty o které nyní Husserlovi jde, jsou jen fragmenty noetické tematiky. Nakonec se dílčí bádání o intencionalitě a formách jevení se světa stejně stáčí do otázky po noetické prioritě či existenciální receptivitě subjektu, po možnostech, principech a podmínkách skutečně objektivního poznání. Otázka po zajištění objektivní je vědecká i pro Husserla, ať to přiznává či utahuje. Jde nám tedy o to, aby zde tak mocně ohlašované abstraktní radikální obráty nebyly zneužívány k noetickým perverzím ve smyslu superiority subjektu. Není bezdůvodná bdělost při sledování

Husserla, neboť v jeho výkladech se stále častěji z ničeho nic objevují tvrzení, že svět čerpá smysl svého bytí právě z ego; tato absurdní tvrzení prokládají naprosto bez logické souvislosti Husserlovy rozборы; mají zřejmě připravovat terén a zvykat čtenáře na novou "dimenzi myšlení". Tato myšlenka koreluje negacím klasické ontologie a považuje se u kriticismem prošlých za samozřejmost. Pro nás ovšem není evidentní ani kriticismus, ani tento absurd, byť se ho ujal a poeticky "dokazoval" i sám Heidegger.

Kritický zřetel žádá zastavit se v tomto bodě Husserlova postupu u dvou momentů. Je to jednak stále nevyvrácená a zde i takřka výslovně uznaná ontologie subjektu, a jednak intencionalita poznání. Zvýrazněme zvláště první moment; v něm je také patrná stálá přítomnost objektivního nároku Husserlova poznání.

Husserl usiluje odhalit subjektivno, spontánně neuvědoměné, a hledá vhodnou metodu. Tím nepřímě přiznává, že toto subjektivno je spojujáno s přirozeným světem, o čemž ostatně nemůže být pochyb. Ve svém postupu má Husserl o něm od počátku jistotu. Pregnanci ontologie subjektivity můžeme získat zdůrazněním vazby jistoty ego na objektivní, pravdivé, reflexivní poznání. Husserl pravdivě poznal koexistenci ego a jeho aktů; dále pravdivě poznal nespochybnitelnost svého poznatku, čímž dospěl k jistotě; to znamená, že se ve svých sukcesiivně probíhajících reflexích shodoval se stálou skutečností sebe, sebe jako nositele úkonů, sebe tak a tak poznávajícího; a nakonec má pravdivé poznání o svém poznání této jistoty, neboť ji tvrdí a s ní počítá na základě tohoto poznání, o němž také ví. Jistota o subjektu tedy bazíruje na jeho objektivním poznání. Co znamená objektivní poznání subjektivity?

Jednak ak determinaci reflexivního poznatku předem danou skutečností subjektu, a jednak poznání subjektu ne tak pokud se mi jeví, nýbrž pokud je sám o sobě; jistota ego se totiž netýká existence subjektu, pokud je tento předátem a obsahem mé reflexe, nýbrž subjektu, pokud je o sobě existujícím, determinujícím a umožňujícím reflexi sebe sama.

Jistota praevidentce ego pramení v poznání ontologické struktury, nikoli intencionálního bytí subjektu. Při své orientaci na způsoby danosti světa v subjektivitě, snadno Husserl zapomíná, že subjektivno samo je zde členem tohoto světa, je vřazeno do objektivního řádu a Husserlem poznáváno tak, jak je o sobě, nikoli jak je dáno pro nás v reflexi. Kdyby se měla jistota ego vztahovat jen na intencionalitu reflexe, nebyl by jistý jednotný nositel aktů pochybnosti a reflexí, takže by mohl nebýt při zachování aktů, což by je samotné zabsurdnilo; jedna reflexe by byla autonomním stavem, nespojeným s jinou; tuto "jistota" jistě Husserl nemá na mysli. Reflexe subjektu prostě není žádný "fenomen"; jistota pramení v poznání subjektu tak, jak je o sobě.

Začlenění subjektu do objektivního řádu je však také dáno a v integrálním pojetí subjektu musí být respektováno; jinak se zase můžeme rozloučit s jistotou ego, zakotvenou v poznatelných danostech. Zde však Husserl pokračuje ve stopách Descarta a docela libovolně odpojuje v epoché subjekt od jeho ontologických vazeb, což značí zvláštní druh objektivizace abstrakcí. Vzniká nová skutečnost - "universum subjektivna".

Ale to, že Husserl nutně poznává subjektivitu o sobě a nikoli jen tak, jak se mu v reflexi "dává", nedovoluje ani násilnou redukci subjektu, ani jeho odpojení od objektivní, což jsou dva aspekty porušení jeho vlastní ontologické struktury. Určitost danosti subjektu je jak konstitutivní, tak obecně relacionální; odhalování subjektivity nemůže být proto svěřeno libovolným nápadům a konstrukcím. Jednotlivé součásti, funkce a aktivity subjektu čerpají své bytí a smysl jen z vazby na jeho celek. Izolovat jednu stránku a propůjčovat jí autonomii, znamená ji pojmově rozvrátit; lidské myšlení např. bez předchozího a průvodního smyslového poznání už není lidským; lidská svoboda bez diskurzivního myšlení už není lidská; tak jako vnímání není možné, v zkušenostně daných podmínkách, bez fyziologických pochodů. Lze jednotlivé stránky organicko-duchovního života uvažovat o sobě a po částech, ale jejich obsahné pojetí je možné jen v jednotě celku a fungování recipitě, jinak jde o fikce,

o zavedení kontradikce do pojmových obsahů. Analost korelace substance-akcident by zde velmi pomohla. Descartes dal jednoduše stranou "substanci" tělesnou a Uvažoval "substanci" duchovní. Tím rozbil jednotu lidského bytí a přestal vlastně myslet člověka, který je jako celek jedinou substancí. Od smyslového života se dá abstrahovat, nedá se však abstrakce reifikovat. O tom ovšem Husserl při svých objevech transcendentální subjektivity, jak se zdá, moc poučen nebyl.

Subjekt entitativně limitovaný je nutně zapředen do komunikace s jinými ontologickými jednotkami a v této danosti se stává objektivním činitelem našeho poznání. Proto, je-li on poznán o sobě-a to je předpoklad jeho tvrzené jistoty, zakládající epoché-, pak je eo ipso poznán o sobě i extramentální řád reálných jsoucen relativních; a nejen v naivní předvědeckosti, nad níž získává Husserl tak prostince převahu.

Fenomenologové principiálně odsouvají aspekt "o sobě", ale to jim umožňuje jen fenomenologická redukce, vycházející z epoché, zakotvené v jistotě ego, o jejíž dependencích se mezi fenomenology nechce nic slyšet; jak patrně, je to odsun v rámci utajených předpokladů fenomenologické redukce nelegitimní.

Ontologie subjektu a nutnost jeho poznání o sobě, jako jediné možné východiště orientace na aspekt "pro nás", zůstaly v důsledku relativního obdivu pro karteziánské meditace Husserlovi skryty. Škrtnout aspekt "o sobě", by důsledně znamenalo solipsismus, tj vazba všeho na naši kreativní sílu; a k tomu se nikdo moc nehlásí. Nezapomínejme však, že pochybnost či suspence aspektu "o sobě" je takovým škrtnutím.

Jelikož jsme ale schopni uvažovat reflexivně relaci subjekt-objekt a chápat receptivitu či donnělou kreativitu svého poznání, jsme též schopni uvažovat aspekt "o sobě". Vždyť i tato situace subjektu vzhledem k intencionalitě svých poznatků, přesně řečeno: tato determinující funkce objektu a receptivita subjektu, jsou stránkami onoho "o sobě" a jsou jako takové nutně poznány. Kdyby to byl jen fenomen, byla by jím i každá noetická úvaha i každé fenomenologické určování "transcendentální

"žentální" situace subjektu nepoznali bychom o subjektivitě nic. Subjektivita je tedy jednak o sobě, jinak intencionálně pro nás. Husserl evidentně svou jistotu ego zakládá v poznání o sobě, neboť ji jistě nevztahuje na to, že je existence ego dána v jeho reflexi, která má svůj aktuálně-habituální rytmus? nemyslí intencionálně, nýbrž reální existenci ego. Za hranicemi solipsismu nelze subjektivitu jinak pojímat; a jelikož také nelze platonsky objektivovat abstrakce a interpretovat ontologicky daný subjekt v libovolných proporcích, je celý obrat k fenoménu ve východisku naivní, a je následkem již zmínovaného noetického zanedbání. Aspekt "pro nás" je myslitelný jen na podkladě aspektu "o sobě"; jeho noetická absolutizace, která po radikálním obratu následuje jako jím př předznamenaná, je proto kontradiktorní.

Protože se tedy jistota ego nemůže týkat intencionality reflexe, máme poznání subjektivitě o sobě, což zpřítomňuje její příslušnost objektivnímu řádu. Ontologická struktura subjektu pak determinuje integrální reflexi subjektu a stojí proti reifikovaným abstrakcím subjektivitě, zavádějícím redukce a disproporce do řádu lidského bytí. Husserl redukuje, z neznalosti vlastních předpokladů, objektivní řád na extrasubjektálnost, předvědecky pojímané. Reflexe subjektu pak překračuje předvědeckost, a tím se sdá být emancipovaná od objektivitě. Viděli jsme k jakým rozporům to vede - k pádu jistoty ego hned skraje.

Fragmentem těchto úvah o ontologii subjektu, o nutnosti jeho objektivního poznání pro jistotu ego a odtud plynoucí prioritě aspektu "o sobě" v celku lidského poznání, je i zpřítomnění mnohonásobné objektivní podmíněnosti intencionálního bytí jakožto živné půdy aspektu "pro nás" Uvedme jeden prvek této podmíněnosti. Intencionalita je projev a část dané rozumové zákonitosti; je Husserlem pravdivě poznána. Jaké jsou podmínky jejího pravdivého poznání? Husserlova reflexe a analýza intencionalitě byla determinována daností intencionalitou se vykazujícího poznatku; poznatek měl určitý obsah a Husserl z toho faktu vyvodil svou teorii

intencionality; nebýt obsahů, není poznatek a pak by nebylo ani reflexe, ani intencionality. Odkud je obsah přímého poznatku, jakožto předmětu reflexe? Ze subjektu? To by byl solipsismus. Když objektivní realita sama ukládá svůj obsah poznávajícímu, realizuje jeho poznání, spolauturuje psychologicko-logické bytí poznatku a podmiňuje tak i jakoukoli reflexi poznání i poznání intencionality poznání. Mohli bychom sledovat i v subjektivním aspektu toto objektivní nutné podmínění a vyjít třeba od intencionality pojmu intencionality a sledovat nakonec objektivní rysy každého, i reflexního poznatku, jakožto součásti psychologického pohybu, řízeného danou objektivní zákonitostí a řádem lidského bytí. Ale dosavadní důkazy pro náš účel dobře stačí. Je patrné, že poznatky o intencionalitě, o fenomenech či způsobech ukazování se jsou vkořeněny do objektivity; ostatně nebýt toho, nemohli by se ani dva fenomenologové shodnout v konstatování těchto prvků rozumové zákonitosti, těchto objektivních dat subjektivity; objektivita je prostě absolutní bazí nejen poznání, ale i jeho sdílení a vzájemného ověření; bez ní by zůstal každý fenomenolog uzavřen ve své introspekci a intencionalita či fenomény by se jen jemu ukazovaly; aby se z aspektu "pro něho" mohl stát aspekt "pro nás", k tomu je mimo jiné nutno čerpat z ontologické danosti subjektu, objektivně, o sobě poznatelné.

Tímto zastavením u objektivity subjektu jsme poněkud anticipovali řešení vyvolaná stanovením transcendentální epoché. Husserl se totiž nespokojuje s tzv. první epoché, suspendující objektivní vědy, ale činí téžatem přirozený svět proto, aby ho také uzavřel. Neboť svět a subjektivita, jakožto vykonávající jeho platnost, nelze prý zkoumat při zaujetí přirozeného postoje, máme-li se zmocnit bezprostřední danosti světa jako takového. Jen univerzální epoché, v níž se sdržujeme provádění platnosti předem daného světa, může vést k jeho poznání. Kdyby se Husserl dovedl zeptat, proč je epoché tak mocným nástrojem filosofického poznání, vznikla by celá řada otázek, jejichž řešení by možná oslabilo razanci a výlučnost této programní intence. To je moment metodické priority,

o níž jsme mluvili. Dogmatizace epoché usnadňuje Husserlovi vlastní postup, ale zároveň ho zbavuje možnosti kladení koherentní otázky, zda je epoché vůbec možná. To je souvis klíčových opomenutí. Připustíme však prevalenci epoché a soustředíme se na její možnou smyslnost. Univerzální epoché prý vyřazuje veškerý přirozený, normální život. Jak ji provést? Husserl precizuje univerzální epoché odstíněním od přirozeného stylu a ujasňuje si způsob její realizace. V přirozeném toku postupných aktualizací funguje pozadí implicitních platností, vždy reaktivovatelných. Proto se nelze zdržovat jejich provádění jednotlivě. Je prý však možný jiný způsob-naráz vyřazení všech desavádních platností a celé sítě skrytých, mlčenlivých fundací jednotlivých platností. Získává se tím trvalý habituální postoj nad platností bezprostředně daného světa. Otázka, zda je tato transcendentální epoché možná a proveditelná u něho nenacházíme. Znamenala by totiž předchozí noetickou orientaci a to odporuje samotnému záměru epoché, který stojí na prioritě metodické. Husserl se tedy hned ptá, jak se má epoché realizovat, přičemž bezevšeho předpokládá její realizovatelnost. Avšak otázka po způsobu realizace logicky následuje za otázkou po samotné realizovatelnosti; nezapomínejme, že jsme v okruhu reflexivních určení. Husserlovo stanovení transcendentální epoché není naivní póza; má za sebou rozsáhlý průzkum a řadu, pravdu nárokujejších poznatků; -/v intenci epoché je zajisté nutná přítomnost pravdivého poznání, členění a vymezení předvědeckého světa, což samo o sobě obsahuje množství jednotlivých pravd; dále je v ní pravdivá reflexe o přednádcích, implikujících omylech; dále pravdivé poznání této reflexe a určení motiva zbavit se předpoklady; dále pravdivé určení epoché, jako prostředku k základně; dále pravdivé poznání povahy poznání myšlení a určení diskurzivity jako nevedoucí a intuice jako vedoucí k cíli epoché atd./.. Jde tedy o reflexi metody, která chce být ve svém závěru apodikticky platná; celý postup k transcendentální epoché a určování jejího významu o tom svědčí. Proto ale můžeme v perspektivě svrchu dovozeného principu derivace metody říci, že si Husserl odpustil při kladení epoché povinnou analýzu širokého pásma

noetických souvislostí epoché; Těžko by tím ovšem přišel k apriorně finalizované subjektivitě. Ve světle vazby metodických určení na noetiku vystupuje do popředí distinkce záměru a jeho realizace, která zpřítomňuje otázku samotné realizovatelnosti. Filosofické určení záměru musí být též filosoficky podloženo. Epoché je filosoficky určený záměr bez důvodového podkladu; jakožto dogmatizovaná, vylučuje apriori i možnost své případné negace, vyslovitelné na základě výzkumu její logičnosti. Nejsoucce sugercování, můžeme se sami ptát na logičnost, smysluplnost a proveditelnost epoché.

V každém smysluplném úmyslu musí být implikována jeho proveditelnost, neboť vztah k uskutečnění patří k povaze úmyslu. Uskutečnit se však může jen to, co je samo v sobě vnitřně možné, tj. bezrozporné. Proto je kritériem smysluplnosti úmyslu jeho logičnost. Logičnost vyžaduje, aby konceptuální komponenty byly ve vzájemném souladu, aby byly vnitřně spojitelné; diskrepance součástí je totéž, co fiktivnost jednotné koncepce. V jednom bodě Husserl respektuje požadavky smysluplnosti epoché; ego, subjekt epoché je principem a nutnou podmínkou epoché; proto jeho spoluzahrnutí do rámce předmětů epoché by ji zrušilo. To může být vodítkem našeho sjednocování logičnosti epoché. Vztáhne-li se epoché na nutné podmínky či příčiny vlastní konstituce, ztrácí své logické bytí, svůj smysl a realizovatelnost. Nutná podmínka, spoluvažovaná zde s příčinou či důvodem, je to, na čem něco, od ní různého, bytostně závisí, takže její danost je nutná pro podmíněné. Implikace je pak taková, že tvrzením podmíněného se recipce tvrdí podmínující a popřením nutné podmínky se eo ipso popírá i podmíněné. Zde je nutné znovu si zpřítomnit pojem pochybnosti plný obsah epoché. Pochybnost znamená stav subjektu, v němž jeho poznání dospělo do situace kolísání mezi opaky; oba jsou nahlíženy jako možné, což značí, že z hlediska jednoho zopaku se připouští možnost negace druhého. Odtud pak suspense platnosti, zakládající se na zneplatnitelnosti kontradiktorních afirmací. Epoché nelze vztáhnout na ego, tvrdí Husserl. Tím říká, že nemohu být indiferentní k platnosti ego proto, že o něm

nemohu pochybovat, což značí, že nemohu připustit, že může nebýt to, co být musí, že nelze negovat nepopíratelné. Protože při tvrzení epoché nemohu popřít ego, je ego nespochybnitelné a nelze na něho vztáhnout epoché, nelze suspendovat jeho platnost. Jistota ego je tedy nutnou podmínkou epoché, garantuje její smysluplnost. Její popření, nastolené zpochybnitelností, by bylo popření epoché, tak jako je tvrzení této tvrzení oné. Avšak jistota ego má sama své nutné podmínky; mezi ní a nimi pak platí tytéž poměry; vztáhne-li se tedy epoché na ně, ničí se sama. Vše, co nezbytně podmiňuje smysl jakéhokoli pochybování, je nespochybnitelné a tudíž také nepodrobitelné intenci epoché.

Připomeňme si hlavní nespochybnitelnosti; viděli jsme, že jistota ego je zakotvena v objektivním poznání-jáe při ní o subjekt o sobě, nikoli o subjekt v reflexi; reální bytí subjektu stojí na ontologické platnosti principu sporu; reální integrita subjektu, jako předmět reflexe, pak značí a prezentuje začleňování do mnohosti reálných jsousen; univerzální zákonitost bytí a relativních jsousen pak dává neúprosnou direkci, již neuniká ani úkon epoché; tvrzení epoché je tvrzením těchto nespochybnitelností; jejich vyřazení, tvrzení jejich zpochybnitelnosti, značí proto negaci epoché. Vzniká otázka: zůstávají tyto nespochybnitelnosti v intenci transcendentální epoché vně jejího předmětného dosahu? Jáe o vyřazení všech platností přirozeného světa, předvědecky daného. Nejsou však tyto nespochybnitelnosti jeho součástí? Není subjekt p ř i r o z e n ě podmíněn ve svém bytí? Není jeho poznání p ř i r o z e n ě podmíněno jeho bytím? Není p ř i r o z e n ě řízeno principem sporu? Nenárokuje si p ř i r o z e n ě objektivitu? Není tedy přirozeně ránováno korelací subjekt-objekt? Zajisté, toto vše je už obsaženo v přirozeném "naivním" postoji zdravého rozumu. I zdravý rozum má jistotu existence ego a s ní i jistotu o ji spolupodmiňujících pravdách. Transcendentální epoché je však škrtá. Co z toho pro ni plyne???

Husserl se ovšem brání, provádí zajišťovací operace. Epoché je prý habitualní, má svou "pracovní dobu". Ale o tu právě jde! Vždyť domnělá aktualizace epoché znamená ono vyřazení nespochybnitelnosti; jde nám při otázce realizovatelnosti právě o tento "filosofův" stav, kdy se prý aktualizuje zřeknutí se platnosti přirozeného světa. Jen proto, že zůstala stranou otázka smysluplnosti tohoto počínání, může Husserl na počátku svého počínání vidět čin, který prý dá určitost tápavému záměru. /v tom je ovšem přiznání a legalizace slepoty epoché/. Špatně vidí Husserl své počátky. Začal evidentně dogmatem záměru epoché, aniž by prohlédl jeho smysluplnost, a proto se domnívá, že ji hned realizoval. Avšak sám má implicitně ve vymezení "praevidences" ego vazbu epoché na spochybnitelnost. To začátečník je radikálnější aktivista-vyřazuje i ego! Avšak i pro něho a u něho je nakonec logičnost záměru měřítkem smysluplnosti a realizovatelnosti-tím spíše pro Husserla. Husserl si však poměr epoché a spochybnitelnosti neujasnil, což je patrné z toho, že insistuje na epoché před důkladným ohledáním její možnosti-na počátku činu. Domnívá-li se Husserl, že tedy aktuálně vyřadil nespochybnitelnost, přítomné v rámci platnosti přirozeného světa, při zachování ego, pak lze přesně charakterizovat jeho situaci takto: buď jejích vyřazením zrušil jím podmíněné ego i epoché, nebo do svého nadřazeného postoje zavzal i je, aniž to ovšem věděl /viz implikace v řádu matných podmínek. Obojí tedy svědčí o neproveditelnosti epoché. Proto také žádný filosof ještě epoché v pracovní době nerealizoval!

Čím více se Husserl noří do popisu domněle realizované epoché, tím více tuší její obtíže. Utíká se k její habitualitě a tvrdí, že vůbec nic netrácí přirozeného světa, který prý nemizí; transcendentální epoché prý neznamená odvrát od přirozených zájvů, jinak by se znemožnila; nelze prý učinit transcendentálním tématem vnímání, vzpomínky, objektivno, aniž bychom to evidentně neprohlídli. Ale zde už Husserl před vynořujícími se paradoxy couvá a zaplašuje je matnými, z hlediska jeho východisek inkohherentními odpověďmi, v nichž už není nic z původní

směřlosti radikální epoché. Vždyť, co znamená rekurz k přirozenému životu "odpočívajícího" filosofa, když v aktualizované epoché má být právě vyřazen. Aktuální epoché nesmí šetřit sebe samu odkazem na časovou limitaci - v ní právě žádné omezení z přirozeného světa nemá místo; jestliže se váže na svou habitualitu, není univerzální a skromně přijímá nejen časové podmínky, ale i daleko principiálnější ontologické podmínky jakéhokoli omezeného výkonu entitativně limitovaného subjektu. Husserl mluví o nepochopení transcendentální epoché; kdyby se prý odvracela od všech životních zájmů, nemohla by sama být. To tvrdíme také, ale na rozdíl od Husserla od začátku a na základě noetické úvahy o smysluplnosti epoché. A tak zkrotla epoché. Zde před uvědomovanými paradoxy už není zdaleka onou totální proachnou přirozeného postoje, vévodící nad jeho platnostmi. Může zde napadnout Kantův pronikavý postřeh uvedený v Prolegomenech: "Koncipování plánu je nejčastěji bujně a vychloubačně počínání ducha, jímž si člověk dožívá zdání tvořivého genia, když vyžaduje, co sám nedokáže, haní, co nedovede udělat nijak lépe, a ohlašuje věci, o nichž sám neví, kde by byly k nalezení."

Husserl drží zdánlivě pozici jen tím, že mění obsah a význam epoché; přeskupává její těžiště na vnější aspekt zdrženlivosti, čímž středuje její obsah; nechrání už původní smysl epoché, daný pojmem pochybnosti, v němž je právě implikován odvrát od všech platností přirozeného světa. Výtku nepochopení je jen gestem obrany neudržitelných pozic. V blízkosti viděných paradoxů Husserl tvrdí, že se epoché nezříká přirozených zájmů, jen je prý nemá za cíl. Diference je tedy jen finalitní? Tím ovšem epoché docela strácí svou původní ostrost; takto vyznačena, stává se obyčejnou autoreflexí a nemusí být tak hlučně zaváděna. Jde-li v ní jen o důsledné zaměření na určitý aspekt, pak může být zajisté nastolena i zdrženlivost k platnosti ego, např. při zkoumání extramentální reality. Epoché ve smyslu zaměření k něčemu a nevšímání si jiného, jistě nebyla takto zpočátku myšlena; nebyla by totiž "transcendentální" a nevedla by k "odhalení subjektivna". Ve světle poměru proveditelnosti a provedení se tedy epoché vytrácí;

její pojmová variabilita je = jednak následkem opomenuté tematizace tohoto poměru, který je ostatně součástí poměru noetiky a metodiky, a jednak také dobře svědčí o neproveditelnosti transcendentální epoché. Avšak ta má být zdrojem tzv. transcendentální redukce, tj. převodu světa na transcendentální subjektivitu; to je princip fenomenologie. Proto není celá fenomenologie, než fikce. Univerzální epoché, obsahující záměr vše zpochybnit je tedy nevědomost předreflexního stadia. Univerzální epoché jako metodická teze o nutném a plodném východisku filosofa, vycházející ze své extenze toliko ego, a zasahující naráz vše ostatní, je naivita v řádu reflexe, nesnající ani své ontologické vkořenění, ani podmínky reflexe metody.

Hypotetické, diskurzivní pochybování, zastavující se postupně, v perspektivě kritické omezitelnosti, u jednotlivých otázek, aby jejich problematiku detailně prozkoumala—to je velmi zdravý nástroj vědění; je také přiměřený lidskému poznání a jakožto nezbytný filosofický prostředek je i zdrojem dosažení apodiktického poznání. Nikdo lépe nepochopil sílu a filosofickou účinnost hypotetického pochybování, než scholastici; k tomu stačí prohlédnout jejich spisy, kde se v dokonale logických formách vyskytuje záplava námitek proti daným тезисům. Vedle této metodické kvality, korespondující dobré znalosti povahy poznání, se jeví moderní důraz na pochybování jako velké diletantství. Moderní filosof, zrovna jako ten začátečník vyslovuje lehkomyslně univerzální epoché a jako ten začátečník si namlouvá, že ji také provádí.

Resumé kritického posouzení Husserlovy výchozí pozice jakožto principu fenomenologie máže být stručné. Sledovali jsme souvislost tří aspektů, v nichž Husserl bez dokazování jen tvrdil: a/nutnost epoché, b/právidelnosti ego, c/aktualitu transcendentální epoché. My jsme naopak dokázali nemožnost těchto dogmat fenomenologie; viděli jsme partikulární řádu reflexe metody, zakotvenost a podmíněnost jistoty ego a neproveditelnost univerzální epoché. Získali jsme tím kritickou bazi pro odmítnutí transcendentalismu všech forem, neboť jsme stabilizovali do absolutní

platnosti relací subjekt-objekt a určili noetickou dependencí subjektu korelativně k jeho ontologické hodnotě.

15. Aplikace na Kantovo navázání.

Dosavadní výsledky jsme se zocnili dost značného prostoru absolutní základny, abychom mohli četnými aplikacemi zrychlit náš postup. Od Descarta ke Kantovi se táhnou dvě linie, které už můžeme poněkud přehlédnout. Descartovo pojetí idejí vyúsťuje na linii konceptualismu do racionalistického apriori. Jasná idea, stanovená za kritérium pravdy, se osamostatňuje; stává se dominantou myšlení, ale za cenu izolace od skutečnosti. Poznáváme primárně své ideje, nikoli reálné objekty, a k dovršení všeho, jsou ty základní vrozeny. Inatismus je zdrojem racionalistického konstruktivismu. Vztah k realitě garantuje už jen Bůh, ale jeho existenci by bylo třeba napřed dokázat. A důkazy, překračující hranice subjektivity, jsou z krajně subjektivistických premis nemožné. Bylo by třeba napřed přiznat vznik pojmů, na základě reálného působení objektů, abstrakcí z představ; bylo by třeba kontinuálně odstavit subjektivní kritérium pravdy a vidět jas idejí jako následek objektivní evidence; bylo prostě třeba založit poznání na bytí, aby mohly mít důkazy existence Boží nějakou platnost. Zde vidíme věčné důsledky metodické nepřezíravosti Descarta; radikální a jednoznačné výchozí uzavření v subjektivitě otevřelo přístup k realitě jen za cenu paralogismu, neboť Bůh, jedině garantující korespondenci idejí a reality, nebyl v rovině výchozího Descartova položení, jakožto extramentální jsoucno, vůbec dokazatelný.

Od Descarta tedy začíná racionalistická forma subjektivismu, která obsahuje možnost apriori jasných a nutných poznatků, ovšem v odpojení od reality. Kantovy vrozené kategorie, jakožto principy nutných vztahů, odpovídají Descartovu inatismu; racionalistická tradice sčítává u Kanta v tomto bodě neporušena; a víme z úvah o východišku kriticismu, proč

tomu tak muselo být. Z hlediska privace reálných obsahů lze toto pojetí myšlenkových jednotek charakterizovat jako konceptualismus. Konceptualismus je druh nominalismu, který zdroj obecnosti vidí jen v pojmech. Proto vyvrácení nominalismu platí i pro konceptualismus, neboť společným jmenovatelem celého nominalismu je subjektivizace myšlení. Ve světle principu autoreflexe vyjevuje i konceptualismus svou diskrepanci; bez regulace objektivní evidencí, bez reálných, konsistentních obsahů, nemůže sám vyjádřit skutečnost obecně lidského poznání. A přesto skřepovalisté nárokuje obecnou platnost pro své teorie poznání. Pokud jsou nositeli lidské přirozenosti, mají pravdu, neboť nemohou své poznatky vyjadřovat jinak, než obecninami. Pokud jim však upírají subjektivizací natýčených vztahů myšlenkových obsahů objektivní platnost, stojí sami proti sobě. Verealizace myšlení postihuje i Descartovo i Kantovo teoretické myšlení. Proto jsou jejich koncepce vnitřně rozporné. Vzhledem k dosavadním rozborům můžeme s kritikou konceptualismu přestat na jasné tvrzení, že objektivita poznání je nespochybatelnou absolutní pravdou.

Ale vedle konceptualismu začíná u Descarta ještě druhá linie, byť ne tak spočátku patrná. Vylučná orientace na subjektivitu nezůstala bez povšimnutí; v abstraktivním pojetí subjektu se stratilo ponětí o samotné abstraktivnosti těchto operací a došlo k závažné priority myšlenkově-zájmové, za prioritu ontologickou. To je motiv transcendentální subjektivity, uplatněný u Descarta skrytě, u Kanta už značně rozsáhle a u Husserla programově. Objektivní charakter subjektu se zde podle různé intenzity zamlouvá či stírá, a tak může vzniknout zdání úniku z dosahu kritiky nominalismu. Tradiční nominalismus samozřejmě počítá s objektivním řádem, s relací subjekt-objekt, ale transcendentálníismus, aspoň v určitých fázích, setrvává v subjektivitě a brání se jejímu ontologickému vřazení.

Čím je tedy subjekt, když ne jsoucnem mezi jsoucný? V německé tradici, a nejen ve filosofii identity, se pak snadno raší "schema subjekt-ob-

jekt". Viděli jsme však, že ani Husserl nemohl vyřadit ontologii subjektu; jistotu subjektivity každý transcendentalista předpokládá; nechce-li tedy skončit v rozporech solipsismu, musí usnat objektivní poznání subjektu "o sobě". Mude tedy vhodně zdůraznit, že i konceptualista Kantova typu zakládá své obecné soudy o subjektivních poměrech v ontologickém řádu a v bytí subjektu.

Kant rozlišuje rovinu aprehence a rovinu apercepce, rozlišuje smyslové názory, empirické pojmy a ideje vyššího rozumu. V této složitosti subjektivity usnává harmonii; proto nemůže ztotožňovat subjekt s rozumem. Subjekt bude širší, bude soustřeďovat do jednoty celou složitost vlastních aktivit a funkcí; aby mohla být funkční spojitost, aby např. názor mohl být materiálem formace skrze vrozené kategorie rozvažování, musí všechny tyto komponenty poznání patřit témuž subjektu; nejen horizontální, ale i vertikální spojitost mnohosti vyžaduje identický subjekt, jako pádu svého vkořenění; jinak každá součást, každý úkon patří jinému subjektu a je konec Kantem odhalenému řádu lidského poznání.

Subjekt je tedy Kantovi předmětně dán pro jeho reflexi; Kant své reflexivní poznání vyjadřuje v soudech; jistě by netvrdil, že svým poznáním tvoří sebe sama, to by zraňil i svou jednotu i spojitost své reflexe, neboť ta nemůže být, než postupná, procesuální, diskurzivní. Soudy o subjektu pak buď přímo vykazují, nebo aspoň předpokládají poznání natné vztahy. Odkud ta nutnost? Kdyby pramenila jen v rozumu, znamenalo by to, že rozum buď nepoznává, nebo konstituuje subjekt.

Avšak nemůže nepoznávat sebe sama, když vyslovuje o sobě soudy; každé poznání zahrnuje vědomí svého principu a je jakožto aktuální stav východiskem reflexivních soudů o sobě. Jak tedy může rozum konstituovat mnohými soudy, procesuálně jdoucími, svého nositele, na jehož jednotě právě závisí jak bytí, tak spojitost jeho úkonů? neboť úkony musí patřit témuž rozumu a ten má v rámci Kantova myšlení vzájemnost s jinými schopnostmi, takže musí být zakotven v nositeli. Každý soud by tedy konstituoval jiný subjekt, ale zároveň by se dokonale izoloval od

ostatních, neboť by ani nepatřil k témuž rozumu, který by v důsledku instability svého subjektu také ztratil svou jednotu. Mnohost matných soudů o subjektu tedy svědčí o předehosí dané konstituci subjektu, který svou identitou a konstantními proporcemi svých kvalitativních inteligibilních součástí umožňuje mnohost vlastních úkonů, tedy i reflexních soudů, jejichž smysluplný proces je vázán nasmyslařinou danost invariantních poměrů řádu bytí a subjektu. Pak ale nutnost těchto soudů nepramení v rozumu; považují-li se tyto soudy za pravdivě vypovídající o vlastním subjektu, pak jsou určeny jeho objektivním řádem, který je nutně specifikován, je takový a takový; nutné vztahy reflexních pojmů a soudů jsou proto dány esencialitou subjektu. To tedy plyne z faktu mnohosti reflexních soudů, jako jedině možné určení zdroje jejich nutnosti, nemají-li se samy zrušit. Jen pro kontakt s lidskou esencialitou může Kant počítat s možností poznání všech lidí, čili s universalitou svých závěrů; jinak by o lidech jako takových a jako poznávajících nepronесl ani jediný obecný soud, neboť by je ani jako lidi nepoznal.

V racionalistické tradici zůstala jen rezidua původních metafyzických pojmů; ontologie zde značně poklesla a stala se snadnou kořistí kriticismu. Ale až už Kant chápal substanci sebeneúplněji, nemohl ji v případě "transcendentálního" subjektu upřít reální platnost, nemohl ji stanovit jako apriorní kategorii čistého rozvažování, neboť by tím dospěl k nasmysla autokreace skrze diskursivní poznání. Je to stejná situace jako s jeho pojetím kauzality, která má být také jen vrozeným pojmem rozvažování a zároveň reální při smyslových afikacích. A nejinak je tomu z hlediska principu matných vztahů i s rozumem samotným. Kant v kritickém směřování na možnost poznání tvrdí, že má danost rozumu za jediný základ. Co značí tato danost rozumu? Je to determinující objekt Kantovy reflexe, který má svou pevnou strukturu a řád, rozdílný od řádu a specifity jiných součástí subjektivní. Tyto strukturální proporce musí být konstantní a stále platné, aby

je Kant mohl postupně zkoumat; jinak by je svým výzkumem v čase nikdy nezachytil v jejich složitých spojitostech /viz např. krásné schéma kategorií pečlivě provedené podle klasifikace soudů/. Kant tedy analyzuje rozumové prvky a součásti, odhaluje jejich zákonitost, kterou netvoří, ale nalézá, v poznání syntetizuje a systemizuje, a to jen proto, že mu sáštávají ve svých stálých objektivních, tj. rozumem netvořených poměrech a proporcích, že mu neunikají pod rukama, že se na ně může reality vždy dotázat. Tím přichází k natným vztahům, které vyjadřuje v závislosti na jejich objektivní danosti. Objektivní aktivity a vazby tedy předemnatě posuzují a poznatkově určují Kantův výzkum povahy rozumu; jen proto může Kant tak snadno překročit meze své individuality a pretendovat obecnou platnost svého poznání; byla poznána esencionalita rozumu čili to, čím každý lidský rozum natně je, čím primárně disponuje atd. Kantovy suverénní závěry o budoucích osudech metafyziky odtud čerpají i svou dimenzi-nikoli ovšem svůj obsah.

Kde je tedy výlučnost subjektivního zdroje natných vztahů poznání? Jsou snad natné poznatky o kategoriích rozvažování jen plodem aplikace těchto kategorií? To by je samotné zrušilo. Tyto kategorie jako objevené jsou prý rozumu strukturně dány; kdyby tedy byly dány teprve rozumem, pokud sebe poznává, byly by reflexí teprve konstituovány; ta by však sama stratila svou strukturní zákonitost-nehledě ke komplikaci mnohosti reflexních úkonů, znamenane již při poměru subjektu a jeho reflexe. Má-li mít smysl odhalování a stálé fungování rozumové zákonitosti, musí být jak subjekt, tak tato zákonitost harmonicky předreflexně dány a svou povahou musí determinovat natné vztahy sebepoznání, jež zároveň i principiálně umožňují a určují jako takové a takové, tak a tak probíhající; subjektivizace těchto vztahů by byla autodestruktivní.

Viděli jsme výše, že zdokonalitelný subjekt diskursivního poznání má natně diferencí já-činnosti, a proto i objektivní determinaci autoreflexe. Aby se mohla transcendentální subjektivita jaksi vyvážit

s ontologického řádu, musela by se postulovat Boží situace poznání sebe skrze sebe sama, v níž je naprosto a ve všech způsobech identické Boží bytí, rozum, poznání apoznané v jednoduchém aktu. Tato identita plyne z plnosti Božího bytí, kde není žádná potencialita. Ne náhodně se v knize pokantovské transcendentalistické tradici identifikovalo bytí a myšlení absolutna. Avšak potencialita, obsažená v neproniknutelné diskurzivitě soudceho transcendentalisty, vymezuje nutně nižší stupeň bytí a poznání, z čehož plyne i menší míra jednoty, čili rozdělenost, mnohost a složitost. Totální identita subjektu a jeho reflexe je její diskurzivitou rozbita, neboť budoucí úkony ještě aktuálně nejsou a minulé již nejsou, kdežto subjekt musí být aktuálně stále týž, aby mohly poznávací úkony být; to se týká i obsahu poznání, které zdokonalují subjekt rovněž jen postupně, v aktuálně-habituálním rytmu.

Složená substance prostě není totožná se svými akcidenty, je mezi nimi bytostní odstupňování a difference podle zákonitostí atributivní analogie jsoucna. Moderním filosofům tato ontologická možnost a pojmová aparatura docela chybí; proto velmi tápou v určování reálných poměrů, proporcí a struktur v řádu jsoucna, apodikticky poznatelného. Transcendentalismus je toho dokladem. Můžeme tak sledovat další aspekt zmíněných jednostranností v položení elementární problematiky. Právě tato metoda bez noetické fundace byla jen jedním defektem v této řadě. Jiný omyl záleží v domněnku, že lze integrálně zachytit poznání jen v kritickém aspektu; tato domněnka by však platila jen v rámci solipsismu; jakmile je zákonitost a řád poznání pro naši reflexi objektivně dán, bude nutně participovat na ontologické zákonitosti, a k jeho úplnějšímu vystižení musíme koordinovat poznání subjektu s poznatky o jsoucnu jako takovém, musíme aplikovat universální poznatky o struktuře relativních jsoucen, o povaze jejich bytí, poměru k dění atd. Moderní filosofové se pouštějí velmi zmateně do problematiky subjektivity a lidského poznání; to je také Descartovo dědictví.

16. Obtíže Rickertova určování relace subjekt-objekt.

Nepřiznaná, ale přesto nevývratná objektivní hodnota subjektivity se stává filosofům z okruhu transcendentalismu kamenem úrazu, zvláště, mají-li pozitivně určit její povahu a vlastní ráz. Když se odstavila nepochopená a snadno diskvalifikovaná ontologie, jak se pak má určovat subjektivita ve své struktuře a proporcích? tento úkol tedy totiž je, a jen povrchní pozitivista se mu může vyhnout floskulí typu "otázka bez smyslu".

Můžeme si všimnout do jakých nesnází se v tomto bodě, totiž v určování kontur subjektu dostal neokantovec Rickert. Podle něho běžný filosofický úzus zaměňoval dva různé vztahy, designované subjekt-objektově, s autentickým protikladem subjektu a objektu. Rozlišuje tedy Rickert trojí význam objektu a subjektu: a/objektem je vnější prostorový svět, obklopující psychofyzický subjekt-odůševnělé tělo; b/objektem je vše, co je o sobě mimo vědomí a jeho obsahy-tedy mé tělo, cizí psychologický život atd.; proti tomuto transcendentálnímu objektu, nezávislému na vědomí, stojí mé imanentní vědomí s celým svým obsahem; c/objektem je obsah vědomí v protikladu k mému vědomí; je to vztah poznávaného s poznávajícím; tento objekt je imanentní, a proti němu stojí autentický subjekt-mé vědomí. Kritéria svého určování ovšem Rickert neuvádí; proto se těžko můžeme ptát po důvodu takového štěpení subjektu. Musíme tedy objasnit na základě předchozích závěrů poměr subjekt-objekt a odtud zjistit hodnotu Rickertova rozlišování.

Samotnost zavedení relace subjekt-objekt je dána skutečností poznání, které je něčím buď svébytným a autonomním, nebo na něčem či v něčem a obírajícím se něčím, co se mu ukazuje jako něco jiného-co leží před ním, objasnet; skutečnost poznání přináší vztah poznané-poznávající a je jeho fundamentem. Z dosavadních poznatků víme, že procesuální poznání vyžaduje identického, jednotného nositele, kterému ve vlastním smyslu náleží všechny úkony, a v jehož jednotě zakládají svou smysluplnou

spojitost. Nositel poznání je tedy ontologickou jednotkou, již musí příslušet dokonalost být o sobě a v sobě, aby mu totiž mohly patřit rozmanité stavy a úkony, a aby jím mohly být unifikovány. Tato dokonalost insey se vyjadřuje pojmem substance; jí náleží všechna aktivita a její výsledky jako svého nositeli a principu. V tomto řádu svébytné a nedělitelné ontologické jednotky se eliminují jakékoli nároky jiného jasu na její autonomní existenci, na její dokonalost a činnost; pro tuto dokonalost zásadní neslučitelnosti s jiným, má nositel bytí a aktivity ráz supposita-je dokonale a cele sám v sobě, separovaný od jiných, jako poslední majitel svého bytí, vlastností a své aktivity, což vše patří k jeho integritě a individualitě. Suppositum racionální se pak vyjadřuje jako osoba. Pokud je tedy substance nositelem poznání, které jí v poslední instanci patří, může se označit jako subjekt. Korelátum je objekt, který značí vše, co může být poznáno. Faktum rozumového poznání obsahuje však dokonalost reflexe, která působí, že se subjekt může stát objektem-jakožto podmět poznání může sebe učinit předmětem, aniž by se ovšem ontologicky jakkoli změnil; poznání je totiž receptivní, nikoli kreativní. Tak vychází z ontologické danosti a z bohatství bytí subjektu jeho schopnost sebepoznání, která neruší ontologický řád svého nositele, když ho činí objektem reflexe. Z tohoto ontologického podkladu je patrné, že subjekt nestojí v žádném protikladu k objektu; jde o dva různé vztahy téže jednotliviny, která je jednak nositelem svého reflexivního poznání, a jednak předmětem téhož poznání, při němž zůstává dokonale identická sama se sebou, jinak by se ani nemohla reflektovat. Přitom platí, že celou svou integritou determinuje sebepoznání, takže jím nemůže být nikterak abstraktivně redukována či rozdělována. Abstrakce rozlišuje různé aspekty a stránky složitého subjektu, ale to neznamena jejich reální separaci.

Proto je Rickertův postup k "autentickému" subjektu libovolnou projekcí abstraktivních záběrů. Důvody tohoto pochybení jsou četné. Jednak

si Rickert neujasňuje přístup k určování subjektu a objektu, který má být noetický, ale nesáže srušit své ontologické zázení; přesná noetika ho vědy splolužahrauje a s ním počítá, neboť ho i primárně odůvodňuje. Zde však právě chybí pojmové vybavení k vystižení hierarchie a řádu subjektivity. Descartes stanovil kontrapozici vědomí a reality, na podkladě přísného dualismu substance duchové a tělesné. Tento mysl o substancialitě subjektu poznání otevřel cestu sraz násilných abstraktivních operací na subjektu, pod zorným úhlem protikladu subjekt-objekt. Je to následek Descartova neporozumění substancialitě, s níž zůstala pro ducha fiktivní independence jako pole transcendentálního, a tomu odpovídající zapomenutí na ontologickou valenci ego a její direktivní funkci pro reflexi. Arbitrární určování subjektu má precedens v těchto Descartových omylech. Avšak vazba reflexivního poznání na objektivní danost subjektu, nedovoluje žádné jeho štěpení. K přesnému rozlišení řádu subjektivity je potřeba ontologických pojmů substance-akcident, potence-akt, materia-forma, přirozenost, schopnost, činnost atd. Rickertovy kontury subjektu jsou stanoveny vně těchto pojmů, a odtud obtíže s jejich zdůvodněním. Vždyť Rickertův přechod od transcendentního objektu k imanentnímu se zcela bezdůvodně zastavuje před vědomím samým, ačkoli ho lze zajisté učinit předmětem poznání, čili objektem; "autentický" subjekt by tak mohl být nazván třeba superimanentním objektem. To je ovšem noetický pohled, který zde tedy Rickert patrně neuplatňuje, neboť je veden protikladem subjekt-objekt. Pak je ale jeho určování latentně ontologické; dopadá tak, že abstraktivně extrahovaný "autentický" subjekt stojí v protikladu k svému tělu, které je, jakožto transcendentní objekt na něm nezávislé; poněvadž však má své obsahy-imanentní objekt- musí mít substancialní charakter; důsledně to znamená, že vědomí je svébytné, separované, existenčně oddělené od těla a jeho biologického života, jehož průběhy a stavy autentickému subjektu nikterak nepatří, jsouce subjektivovány jinou sub-

stancí. Je toto ještě lidský život a lidské poznání? A jak je to s protikladem vědomí a jeho obsahů? Zde se zase nemůže uplatnit ontologický pohled, neboť aktuální protiklady nejsou ani po Hegelovi v jednom subjektu slučitelné; noeticky však také nemusí vždy stát subjekt a objekt v protikladu, jak patrně z reflexe. Myslí tedy Rickert při relaci subjekt-objekt ontologicky či noeticky? V obou aspektech jsou zjevné nesrovnalosti.

Bylo by třeba vyjasnit mnoho základních otázek, aby se pochopilo, co vše je skryto v Rickertově koncepci; vzali jsme ji však jen jako ukázkou vývoje transcendentalismu.

17. Resumé Kantovy obecné situace.

Pro zásadní posouzení transcendentalismu je relevantní zjištění nedotázaných předpokladů reflexe subjektivity, které ji nutně spoluurčují a umožňují; to je společný nedostatek Descarta, Husserla i Kanta; působí nelegitimní vynětí subjektu a jeho struktury z objektivního řádu, což by konsekventně nastolilo solipsismus. Utajená přítomnost ontologické zákonitosti ve výzkumech "transcendentálního" subjektu, značí jeho nutné poznání o sobě. Ani Husserlem provedená enteologie transcendentalismu, krystalizující v prý čistě subjektivních fenoménech, jakožto duchovních postupech, konstituujících ve své primární funkci útvary smysla, neotvírá novou dimenzi vedle či nad ontologickou zákonitostí. Nová říše naprosto v sobě uzavřeného subjektiva je jen iluzí a nesplněným přáním Husserla, neboť žádný filosof svými reflexemi nikdy nezruší závislost těchto reflexí na dané skutečnosti našeho poznání a nikdy nezruší nezávislost zákonitosti daného poznání na jí podmíněné reflexi. Tato danost poznání je výsekem danosti metafyzické zákonitosti subjektu, patří k jeho ontologickému organismu, a proto integrální poznání subjektu a jeho poznání metodicky vyžaduje, abychom také zkoumali skutečnost o sobě a získané poznatky pak aplikovali na skutečnost subjektivity.

a na skutečnost poznání. Poznání o subjektu a o poznání musí být také determinováno tím, co poznáváme o skutečnosti jako takové.

Pro Kantovo řešení otázky poznání má tento objektivní ráz poznání subjektivity dvojitý nepřiznivý důsledek. Subjekt je o sobě poznán také v univerzálním pásmu ontologické zákonitosti, platné pro všechny relativně jsoucna-věci o sobě. Je nutně poznána, nikoli rozvažovací formací konstituována substancialita subjektu, procházejícího akcidentálními změnami; v tom je ovšem celá řada poznatků ontologické struktury všech složených, zdokonalitelných jsoucen. Zdokonalitelný subjekt musí být entitativně limitovaný, musí být primárním aktem bytí identickým nositelem sekundárních aktualizací, musí mít své dění limitováno proporcionální, aktivně-pasivní potencialitou, musí být specifikován na určitý způsob bytí, musí být svou potencialitou vložěn do univerzálního řádu interdependencí relativních jsoucen, o nichž platí nutně tytéž elementární ontologické charakteristiky; opaky všech těchto apodiktických afirmací jsou totiž vnitřně rozporné, neboť by srušily multiplacitu, zdokonalitelnost, dění, což vše se ve výzkumech subjektivity samozřejmě předpokládá. Proto už nelze tvrdit nepoznatelnost "věci o sobě"; substancialita je nejvyšší z rodem a generické znaky patří k esenciálnímu. Kdyby si Kant ujasnil způsob poznání subjektu, poznal by celou šíři jeho poznatelnosti a těžko by pak mohl subjektivizovat inteligibilitu.

Implicitní objektivismus transcendentalismu znamená dále pro Kanta přiřazení pod obecnou kritiku konceptualismu; nárok na pravdu a obecnost kritiky rozumu vychází z nutné přítomnosti reálných obsahů, jejichž vlastní nutnost a konzistence je předsětná a nikoli subjektivně dána. Důsledný konceptualista by nejen o subjektivních proporcích, ale vůbec o stálých poměrech objektivního řádu, o struktuře "věc-jev", o konstantním a pravidelném počítkovém působení atd. nemohl myslet a říci ani jeden platný soud; vše by bylo zakotveno v jeho pojmových kategoriích; realita, ani realita těchto kategorií, by jeho soudy nevyjádřily. Ontologická zákonitost, subjektem počínaje, je prostě dána a nikoli

rozumem konstituována. Tímto univerzálním předpokladem, vyjadřitelným jako objektivita poznání, je neproměnitelně proniknuta, řízena a umocněna celá Kantova reflexe; zamítnutí či nepovšimnutí toho působí postup k závěrům, které tento axiom negují. Proto také aplikace obsahu Kantova závěru na sebe sama, bere mu nárok na vyjádření dané skutečnosti lidského poznání. Přicházíme k disparitě Kantova systému, obecně uvážného. Je to nesrovnalost tak zásadní, že stačí k odmítnutí protismyslného zákazu metafyziky, který Kant sám mnohonásobně porušuje, aniž by o tom věděl. Moderní agnosticismus má fundaci převážně v kantovském, konceptualisticko-transcendentalistickém pojetí rozumu. Známe už tedy jeho hodnotu.

18. Iracionalistické reakce, sledované v reprezentaci F. Wunda.

V úvodu jsme naznačili podvojnou roli agnosticismu, vzešlého z Kantova pojetí rozumového poznání. Vytknutí a střechení kontar rozsahu vědeckých možností je známé téma, spojené s moderním agnosticismem. Snáze už uniká pozornosti jeho spojitost s iracionalistickým vpádem do filosofie 20. století. Právě úzké meze platnosti rozumového poznání, shodné v podstatě s krystalizací ve scientismu, neprávem identifikovaného s tzv. vědeckým objektivismem, volaly po překročení. Vědeckost, stotožněná s typem přírodovědeckého poznání byla "jednou provždy stanovena" autoritou Kantovy kritiky a kýstílik vyjevila brzy svou bezradnost před požadavky života. Nutně se začala množit doporučení mimorozumových cest. Pozornost upoutali myslitelé, hledající pomoc v umění a mající blízko i k náboženství. Od nich se začalo očekávat, že odkryjí horizont hlubšího poznání, že přivedou k jádru života, neboť programově provolali obrát k člověku - "od objektu k subjektu" - a nabízeli odpovědi na otázky života, před nimiž zůstala redukovaná věda, jakožto vreholný plod Kantem přistřiženého rozumu, němá, a které se mezitím staly kořistí ideologického zneužívání.

Modernisté velmi dobře vědí, jakou šanci, jaké uvolnění a osvobození z ponuré, nezáživné a autoritářské vědeckosti, jim nabídla vlna vitalismu a existencialismu. Dá se dobře pochopit vášnivost, s níž se chopili, při své nedostatečné odstupu od moderního myšlení, námětů a programů tohoto reaktivního iracionalismu.

Filosofickou formulaci některých příznačných myšlenek, nabízejících se pro křesťanskou asimilaci, nacházíme u Wusta. On sám je považován za křesťanského existencialistu, inspirovaného sv. Augustinem a Pascallem, takže můžeme očekávat, že u něho bude domnělý či skutečný přínos této tendence pro teologické myšlení dobře postihnuteľný. Přesujme tedy některé odstavce jeho "Nejistoty a odhodlání", pokud kontrastují s našimi dosavadními závěry.

Wust začíná líčením dialektické povahy lidského života, pozorovaného z hlediska jistoty a nejistoty. V životní situaci člověka vidí prolínání jistoty a nejistoty; životní nejistota je dokládána nestálostí našich racionálně-zajišťovacích opatření a vůbec pak neproniknutelností budoucnosti každého individuálního života, zapředeného do spleti nevypočitatelností. S tím jistě bude každý souhlasit. Wust dramatizuje situaci omezenosti rozumu tím, že proti němu staví "moudrou iracionalitu života". I to se dá samo o sobě vzít, odhlédneme-li od zbytečně terminologicky paradoxního zesilování. Ale rozum není nadarmo Wustem zachycován v momentech své skutečné nedostatečnosti. Wust totiž chystá sofisma obecného závěra z částečné premisy, prostřednictvím vágního obsahu pojmu jistoty. Částečnou premisou je zde permanentní nejistota v určitém okruhu pravd, vztahených převážně k potencialitě budoucnosti; můžeme ji vyjádřit tak, že nejme schopni absolutně dokonalé předvídavosti, zvláště vzhledem k singulárním událostem života. Tím však jistě není zahrnut celý obor poznání; předmět permanentní nejistoty má tedy partikulární charakter. Tato předmětná stránka jistoty či nejistoty je obsažena ve Wustově tematizaci tzv. životní jistoty a vystupuje do popředí zvláště když se má termínem "nejistota" podtrhnout vratká pozice našeho poznání.

Vztah k rozumu se prostě vustovi v úvaze o živétní jistotě neztrácí. Poznání života a jeho problémů je dokonce nutným východiskem celkového vědomého živétního postoje či "pocitu", jakožto podmíněné stránky jistoty či nejistoty; i když vust dále klade tzv. primární, spíše nevědomý, postoj za vše v životě určující; obě tyto stránky jsou pak předznamenány bytostní daností, kterou vust vystihuje termínem "insecuritas humana" a rozumí tím jistou nezajištěnost a riskantní otevřenost mezipólové situace lidského bytí. A je to právě volné procházení těmito významovými okruhy termínu jistoty, co umožňuje vustovi sofistické přechody. Podmínky jednoho okruhu se s potřebným významovým posunem beze všeho konfundují s podmínkami jiného okruhu. Obsahově jde o zavlečení racionality do oblasti šerosvitu, aby se uvolnil prostor jiným duševním silám. Sledujme tedy tyto sáněny.

Podezření vzbuzuje už tvrzení, že totalita života vyžaduje určitou nejistotu v jistotě a naopak. Kdyby si vust přesně vymezil, co chce jistotou nazývat, měl by podstatně těžší úlohu při vyhledávání paradoxů. Převeďeno na poznání by se dalo připustit, že lze takto vyjádřit určitý komplexnější stav, v němž jsou vedle absolutních čili nespochybnitelných pravd i poznatky nejisté, podléhající pochybnostem. Taková koexistence jistoty a nejistoty je dána diskursivní povahou našeho poznání a nelze proti ní namítat. Uvidíme však, že vust takto svou dialektiku jistoty a nejistoty nechápe.

Vust akcentuje závažnost "metafyzického" problému nejistoty ducha při jeho zápasech na vyšších rovinách ideální existence, při úsilí o pravdu a spásu. Konečný výsledek univerzálního úsilí lidstva o absolutní jistotu sledává ovšem jako nutný a dokládá to ekonfrontací matematiky s metafyzikou. Už z této volby významového okruhu jistoty je patrné, že vust integruje vědomostní stav a jeho poměr k jistotě do totality života /viz předmětná stránka jistoty/. Tím je také zřejmé, že jistota či nejistota poznání podmínuje a spoluurčuje celkovou živétní jistotu či nejistotu;

a nemusíme ani přitom insistovat na dominantní funkci poznání a v celku života. Matematika se zdá vykazovat absolutní jistotu, o níž mohou filosofové jen snít, říká Wust. Ale obrat k samotným základům jejího poznání, přivádí ke skličujícím otřesům veškeré jistoty, takže právě sá Pascal přišel na to, že podstatou lidského ducha je spíše nejistota. Fundaci matematice může dát jen filosofie a její jistota je podle Wusta nejtrnitějším problémem. Z vnějšku pozorovaný vývoj filosofie právě vede jen k resignaci. Zde však dochází ke zlomu v líčení rozumové bídy. Wustovi náhle blesklo, že také jeho úvahy jsou "metafyzickým problémem prvního řádu". Proto právě filosofie je naopak velmi plodná při jeho řešení; odkud najednou ta pozitivní možnost filosofie plyne, to se ovšem od Wusta nedovíme; k tomu potřebná analýza by dala totiž celému jeho myšlení docela jiný obsah a směr. Wust se tedy spokojuje s tvrzením, že nezamýšlí podmínovat základ vědy skepsí a iracionalismem, že diskuse o nejistotě má sloužit posledního zajištění rozumu. Uvidíme, že Wust ustrne na své instanci legality vlastních úvah, takže jeho distanc od iracionalismu je jen nominální a zajištění jeho rozumu i rozumu vůbec zůstalo jen zde potřebným přáním, na které Wust ve svém postupu až příliš snadno zapomíná.

Už v následujícím odstavci už mluví o nehlubším zážitku nejistoty lidského vědění, který právě je v pozadí za nejvyšší filosofickou jistotou, a který ohlašuje metafyzickou situaci lidské nejistoty, nejpatrněji projevované v aspektu úsilí o spásu. Toto tvrzení už Wust považuje od nynějška za platné a samozřejmě pravdivé, z něho už v dalších úvahách vychází jako z pevné premisy. Čím ho dovedl? Konstatováním některých nejistých poznatků a postřehem, že matematikazakládá svou platnost ve filosofické jistotě, která je právě trnitým problémem. Toto však bylo třeba dokazovat. U Wusta ovšem nemá poukaz na dokazování valnou cenu, neboť existencialisté už dávno dokazování vývojově překonali a nahradili-verbalismem. Pro náš zastaralý kritický postup je však směřodonné, že Wust z částečné premisy o některých nejistotách

přechází k nejistotě univerzální, kterou jen stále tvrdí, ale nedokazuje, leč snad autoritou Pascala, což nás ovšem noeticky nikterak nesavazuje.

Jak je to tedy s filosofickou jistotou "ustovy afirmace o "situaci lidské nejistoty"? Obáváme se, že vzbudíme navolli stereotypním uplatňováním principu autoreflexe. Jestliže však moderní filosofové svými nápady přímo apelují na jeho aplikabilitu, ať Otendř pak laskavě uvěří, zda monotónnost průběhu našeho kritického pojednání jde zcela na náš účet. Ostatně primárním motivem a immanentní náplní filosofie je jen a jen pravda, a ta se ani nepotřebává tisícero aplikací, jsouc povahy duchovní, ani nepotřebuje "umělecké stvárňování", které většinou znamená spíše její zamlžení či deformaci, jak snadno zjistí kritický Otendř Gusta i jiných, spisovatelsky jistě vynikajících existencialistických filosofů.

V další kapitole Gust už tradičně tvrdí, že proprium lidské ratio je nejistota v jistotě, že člověk jako hledač pravdy a štěstí nadochází pokoje. A důvod prý je v tom, že: "se zrakem ratio zároveň přijal nejistotu evidence při vši principiální možnosti evidence". Gust je zde noeticky daleko zpět za Husserlem či Descartem, neopustil takřka nulový bod kritického zkoumání lidského poznání a jeho možností evidence, pravdy a jistoty. Neboť je patrné, že docela zaměňuje diskurzivitu našeho poznání s jeho nejistotou. Avšak skutečnost, že se pravdy známejneme namáhavým způsobem postupně, že tedy stále ještě je co poznat, nedovoluje znehodnotit naše poznání ve smyslu svedení nejistoty jako immanentního prvku veškeré racionální evidence. Těžiště dokonalosti poznání spočívá v pravdě, která je v lidském rozumu rozčleněna do soudů, z nichž každý má svou míru evidence a působí určitý stupeň jistoty. Jsou tedy některé pravdy absolutně jisté, protože prokazatelně nespochybnitelné, a jiné soudy jsou zase v různém stupni pravděpodobné či-li spochybnitelné. Gust zde tedy zaměňuje extenzivní a hloubkový rozměr, když situaci diskurzivity vydává za situaci permanentní nejistoty. To mu umožňuje jen jeho noetická nevědomost, kterou při svém určování polarit životního postavení člověka projevuje v míře až sardazující.

Zpřítomňme si ji stručně. „Jest se dovolává postoje „*docta ignorantia*“ a považuje ho za moudrý střed mezi dogmatismem a skepticismem. Moudrý prý zná mese rozumu a tak syntetizuje pozitivní prvky dogmatika a skeptika ve svůj vyšší stav. S dogmatistou ho spojuje základní důvěra v rozum, ale odmítá jeho přecitlivěnou jistotu, jeho pohodlné spočívání v pravdě, domněle nalezené a sebejistě formulované. Se skeptikem ho pojí opatrné zkoumání a moudrá zdrženlivost úsudku vzhledem k tomu, že se lidský rozum může nekonečně mýlit, ale odmítá jeho prvotní nedůvěra k rozumu. Inspiraci k této poměrně čerpá z Pascala, který prý vystihl s naprostou přesností dialektickou situaci lidského rozumu vůči pravdě, když napsal, že vzhledem k dogmatismu a skepticismu nelze ani jednu školu obhajit, ani v ní žít. Co říká k tomuto „postoji moudrosti“?

Ve světle našeho řešení skeptického problému je zřejmé, že to je prohlášení se skepsí, která se naivně považuje za její překonání. Neboť odmítnutí možnosti spočívání v jistotě a tvrzení možnosti nekonečně se mýlit, je právě pozicí skeptika-on ke své specifikaci nic víc nepotřebuje. „Počáteční důvěra v rozum je vedle toho jen předreflexní naivita, která právě charakterizuje astrnutí dogmatika a strádá v řádu reflexe svou právnost a přesvědčivost; v diskusi se skeptikem nic neznamená, neboť jeho „počáteční nedůvěra“ už má výbojně reflexivní povahu, kdežto dogmatikovi se do reflexe příliš nechce-proto je dogmatik.

Tak tedy „pozitivní“ prvek dogmatika je snadno vyvrácen „pozitivním“ prvkem skeptika, neboť tyto prvky jednak nejsou v jedné koncepci sladělné, a jednak se rozum ve své počáteční důvěře může „nekonečně mýlit“, takže v pozadí své jistoty o sobě může mít „moudrou“ nejistotu, reflexivně a nemívratně získanou. „Ústav postoj moudrosti je proto nedomyšleností, v níž prvek skeptický zcela pohlcuje prvek dogmatický. K základnímu středu mezi extrémy se tedy „úst nepropracoval; to je osud jeho plochého eklekticismu. Hlubší záběr noetický by „ústovi usnadnil

pochopení nescyzlnosti skeptické pozice; tím by přišel k tomu, že podle pohodlného dogmatika, který je proti skeptikovi bez šance, existuje ještě možnost reflexního, pracovně získaného apodiktického poznání. Pak by si také ujasnil, že tzv. dialektika jistoty a nejistoty je nescyzl, který ruší samotný pojem jistoty - nejistota v jistotě je kontradikce, v níž se právě jistota škrtá. Že svůj postoj moudrosti považuje "ust protiscyzlně za jistý, že s jistotou rozlišuje zvíře jako bytost přirodně zabezpečenou od člověka, duchovně konstituovaného, to už snad ani nemusíme rozvádět.

Ve skutečnosti je tedy pozice "ustovy moudrosti skepsí, která o sobě ani neví; "ust ji totiž překonává tak pohodlně, že se vlastně ve svém pozitivním postupu ocitá v roli dogmatika, snadno zpochybnitelného; extrémny se sbíhají. Ostatně každý skeptik je svým způsobem, tj. ve smyslu důvodového zakrátknutí dogmatikem. Postoj "moudrosti" zajišťuje "ustovi svobodu elegantního přednášení o mezipólové situaci člověka. Přitom se v předpokládání intenci racionálního šerosvitu klidně připustí, že zoufalství naprosté rezignace nad rozumem je jedna stránka dialektických možností rozumu. /že to je nemožnost, na to iracionalistická moudrost ani přijít nesmí, neboť by stratila své logické bytí-přetavila by se v "povrchní intelektualismus"/.

"ust se ovšem rozhoduje pro druhou stránku, pro postoj "nejjistější rozumové zbrodnosti", a mocně ho všem doporučuje; takže-raďte si vybrat!

"ustovi opravdu nic jiného nezbyvá, než posílit skročený rozum voluntarismem slepého rozhodování v oblasti eminentně rozumové; a tak přichází na korelaci prý specifických rysů rozumu a vůle-nejistoty a odhodlání. Přitom získává zdání věrohodnosti jednak popisem této korelace v celkovějších útvarech života, kde má nepopíratelně své uplatnění, a jednak s občasným upozorňováním, že se nejedná o proklamace iracionalismu.

Avšak pojetí rozumu ve stylu "moudrého středu" oslabuje naši "ochotu" přijmout "ustovy apriori nepodložitelné" pravdy. Ostatně "ustív latentní skepticismus nepostihuje jen ty pravdy, které svou pohotovou nescyz-

chybností nejénaze spřítomají jeho absurdnost, ale konsekventně i tzv základní životní otázky po smyslu bytí, existenci Boží atd.

Znova se opakuje paradoxní dialektická situace rozumu, který prý při sebejasnější evidenci souhlasu může uplatnit myšlenku, zda nejde jen o iluzi; provaluje se zde "ustovi nevyřešenost zásadních noetických problémů: "sebejasnější evidence" je u něho jen slovem s velmi matným obsahem. Nemáme zapomínat, že se "ust snaží vyjádřit obecně a objektivně lidskou přirozenost a její možnosti co do poznání a finality, a nikoli že by jen existenciálně popisoval určité jedince a jejich konkrétní nedary. "ust tedy staví lidský rozum před alternativa přijetí nebo odmítnutí světelné povahy bytí, přičemž podnět a zdroj této akce klade mimo rozum.

První možnost je propast lásky důvěřivého idealismu, druhá je propast sobectví a nedůvěřivé skepse. Afektivní momenty mají prevalenci. Uznat inteligibilitu či fatalismus bytí není věcí rozumu. Transcendentální odhodlání řídí směr buď k absolutní nejistotě, nebo vyznívá do odvahy k moudrosti. Láska prý jde sice za poznáním, ale jsou i rozhodnutí povědomá, odehrávající se v hloubi osobnosti, a ta jsou relevantní v alternativě těchto primárních možností; k dosažení evidence je prý třeba spontánní ochoty, vycházející z nejhlubšího postoje Já. A naopak, sebejasnější evidence není uznána, chybí-li tato ochota. Zde se "ust zaměřuje na čistě subjektivní situaci, v níž se také mohou vyslovovat souvislé řady kontradikcí a setrvávat na "pozici" skepse-jen když se chce; tím však ale není ještě nic řečeno o možnosti objektivní jistoty a jejích zdrojích, o něž právě "ustovi v jeho obecné úvaze o situaci člověka v aspektu jistoty jde, a které rozhodně nejsou afektivní, nýbrž reflexivní, jak jsme viděli. Štos objektivitu, prvotní důvěřivost, předtížení k pravdě jako dobru, to vše může rozum reflektovat, a jsou-li to skutečně primární zdroje veškerého jeho pohybu, pak musí oprávněně zoufat sám nad sebou, neboť je k pravdě tážen a donucen slepým puzením, a je schopen rozpoznat svou pasivitu, vydávanou za aktivitu.

V tomto bodě má skeptik obrovský náskok před "ustem; mohl by totiž poznat nezdůvodnitelnost prvotních rozhodování. Může ale také nastěšit poznat i sebe poznávajícího tato domnělou instinktivní předurčenost, a tím ji překonat. Už síla reflexe staví rozum přirozeně na první místo; není třeba mu podkládat nějaké hlubinné zdroje, neboť je schopen je reflektovat v jejich platnosti a poměru k sobě. Byl by tedy schopen překonat jejich danou prioritu a tím ji zrušit. Baž je tedy rozum schopen sám se odůvodnit, a nebo je třeba vzít mu reflexivní možnost, tj. zničit ho. "ustův instinktivně předurčený rozum tedy není vůbec žádným rozumem.

V těchto souvislostech nabývá pro "usta výrok "věřím abych rozuměl" velký význam už v přirozeném poznání. "ust zavádí spontánní étos objektivit, a v tom má pravdu, jaksi koloidentní našemu tvrzení o impli-
citní přítomnosti všech principů objektivit a zdravého rozumu. Mýlí se však, když činí zdravý rozum, či tzv. tendenci k rectitudi, kritériem všeho poznání. Zde se dostává do blízkosti Reida a skotské školy 18. st. Reflexní rozum se sice nemůže univerzálně vzepřít objektivitě, ale může ji přeradit do řádu reflexní platnosti, a to je poznatek, převyšující spontánní platnost, neboť ji zajišťuje a odůvodňuje. Étos objektivit je faktum, jehož pravdivost může být důvodně vyslovena jen v souvislosti s celou řadou reflexních poznatků. "ust ho však vyslovuje ve své reflexi spíše na základě jeho samého, a tím ho nechává zcela bez ochrany před skepsí. Už pro svá vlastní tvrzení, která by zajisté nechtěl stavět jako pochybná-vědyt v nich suverénně rozhoduje např. o omylech intelektualismu- by "ust potřeboval vykročit ze svůj dětský étos objektivit, má-li poněkud prokázat jejich pravdivost, a nemá-li třeba jednou sám étos objektivit, při nalezení kritického přístupu, odmítnout.

Zatím však mluví o prvotně důvěřivém postoji čiré dobroty s takovým důrazem, že je patrné, že sám evidencí svých tezí také staví na této důvěře. Jestliže je ale posledním základem celého poznání víra, pak

ji lze kdykoli odmítnout, a tak zničit celou základnu poznání; tím by se ale zničilo i vlastní destruktivní poznání, založené také jen na víře, takže by vlastně nemohlo být poznání žádné. A však samo faktum poznávacích operací svědčí o tom, že poznání nemůže být totálně odmítnuto; proto také svědčí o tom, že nemůže být založeno na, vždy spechybnitelné, víře. Tento reflexí lze tedy zjistit, že celé poznání stojí na reflexi přístupných, nevývratných důvodech. Víra jako základ poznání je nesmysl, který jen participuje na absurditě skepticismu. Správně jsme tedy řekli, že austova "moudrost" je eja forma skepticismu, čím naivnější, čím více se o sobě domnívá, že skepticismem není.

Aust však vyjímá étos objektivity z noetického posouzení a stotožňuje ho s impulsem lásky, pohybujícím nás nezadržitelně k ideálu, k objektivitě; jsme prý přirozeně předtiženi k oblasti hodnot. Proti tomuto "zákonu ducha" staví "zákon sobectví" a tak odvyvštěluje noetické problémy libivými formulami o étosu rytířské velkomyšlnosti zbožného odhodlání, denancovatelného odhodláním opovržlivým. Estéti si jistě přijdou na své a pravda je tu také moc neobtěžuje.

Tato vláda volby a dobrých způsobů je austem přímo dovozena z "podstatné situace nejistoty", z níž člověk nemůže vystoupit. Aust si ve světlem okamžiku snad uvědomuje autodestruktivnost této holé iracionality a staví si námitku, upozorňující na identifikaci evidence s volným hlubinným zážitkem. Jak na ni odpovídá? Tak, že prý neklade rovnítku mezi prvotní důvěrou a pochopením! No, to je právě ono; základ vši inteligibility je mimo řád pochopitelnosti, je jiného druhu, je nepochopitelný, iracionální; ale jakožto reflektovatelný je permanentně podeřelý z námit, které rozumu činí intervencí do jeho vlastních oblastí logických, osvětlujících postupů, takže namáhavé reflexe skeptika konečně po dlouhém boji vítězí a je hrdá na tento svůj triumf-už se ho jen tak nevedá.

Aust svou odpovědí nejen námitce nečelí, ale ještě piluje její ostn, takže jen prozrazuje jaký smutek má v otázkách poznání. Domnívá ji

sodvodaňuje poukazem vazy ratio na bytí naší osoby. Ale to je zase jen smětání, tentokrát ontologické a noetické otázky. Bytostně je rozum jakožto schopnost jistě vázán přirozeností svého nositele. Ale jde o to, jakouto vlastně schopností člověk disponuje, jaké jsou její možnosti, povaha, hodnota, meze. A na to nelze hledat odpověď v bytí člověka, byť se interpretuje jako dobré. Neboť by se muselo prokázat, že ontologické dobro předurčuje definitivně veškerou evidenci rozumu; ale to je vyvráceno samým faktem "ne dobrého" postoje ontologicky dobrého skeptika, kterýžto postoj právě dobře prozrazuje vlastní, reflexivní ráz rozumu a jeho zákonitosti. Určitý způsob bytí jako základní realizace jsoucna sice určuje i charakter svých aktivních potencií, ale v logickém postupu jdeme opačně, a z povahy vlastní činnosti chápeme poněkud bytí jejího nositele; proto musí reflexivní analýza začít u činnosti, k níž nelze přibrat jako explikativní principy strukturu bytí rozumového jsoucna, jehož všeobecnou intenci nemáme, a k níž dospíváme jen diskursivně.

Nepřemýšlení povahy rozumu, jeho reflexivnosti a možnosti absolutních poznatků se zde ukazuje jako neprozíravost, neboť předpojatá a dogmaticky axiomatizovaná imanentní nejistota vyžaduje vázat rozum v jeho nejvlastnější funkci a zákonitosti na jiný zdroj. Převládá voluntarismus, neúčinně moderovaný poukazem na "bytí osobnosti". Nakonec se totiž přece jen, v důsledku dezorientací v řádu bytí-konfundovaného s existenciálními zápasů, prosadí priorita volní, kterou kolísající ust mistry zcela ostře vyhlašuje. Více nevědomý, než vědomý prvotní postoj totalitní osoby prý přímo rozhoduje o celém našem člověčenství, o poznání i jednání. Tím je tedy snížena nejen rozum ve sledovaném stylu, ale celý život je uveden na infrahumánní způsob. Voluntaristické převrácení přirozených proporcí zde vyjevilo naplno svou účinnost. Je-li nevědomo primárním činitelem základní životní orientace, padá celý řád etického jsoucna; svědomí, zodpovědnost za život, vědomá osobnostní kvalifikace, zaměření na poznatý cíl, jeho důsledné sledování - to vše v této

perspektivě ztrácí smysl. Tlust líčí s velkou výmluvností středové postavení člověka, ale přijaté principy ho táhnou k obyčejnému přírodnickému determinismu. Nemá cenu dál se zabývat kumulací těchto kontradikcí. Můžeme však při této příležitosti poněkud nahlédnout životní význam zdánlivě odtažitého filosofického poznání, a letmo vyznačit spojitost celkové teoretické úrovně s životem samotným.

Existencialisté se vehementně pouštějí do řešení problematiky konkrétního člověka. Ontologicko-noetické zázení přitom většinou považují za neživotnou abstrakci. Na čem ale zakládají své pojetí člověka? Vždyť konec konců nějaké znalosti o lidském poznání a jeho významu v celku lidského života také uplatňují, člověka do jasně či bytí také nějak situují. Zbývají jim jen osobní zkušenosti, poznatkově živěné přítomnou filosofickou atmosférou, kterou pak "svobodně" a s velkou fantazií stvářejí do sugestivního, ontologizujícího podání, v němž se nezdržují nějakým zdůvodňováním, ale spíše úsilují o verbálně působivé vyličení vlastních, objektivizovaných, na obecný zákon povyšovaných vizí. Nezávažné, oslnivé povídání je ostatně jedinou nadějí filosofického dilematu. Přitom takový tlust patří ještě k autorům s pozitivní antropologickou intencí; snaží se dnešním, skepsí a různými mýty prolezlým člověkem znovu odhalit přístup k Bohu. Tlust je znatelně ovlivňován tradicí křesťanského myšlení a nepouští se do iracionalistických dobrodružství se smělostí jiných existencialistů. Kdyby omezil své výpovědi o člověku jen na určité vyšší oblasti lidského života, pak by jeho určování rozumové limitace a korelativně se stupňujícího významu víry, pokory, zbožnosti, odevzdání se Boží prozřetelnosti, důvěře v ní, mělo platnost životní moudrosti. Bohužel se však vřazuje do "augustinsko"-pascalovské tendence "srdce", v níž se bez potřebného hlubšího zkoumání příliš snadno generalizují neúplné indukce existenciálních zkušeností, aby se pak obrátily proti legálnímu poznatku filosofickému.

Že v tomto směru působí nereflexované, omezující předpoklady, a v nich implikované zásadní nevyřešenosti, nemusíme snad už dokládat. Ale právě proto, že se na této linii vychází z tak labilních základů přímo k specificky lidským tématům, má existenciální filosofie "srdce" takový antropologicko-religiozní dopad, že se vše pozitivní drží na hladině jen šťastnou nedůsledností, takže

permanentaš možné kritické odhalení mnohého spíše vzdálí od pravdy tak špatně doporučovaných. To je úskalí i úděl modernistického typu apoštolátu. Tendence "srdece" totiž obsahuje principy, schopné vše v lidském životě zpřeházet. X

Všimněme si k tomu ještě jednoho Wustova názoru. Nesmírné spolehání rozumu na evidenci v absolutně zajištěné podobě, je prý překážkou evidence; rozum musí pravdu přijímat jako dar; kdyby chtěl vynutit evidenci v nejvyšším stupni, aby byla vyloučena jakákoli stopa po možnosti ohrožení, pohnal by prý touto hyperkritikou pravdu před soudnou stolicí sobectví. Jakoby zde Wust formuloval program modernismu.

Naše vyvrácení skepticismu je tedy sobectvím a "ustova neuvěřitelná, jen domněle překonaná skepse je zbožnou moudrostí. Také metoda sofistů obcházela pečlivou analýzu předětu, o který šlo, rétorickými apely na "etické city" a protistojný názor vyvracela, v širokém měřítku působící difamacemi. Je totiž nasmadě, jak silně konvenuje Wustův názor o rozumu vědomostní situaci moderních kritických lidí, kteří také prožívají, v důsledku neprobuzené reflexe skepticko-agnostické atmosféry a zesílené mentální roztržitěnosti, intelektuální neurčitost jako všeplatný zákon lidského života. Hejže však o souhlas málo znalých; oni sami ho odvolají, až se vymaní z vlivu libivých formulací a dokáží se zeptat na evidenci Wustova názoru o šerosvitné evidenci lidského rozumu. Viděli jsme, že vázat evidenci na iracionální zdroje, znamená zničit povahu a platnost rozumového poznání.

Ale nejen tato konsekvence, nýbrž jakékoli snížení rozumu má negativní vliv na pojetí etického jseučna, o které jde i Wustovi při maximách života. Etické jseučno totiž vychází z duchovní zákonitosti, v jejíž organizaci má řád pravdy dominanci. Neboť eticky měřitelné je jen jednání svobodného činitele, který jediný může být zodpovědný za svou aktivitu. Svobodné rozhodnutí je však bytestně zakotveno i akčně vázáno na předchozí univerzální poznání, nabízející alternativy. Každá aktivita je pak specifikována cílem; proto i lidské jednání je kvalifikováno

podle tihnutí k adekvátnímu cíli, který má ráz dobra a obsahuje prvky zdokonalení pro člověka. Velmi tedy záleží na poznání a realizování různých stupňů dobra v různých cílech. Poznání a stanovení hierarchie hodnot je určující pro dokonalost a styl života; jeho jednota je dána konvergencí partikulárních cílů k univerzálnímu cíli života. Ten musí být ovšem o sobě i relacionálně k prostředkům pravdivě poznán jako k jako dobrý, aby vyvolal finalitní orientaci, adaptaci schopností a sil a důsledné jeho sledování. Víme kolik otázek je soustředěno v problematice smyslu života, o jehož pravdivé poznání právě jde; a nejsou to jen otázky bezprostřední konkrétnosti utilitárních potřeb; ty jsou totiž subordinovány a řízeny ať vědomě, či nevědomě, vztahem k hlubším otázkám teoretického rázu - ať samostatně vyřešeným, či "řešeným" ve formě převzetí odjinud.

A nyní ontologizujeme imanentní nejistotu rozumu či poněkud evidenci pravdy do čerovitu a zachovejme přitom skutečnou životní entelechii; to je disparátní; život se nám v důsledku rozkolísanosti v řádu pravdy buď rozpadne na diskontinuální, protichůdné, izolované okamžiky, nebo získá násilné sjednocení volním napětím, blízkým fanatismu, který není nic dokonalého u rozumem nadané bytosti. V etickém vyznění tedy znamená snížení rozumu nutnou destabilizaci životní pozice, neboť jen absolutní poznání základních rysů lidské přirozenosti a jejího určení ve směru finalitním, může dát přesný a trvalý rámec životní rámec, odpovídající požadavkům duchovního řádu.

Život je jistě dar a rozumový život je velký dar; je svěřenou hřívnou. Rozuďte sami, zda nedochází laciným odsunem rozumu a v aspektu životního významu k osudnému promrhání, zasahujícím a poznamenávajícím celý život.

2. část

II. Č Á S T

1. Ontologicko-noetická situace modernismu

Agnostické nepochopení rozumu je obecným východiskem a předpokladem modernismu; v první části jsme odhalili jeho nominalistický kořen. Nominalismus jsme shledali jako vnitřně rozporný, autodestruktivní a tím byl vytypován i základní omyl filosofických principů modernismu. Mohlo by se namítnout, že agnosticismus modernistům prostě imputujeme, že si všechny neo či semi-modernisty pohodlně nálepkuje, kdežto oni přece v mnohých formách a variantách už dávno svými pozitivními výpověďmi o skutečnosti lidské, kosmické, či Boží překonali zastaralý agnosticismus. Záleží na tom, co vše chceme agnosticismem nazývat. Pro nás je spíše životním postojem, zakotveným v noetickém omezení rozumu nominalistického typu. Zahraňuje tedy všechny formy snížení rozumu ve smyslu nepochopení jeho povahy a redukce jeho možností a rozměrů, které můžeme sumárně vyjádřit jako popření reálné bytosti, co by vlastního předmětu intelektu. Tím se nám ovšem meze agnosticismu rozšiřují; ten si sice zachovává noetický ráz, ale jako životní postoj, proniknutý četnými nedůslednostmi, má mnohdy i svůj ontologický prámět a dopad. Proto je často skrytě obsažen i v mnohých pozitivních koncepcích skutečnosti; reprezentuje v nich, jako rezultat nominalismu, noetickou složku.

Tak mají všechny dějinné, evolucionistické, dialektické dynamizující modely jsoucna, principiálně oponující klasickému rozvržení substanciálně-esenciálního, noetické pozadí agnostické. Aby se tedy modernisté necítili manipulováni, septejme se jich, zda pojmají skutečnost ve formě substancialismu a esencialismu, zda chtějí akceptovat tomu odpovídající neměnnou, nadčasovou, absolutní pravdu, jako dokonalost našeho intelektu. Jejich odpor proti scholastice je většinou soustředěn právě na tyto, málo chápáné, momenty; pozitivně jsou totiž konstituováni

navázání na kontrární filosofii moderní, což lze v negativním aspektu vyjádřit jako odmítnutí těchto klasických, ontologicko-noetických pozic. Naše, noetická stránka modernismu, jím samým ovšem málokdy nebo jen povrchně tematizovaná, byla vyvrácením nominalistické tendence shledána jako zcela mylná. Abychom mohli stejně mylnou nazvat i jeho stránku ontologicko-teologickou, musíme prokázat její principiální koherenci s nominalismem. Proto vytěžíme dosavadní, kolem nominalistické osy kroužící kritiku ve směru principů a struktury jasnou a nakonec stručně naznačíme některé filosofické aplikace na teologické myšlení.

2. Realistické souvislosti

Pro posouzení nominalismem fundovaných koncepcí reality, bude nutné nejprve vyznačit některé spojače uzlových bodů absolutní základy klasického realismu. Získáme tím širší rozhled v oblasti nespochybnitelné. Rozborem skepticko-idealistické problematiky jsme posunuli objektivitu poznání, přítomnou nepominutelně v celém poznání, do roviny absolutního poznání. Absolutní hodnota objektivitě proniká také nutně všemi jejími součástmi. Lidské poznání vřeholí v myšlenkových jednotkách, obecninách, které se tedy musí eminentně podílet na objektivní hodnotě poznání, či spíše musí ji soustřeďovat. Proto jsme stanovili realismus obecnin jako centrum objektivitě poznání; objektivita lidského poznání implikuje i objektivitu svých jednotek, pojmů, jimiž se poznání děje, a v jejichž precizaci také spočívá. Naše každá reflexe objektivitě operuje obecnými soudy, které svou dokonalost čerpají z obecnosti svého materiálu. Proto je poznatková hodnota obecnin korelativně spojena s absolutní platností objektivitě poznání, obecně poznané. Popírat realismus obecnin tedy znamená, popírat objektivitu poznání, což je protismysluplnost totální skepse. Proto také důsledně provedený nominalismus končí v této skepsi.

Avšak moderní filosofie je zcela nominalismem založená, či spíše podmi-

novaná a infiltrovaná, o čemž nejlépe svědčí její téměř všeobecné popírání reálné bytnosti jako předmětu a obsahu pojmu, jako objektivního principu nutnosti myšlení. Je tedy otřásající skutečností, že moderní filosofové nevidí univerzální skeptickou konsekvenci, která z každé jejich, nominalismem proniknuté premisy neodbytně plyne. Ať to zní sebe-provokativněji a sebe "nepsychologičtěji", zůstává přesto pravdou, že říci moderní filosofie, znamená říci nominalismus v širším smyslu, tj. totální skepsi. To dává hluboce nepříznivé logické vysvětlení moderním filosofům, cokoli pozitivně tvrdícím. Moderní filosofie je ovšem labyrintem omylů a už postránce metodické ztratila možnost východiska a přehledu o sobě samé. Moderní filosof se musí napřed vrátit na rozcestí klasického a moderního myšlení, aby byl vůbec schopen posoudit s principů vlastní situaci.

Spojitost objektivity poznání s obecninami dává tedy apodiktickou platnost realistickému řešení, které jsme už dříve sledovali v kontrastu s nominalismem jako nezbytné pro komunikaci, jednoznačnou predikaci a pro uchování specificity myšlení. Prohlédneme nyní blíže okolnosti vřazení realismu obecnin mezi nespochybnitelné pravdy a orientujme se v tomto jejich novém prostředí; získáme tak potřebné ontologické přechody.

Objektivita poznání koinciduje s dosažitelností pravdy, realisticky pojaté jako shody poznání se skutečností. Můžeme tedy posuzovat pravdu v aspektu ontologicko-psychologické podmíněnosti objektivitou obecnin. Pravda svým pojmem vyžaduje jednoznačně determinující funkci skutečnosti, neabsorbované transcendentalismem, pro poznání. Výchozí stav rozumu se vyznačuje receptivitou. O toto metické zajištění se nyní můžeme opřít při zjišťování ontologicko-psychologické zákonitosti poznání. Rozumový poznatek musí mít svůj obsah; tento obsah má ve fázích přímého poznání nutně objektivní charakter, neboť rozum je o sobě potencialitou, transcendentálně odkázanou na aktualizaci objektem; v tom záleží jeho aposteriorní ráz

sáledí jeho aposteriorní ráz, že totiž své objekty netvoří. Teprve v pozdějších reflexních fázích své aktivity může tematizovat svou vlastní sféru čili může činit objektem i jsoucna racionální, daná jeho aktivitou /např. pojem obecnosti, metody atd./. Tato aktivita však musí primárně být a její danost vychází z objektivní determinace. Objektivní obsahy tedy konstituují rozumové poznání, pojmy. Zůstávají stále v zorném poli noetických rezultatů. Vyvedení rozumu z potenciality nelze tedy jinak pojímat, než jako stotožnění se s inteligibilním objektivním obsahem a v aktivitě rozumění. Rozum přijímá svým způsobem objekt a stává se jím ve svém aktu, v němž si tvoří pojem, jímž poznává. Intellectus in actu est intellectum in actu - tak zní klasický princip, který v ontologicko-noetickém kontextu ještě nikdo nevyvrátil.

Imanentní sjednocení rozumu s objektem, totožné s aktualizací rozumu, je pak východiskem realizace pravdy. Rozum reflektuje svůj poznatek a vztahuje ho k realitě, což značí realizaci pravdy v soudu; rozum poznal soudem svůj poznatek jako shodující se s realitou; tvrzení této shody se pak zakládá na poznání pravdy svého poznání, které má své stupně podle rozšiřujícího se přehledu po důvodových souvislostech. Poznání pravdy či dokonalosti vlastního poznání se takto fixuje až do stavu vědecké jistoty, kde tvrzení je definitivní.

Toto je tedy ontologicko-psychologická danost a zákonitost rozumového poznání; obsahuje dvojí, pro nás relevantní moment. Jednak je patrné, co už jsme viděli v mnohých noetických obměnách, že totiž danost reflektujícího rozumu je daností pravdy v lidském duchu; a jednak je patrná vazba realizace pravdy na sjednocení rozumu s objektivním obsahem, což je právě motiv realismu obecně. Ontologická struktura je poznání je samozřejmě nezávislá na našich noetických zkoumáních, a sled jejích 3 momentů není častěji totožný s logickým postupem noetické reflexe. Ale na její podkladě už můžeme poznatkově stabilizovat některé prvky strukturní zákonitosti poznání, neboť noetické zarámování

klade nekompromisní požadavek objektivitě poznání: rozum se musí ztotožnit s inteligibilním objektem, jímž je jakožto schopnost aktualizován. To je bod noeticky stanovené receptivity, který koresponduje ontologickému určení rozumu jako schopnosti přijmout objekt; východní pasivní moment prezentuje harmonizaci ontologické potenciality a noetické aposteriority rozumu a je primárně přítomen v abstraktivní intuici specifické bytnosti reálných objektů. Každá poznávací autonomie, apriorita, kreativita je subjektivizující absurditou, jak jsme výše dovodili. Proto ve spojení s noetickou eradicí lze apedikticky explikovat rozum jako schopnost pravdy: povaha rozumového poznání záleží v imanentním sjednocení s objektem, intencionalně v subjektu přítomném a reflektovatelném.

Je pochopitelné, že perennitní potíže moderních filosofů s objektivitou poznání se v různých modalitách dotýkají tohoto momentu sjednocení v poznání. Jde totiž o jev zcela duchovní, a proto těžko přístupný myslitelům, kteří se pouštějí do odhalování povahy poznání s privací ontologicko-noetických principů, suplovaných často zátlakami představ a názorných obsahů; odtud také vzniká aporie vstupu kvantitativně-prostorového objektu do subjektu-ergo: poznáváme jen své pojmy, nikoli objekty. Už Descartes svým inatismem zavedl do moderního myšlení tento názor úpadkové scholastiky, který pak krystalizuje v idealistických fenomenálních objektech. Idea je totiž i pro Descarta *signum quod*, čili kopie, obraz věci, který bezprostředně poznáváme. Toto sdvojení ovšem vyvolává stále podezření z inadekvace a zmařená zničení pravdy; myšlení se primárně obírá sebou, není možitelné objektivní realitou; pravda záleží jen v souhlasu idejí či ve shodě myšlení se svými principy. Mezi kontradiktorními výroky o quasireálných objektech však takto těžko určíme, který je vlastně pravdivý, neboť kritérium vypadlo z rukou; nejspíš se prohlásí oba soudy za stejně pravdivé, neboť jsou v mysli přítomné jako její modifikace a pravda se má řídit idejemi. Objektivní evidence a realismus pravdy však noeticky nedovolují tuto koncepci autonomie idejí

a jejich primární danosti pro poznání. Negace jednoho prvku objektiv-
vity poznání je vnitřně rozporná, neboť implicitně ruší pravdu, na
níž je sama z hlediska objektivní danosti poznání vázána. Ale poje-
tí pojem jako *signum quod* je nemožné i psychologicky.
Neboť poznání je njm jen, když je poznávané; proto i svůj pojem mohu
poznat jen když sám je; pojem však není bez obsahu, a ten musí být
objektivní, jinak jsme v solipsismu. Proto nemůže být pojem sám pří-
mo poznán jako fenomen vědomí, neboť by bez objektivního, primárně
mysleného obsahu, ani nebyl. Proto musím přímo poznat něco, abych mohl
zpětně poznat své poznání. Kdyby se tedy myšlení stýkalo primárně
jen se sebou, kdyby předmětem poznání mělo být primárně toto pozná-
ní samo, pak by vlastně nebylo žádné poznání, neboť by nebyl žádný
jeho předmět. Poznání jakožto předmět, by jakožto poznání postrádalo
předmět, a pak by nemohlo být jakožto poznání předmětem poznání.
Proto je pojem *signum quod* čili nástroj, jímž primárně poznáváme
duchovním stotožněním inteligibilní objekty, které ovšem nelze inter-
pretovat jen hmotně.

Realizace pravdy v soudu tedy navazuje v rámci povahy rozumového
poznání na reflexi prostého postřehu, jímž je s představy abstraho-
ván inteligibilní obsah reálného objektu. Rozum pak získává v zá-
vislosti na mnohonásobném smyslovém poznání zprostředkování mnohost
obecných obsahů, které lze rozmanitě kombinovat; pravda je tím roz-
dělena do mnohých soudů, které přirozeně následují obsahově frag-
mentární výchozí intuice, a stávají se tak hlavními články hlubšího
osvojení objektu. Poznání reality se komplexifikuje a precizuje di-
skursivními operacemi, které skýtají možnost omylu, nikoli však to-
tálního. Soud je tedy pravdivý, když vyjadřuje shodu poznatku se
skutečností a to platí i o soudu záporném; ze jeho faktu však nic
neplyne proti uvedené souvislosti intuitivního sjednocení a reflexiv-
ně realizované pravdy, neboť záporný soud je možný teprve na základě
soudu kladného.

Spejtitost pravdy

Spojitosť pravdy s objektívnymi obsahy pojmovými ukazuje k ontologickej tematike. Sama reflexe intuitívnej pojatého, aktualizujúceho obsahu, akožto podmienajúceho realizácii pravdy v súde, predpokladá stálosť a konzistenciu tohoto obsahu; preto nutná realizácia pravdy, prezentujúcej základnú dokonalosť nutnej objektívneho rozumového poznania, vyžaduje stanoviť reálnu esencionalitu, ako vlastný predmet rozumového poznania. Známe již bytnosť jako princip autentické univerzality; predikáty jsou univerzální a dávají realizaci pravdy; to je jeden aspekt spojitosti pravdy s reálnou esencionalitou. Druhý aspekt záleží právě v korelaci pravdy s inteligibilními obsahy, které stálou vztahovou konstelací svých znaků prezentují a vyjadřují reálnou bytnost. Také z hlediska této vnitřní stránky poznání plyne závěr, že negace objektívneho principu nutných vztahů myšlení čili negace reálné bytnosti jako obsahu pojmu, značí negaci objektivitu poznání. Reálná bytnost je pak principem bytí jsoucna; proto právě kontakt s bytím, s tím, co věci jsou, dává intelektu jeho univerzální rozměry, projevující se z hlediska pravdy pověstnou, a nominalistickém ovzduší moderního myšlení vášnivě odmítanou, nadčasovostí. Je to bytnost se svou nutnou proporcionalitou, co kvalifikuje rozumové poznání ve smyslu invariantních pravd, zcela nezbytných pro smysluplnost jakéhokoli rozumového soudu, postoje, systému.

Začínáme zvolna tašit široké souvislosti principiálního pozadí modernistických relativizací pravdy a dějinného snižování možnosti rozumu. Interpretace reality s privací bytnosti, nepochopení principu nutných vztahů myšlení, rozdělení idejí či jejich redukce na bezobsažné fenomény, derealizace a náhražkové konstrukce pravdy, to vše jsou momenty nominalistické destrukce objektivitu poznání. Ve světle tohoto propojení a s přihlédnutím k dosavadním rozběrům, je pak sřejné, že jakýkoli pokus suspendovat kvality rozumového poznání se rovná titánskému vzepětí proti vlastním tvrzením.

Tematizace spojitosti součástí a prvků objektivitu poznání s reálnou

bytností nám tedy umožňuje exploataci dvojím směrem. V noetickém postupu můžeme dát apodiktickou platnost ontologickému určení reálné esencibility právě ve spojení s absolutní hodnotou objektivitý poznání; v ontologickém postupu můžeme učinit srozumitelnějším rás rozumového poznání právě ve spojení s reální bytností, která jakožto jeho vlastní předmět, udílí mu všestrannou kvalifikaci. Pro závažnost těchto realistických souvislostí ontologicko-noetických projdeme ještě oběma směry v perspektivě principu identity a sporu, který je jakýmsi noetickým sverníkem všech prvků objektivitý poznání.

V noetickém postupu nás jeho logicko-ontologická absolutní platnost přivádí k apodiktickému stanovení reálné bytnosti. Viděli jsme, že možnost jakéhokoli pochybování je založena v jeho hodnotě ontologické i logické; subjekt pochybnosti musí být ontologicky identický a předmět pochybnosti musí vykazovat identitu logickou. Proti logické platnosti principu sporu se občas uvádí tzv. sémantická antinomie, která záleží v tom, že soud: "teď se právě mýlím" je v případě pravdivosti současně nepravdivý a v případě nepravdivosti současně pravdivý. Je to ovšem logická hříčka, které nikdo ve vlastním myšlení nedbá. Sofizma je v tom, že zde nejsou splněny podmínky soudu, který jedině může být pravdivý či mylný; omylí předmět omylu, když určují za pravdivé či mylné samo prohlášení omylu; žádný soud nemůže vypovídat o sobě samém, neboť by neměl o čem vypovídat, když ještě sám není formován.

Daleko vážněji, a vlastně v celé nominalistické tendenci se popírá ontologická valence principu identity a sporu. Koreponduje to ostatně negaci objektivitý poznání v celku i v jejích prvcích, je to jen aspekt této negace. Proto je také ve spojení s objektivitou poznání patrná nemožnost tvrzení čistě subjektivního vkořenění logických principů. Už řešení skepticismu ukázalo, že kdybychom chtěli pochybovat o nemožnosti absurdity v realitě, zrušili bychom sama tuto pochybnost, která je reálným stavem reálného subjektu. Zrušení jeho identity by zrušilo i kontinuitu každé činnosti a tedy i logičnost myšlení, jak jsme viděli.

To je subjektivní aspekt nutné ontologičnosti principu identity a sporu. Také předmětný aspekt svědčí, v perspektivě noeticky povinné závislosti myšlení na skutečnosti, o téže platnosti principu identity a lze ji vztáhnout na celou šíři objektivity poznání. Každý výraz má určitý význam; neznamenat něco určitého, značí znamenat nic; tak také každý pojem má svůj vymezený obsah, který nelze stotožnit s tím, co není, ani s jeho opakem. Viděli jsme pak reální hodnotu pojmových obsahů; proto nemůžeme říci, že "být člověk" je totéž, co "nebýt člověk" či být "ne-člověk".

Vše, co extramentálně existuje, je vnitřně určené jako toto něco, které je tím, čím je; je něčím určitým a nikoli neurčitým, je něčím takovým a takovým, nikoli opačným; jinak by bylo zároveň vším a ničím, čímž by padla reální multiplicita; specifická různost jsoucen předpokládá bytostní vyhraněnost, spojenou s jejich identitou a strukturální stabilitou, což značí vnitřní danost v určitých konstantních proporcích, jimiž se jsoucna navzájem diferují; v tom je také zdroj jejich pochopitelnosti a rozlišitelnosti. Proto také reálný člověk musí být nutně tím, čím je a nemůže zároveň nebýt tím, čím je, neboť nutné je nemožnést nebýt. Tak tedy vidíme, že realita nelze uchránit od principu identity, nasmad-li se stanovit totální chaos, což je absolutní nihilismus. Z toho je také patrné, že identita pojmových obsahů je dána reální identitou objektů, že ji rezonuje a prozrazuje.

Vláda chaotická v realitě by tedy znamenala zavedení smatku do myšlení čili jeho zrušení, neboť myšlení realitu obsahuje a je v ní zakotveno. Je tedy nejen nemyslitelné, ale i reálně nemožné, aby něco zároveň a v téže vztahu bylo a nebylo. A proto je něco nemyslitelné, protože je to primárně neuskutečnitelné, neboť bytí je měřítkem poznání, což odpovídá receptivitě myšlení. Železný strom, vidoucí kámen, myslící opice, to vše jsou neuskutečnitelné kontradike, v nichž se snažíme v jednom pojmu spojit neslučitelné, reálné znaky; evidence disparity je zde ovšem dána mírou pochopení těchto znaků.

Z hlediska možnosti adekvátního vyjádření reality je tedy zřejmé, že zákonitost skutečnosti se promítá ve formě identity do logického řádu, neboť realita aktualizuje poznání, takže její zákonitost určuje i zákonitost poznání. V tom záleží nutná korespondence logické a ontologické zákonitosti. Jákýkoli apriorismus logických zákonů ruší pojem pravdy, staví bariéru mezi poznáné a poznávající a končí v totální subjektivizaci. Kdo tedy popírá ontologickou hodnotu principu identity, popírá i dosažitelnost pravdy, objektivitu poznání, atám se sám vyvrací. Reálná identity je však dána právě bytostí, jakožto principem určitého bytí. Proto ontologická hodnota principu sporu přivádí k ontologickému určení reálné esencionality. V noetickém postupu nás vede absolutní pravda ontologie principu identity k apodiktickému závěru o bytosti, neboť je tento princip noetickou reciprocitou s objektivitou poznání absolutně poznán ve svém reálném původu. Princip identity je jakožto první logický zákon dán intuící bytí, je "sebrán" s reálné esencionality.

V ontologickém postupu si pak můžeme objasnit novou stránku kvalifikační funkce bytosti pro myšlení. Viděli jsme už dokonalost univerzality a pravdivostní stability jako složené dokonalostí invariability reálné bytosti. Ve světle noetických platností můžeme s jistotou tvrdit, že bytost propůjčuje rozumovému poznání i jeho vlastní zákonitost, logičnost, která nejpatrněji projevuje povahu myšlení. Ujasňme si postavení logických principů identity a sporu v celku myšlení, aby vynikl význam reálné bytosti.

Princip sporu a identity je implicitně v každém pojmu a soudu, je skryt v pozadí celého myšlení a vyhraňuje určitost všech jeho úkonů, na něž se pak zakládá jejich operabilita, jejich vzájemné srovnávání a řazení do celistvějších logických útvarů. Diskursivní postupy jsou schopny vykazovat kvalitu logičnosti a jednotkou logičnosti je důvod, který předpokládá vzájemnou korespondenci jistých znaků, v něž intelekt vidí nutnost jejich spojení. Proto je možné káýkoli je porovnat,

sjednotit a uvést do souvislosti s jinými; logická možnost takto bází na stále platnosti vztahů, které mají ráz důvodu. K těmto vztahům intelekt přichází v důsledku postupného osvojování různých vrstev a stránek reality, které mu dávají obsahovou náplň. Mentální obsahy jsou dále analyzovatelné na jednodušší znaky, čímž se vztahová síť rozvíjí, důvody se zjasňují. Analyticky získané znaky si však stále uchovávají svou reální náplň, o čemž svědčí právě jejich stálá možnost spěšného vřazení do syntetických obsahů, a to podle přesných, stálých vztahů, které mají navzájem. A tato logická stálost resozuje stabilitu ontologických struktur, reálných bytostí, je jí řízena a určena, neboť z ní každý abstraktivně izolovaný znak čerpá svůj vlastní smysl a význam; a v kořeni každého významového obsahu tkví princip identity; bez něho by se obsahový smysl rozplynul, nebyl by ani myslitelý, ani disponibilní k logickým operacím.

Každý pojmový znak uchovává tedy svou obsahovou určitost participací na bytostní identitě, která prochází analogicky všemi rovinami reality a umožňuje tak predikátům podstatným i akcidentálním hodnotu logické ordonability. Identita jakéhokoli myšlenkového obsahu pak prozrazuje, že nejjasnějšími vztahy, od nichž myšlení nutně začíná, jsou právě logické principy, neboť ony umožňují jakýkoli krok intelektu, bez nich je myšlení nemožné, takže mají i nejuniversálnější charakter. Jejich jednodušnost proniká celou spontaneitou myšlení a stává se východiskem všech důvodových postupů intelektu v pronikání složitých vztahů. Pro tuto svou nechránitelnou důvodovou virtualitu, nabývají axiomaticko-normativní hodnotu, z níž čerpají funkci primárních premis a nejuniversálnějších měřítek všeho myšlení.

Běžky se uvádí námitka, jejíž typika je dnes v různých tematických obměnách ožívána zvláště Heideggerem, že totiž běžné myšlení nedovede své principy ani formalovat, takže je vůbec nezná. Námitka přehlíží stupnovitost v chápání a nemá platnost, neboť se noetickou reflexí zjišťuje jejich nutná přítomnost v celém myšlení, jehož smysluplnost je garantována právě jimi. Proto musí být v nějakém stupni

chápány; není skutečně nic jasnějšího nad identitu bytí, která rozlévá svůj jas do dalších fází myšlení; nikdo však nepopírá rozpětí spontánního a reflexního pojetí. Explicitní formulace principů je už docela jiné stadium myšlení a vychází z jiného předmětu.

Heidegger v úvaze o principech myšlení tvrdí, že Skolské pojetí prý předpokládalo obsah a absolutní platnost principů jako každému bezprostředně jasné. Odkud čerpá tato znalost, těžko říci; scholastika totiž rozlišuje: něco jiného je prvními principy v přímém poznání chápat složitější objekty, a něco jiného je filosofickou reflexí poznávat jejich absolutní hodnotu; vždyť to druhé je právě předmětem neotického úsilí a četných polemik; jak by tedy mohla být absolutnost prvních principů každému jasná? Je patrné, že Heidegger zde tato distinkci přehlédl, když v opovržení k tradici říká, že co chce jen sádit, nesvítí. Jinde ovšem s rozlišením spontánního a reflexního pojmání sám počítá, když např. při otázce po bytí uvádí, že průměrné a vážné porozumění bytí jako tomu, po čem se ptáme, musíme již mít/. Absolutní jas prvních principů vyniká v realistické reflexi, o níž Heidegger neměl ani ponětí, když ve své úvaze jen pasivně sá obdivoval "hloubkovou dimenzi" dialektického myšlení, aby nakonec prozradil, že to s prvními principy stejně není jasné. Motivy existencialistické abdikace rozumu mohou snad být atraktivní pro duchy, očekávající závratná odhalení mytických tajů a hloubek života, filosoficky však mnoho neznamenají. Nám se stává v rámci, filosoficky jediná možného, pojmového realismu, vlastní povaha myšlení pochopitelnější, a to nám dovoluje odmítnout fantastické přísliby nových dimenzí, i skutečně deformující dialekticko-dějinné konstrukce poznání.

Aby každá myšlenková pozice měla smysl, aby její afirmace měly platnost, k tomu zde musí být regulativ principu sporu, což už pro nás znamená zakotvenost v reálném bytí; jeho princip, bytnost, jsme totiž sledovali jako základní zdroj stabilní povahy pravdy, její univerzální síle a elementární vlastnosti myšlení, totiž logičnosti.

Bez těchto dokonalostí duchovního řádu není myšlení realizovatelné, ani myslitelné; každé jejich popírání je obsahové a je zároveň autodestruktivní; strácí nárok na smysl a platnost. Tak i výhrady vůči tzv. staticčnosti esencialistického myšlení nedohlédají k vlastní nesmyslnosti a namísto přeměny dokonalosti hmotného řádu do řádu duchovního, když ho chtějí dynamizovat; prozrazují tím jen jeho nepochopení.

Význam reálné bytnosti pro myšlení je tedy konstitutivní; intelekt už v prvních fázích přichází do kontaktu s tím, co vše je, neboť je to jeho formální, vlastní předmět. Tato základní realistická tese o rozumovém poznání je nominalistickou tendencí novověkého myšlení radikálně a protismyslně odmítána.

2. O bytostném jádře podle Heideggera

V poslední době se pokusil Heidegger novým způsobem ukázat, že ještě neznáme věcnost věci, to, co vše je. Ve své úvaze o věci hledá její bytostné jádro a bez důkazu prostě tvrdí, že nebylo odhaleno mysliteli, kteří se po Platonovi zaměřili na ideu, eidos. To prý je aspekt předmětnosti, který záleží ve vztahu k poznávajícímu, a odtud prý nelze určit, co dělá vše věcí. Jak se tedy chce dostat poznávající Heidegger k tomu, co vše je?

Heidegger si vybírá džbán jako věc, ale tím se dostává mimo meze konfrontace s aristotelismem, neboť džbán je umělá struktura, jejíž podstatné bytí je v materiálu, jehož je džbán jako lidský výtvar jen akcidentálním tvarem. Věcnost džbánu prý spočívá v tom, že je nádobou a ta prý pojímá-prázdnou. Dno a stěny jsou ovšem přitom Heideggerem redukovány na to, co je nepropustné a nepropustné přece ještě není pojímající. Tak se zase jednou snadno získává příležitost pohrát si s nicotou. Zpomíná ovšem Heidegger, že dno a stěny nejsou jen "to nepropustné", nýbrž jsou především vnějším tvarem, který pojímá. Heidegger však tvrdí, že věcnost nádoby spočívá v pojímající prázdnosti. V celku však nemá

tento nápad s negativitou, pro úvahu o bytostném jádru věci, velký význam; napadne nás, jak by asi Heidegger vyhledával negativita u jiných věcí a zda třeba plný džbán je ještě džbánem. Ale to myslíme ještě příliš po staru, neboť Heidegger svým "bytostným jádrem" nemyslí to, co věc specifikuje v určitém stupni bytí, a co ji rozlišuje od jiných věcí, jak dále uvidíme.

Zatím se však Heidegger zapletl s přírodní vědou, neboť prázdný džbán je naplněn vzduchem. Ale údaje fyziky prý věčnost džbánu nepostihují. Klasická filosofie ovšem moderní vědě vědecky tvrdila, že svým partikulárním předmětem, svými prostředky a metodami nezachycuje celistvost věcí a nezkoumá jejich bytostní rás. Otázka však je, jestli se Heidegger svým originálním určením sám nepřipletl do oblasti přírodních věd; z toho, že ony nemají nárok na určování věcí jako věcí, který si už většinou ani nedělají, ještě zdaleka neplyne, že věčnost nádoby spočívá v prázdnu. K tomuto prázdnu má právě věda co říci, takže jinak oprávněná metodická poznávka o její limitaci zde velkou účinnost nemá. Heidegger však získal pádu a sebevědomě tvrdí, že věda zničila věci jako věci a že věci se dokonce ani jako takové ještě vůbec někdy nemohly zjevit myšlení. /jak jde toto dohromady, je těžko říci/. Tak např. jsme nenechali prázdný džbán, které není fyzikálním prázdnom, být jeho prázdnom; proto nám prý uniklo i to, co džbán pojímá. Víno je prý pro vědeckou představu obecným látkovým skupenstvím. Avšak předvědecky nám víno tak zcela neuniklo; rozlišujeme ho zajisté pravidelně od jiných kapalin, které jsou také tím, co džbán pojímá. Je-li tedy unik prázdna postačující podmínkou zisku úniku toho, co džbán pojímá, pak ze znalosti vína či jiných vzájemně rozlišovaných, vědecky neredukovaných kapalin plyne, že nám prázdno čili věčnost nádoby neunikla. Nechtějte však obtěžovat Heideggera školskou logikou. On by nám ostatně odpověděl, že také věčnost vína neznáme, ale pak tuto neznalost nemusel vázat na neznalost prázdna, myslil-li unikem vína jeho "bytostní jádro", neboť ono se nám přece "o sobě" ještě nezjevilo.

Bytostné jádro pojímajícího prázdna, a tím i džbánu, pak Heidegger spatkuje v hostinném nalévání. I prázdný džbán si podržuje toto bytostné určení. Vzniká otázka, zda přece jen intence hrnčáře neobsahovala tyto účelově-funkční momenty, do nichž Heidegger kladé bytostnost či věcný ráz. Jinak stojí za povšimnutí, že zde ještě Heidegger pojímá termíny "bytostné jádro" či "věcnost věci" klasicky, tj. ve smyslu diferující specifcity. Dar nalévaného je prý vlastní jen a jen džbánu; u kovy či kladiva to nelze hledat. Odtud však Heidegger přechází do vyšších sfér, neboť v daru nalévaného, jakožto bytostního jádra džbánu, prý dle nebese a země. Tím se ale Heidegger terminologicky rozechází sám se sebou, neboť "bytostné jádro" už najeďnou neznáčí vyhraňující, konstitutivní principy, nýbrž přibírá široké přírodní souvislosti a kosmické vazby, jimiž se rozdíly věci stírají; i u kovy bychom jistě s Heideggerovou vynalézavostí našli bytostní přítomnost nebes i země. Nakonec Heidegger objevuje, že dar nalévaného dává prodlévat i smrtelným a božským, a tak přichází k jednoduché soukmutosti součtveří: země, nebe, božství a smrtelní - sami od sebe zajedno patří dohromady a v této soukmutosti prý předcházejí vše, co zde je, přičemž jsou uvlastňující prodlévání, daným darem nalévaného, soustřeďující pojímající a podržující prázdno.

Žasneme nad tou hloubkou, skrytou naší tápavé a těžkopádné diskurzivitě, která nás, jistě nevhodně, vnucuje otázku, proč to třeba všechno není obráceně či jinak. Jsme opravdu v rozpacích, zda ještě Heideggerovi jde o to, jak to skutečně se skutečností, s bytím a s naším poznáním je, zda mu jde konec konců o pravdu, nebo o vymyšlení nového mýtu, kde všechny entity a pravdivostní pretence jsou jen materiálem směšných vizí, proslulost zajišťujících.

Ale neztrácejme ještě ochotu dát se poučit. Bytostné jádro džbánu je tedy hostinné soustředění jednoduchého součtveří do prodlení v jedné chvíli; džbán bytostně je jako věc. Heidegger se dále ptá, jak je bytostně věc. Vše prý věcí; věcní má uvlastňovat součtveří tak,

že soustřeďuje jeho prodlení do té či oné věci, která v tu kterou chvíli prodlévá. Věcnění je tedy při všech neurčitostech zjevně postaveno do centra "bytostního jádra", dává mu snad jeho způsob, bytí, či co všechno. Džbán prý je věc, nakolik věcní; z věcnění se prý teprve určuje bytostná přítomnost toho, co zde je. Přitom má věcnění prezentovat spíše dynamický prvek, jehož dominance je tak příznačná pro moderní pseudontologie. Věcnění totiž tím, že dává čtveřině prodlévat, přibližuje její členy k sobě. Přibližování je pak bytostným jádrem blízkosti a má zřejmý charakter dynamického napětí, permanentního dění, uskutečňování, i když jistě v rovinách, přesahujících kvantitativní poměry lokálního pohybu.

Heidegger k tomu získává doporučení odvoláním se na etymologii. Ve slovech "res" a s "causa" nachází původní význam pohybu a spádu nějakého případu, jako toho, co se nás týká. Už tato metoda lecos prozrazuje; neotlicky nastíněný, ontologický přístup není vázán na úzké mše etymologie; jde mu o principy a strukturu jsoucna či skutečnosti, a proto musí tematizovat i podmínky smysluplnosti průběhu případu, v obecném převodu pak principiální zakotvení v identitě bytí. Pro tento úkol si musí filosofie vypracovat přesnou terminologii, která by umožnila preciznější vyjádření náležitosti reality, než je to možné předvědeckém poznání. Předvědecký jazykový úzus proto nemůže dávat direkci reflexivním postupům. Uváděný vývoj slova "res" tedy filosoficky mnoho neznamenal.

Heidegger přitom tvrdí, že původní "res" byla degradována na filosofické ens-jaceno, přičemž zůstal zasut její smysl: týkáni se člověka. Ve středověku prý "věc" ve smyslu "ens" už zahrnovala i jaceno racionální. Je paradoxní, že na tyto doznělé záměny jsoucna reálného a racionálního upozorňuje právě Heidegger, který svou, od Hegela opsanou, reifikovanou negativitou provádí ustavičně skutečné záměny jsoucna reálného s racionálním. Scholastika je naopak přísně rozlišuje a věci rozumí jen jaceno reálné.

Dáleko důležitější je však pochopit nominalistické pozadí Heideggerovy nové ontologické orientace; z něho je pochopitelné i "překonávání" klasické terminologie, kterou vůbec potkal podivný osud postupného zatemňování v pokleslé ontologii moderního racionalismu. Nominalismu jsou ovšem všechny obecniny "vypreparovanými abstrakty", tím spíše nejuniversálnější pojmy ontologického aparátu. Bylo by tedy filosoficky plodnější zkoumat noetické podmínění negací ontologie, než hledat východiška v původních výslovnostech a nacházet v nich jen potvrzení předpojatých, noeticky podmíněných, konstrukcí skutečnosti, povinně oponujícími sdravému rozumu a klasickému myšlení.

Ukažme si, že zde Heideggerovi nic neimputujeme, když v souvislosti se zamýšlením se nad ontologickou terminologií, smiňujeme nominalismus; neboť dynamické priority jsou ontologickým prámětem nominalistického pojetí rozumového poznání. Heidegger sice velmi uvažuje o bytí a důvěřuje svým možnostem, ale zároveň příliš podléhá moderním noetickým omylům; výsledkem je tudíž zase jen podivný ontologicko-noetický konglomerát.

Můžeme dát vazbě dynamismu na nominalismus definitivnost, prostřednictvím pevné logické formy a počítat s ní v celé následující konfrontaci klasického a moderního pojetí reality. Nominalismus škrtá objektivní i esenciální obsahy myšlení; dynamické koncepce reality škrtají esencialitu jako princip bytí jasnou a zdroj jejich identity. Ontologicko-noetická korespondence je zde patrná. Viděli jsme, že filosofická zkoumání mohou začít u někoho s převahou ontologickou, jiný má noetickou akcentaci východiška. Důležitá však jsou vzájemná propojení výsledků a logické sřetězení ontologicko-noetické.

Kuše, jaké jsou implikační poměry nominalismu a ontologického dynamismu? Je patrné, že z pozice dynamismu se nelze logicky dostat k realismu obecnin, který právě tvrdí reální hodnotu esenciality, již dynamismus svou povahou popírá. Zbývá mu jen noetický nominalis-

mus. Postavíme-li se tedy v ontologickém aspektu za dynamismus, stavíme se eo ipso noeticky za nominalismus. Dynamismus implikuje nominalismus a to je výchozí vztah pro určování charakteru podmínky: dynamismus je postačující podmínkou kladení nominalismu. Negací dynamismu se totiž nepopírá nominalismus, neboť ten v důsledném provedení vyúsťuje do vyloučení jakéhokoli ontologického určení. To je klíčové pro vřazování členů implikací mezi podmínky nutné či postačující; je tím totiž řešeno, že kladení nominalismu ještě neznamená kladení dynamismu, čemuž v řádu postačující podmínky odpovídá, že popření nominalismu je i popřením dynamismu. V aspektu ontologického východiška je tedy dynamismus postačující podmínkou pro zaujetí noetické pozice nominalistické. Tomu ovšem korelativně odpovídá, že nominalismus je v aspektu noetického východiška nutnou podmínkou zaujetí ontologického stanoviska dynamického. Neboť z tvrzení nominalismu ještě neplyne, pro jeho skeptickou konsekvenci, tvrzení dynamismu, ale opak plyne, jak jsme v řádu postačující podmínky viděli. Pak také z popření dynamismu neplyne popření nominalismu, ale: popření nominalismu je popřením ontologického dynamismu. A to je směrodatné pro celý kritický postup od noetických témat k ontologickým. Nominalismus je nutnou podmínkou dynamismu, a to znamená, že jeho vyvrácením jsme vyvrátili i všechny koncepce absolutisující v řádu skutečnosti dění. Tyto koncepce jsou tedy v perspektivě uvedených implikací dvojnásob falešné; předně trpí nominalistickými cizly a nadto jsou pochybené i logicky, neboť mají nominalistickou základnu a nominalismus konsekventně táhne ke skepsi a nikoli k filosofickým koncepcím reality.

Při Heideggerovi se tedy v našem postupu prvně setkáváme s manifestací ontologické priority dění. Ve spojení s noetickou erudiicí můžeme přesně určit její hodnotu. Přes všechnu originalitu nevykročil ani Heidegger z dějinných souvislostí moderní myšlenky, a proto neuniká našemu obecně-kritickému posouzení. Je jen u něho někdy obtížné identifikovat úryvkovitě přítomné

ti fikovat její, úryvkovitě přítomné, roztoučené a básnicky zaměřené principy. Jeden princip je však u existencionalistů lehce čitelný a nachází i speciální formulaci: existence před esencí; člověk se musí člověkem teprve stát; ve smyslu psychologicko-etického zrání osobnosti je to pravda, a ale existencionalisté ho bohužel absolutizují a upadají tak do těžkých rozporů; člověk prý není to, co je, nýbrž to, čím se stává; ti radikální a méně prozíraví tento nesmysl ostentativně uplatňují. Heidegger si zde také sopakuje oblíbenou formuli; smrtelným se člověk musí teprve stát. Klasická definice pochopitelně Heideggerovinestačí, nevidí v ní smrtelnost obsaženou. Nebudeme se tím zabývat; dokumentujeme jen Heideggerovu dynamickou pozici, kdyby snad byl někdo o ní ještě na pochybách. Ta je také směrodatná a určující pro kritické posouzení; její vyhodnocení měří i hodnotu detailních určení, osmyslňovaných jen v obecném rámci nominalisticko-dynamickém; nemůžeme proto v kritickém aspektu jejich labyrintem procházet.

Uvedli jsme však Heideggerovu úvahu v souvislosti s esencialitou, a potud nás také zajímala. Už nyní je patrné, že jde u Heideggera jen o terminologické posuny, když tvrdí, že nebylo poznáno, co věc je. Heidegger termínem "bytostní jádro" či "věčnost" rozumí něco jiného, než značí termín bytnost, označující co věc je. Může být, že Heidegger objevil ještě něco "podstatnějšího", než je specifický ráz věci, daný jejich konstitutivními principy; o ty se však Heidegger nestará, a proto se jich také nedotýká svými objevy nové "věčnosti". Mohl si ovšem také pro oblast svého zkoumání vymyslet nové termíny a ne přebírat klasické, zaměřené na jinou oblast skutečnosti; ušetřil by tak čtenáře zbytečných nedorozumění, pakli v nich ovšem nechtěl vzbudit přesvědčení, že klasický esencialismus je fiktivní; důkazy toho jsme však ani u Heideggera nenalezli. Proto je pro nás důležité, že tvrzení o zasunutí věci jako věci či toho, "co věc je" se netýkají esenciality, vyjadřující "co věc je", že tedy esencialita trvá i po Heideggerových objevech a lehko bychom ji našli v každém jeho obahovém určení a rozlišení věci.

Co se pak týká tajemného součtveří, v němž se recipročně zrcadlením "bytostných jader" jeho členů uvlastňují jejich bytostná jádra do jednoduché senknutosti jejich bytostní vzájemnosti, kterážto zrcadlová hra je světem, jenž bytostně světaje, přičemž světování je nezodpovědnitelné, neboť příčiny jsou způsobu bytí světa nepřiměřené, takže požadavkem vysvětlení se padá pod úroveň světa, jehož bytí je způsob bytí čtveřiny, jejíž členové jsou si navzájem oddáni v krouživém reji uvlastňování, v němž svítí do lesku jednoduché senknutosti, v níž se vinou všichni čtyři do svého jednotného a přece každému z nich vlastního bytostného jádra, v důsledku zrcadlové hry světa, umožňující vykroucení do kroužku svinutého vlastního bytostného jádra a uvlastňující věcnosti věci, která věcní svět, v čemž ji právě musíme nechat tak, jak bytostně jest, abychom mohli myslet věc jako věc a být tak osloveni světujícími bytími věci - co se tedy této vyšší moudrosti o věci jako věci týče, tomu věř, kdo můžeš.

Nám sypčů připadá krajaš nevhodné vstupovat nepřijemným "proč" do tohoto posvátného prostoru kritické panenskosti, který je umístěn tak vysoko, že přízemní námítky kruhových situací /např. věcnosti dává čtveřině prodlévat, čímž se oni čtyři uvlastňují v zrcadlení, které uvlastňuje věcnosti/ k němu vůbec nedosahují.

4. Bytnost a podstata

Apodiktická platnost objektivitý poznání, zjišťovaná jak ve své povaze, tak ve svých součástech a absolutní hodnota principu identity a sporu nás přivedly k nutnému ontologickému určení reálné bytnosti, kterou jsme v našem postupu zpětnovězorně sledovali i jako objektivní princip specifických dokonalostí a kvalit rozumového poznání. V souvislosti s tím se nám ukázaly i četné absurdity kontrárních pozic ontologicko-noetických. Pro pochopení základní strukturace a hierarchie v řádu jeoucna, bude nyní nutné blíže vysvětlit základní

ontologické rozvrstvení, především v aspektech esenciality a substanciality. Tyto ontologické koreláty soustřeďují nejuniverzálnější zákonitost entitativně limitovaného jsoucna, totiž jeho analogii a transcendentálně reciproční vztah potence-akt. Při zachování kritického střetele bude tedy nejvýše vhodné postavit tuto elementární zákonitost skutečnosti do světla absolutní poznatkové hodnoty, neboť se k ní musí vztahovat všechny výpovědi o realitě, v ní jsou a mají najít obsahové zakotvení i normu své legitimacy.

V libovolnosti určování ontologických charakteristik se filosofové po renesanci přímo překonávají a adaptabilita modernistů v tomto směru také není bez vztahu k poměru člověka a Boha. Proto můžeme sledovat v návaznosti na noetická témata konflikt klasické a moderní filosofie i na poli ontologickém. Dilema realismu-nominalismu nachází svou ontologickou podobu v kontroverzi substanciálního pojetí s četnými formami monismu, z nichž k nejrasantnějším dnes patří hypertrofické dynamizování reality, relativizující dějinnost, dialektika a evolucionismus. V tomto rámci "nesubstančních modelů" antimetafyzického myšlení je pochopitelně permanentně přítomná kolize s transcendencí osobního Boha. Nepohybujeme se tedy těmito "abstrakty" v teologicky či křesťansky indiferentní oblasti; o tom ostatně bohužel věděla i mnozí tvůrci moderních koncepcí. Není však naší věcí sahát jim do svědomí; nás může zajímat jen kriticky zjiitelná objektivní hodnota a smysloplnost jejich myšlení.

Substancialita a esencialita jsou spřítomněny už na úrovni zdravého rozumu, i když samozřejmě spontánně a v hrubých rysech. Tím se ovšem stávají snadnou kořistí metodicko-noeticky simplifikujících negací zdravého rozumu, jimiž se moderní filosofie úspěšně doporučuje filosofickým začátečníkům. Proto je musí kritický realismus transponovat jakousi metakritikou do roviny nevývratnosti a vykásat v širokém pásmu kontinuitu svých evidencí.

V případě esenciality jsme se už přesvědčili, že je to nejen možný,

ale i nutný pojem, vyjadřující zákonitost skutečnosti, takže se nedá bez rozporu ani mluvit o jeho možném překonání. Až vysvitne jeho metafyzická korelace se substancialitou, bude rovněž patrná nutnost této, pro pochopení mnohosti, různosti a proměnlivosti v řádu jsoucna reálného. Můžeme ostatně navodit tyto absolutní poznátkové spojitosti znovuoživením ontologie pochybujícího.

Myšlenková činnost, jejíž určitý výraz je v aspektu nedokonalosti i pochybnost, má diskurzivní charakter, což značí, že probíhá ve sledu aktuálních, vzájemně logicky spojených a rozlišených úkonů. Viděli jsme, že tato vzájemnost a diferenciací předpokládají jejich zakotvenost v jednotném nositeli, který jediný jim může dát svou identitou smysluplnou spojitost. Povinná vazba k subjektu lze vztáhnout na všechny stavy a úkony organicko-psychického dění; mluvili jsme o diferencii subjektu a jeho činnosti. Tato diference ohlašuje různý způsob bytí nositele a jeho aktů. Subjekt musí být svébytný, o sobě jsoucí, aby mu jeho stavy a úkony patřily, jinak by patřily jinému subjektu, neboť jsou svou povahou inherentní, vyžadují bytostně tuto závislost. A dokonalost svébytnosti je středobodem substanciality. Souvislost s esencialitou je při subjektu poznání patrná, neboť už sama kontinuita a zdokonalitelnost poznání žádá, aby subjekt trval jako identický nositel ve své specifické povaze, v tom, co je. Subjekt totálně variabilní by přestal být subjektem, neboť dva postupné úkony by už nemohly být instabilním subjektem unifikovány, nemohly by mu postupně patřit a ztratily by tak i vzájemnou spojitost; protože však má tato spojitost i ráz podmíněnosti následného předchozím, ztratily by i úkony své bytí, lépe řečeno-nenastaly by.

Nutná příslušnost stavů a úkonů identickému subjektu vede k nutnému určení různých způsobů bytí; subjekt na rozdíl od svých vlastností nevyžaduje nutně k svému bytí a ke své existenci jiného nositele. Jako jejich nutný nositel vlastní inherencí naopak neguje, neboť je právě proto nositelem, že je "o sobě" a ne v jiném, že mu přísluší dokonalost

svébytnosti, pro niž právě jemu patří bytí vlastností, které soustřeďuje a jímž je po určitých stránkách vlastní složitosti zdokonalován. Jinak by patřila dokonalost vlastností jinému nositeli. Subjekt tedy musí mít jako nositel vlastností jiný způsob bytí než ony, jinak by mu nemohly příslušet. Ale vlastnosti a činnosti pro své bytí a svou existenci natně potřebují toto přilnutí k subjektu, což je patrné už z neprosmíutelného požadavku jeho identity.

Dovozujeme rozlišení ve způsobech bytí nositele a jeho stavů v souvislosti s esencialitou subjektu pochybnosti. To však je striktně reflexní postup, určený požadavkem maximálního poznatkového vytěžení. Je z něho také zřejmé, že o substantiální hodnotě lze mluvit u každého jsoucna, pokud je entitativně limitovaným, existenčně podmíněným, potenciálně vybaveným, pasivním, variabilním čili zdokonalitelným subjektem. A takovými jsoucny jsou všechny věci naší bezprostřední zkušenosti, všechna jsoucna zavzatá do řádu, který nás obklopuje a jehož jsou jednotlivými členy. Už z hlediska této mnohosti je patrná jejich zdokonalitelnost, jejich zařazení do univerzální komunikace dokonalostí v řádu relativních, interdependentních jsoucen.

První rozpoznání substantiality je tedy méně složité. Neboť extramentální multiplicita nám sprostředkovává vnější zkušenost. A ani moderní psychologie se už, v překonání psychologie elementové, nebrání celostnímu pojmání smyslového poznání, když mluví o fenomenální a genetické dominanci celků ve vjemech. Aristoteles pak určuje nositele vlastních, formálních předmětů vnějších smyslů za akcidentální objekt smyslového poznání, který je ve své konkrétní koexistenci spoluvnímán, i když o sobě není smyslově poznatelný. Vnější zkušenost sgm tedy předkládá extramentální jsoucna jako celky. V tom už je východisko rozlišení nositele a jeho vlastností, které provádí zdravý rozum, když postihuje vazbu vlastností na nositele a negaci této vazby u nositele samého. xnx

Ani v rámci vnitřní zkušenosti není zdravý rozum bez možnosti distink-

ce subjektu a jeho inherentních stavů a aktivit. Hestává se přitom obětí vnitřních rozporů jako např. stoupenec aktualismu, kteří mají tok obsahů vědomí za jedinou realitu subjektu. Data vnitřní zkušenosti pak odhalují relevantní moment substanciality; že totiž neprožíváme sebe samé jako modifikace nějakého univerzálního "Bytí" či "Vývoje". Prostřednictvím vnitřní zkušenosti si jasně uvědomujeme svoji substancialitu, tj. relativně autonomní existenci, která značí ontologickou hodnotu "být sám v sobě". Svoboda jakožto nejvyšší forma vnitřní konzistence a autoafirmace osoby, je vlastně pregnančním výrazem vyvrcholené substanciality. Proto jsou existencialisté v masivním rozporu, když jedním dechem proklamují svobodu a popírají substancialitu.

Záměrně jsme uvedli toto zkušenostní východisko rozlišení ve způsobech bytí. Aristotelské kategorie ho jen rozvíjejí; jsou precizací empirického předložení, nikoli "scholastickou abstrakcí". Nemají také nic společného s Kantovou subjektivizací. Kategoriem se tedy po určité stránce a z určitého hlediska chápou objekty, tak, jak reálně existují, nezávisle na našem poznání. Aristoteles totiž ze svého univerzálního metafyzického stanoviska, zachycujícího jsoucno jakožto jsoucno, postihl ve zkušenostním materiálu určitý aspekt reality, který představuje ontologický zákon, že každé jsoucno existuje či může existovat v základě dvojnásobným způsobem: buď samo v sobě, bez subjektu inherence, nebo se subjektem, k němuž nutně lze, má-li samo být a existovat. Toto je kritérium striktního určení kategoriální duality. Umožňuje extenzivně totální uchopení reality, neboť v jeho zorném úhlu žádné jsoucno ani jinak nemůže být, než jako substance nebo akcident. Další členění akcidentálních kategorií nemá pro elementární filosofickou problematiku takový význam; proto zůstaneme u kategoriální duality, jejíž význam je naopak, vzhledem k univerzální šíři a poznatkové absolutnosti nesporný.

Kategorie jsou tedy reflexivně formované nejuniverzálnější pojmy,

jimiž pořádáme celý okruh jsoucna reálného. Podstata a případy jsou z tohoto hlediska nejvyšší rody, zahrnující celé řady subordinovaných rodů, druhů, jedinců a jejich vlastností. Menechne se však míst zdánlivá pojmového konstruktivismu. Podstata např. je nejvyšší rod, který-formálně koncipován, čili vzat právě v aspektu substantiální dokonalosti "být o sobě"- přísluší jednoznačně všem obsahům a posléze všem jedincům, podílejícím se na této ontologické dokonalosti, takže jim udílí homogenní charakter, což značí "patřit do rodu substance". Tento generický pojem však není odpojen od reality. Zahrnuje totiž všechna, svébytností se vyznačující, jsoucna a to jen proto, že tuto autentickou hodnotu skutečnosti obsahuje a vyjadřuje.

Reflexivní koncepce kategoriální duality se tedy zakládá na reálném rozvržení, které skutečnost sama našemu myšlení ukládá, neboť nezávisle na něm věci existují samy o sobě - a proto jsou substancemi. Vypovídáme tedy o nich reálný znak, který jakožto generický, patří k esenciálním; avšakli jsme objektivní hodnotu esenciálních obsahů myšlení. Subjektivizace kategorií je zřejmě rezultována nominalistickými principy. Proto filosoficky formovaný pojem podstaty není žádnou termínovou technikou, skutečností vzdálenou. Je naopak prostředkem k přesnému zachycení a rozlišení určitých stránek složité skutečnosti, což je předpoklad jejího hlubšího a syntetického pochopení.

Podstatou je tedy primárně ontologická jednotka, reálná věc, která, je-li složená-což jsou všechna existenčně kontingentní jsoucna-existuje ve své integritě a vnitřní jednotě jako relativně uzavřený celek, který ke své existenci nepotřebuje žádný substrát vlastní inherence, ani princip, s nímž byse sdílel o své bytí. Takto dokonalé subsistentní jsoucno existuje vždy jako určité, jako "toto něco"; neboť aby byla existence možná, musí být vždy něco schopné existovat, to e o existuje. Existuje vždy jen něco samo v sobě určitého a určeného, neboť totální neurčenost značí negaci všeho bytí a ta se do existenčního řádu promítat nedá, jak ještě uvidíme. Multiplicita existenční-

ho řádu pak implikuje rozdílnost jsoucen; lišit se však mohou, když jsou omezena na určitý způsob bytí, takže jedno má dokonalost, kterou druhé nemá; odtud proměnlivost a zdokonalitelnost entitativně limitovaných jsoucen. Viděli jsme však, že zdokonalitelnost a řád změn vyžaduje specificky daný, stabilní a svébytný subjekt. Kdyby se zrušila ontologická dependence sekundárních dokonalostí a realizací, pak by existovaly tyto jednotky a prvky dynamického řádu samy o sobě, ale zase by nebyly schopné žádných modifikací a akcidentálních zdokonalení; staly by se naprosto fixními, separevanými jsoucny, které by však svou nezdokonalitelností nárokovaly vyloučení vůči pasivity a potenciality, což by znamenalo zrušení dění a mnohosti, z níž se vyšlo; to je Parmenidův absurd.

A můžeme to obrátit. Kdyby se zrušila svébytnost vnitřně konzistentní, se sebou identické a do sebe soustředěné jednotliviny, zrušila by se i ontologická dependence akcidentů, neboť vlastnosti by nemohly patřit subjektu ani izolovaně, ani ve své smyslaplné spojitosti a funkční reciprocitě.

Zajímá nás nyní entitativní limitace substance. Existující jsoucno je bytostně vymezeno na určitý způsob, je primárně uskutečněno. Primární uskutečnění je základní ontologická danost, na níž se váže možnost existence i vývoj zdokonalitelnost. Zdokonalovat se zajisté může něco, co je už částečně realizováno a co je částečně v možnosti k různým dokonalostem. Nelze ani myslet zdokonalující se nic. Musí tedy být něco primárně realizované, specifikované, aby se pak mohlo zdokonalovat a být zdokonalováno. A primárním uskutečněním je existující jsoucno vřazeno na určitý stupeň bytí, v jehož rámci se dále rozvíjí. Tento rámec specifcity pak určuje mize a směr všemu vývoji; neboť vývoj vychází z dané aktivní a pasivní potenciality, která jakožto akcidentální stránka specificky vyhraněné jednotliviny má vazbu na její primární aktualizaci. Jednotlivina je podobu svého existenčního vývoje identická, je tím, čím je. Tato její specifická stabilita

dává i pevné určení povaze potenciality, která je ve své aktivní formě právě pro vlastní zdokonalení svého nositele. Proto je i její extenze řízena jeho stále přítomnou specificitou. Relativní jsoucno může zaniknout, ale sekundární realizace či přijetí vlivu je limitováno danou potencialitou; k čemu vše nemá potenci, to přijmout, nebo tím se stát nemůže; potencialita má jistě svou vnitřní dynamiku, danou sledem často gradovaných aktualizací, ale má i svou určitou povahu a konstantní rámec. Zkušenost také učí, že není každé jsoucno schopné jakéhokoli zdokonalení a není každá dokonalost vhodná pro každé jsoucno. Vývoj jde tedy nutně v mezích druhového typu. A imanentním principem této specifické danosti jsoucna je právě podstatná bytnost, která v soustředění konstitutivních prvků snaží to, čím je určité jsoucno tím, čím je a čím se liší od jiných.

Je tedy v existenčním řádu mnohost esenciálně určených podstat, čili jsou různé věci různých ontologických druhů, z nichž jeden obsahuje určité bytestní dokonalosti, které druhý svou specificitou neguje. Existenční řád je tedy podmíněn esencialitou jako principem vnitřního, základního určení jsoucen. Délka a způsob existence záleží ve specifických poměrech existujícího. Podstatná bytnost tedy nepominutelně prostupuje vše podstatně jsoucí, jako princip, udílející určitou míru základní realizace, která je pak východiskem a determinantou dalších druhotných formací. Specificky vyhraněná jednotlivina, rozlišená od jiných koexistujících jednotlivin, vyžaduje právě svou entitativní limitací určitou výbavu aktivních a pasivních potenci pro vlastní zdokonalení; určitost této tendence je však dána určitostí potenciality, která má ráz kvalitní vlastnosti čili akcidenta, zakotveného v nositeli; odtud povinná proporcionalita uvnitř složené substance.

Ale stejně patrná je i nutnost kategoriálního rozvržení skutečnosti; v řádu relativních jsoucen je vzájemná závislost, omezená bytestní dokonalost, zdokonalitelnost, a proto i vazba potenciality a jí naplňujících sekundárních realizací na nositele.

Strukturálně složená podstata obsahuje i přechodné vlastnosti a mnohonásobnou aktivitu, kteréžto akcidenty čerpají své bytí a existenci z reálné příslušnosti k svému subjektu. V individuální struktuře, podstatě, tedy můžeme znamenat různé vrstvy či sféry bytí.

Ta základní má ráz konstitutivní, udílí jasnou jeho specifitu a prezentuje jeho vnitřní konsistenci a identitu, trvající po celou dobu jeho existence, v níž prochází různými změnami a vývojovými fázemi. Tyto akcidentální formy už spadají do dynamické sféry existující, ustavené jednotliviny a korespondují její primární specifické aktualizaci. Tak soustřeďuje substance ve své složitosti prvky esenciální i akcidentální do jednoty individuálního útvaru.

Z této vnitřní situace existující podstaty už můžeme vyjít k přesnému určení obsahu substanciality a jeho poměru k esencialitě. Orientace v těchto věcech je eminentně důležitá pro pochopení moderního nepochopení podstaty. Kategoriační hledisko nás uvádí přímo do středu substanciality; "být o sobě a v sobě" je dominantní moment, jímž vyjadřujeme lapidárně podstatu-esse in se. Jsoucnost, které dokonalost inseity posttrádá, nemůže být nikdy podstatou. Inseita je tedy pro podstatu konstitutivní. Tato dokonalost subjektální independence se ovšem nemá konfundovat s esseitou, která snaží zažít totální nezávislost čili natou existenci, což u entitativně limitovaných, vanikajících a zanikajících jsoucnů nelze hledat. Descartes svým neurčitým pojetím podstaty uvolnil kondicionální charakter relativních jsoucnů a otevřel tak jednu cestu moderního nedorozumění o substancialitě, které se stalo východiskem pozdějších negací. Spinoza jak známo dovozil emancipaci od eficientní příčiny a trval na podstatě jedné.

Dospěli jsme tedy k centrální charakteristice substanciality, v odlišení od esseity a odtud lze derivovat její sekundární momenty. Aristoteles nalézá jako zvláštnost podstaty její schopnost přijímat postupně kontrární určení. Vystupuje do popředí její subjektální funkce. Ale zároveň je patrné, že je dána a vázána inseitou; ne proto je sub-

stance svébytná, že je nositelem akcidentů, ale právě naopak. Inseita může být bez subjektální funkce, kdežto tato bez oné nikoli, jak jsme viděli při ontologické dependenci akcidentů. Je také patrná vazba subjektální funkce na specifickou identitu a trvání nositele; substancialita sama je naopak autentickou hodnotou jsoucna, diferencovaná od hodnoty z esenciální a postavenou na její úrovni.

Je třeba ujasnit si poměr esenciality a substanciality; mezi těmito pojmy, vyjadřujícími určité reálné dokonalosti, je intimní spojitost, ale každý je dán jiným přístěpem k téže základní skutečnosti. A touto skutečností, v níž jsou obsaženy, či přesněji již hodnoty substancialní a esenciální vytvářejí, je primární akt bytí. Tuto elementární ontologickou danost jsme střídavě uvažovali v aspektech substanciality a esenciality. Ona je zároveň svébytným jsoucnem, pro svou prioritu, za níž nelze hledat žádný substrát, a je i jsoucnem konstituovaným v určitém způsobu bytí. V tom tedy záleží reálná identita podstaty a jejího imanentního principu specifického rázu. Zároveň je ale také patrný pojmový rozdíl substanciality a esenciality, daný abstraktivní koncentrací na samy tyto hodnoty jako takové.

Uvažujeme-li tedy reálně existující jednotlivinu po stránce konstitutivní, mluvíme o podstatné bytnosti; pozorujeme-li ji jako subsistentní, mluvíme o podstatě. Přitom je patrné, že jde o různé aspekty téže reality. Svěbytná substance zahrnuje i konstitutivní prvky esenciálního rázu, a ty se naopak ve formě primární aktualizace podílejí na svébytnosti jednotliviny, neboť nelze jít za ně k základnějšímu zdroji realizace. Odtud už chápeme proč a jak udílí podstatná bytnost svébytné, složené jednotlivině invariantní charakter, aniž by ji totálně fixovala. Je totiž zřejmé, že aspekt esenciality má jen částečnou extenzivní koincidenci s aspektem substancialním. Totožnost v primárním aktu jsme viděli. Ale z ústavní reality, prezentované esencialitou, vychází i nutná potencialita, tluštění k sekundárním realizacím a jejich postupné získávání; to vše nutně patří k integritě entitativně limitované jednot-

liviny, která jediná je svébytným celkem. Proto ráz substanciality proniká tímto celkem, počtata zahrnuje i prvky extraesenciální, neboť tyto náleží existující jednotlivině, která je svébytná. Odtud je patrný velký omyl moderních myslitelů o podstatě, který se také stal jedním z pramenů jejího popření. Naznačme ho stručně.

Obvykle se v povrchním myšlení při podstatě uvažuje jen moment subjektivní funkce. Jeho vazba na inceptu sášívá "zasuta". Počtata se tedy zredukuje na nositele akcidentů, které představují proměnnou stránku; sama se pak postaví jako nehybný podklad vedle změn; to si lze snadno představit, ale skluž do fantazijní polohy je provázen značným vzdělením se řádu inteligibility, v němž jediná může najít autentický obsah substanciality své odůvodnění a svou formaci. Izolovaný, fantazijně posílený moment subjektivní funkce představuje jen rozředěnou karikaturu pojmu podstaty.

Avšak o řádném neměnném substrátu naneštěných změn nemůže být při podstatě ani řeči. Je patrné, že totální neměnnost podstaty je tvrzena na základě konfuse s bytostí, již jediné přísluší atribut invariability, pro nějž počtata trvá ve své specifické povaze, totožná se sebou. Ale tato neměnnost nelze beze všeho imputovat celé podstatě, přesněji substancialitě. "osmí-li se jejímu pojmu, pak je zřejmé, že svébytnost náleží celku, který ve své jednotě a integritě soustředí principy a prvky esenciální i akcidentální; a koexistence těchto prvků a principů v jednom subsistentním útvaru vychází z jeho entitativní limitace, pro níž je také zdokonalitelný a tedy i složený. Proto se svébytná počtata jako subjekt akcidentů po dobu své existence jednak esenciálně nemění, ale jinak akcidentálně mění. Vždyť průběhy v dynamické sféře jsou jejími průběhy, vycházejícími z její potenciality, která má ráz kvalitních vlastností, zakotvených v specifické přirozenosti podstaty. Proto bytí akcidentů přísluší v poslední instanci podstatě, sekundární dokonalosti jsou dokonalostmi svébytného celku, jedince.

Podstata je takto primární výrazem úplnosti jsoucí a mimo jsoucí není nic; proto se žádná změna nevyskytuje mimo nositele, který jediný se jí po určité stránce mění. Podstata a akcident tedy nejsou dvě části, z nichž jedna je neměnná a druhá se mění, což se snadno představuje jako fixní dno změn. Toto dekadentní pětí nevyjadřuje ani autentický obsah substanciality—bere z něho jen derivát—, ani jeho odlišnost od esenciality; rezidua substanciality jsou pak ovšem snadným terčem moderního odstřelu.

Viděli jsme tedy, že reální totožnost určité bytnosti a určité podstaty není ještě totožností substanciality a esenciality. Ale tato reální totožnost, soustředěná do primárního aktu bytí, má význam v našem pozitivním postupu. Jestliže jsme totiž sledovali reální bytnost v návaznosti na noetické apodikce, pak absolutnost poznatků o objektivitě poznání implikuje absolutnost poznání reálné substanciality. Mnouhost, rozmanitost, zdokonalitelnost, variabilita a vzájemná závislost vznikajících a zanikajících, entitativně limitovaných jsoucím, má též požadavek a nutí k témuž závěru: k určení absolutní poznatkové hodnoty teze o reálné substancialitě.

Částečná koincidence substanciality a esenciality, čili reálná totožnost a pojmová různost podstaty a podstatné bytnosti má svou odezvu i v logickém řádu přidělování. Reální podstata se jako ontologická jednotka promítá do logického řádu ve formě subjektu všech predikací.

Vyplývá integrita svébytné substance; neboť všechny výpovědi představují a vyjadřují svými obsahy jen různé stránky složené jednotliviny; proto také všechny abstrahované obsahy tíhnou v řadě predikací k soudům singulárním, kde subjektem je nositel specifického rázu i akcidentálních způsobů bytí. Nemají však všechny obsahy ve funkci predikátů stejný vztah k singulárním subjektům; povaha vztahu je právě dána obsahem predikátu. Z roznosti obsahů tedy plynou různé způsoby predikací, které odpovídají diferencí ve způsobech bytí. Různé typy výpovědí jsou pak zachyceny, pořádky, všeobecnými třídami, predikabi-

jeoueno anorganické. V logickém řádu přidělujeme určitým subjektům jejich vlastní aktivitu a dokonalost, s ní plynoucí; a nemůžeme arbitrárně tyto atributy predikovat o subjektech nižšího řádu. Je tedy proporcionalita v rámci ontologického bohatství mezi dokonalostí aktivity, projevující autonomii činitele a mírou substantiality. Zdrojem této ontologické vyrovnanosti je pak princip řádu každého jeouena, který zatím známe pod pojmem bytosti. Můžeme si ho blíže všimnout, abychom jím posléze uzavřeli průzkam elementární ontologické zákonitosti.

Šelili jsme se o konstitutivních prvcích, soustředěných v esencialitě. Nejde o žádnou vágní, výpomocné určení vypáčené z přírodovědeckého úsu. Filosoficky se termín "prvek" odvozuje z "principu" a ři "příčiny" a snaží to, z čeho se primárně něco komponuje, co je specificky nedělitelné a co v kompozitu stává. Metafyzické odhalení konstitutivních prvků přišlo z analýzy hmotného jeouena tematizací zkušenostních dat maoosti a snáhy. Spekulatívní síla klasiicky kultivovaného intelektu dovedla vytěšit z předvědecké zkušenosti značné poznatkové bohatství; lze bez nadšanky říci, že základní tahy hylemorfistického řešení vnitřního složení těles se dají vřadit do oblasti apodiktického poznání. Stavět hylemorfismus do řady fyzikálních teorií, je známkou hlubokého nepochopení, oč v něm jde. Nemůžeme zde bohužel tuto nauku o materii a formě vykládat, neboť bychom se dostali daleko od našeho tematu. Ale nasklouhla by tato aristotelská "teorie" řádné napojení na absolutní základnu klasiického realismu.

Hmotné jednotliviny rozlišujeme nejen na základě vnímatelných údajů, ale také prostřednictvím rozumově uchopitelných znaků, jimiž se všci liší i specificky. Diferenciace reality nemá jen horizontální dimenzi. Bytostní vertikalismus je spritovaně také orientací v inteligibilních obasích, která má za sebou realismus obecní a vše, co s ním noticky souvisí. A principem primárního uskutečnění, v němž záleží vymezení bytí na určitý způsob, je podstatná forma-aktivní složka esenciality. Podstatná forma je tedy princip specifického řádu, který dává každému

Jsoucna jeho vlastní určení; v něm je založena i veškerá rozdílnost a rozlišitelnost, neboť korelativní spolupráncip materiální je ontologicky zcela pasivní, tvárný a určitelný, takže nemůže být ani zdrojem rozlišení; jen podstatná forma určuje specificky substanci jako takovou a takovou, zařaditelnou do určitého druhu; je v nejvládnějším smyslu principem, jímž je věc tím, čím je, dává jí bytí. Podstatná formace prochází všemi rovinami bytí jako vnitřní zdroj veškeré základní realizace; věc má věcnost ze své podstatné formy a trvá ve své věcnosti trváním své podstatné formy, která je tedy kořenem veškeré identity a specifické stability jsoucna; bytostní vymezení je konstantní, vylučuje jakékoli "věcnění". Je patrné, že změna podstatné formy by byla změnou specifické identity věci. Proto je v existenčním vývoji neměnnost formy garantem celého vývoje, který jako aspekt řádu věci čerpá svou možnost z konstitutivní formace svého nositele. Bytostní obsah, řád a specifický ráz věci vykazuje pravidelnost a stálost, projevenou zákonitostí v dynamickém aspektu, která je vázána na invariantní charakter podstatné formy. Vnitřní přesuny v bytostních obsazích jsou nemožné, neboť by znamenaly absolutní chaos, který nikdo nikdy neviděl, ani nemyslel, neboť myšlení se celou svou povahou žíví z řádu bytí.

Ve spojení s dynamickou stránkou se podstatná forma zřejměji ukazuje jako princip řádu celého jsoucna. Podstatná forma totiž podstatně určuje a podmínuje celý vývoj, dění a ráz druhotných formací, neboť z míry realizace bytí věci plyne i kvalitní vybava schopností, funkcí a tendencí, z nichž pak vychází aktivita, zaměřená k přinášení cílů, obsahujícím akcidentální zdokonalení, korespondující specifické povaze věci. Proto se diferenciací, intenzita a rozsah činnosti váže k podstatné formě. Rozmanitost vlastností a aktivit vyžaduje subjektální vkořenění, pro které se zcela nestotožňují jednotlivé vlastnosti a aktivity se svým subjektem, jak jsme to pozorovali i v predikabilním aspektu, neboť by se pak ztratila i jejich vzájemná rozmanitost.

Inherence akcidentů v sobě nese i jinou stránku závislosti, kterou lze vyjádřit jako nutnou proporce vlastností, aktivit a stavů ke specifické nositeli. Vše je aktivní v takové míře a takovým způsobem, jak je bytostně uskutečněno. Žádná věc nepůsobí víc, než je schopna působit a tato schopnost vychází z její specifické struktury, z její podstatné formy. I když nemáme všechny možnosti, známe apodikticky tuto proporcionalitu vlastností a aktivit k povaze věci; vyplývá z jejich duplicitní ontologické dependence, kterou jsme zjistili ve formě vazby na podstatnou bytost a na svébytnost substance, jako nutnou; jinak by padla mnohost i dění v řádu jsoucna, což je protismyslné i uvnitř úvahy samé.

Bylo by ostatně kontradiktorní, aby věc byla vybavena aktivními potentencemi, které by projevovaly rozštěp podstatné formy a snažily tihnuti k tomu, co věc není; kde by byl důvod jejich bytí? Každé jsoucno tihne svou specifikací ke své úplnosti, k udržení svého bytí; proto je podstatná forma zdrojem akcidentálního zdokonalení, nikoli však degenerace, která je účinkem působení vnějších činitelů a ze strany nositele jí odpovídá pasivita a potencialita materiálního principu. Přitom je patrné, že forma jako princip eminentně inteligibilní, nemůže být interpretována jako sama vlastností; to by byla simplifikující fantazie, ateistického stylu. Podstatná forma je naopak jednotícím principem vlastností, který odůvodňuje jejich bytí, vzájemnost a funkční přiměřenost k celku substance, neboť udílí právě tomuto celku specifický ráz, který proniká všemi jeho částmi, jak se to projevuje i jejich smysluplnou existencí a nutnými souvislostmi uvnitř celku. Každá část a dílčí projev mají svůj význam ve vztahu k tomuto celku, jehož jsou členy. Žádná vlastnost či aktivita neobsahuje ve své singularitě důvod svého bytí, své vzájemnosti s jinými a své smysluplné příslušnosti k celku. Podstatná forma prostě vnáší do jejich mnohosti soulad - je důvodem jejich řádu. V tom je zahrnuta i míra substanciality.

Ve světle těchto strukturálních proporcí entitativně limitovaných jsoucna vidíme úžasnou naivitu všech bezbřehých evolucionismů. Musí se napřed akceptovat v plné šíři neotický nominalismus, aby se komplementárně zredukovaly věci na vágní jevy či fenomény, a pak se navlékly na a vývojovou linii, kde se snadno raší celá složitost řádu jsoucna-na půdě moderního filosofování principiálně nepochopitelného. Význam podstatné formy je tedy nesmírný. Stojí v centru klasického realismu a je obklopena apodiktivností objektivity poznání, substanciality, esenciality; stává se takto ohniskem sporu s moderní filosofií, promítá se do všech úseků a pásů filosofické spekulace; její problematika nelze obejít, její platnost nelze bez rozporu popírat. Na tento bod můžeme zredukovat nešťastný úděl moderní filosofie, aniž bychom zjednodušovali.

Ontologicko-neotický realismus vrcholí stanovením nejuniwersálnější zákonitosti skutečnosti, formulované jako analogie jsoucna a transcendentální vztah potence-akt. Můžeme je zde jen bodově vyznačit, pro snazší konfrontaci a posouzení moderních koncepcí reality.

Strukturace uvnitř složené substance ukázala různé stupně bytí; neboť i akcidenty jsou určitým uskutečněním; proto i ony mají svým způsobem bytnost čili jsou také jakýmsi jsoucny. Inherence tvoří generický prvek jejich esenciality; nejde nám však nyní o diferencii kategoriální. Podstatná bytnost, primární akt bytí a jsoucna jako substance, budou patrně soustřeďovat a obsahovat větší ontologické bohatství, než odvozené a silně závislé jsoucno akcidentální. K ontologickému vyhodnocení slouží právě analogie jsoucna, která primárně vyjadřuje bytnostní odstupňování, neboť obecně značí určitou podobnost či shodný posr v rozmanitosti.

Tento ráz částečné shodnosti určuje v logickém přidělování zvláštní pozici predikátů mezi jednoznačností a slovní ekvivokací. Predikát analogicky přidělovaný nemá zcela týž, ani naprosto rozdílný význam pro dva různé subjekty, které se po určité stránce shodují, takže se

pro tuto příbuznost přece jen scházejí v extenzi analogického predikátu. Diference ontologické valence podstatné a akcidentální stránky je vyjádřena tzv. atributivní analogií, kde dokonalost esenciality a bytí přísluší sekundárním analogátům v závislosti na vlastní příslušnosti těchto dokonalostí analogátu primárnímu. Tedy podstata je jsoucnem v nejvlastnějším smyslu, akcident v odvozeném. Plný význam esenciality a bytí náleží podstatné bytnosti, která obsahuje i princip bytí, akcidentální ráz má tyto prvky oslabené. Hierarchie entitativně limitovaných substancí, vytvářejících svým vztahy a závislostmi vnější řád, pak ukazuje k jinému druhu analogie; neboť jsoucno patří všem substancím ve vlastním smyslu, ale proporcionálně, podle stupně bytnostní realizace, což se projevilo i různou mírou substancíálních hodnot u různých jednotlivin. Vertikální rozměr mnohosti bytností a podstatných forem prozrazuje stupňovitost jsoucna; jinak je jsoucnem těleso, jinak živá bytnost. V celém řádu reality je značná rozmanitost ontologických, inteligibilních druhů; jsoucno se o nich vypovídá analogií proporcionální.

Universální začlenění substancí, jakožto relativních jsoucen, do řádu vzájemného sdílení dokonalostí, projevuje množství potenciality. Každá zdokonalitelnost, každé dění je jí proniknuto; ale jde o potencialitu organizovanou, integrovanou do vnitřního řádu substance, a proto svou povahou zaměřenou k určité, právě takové aktualizaci. Každý izolovaně pojednávaný aspekt a způsob jsoucna je posléze nutno synteticky vřadit do širokých souvislostí řádu. Tak je faktum mnohosti a zdokonalitelnosti variabilních jsoucen ukazatelem transcendentálního vztahu potence-akt, který řídí a určuje s universální platností všechny vztahy a proporce veškeré složitosti, jejímž je kořenem, jak ještě v následujícím článku uvidíme.

Dospěli jsme tedy noeticko-ontologickým průřezem k vyznačení uslovných bodů filosofické problematiky, odhalili jsme nespochybnitelnost jejich realistického řešení a určili i jejich poznatkovou reciprocitu.

Jestliže se popírá jedna komplexu těchto pravd, znamená to implicitní popření všech ostatních. Není každá negace realistického řešení stejně patrná ve své absurditě; logické sřetení uzlových bodů však umožňuje její zjištění. Vyhlašování nesubstančních, dynamických modelů skutečna se nezdá naprvní pohled tak nemožným, zvláště když ho fantazije doporučuje. Ale filosofická reflexe evidentně prokazuje, že popření substanciální plurality, vyjádřené analogií jsoucna se do-
stává do konfliktu s celou objektivitou poznání znamená tak vnitřní rozpor, nárakující se pozice, nárakující si objektivitu svých ontologických určení. "osavační výklad, orientovaný na nominalistickou tendenci, měl umožnit pochopení této koherence a měl poskytnout i kritickou dispozici. Noetický nominalismus byl shledán jako nutná podmínka dynamického monismu, který dnes v moderních pojetích světa převládá. Tím je získáno nejmírnější důvodové zázení pro odmítnutí moderní filosofie jako celku, neboť její ontologicko-noetické principy ovláddají svou universalitou všechny partikulární oblasti; jsou rozpoznány ve svých omylech.

Můžeme se na závěr tohoto postupu korolarijně zastavit u některých obecnějších rysů a momentů monismu a dát tak náměty k jeho podrobnému kritickému rozboru, pro který zde není místo.

5. Poznámky k noetickému pozadí monismu

Do roviny elementární filosofické problematiky se řecké myšlení zcela bezpečně situovalo známa antinomií parmenidovsko-herakleitovskou. Ji je dáno obecné položení ontologického tematu ve svém nutném spojení s tematem noetickým. Bytí nebo dění-požadavky rozumu, nebo nárok zkušenosti? tak zní vyostření obou extrémních pozic. Ale tato alternativa není jedinou možností. Každá pozice má přirozeně svou část pravdy a svůj velký omyl, ale nezbyvá jen jejich

eklektické spojování. I tyto kontrární pozice jsou poznamenány neúplnou tematizací elementární problematiky, což se spatřuje právě nalezením jejich společných, základních rysů, které ve své parmenidovo-herakleitovské symbióze dobře spřítomňuje např. systém Hegelův.

Z nadřazeného stanoviska, daného širším rozhledem po uslových tematech, je u Parmenida a Herakleita zřejmý společný kořen. Oba filosofové především velmi špatně řešili ontický problém; odtud hlavně pramení jejich monistické jednostrannosti. Neboť z hlediska realismu obecnin je patrné, že se proti němu provinil nejen Herakleitos, jehož spekulace vůbec vysnívá jako znehodnocení rozumu, ale i Parmenides, který se obyčejně považuje jen za ignoranta zkušenosti. Skutečným důsledkem je pak společný svorník monistický: reifikovaná, do reality promítnutá a bezchledně absolutizovaná abstrakce, buď bytí, nebo dění; neznalost poměru řádu reálného a ideálního je pro monismus příznačná.

Řešení analogie jsoucna má tedy svůj důvodový kontext a není závislé na fragmentárním předložení Aristotelových předchůdců. Ti mohli dát jen podnět, mohli problém navodit. Ale motiv eklektické rovnováhy mezi nimi by nikdy nestačil k získání nadřazeného stanoviska, z něhož by se daly kriticky změřit monistické nedostatky obou extrémů. "analogie jsoucna, ve spojení s realismem obecnin a se vším, co jsme uvedli jako apodiktický přílehlý, je takovým stanoviskem.

Parmenides prokázal dobrý smysl pro požadavky rozumu, když postihl ontologickou platnost principu identity a sporu. Bohužel mu identifikace bytí a myšlení nedovolila nahlédnout, že každý pojem, a tedy i pojem bytí, má i své abstraktivní podmínky a z nich plynoucí zvláštnosti, které nelze beze všeho překládat do reality. Proto důslednou aplikací těchto principů na pojem bytí savedl tyranickou deformací skutečnosti. Parmenidova spekulace je ultrarealistickou projekcí. Bytí existuje tak, jak je konceptuálně koncipováno a neznáme určení odjinud, neboť mimo není nic; proto je jen jedno, nediferencované a statické; už je, jak by teprve mohlo vznikat, čím by mohlo být určeno? Princip identity a sporu fixuje tuto jeho monistickou existenční situaci. Tím se ale

vytrácí nejen extramentální mnohost a dění, nýbrž i mnohost obecnin se stává problematickou; a přesto jen z nich mohl Parmenides analytickou abstrakcí vzít explicitní pojem bytí. Jeho domnělá totalita a singularita je podmíněna mnohostí už v myšlenkovém řádu. Je v Parmenidově spekulaci jasně patrná privace reflexe obecnin, a to je klíčové i pro jednoznačnost pojmu jsoucna či bytí.

Rozvinutí univocity jsoucna na linii obecnin provádí Spinoza, jenž na základě aseity podstaty-dovozené z Descarta- také tvrdí jedinečnost podstatného bytí, které je prý v této izolované formě první přednáštem intelektivní intuice. Důsledek je jasný: ultrarealismus bytí je negací mnohosti reálných podstat, a to se promítá do myšlení ve formě nominalismu obecnin. Spinoza ho explicitně tvrdí a znázorňuje tuto konvergenci extrémů i za Parmenida.

Apriorní existence všeobecného bytí samozřejmě tíhne ke konfuzi s Bytím Božím, a tak se z této pozice rodí ontologická forma panteismu, v níž se mnohotvárný svět drží jen díky nedůslednostem- ztrácí se v Bohu. Nevyváženost noetická stojí zcela jistě v pozadí této tendence. Zdroje našeho poznání nebyly reflexivně harmonizovány. Principy rozumu dostaly primát, ale vyloučily nejen empirii; tím, že byly znoužity k potvrzení ultrarealismu bytí, k upevnění jeho jednoznačné existence, obrátily se nakonec proti esencialitě jsoucna, nutně přítomné při jejich genezi v našem rozumu.

Na opačném pólu se v rámci monismu objevuje pověstný filosof dění, který v moderní filosofii došel většího uznání. Důvod je nasnadě: Zatímco ultrarealismus je metodicky na straně rozumu odhalil v platonické tradici, přes všechno přehánění, cenné prvky ve struktuře myšlení, nacházíme u Herakleita směle popírání zákonitosti rozumového poznání, které má zcela nominalistický ráz. Vynořují-li se z mlhy dějin úryvky o Herakleitově "logu", pak stejně stojíme před nemožností rekonstruovat celek Herakleitova myšlení, a proto mimo rámec dějin filosofie nemá příliš smysl hledat k zachování "eti" určitého

myslitelů spojnice inkohorentních pasáží. Všechný směr nás směřuje k otázce platnosti teze absolutizovaného dění, ať ji hlásá kdokoli. Na této pozici se uplatňuje plný nominalismus ve prospěch autonomního dění, v němž prý se protiklady stotožňují; neboť to, co se děje, ještě není, ale zároveň něčím je, protože dění není nic. Dynamická jednota protikladů magicky ovládla moderní myšlenku. Slova o tvůrčí autoevoluci veskerenstva vyvolávají nejfantastičtější představy a všelijaké blouznění, ale ve světle klidné analýzy se brzy rozplývají a duch se opět setkává se střídavostí.

Reálné dění se prý nedá spoutat pojmovými abstrakcemi, nelze ho vtěsnat do kontradiktorních schémat. Tak tedy pojmová hra aleš, v níž se popírá dění nemá žádný reálný základ. Copak byasi mohlo odpovídat slovu či pojmu bytí ve skutečnosti plné pohybu a života? Říci si jen nástane konceptuální produkt ve své subjektivitě. K ultrarealistické singularitě a univocitě bytí je tím snad něco oprávněně řečeno; ale odtud je ještě šaleho k vyprázdňení pojmů, k subjektivizaci myšlenkových jednotek a zákonů.

Konvence analytického rozvažování prý ovšem mají omezenou platnost, nominalistu nezavazují; intencí spekulativního či vyššího rozumu se prý postihuje jednota protikladů bytí a nebytí v dění, kde jeden moment obsahuje i svůj opak. Tak doporučuje Hegel Herakleitův nápad s prioritou dění. Dva samostatné rozmyšlení, řídící se protichůdnou zákonitostí, mohl snad Hegel najít u Kanta, nikoli však v lidské přirozenosti. Odkud a sda dostal Hegelův vyšší rozum dispens od principu sporu, uvidíme vzápětí. Byť stojí za povšimnutí, že už Aristoteles potrestal tu lehkomyšlnost, nejen Herakleitovu, když ukazuje jak se jednotou protikladů v dění tvrdí, co se samo popírá. Neboť také východisko by se stotožnilo s cílem a je po pohybu. Dynamická totožnost protikladů se učí v nehybnosti "totožnost protikladů". A skutečně; jak chtějí filosofové dění ušetřit svou koncepcí od tohoto nemyslu? Považují snad dění jen za slovo či jen za pojem, když tvrdí toliko subjektivní hodnotu principu sporu?

Nikoliv; domnívají se, že svým vyšším rozumem, emancipovaným od principu sporu, vyjadřují sama nejvyšší skutečnost. Jak to, že ale v čase užívají ve svých operacích "vyššího rozumu" též pojem dění; jak to, že se jeho obsah nemění v jeho opak, v ne-dění? Velmi se ohrožují proti "statické" interpretaci reality; sálipak ne proto, že jejich obsah dynamična nepřechází ve staticko? S touto suspensí principu sporu v oblasti vyššího rozumu to nebude tak vážné. Děním s jistotou myslíme něco, určitý obsah, různý od jiných obsahů; analýza tohoto obsahu přichází na konstantní poměry směrů, bez nichž dění není myslitelné - např. přechod z jednoho stavu do druhého, stav výchozí a finální atd. A tyto znaky vykazují zase nutně obsahovou stabilitu, jsou identické, aby měly smysl a vytvářely smysluplný celek-povahu dění, které lze rozumět. A vyjadřuje-li vyšší rozum to, co skutečně je, např. absolutní dění, pak má tato skutečnost svou povahu, zákonitost a řád, které platí ve své identitě, aniž by se proměnily v jiný řád, třeba totální nehybnosti Parmenidova bytí. Zastavme se na chvíli u této povahy dění, abychom zjistili, jak se to má s jeho absolutizací.

Dění obecně pojaté má své fáze, z nichž jedna není druhou; je mezi nimi i časový interval a nějaký přechod, ale liší se především svým obsahem; jedna má dokonalost, kterou druhá nemá; došlo ke změně. Změna je dána dvěma termíny, výchozím a finálním, které mají nějakou souvislost, ale navzájem se liší. Výchozí bod neobsahuje to, co finální, jinak by padla změna. Finální stav má určitou dokonalost, určitou realizaci, která není aktuálně ve výchozisku; ve výchozisku je jen reálná možnost finálního aktu. Ale možnost je proto možností, že se má kontrárně k aktu, jako nedokonalost k jeho dokonalosti, jinak by byla dokonalostí aktu. Vzniká tedy otázka: odkud se vzala finální dokonalost, když není obsažena ve výchozisku a mimo sled fází čili dění prý není nic?

A tak nestává, než klást dění bez příčiny čili finální dokonalosti vzniklé z ničeho a dané ničím, což je absurdní, anebo jako mající důvod samy v sobě, což ale zase klade jejich nutnou existenci, směřující absolutnost, a pak padá možnost jejich vzniku; neboť co má důvod v sobě,

je neodkázané na jiné ve svém bytí a ve své existenci, což značí, že muselo být vždycky, protože kdyby jednou nebylo, samo by se z nebytí do bytí nepřeveďlo; nic totiž nemůže být sobě příčinou, neboť by zároveň a v téže smyslu bylo i nebylo. Tedy dokonalost finální najde ani z nicoty, ani se sebe-pak by nebyla finální; tedy musí pramenit ve východišku; to však znamená zavedení kontradikce do východiška; neboť východiško jako možnost, neobsahuje finální dokonalost a jako příčina ji obsahuje; obsahuje-li ji, pak padá dění, a neobsahuje-li ji, pak není příčinou, neboť dokonalost účinku musí být nějak obsažena v příčině, nemá-li se anihilovat či povýšit do aseptního stavu, vylučujícího nedokonalost "být účinkem" čili nahodilou existencí.

Ani tvořivý vývoj reality, pojaté jako věčná síla se sebe se vyvíjející, zde nic nepomáhá, neboť příčinu nelze ztotožnit se svými výtvoři, to by byla příčinou sebe sama. Pak ale rozbíjíme jednotu vznikající reality s tvořivou silou, která má být imanentním zdrojem autokreace. Koncentrací na samo abstrahované dění, v maximální ohotě vyjít vstříc koncepci absolutního dění, tedy přicházíme ke zjištění, že tato koncepce je kontradiktorní až hlava třetí. A to jsme nechali stranou principiální saránování dění, vystupující do popředí každým přibráním širších souvislostí reality, která nakonec přikazuje povinou poslušnost svému nepopíratelnému substantiálnímu zvržení, v němž se vždy něco děje, k něčemu, z něčeho a vlivem něčeho, neboť dění je vždy individuálně určeno a má ráz akcidentální. Nemožnost jeho priority je ještě markantnější. Dění je prostě nabito potencialitou, která jako to nejnížší způsob reálného jsoucna je proti bytí nedokonalostí již nelze klást za princip dokonalosti.

Autoevoluce reality je tedy evidentně objektivizovanou abstrakcí, kterýžto lapsus provází monismus ve všech jeho formách. Zmatení poměru myšlení a reality permanentně produkuje realitu fiktivní. Ze sorného pole kritické virtuality principu sporu pak nevykročil ani Hegel; Každé jeho určení bazíruje na principu identity a chce být stálým vy-

jádrem univerza, které není chaotické, nýbrž logické. Princip auto-reflexe je neúprosný. Ostatně Hegel bere protiklady velmi vážně a je známo, že mu různost musí často suplovat ve smyslu negace kontradikecí. Ale jeho pojetí jsoucna skutečně vede k popření reálné identity. Neboť je zcela determinováno moderní tradicí, je nominalistické. Hegel provádí se jsoucnem ještě některé úpravy, pro potřeby svého dialektického systému, ale v jádře zůstává tato modalizace uvnitř nominalismu. Podle něho je totiž jsoucno jednoduchou myšlenkou, abstrahovanou od všeho obsahu, což je prý totéž, co absolutní negace, a proto je negativita jsoucna imanentní; to považuje Hegel za určující pro celou filosofii. Je v tom stejná nezralost, jako u Parmenida. S ohledem k nevhodné identifikaci bytí a myšlení, je patrné, že i Hegel bere pojem jsoucna jako jeden pojem a s touto singularitou chce něco pořídit v realitě. Zatímco však Parmenides vzal jsoucno jako genericky jednoznačné, a v této obecnosti eliminující všechny rozdíly, Hegel uvisl v nominalismu svých předchůdců a prohlásil ho za bezobsačné. Jsoucno tkví i jako znak v jádře všech obecnin a je posledním termínem analytické abstrakce; obecniny nejsou reálné; jak by tedy mohl být reálný pojem jsoucna? Jeho hodnota je ekvivokální, nevyjadřuje nic reálně podobného. Taková je polarita pojmu jsoucna v rámci monismu, fundovaném nominalismem pro rody a druhy.

Pro moderní nominalismus neměl princip sporu nikdy reální hodnotu. V empirické formě řídil jen řeč, neboť jsoucno bylo jen obecné, ireálné slovo, provázející matnou představu, v racionalistické formě ovládal jen logiku myšlení, neboť jsoucno bylo jen ireálné, mentální kategorie. V Hegelově panlogismu je vůdčí a určující tento nominalismus jsoucna. Proto reální neplatnost principu identity je i neplatností logickou. Dialektika dění, autoevoluce absolutního ducha, formou syntéz protikladů je vyšší skutečností, zcela skrytou nižším rozvažováním, které trapně izoluje bytí a nebytí. Nominalismus jsoucna a jeho principů staví všechny individuální substance do proudu univerzálního

vývoje jako jeho momenty a projevy. A přesto bylo i pro platnost Hegelova vyjádření skutečnosti v její podstatě velmi potřebné zachovat všechny principy objektivní poznání, zvláště pak reální hodnotu principu identity a sporu; ta však bazíruje na objektivní platnosti pojmu jsoucna. Její nominalistické popření sebou tedy nese všechny skeptické důsledky, které jsme výše zmiňovali, a svou vnitřní rozporností dokonale ruší i platnost Hegelových konstrukcí skutečnosti.

S pravdou je to v tomto panlogismu vůbec podivné. V dialektickém rozvoji imanentního ducha je samozřejmě pravdivé to, co právě je-vše skutečné je rozumné. Tato naivita zrovna křičí svou nesmyslností. Že tím je popřena pravda sama i možnost skutečného vývoje myšlení, je zřejmé. Pravda pravdu nikdy nepřekonává, ale naopak osvětluje a zajišťuje; vývoj je možný jen na podkladě jistých pravd, z nichž vyrůstá při zachování jejich platnosti. Tzv. relativní pravda není žádnou pravdou; obvykle se tím myslí relativnost poznání co do rozsahu, o čemž nikdo nepochybuje; tím však ještě není zachyceno jádro pravdy. Bylo by třeba precizovat pojem pravdy jako shody myšlení s realitou, kterážto shoda rozhodně není panlogistickou identifikací, v níž se ruší smysl pravdy sám, v níž je pravdivé všechno a nic. Chtělo by to hlubší sáber pro filosofickou orientaci v pravdě; u kořene by také mimo jiné stála distinkce obecniny metafyzické a logické. Ale to už si musí stoupenci univerzální dialektiky zjistit sami. Nemohou totiž ustrnout u svého modelu, do něhož s úžasnou pohodlností vpravují vše různé, v domnění že ho verifikují. Stagnaci jim nedovoluje ani jejich princip sám, ani jemu korelativní zneklidnění nad tím, že také Hegelova pravda o reálné dialektice, o evoluci absolutna, o pravdě Herakleita, je jen relativní, že se vývoj nezastavil v 19. st., že už byla či bude překonána. A Mirkší rozhled polementární filosofické problematice bypřivedl "dialektiky" ke zjištění, že Hegelova "pravda" byla překonána ještě před svým vznikem-Aristotelem; ovšemže nikoli v důsledku nějakého regresu, nýbrž

proto, že to nikdy žádná pravda nebyla. Evolucionistická forma panteismu, v níž je Bůh absorbován zdokonalujícím se světem je tedy stejně falešná, jako je i ontologická protichůdnost, neboť s ní má stejný nominalisticko-monistický fundament. Důležitá se překonávat metafysiku, ale sama není, než metafyzikou autodestruktivní. Jinak také být nemůže, neboť i "dialektici" participují na rozumové přirozenosti, kterou si sami svými nápady netvoří. Kdyby ji lépe reflektovali, přišli bynejen k nadempiričnosti myšlení, ale i k překvapujícím zjištěním, že jeho dialektický pohyb, formou mnohonásobné negativity, není nutně jedinou možností rozumového poznání jako takového. Je to jen způsob našeho rozumového poznání, daný tělesně-duchovní konstitucí lidské přirozenosti, a stojí pro vazbu na smyslové zprostředkování-jejímž nutným projevem je právě mnohonásobná negativita-na nejnižším stupni rozumového poznání. Diskurzivita prezentuje v řádu možných rozumů evidentně slabost a nedokonalost. Smyslové poznání dodává totiž mnohost obsahů, které jsou přímým objektem našeho rozumu. Odtud teprve může rozum, není-li blokován různými předsudky, postupovat k vyšším skutečnostem, které nemají nic z nedokonalostí hmotnosti; rozum může tyto nedokonalosti negovat.

Negativní poznání je ovšem sekundární a jeho poznatková výstižnost daleko slabší oproti pozitivním obsahům přímého poznání. Samé pak je dáno funkcí diskurzivity, v jejíž sféře se musí negace také uplatnit, neboť je nutno precizovat a komplexifikovat vymezené obsahy, intuitivně pojaté, a v tomto postupu nelze jednotlivé znaky, analyticky zachycující dílčí stránky skutečnosti, jen slučovat, jinak by v našem poznání vyrostlo jedno všeobsahující monstrum.

Ale právě toto vkořenění do povahy rozumového poznání nedovoluje promítnat negaci do reality. Negace je jasně striktně racionální. Geneze záporných pojmů to objasňuje. Záporný pojem obsahuje tři momenty, které tvoří integritu jeho obsahu. Předpokladem je zde pozitivní obsah, který je i východiskem formace negativního pojmu. Ale další dvě fáze už jsou zcela závislé na aktivitě našeho rozumu, a pro-

to jsou neobjektivizovatelnými jsoucími racionálními, rozlišenými od jsoucích reálných. Jde o komparativní operaci, která klade vedle sebe stav, vyjádřený pozitivně a stav, o který jde při vytvoření negativního pojmu, v němž se pak postřehuje postrádání pozitivního obsahu, a proto se v závěrečné fázi popírá. Srovnávací fáze genese záporného pojmu se tedy stává přechodem, který subjektivizuje jeho obsah; podmíněje vlastní úkon negace, rovněž zcela subjektivní. Realita sama se nepopírá, protože se navzájem nesrovnává, neboť není schopna reflexe; jsouc odstupňována, nemá v celé své šíři kvality rozumovosti. Bude nutno popřít analogii jsoucna a projít všemi články realistických spojitostí až k radikální skepsi, aby se mohla realita naordinovat monistická univerzální všerozumnost, obsahující ve všech částech všechny principy, prvky a způsoby rozumového poznání.

Negativní, či privativní pojem má tedy nárok na pravdu logickou, neboť může vyjádřit reální situaci či stav, nikoli však na pravdu ontologickou, neboť jeho obsah je závislý na aktivitě rozumu, takže se v realitě, nezávislé na našem rozumu nemůže nacházet.

Objektivizace negativity má ve filosofii všeobecně špatné následky. Všimněme si na závěr dvou takových omylů, vznikajících v blízkosti hylomorfismu.

Protože Hegel nerozlišil jsoucno racionální a reální, nerozlišil ani reální potencialitu od negativity. To mu umožnilo objektivizovat dialektiku, neboť správně postřehl, že vše konečné je vnitřně, nejen vnějšně omezené, a tuto limitaci pojímal jako negaci. U hmotných jsoucna jde omezení z primární materie, která ovšem sdaleka není negativitou. Vyrožme ji.

Primární materie určujeme z faktu podstatných změn. V podstatné změně jde o to, že zánik jedné věci značí vznik jiné věci; přitom jsou oba termíny této změny specificky odlišné-jejich podstatné formy jsou nedělitelné, jednoduché akty bytí-takže je mezi nimi kontradiktorní poměr jako mezi "být člověk" a "nebýt člověk" při smrti. Žádná změna

však není totální, xx tj nemá členem nicota. Proto je nutné stanovit v každé změně jako její charakteristický rys, přítomnost něčeho společného oběma termínům změny. V každé změně musí něco zůstat, má-li jít o změnu. Proto je nutné stanovit při podstatné změně společný substrát. Jaká je jeho povaha? Musí být reálný, protože podstatná změna je také reálná; nemůže být tedy projektovanou negativitou. Ale nemůže být také o sobě ani minimálně aktualizován, nemůže být bytím v plném smyslu, jinak by se zrušila podstatná změna. Jeho vlastní určení by bylo primárním aktem, vzhledem k němuž by to, co se změnou realizuje bylo jen něčím přidaným, tedy bytím akcidentálním. Substrát podstatné změny tedy nelze pojmut jako genericky určený, částečně aktualizovaný, takže by k němu jen přistupovaly specifické rozdíly. To by právě vedlo k monismu, kde by se všechny rozmanité druhy reálného jsoucna uvedly na modifikace jedné podstaty. Substrát podstatné změny tedy musí mít ráz jsoucna reálného, určitého, ale o sobě zcela neurčeného, potenciálního, totálně pasivního. Tato potencialita proniká celým řádem hmotného jsoucna, je přítomná ve všech vznikajících a zanikajících věcech, což se právě projevuje jejich labilitací až do možnosti zániku, ale nikdy neexistuje sama o sobě; neboť existuje vždy něco primárně aktualizovaného a určeného; avšak materie není o sobě a sama sebou nijak vymezena; proto o sobě ani neexistuje. Požadavek reflexivní precizace nutí ovšem abstraktivně izolovat první látku, aby se určila její ontologická povaha; ale ona právě nutí k překonání abstrakce, která ji odpojuje od její centrální charakteristiky, již je maximální dependence; tuto naprostou odkázanost na určující, formativní princip, musíme mít stále na zřeteli při abstraktních úvahách o vlastnostech první látky; jinak snadno podlehneme fantazijním intervencím a "představíme" si látku jako reálný, identický základ světa. Tím bychom ji ovšem propůjčili numerickou jednotu, kdežto ona má jen jednotu pojmovou; byl by to druh ultra-realistické projekce, jaksi na nejnižší stupeň. Látka o sobě není numericky jednotným kontínuem či pralátkou, protože není; to vyřaďu-

je právě její povaha. Způsob, jímž pojmáme látku tedy neodpovídá extrasentální realitě; v ní je mnohonásobná, proporcionálně k existujícím jsoucům, v nichž jedině koexistuje. Existujícího hmotného jsoucna je tedy komponováním imanentními spolupřinci, které vytvářejí jeho jednotnou přirozenost. Do této metafyzické složenosti se však nedají promítat dialektické poměry. Hegace bytí, stotožněná s kladem bytí ruší princip kontradikce, který říká, že to, co je, nemůže zároveň a v téže smyslu nebýt. Avšak metafyzicky složené jsoucno je takovým a takovým jsoucnem a ne, že jím zároveň není /viz jeho nutnou identitu/.

Pasivní spolupřinec tedy nelze interpretovat jako negativitu; látka, představující v esenciální jednotě tvárný prvek, přijímá naopak dokonalost formy a ne, že by ji negovala. Reální potencialita působí omezenost ^{relativního} jsoucna, projevuje se i v jeho variabilitě a konečnosti, ale nelze ji konfundovat s negativitou. U Hegela jde o hrubou formu zmatení, daného celým jeho systémem. Vyskytují se však i subtilnější způsoby projekce negativity. Jeden z nich můžeme sledovat i v rámci aristotelského myšlení.

Viděli jsme, že primární materie jako substrát podstatných změn musí být vždy podstatně formována v nějaký specifický útvar; princip sporu pak vyžaduje, aby tento útvar obsahoval jen jednu podstatnou formu. Tuto nepřítomnost jiné formy vyjadřuje při podstatné změně pojem privace. Zanikající jsoucno neobsahuje žádným způsobem formu finálního termínu změny; vznikající jsoucno není žádným způsobem preformováno v látce zanikajícího jsoucna. Tuto reální situaci pravdivě zachycuje pojem privace; proto se privace určuje jako princip per accidens podstatné změny. Tomuto "per accidens" se někdy špatně rozumí; zapomíná se na autentický význam privace a její asistence při podstatné změně se pojímá způsobem objektivizujícího zfalšování. Privace však zůstává negativním pojmem s hodnotou jsoucna racionálního, znamená jen nepřítomnost nějakého bytí. Nemůže být proto reálným principem, pozitivně působícím při podstatné změně.

Pojímají-li tedy někteří myslitelé privaci ve smyslu jakési inchoativní formy, která má znamenat zároveňnou přítomnost nové formy /podobu s rationes seminales novoplatoniků/, pak je patrné, že zavádějí kontrastní do vznikající podstaty. Avšak vše pokud existuje, je stále tím, čím je. Bárlivě střeží svoji specifickou vymezenost a odlišnost od jiné specificity; proto je jakákoli pluralita podstatných forem v jednom subjektu, porušením samostatného pojmu podstatné formy. Inchoace, nelegitímně získaná právě z "asistencie privace", má být jakousi schopností; avšak receptivita patří zcela primární materii, která je na rozdíl od privace reálná; proto se často v této souvislosti mluví o jakýchsi tvůrčích silách; ale to mocně odporuje stávající podstatné formě, která nemá aktivní divergentní vybavení. Nemá ani myslitelná nějaká aktivní dispozice materie-vedle podstatné formy, neboť forma určuje celou specificitu existujícího jsoucna, takže se do ní pozitivně koncipovaná privace nijak nevejde. Aktivní vlivy v blízkosti sánika tělesa odpovídají v rámci transcendentálního vztahu potence-akt, pasivně specifikovaného tělesa a touto korespondencí je také dáno, že sánik je prováděn vznikem určitého, právě takového tělesa. Čnať to byl původně tento motiv "sklonu" materie k určitému přijetí, který vedl k vyjádření této zaměřenosti ve smyslu preformace. Avšak pasivita a potencialita existujícího tělesa má svůj ráz z vlastní specificity a esenciality. Proto není třeba pomáhat realitě zavedením latentní formy následně.

Jiný motiv tohoto myslu, spojeného s objektivizací privace, je snaha vyložit "edukci" tvaru z látky. Zde jde pozornost na vznik podstatného tvaru a hledá se jeho utajení v látce. Mysl je v tom, že se tvar abstraktivně pojatý zaměřuje se jsoucnem samým, a pak se řeší pseudo-problém jeho vzniku. Ale ve vlastním smyslu vzniká jen a jen složené je podstata, v níž podstatná forma je princip, jímž jsoucno má bytí; jakožto princip realizující má tedy forma vznik per accidens, pokud vzniká kompositum

Nejasně vědecký, takřka ideologický motivem preformace je snaha uchovat možnost transformismu, který by měl smířit hylemorfismus s evolucionismem. V křesťanském světě ožily tyto pokusy vystoupením P. de Chardin. Přesnost jde ovšem v eklektické tendenci vědy stranou. Někdo snad může namítnout, že přesnost není vědy života prospěšná, ale nám zde jde o pravdu; a podcenění jejího významu pro život, pramení z principů, které nejsou na naší straně.

O privaci píše sv. Tomáš jasně: není to schopnost k formě či inchoace či nedokonalejší akt, nýbrž karence formy. ^A sv. Tomáš nebyl zrovna prostředním známem hylemorfismu. V tomto bodě platí i Parmenidův postřeh, že aktuální jsoucno nevzniká ze jsoucna aktuálního. Privace a negace jsou tedy určeny naším poměrem k realitě a nelze je proto promítat do skutečnosti, která vykazuje noetickou nezávislost. Proto je velmi pochybné spatřovat v konečnosti, omezenosti, relativnosti, pohyblivosti, kontingenci, zkrátka v potencialitě ontologické formy zápornosti. Někteří dnes chtějí tímto způsobem obohatit klasické myšlení dialektikou; je to synkreze.

Monismus tedy obsahuje četné polarizace /bytí-dění, striktně ontologická forma panteismu-evolucionistická forma panteismu/; v jeho základech však tkví společné rysy, projevující se konvergencí ultrarealismu a nominalismu uvnitř každé monistické soustavy; byť mají tyto soustavy navzájem opačná východiště a důrazy, žádné z nich nechybí na jedné straně ultrarealistická objektivace abstrakce bytí či dění a na druhé straně nominalistické skrtnutí složených podstat a bytostí. Prolínání extrémů svědčí o sle vyřešené otázce noetické. V souvislosti s naším postupem můžeme říci, že přítomnost nominalismu strhává celý monismus do skepse. Jak potom může ten který monista tvrdit pozitivní teze o skutečnosti, to ať si vyřídí sám u sebe.

6. Resumé filosofických temat

Máme za sebou jeden z mnoha možných kratických přehledů základem moderní filosofie. Zaměření k předpokladům modernismu určilo orientaci na novodobou nominalistickou tendenci a jí přílehlá elementární témata. Kritický postup jsme realizovali formou konfrontace s výsledky absolutní základny klasického realismu. Proto jsme začali zjišťovat jeho kořeny u Kanta. Ústřední Kantův problém je postižen přílišnou závislostí na moderním dilematu, což značí metodickou fragmentárnost a akceptaci nominalismu předehádců při hledání principu nutných vztahů myšlení. Viděli jsme apriorní vynechání reálné esenciality, pojetí apriority a nahodilost zkušenosti, jako momenty společné Kantovi i Humeovi. Humeovo nepochopení kauzality a nutnosti vůbec pak plyne z recepce Lockova modelu rozumu, kde už je při líčení domnělé genese obecnin nominalismus patrnější.

Proto jsme vyloučili realismus obecnin jako ohnisko objektivní poznání a získali tak pole apodiktického stanovění. Odhalila se i specifita myšlení a spojitost reálné esenciality s pojmovou univerzalitou, jako neprominutelná pro nutnost stabilní platnosti jakéhokoli poznatku. Povšechná kritika nominalismu pak ukázala nezbytnost objektivního obsahu i pro platnost předpokladů nominalistického výkladu univerzality. Negace obecniny metafyzické tedy značí autodestrukci nominalistické koncepce, pretendující obecnou platnost. Viděli jsme, jak ještě Russell sofisticky prosazuje induktivní model generalizace, sámcou objektů obecnosti, sníž by se zbavil přítomnosti popírané reálné esenciality, jako zdroje univerzality svých pojmů.

základní, typicky moderní deformace specifity a funkce myšlení začíná u Locka a dá se vyjádřit jako identifikace pojmu a představy. Ta je ovšem mnohonásobně rozporná, ale její dekadentní pojetí hodnot a vlastností myšlení se mocně prosadilo a je dodnes obsahem běžného úzu.

Také Kantovo východiště a jeho hlavní problematika je určena tím, co souhrnš vyjadřujeme jako nominalistické pojetí a co lze sledovat v různých aspektech jako noeticko-psychologické nemožnosti Lockovy ideogenetiky. Všimši jsme si i zarážející logické nedostatečnosti hlavního zprostředkovatele, totiž Humea, v některých rozhodujících argumentačních postupech.

Druhý proud Kantova podmínění vyžádal připojení širších souvislostí realismu, z nichž vystoupila do popředí absolutní hodnota některých elementárních řešení. Byla vytěžena z úvah kolem skepticismu, navozených karteziánskými jednostrannostmi a absolutizacemi; ty lze vyjádřit lapidárně: problém pravdy a objektivit přímo neřešen, problém jistoty řešen neúplně. Získali jsme poněkud přehled v oblasti nespochybnitelnosti, tematizací podmínek pochybování, z nichž vyplynula i zakotvenost jistoty ego. Soustředili jsme se hlavně na kořenitou nezbytnost všeho myšlení, na objektivitu poznání, zahrnující realistickou hodnotu pravdy a principů myšlení. Přitom se ozřejmila neudržitelnost pozice radikálního skeptika a solipsisty.

Úvahy kolem ego poskytly řetěz nespochybnitelností, Descartem a pozdějšími transcendentalisty samozřejmě počítajícími s jistotou - zcela opomenutý; jde o ontologicko-noetické propojení objektivit substantiality a esenciality ego, pravdivě reflektované a zakládající jistotu o něm. Ontologická valence ego, jakožto subjektu diskursivního poznání je pevným bodem odvrata od transcendentalismu, neboť ego je vřazeno mezi relativní, entitativně limitované, potencialita vykazující jsoucnost. Koncedovali jsme Descartovo východiště, ale i ono nás při větší pozornosti k podmínkám jistoty ego, či menší zaujatosti pro exkluzivní téma subjektivit, dovedlo k extramentálnímu řádu. Kontrapozice se vyhroutila v kritice Husserla, a něhož jsme znamenali třešňou na pomemologii klíčové omly; asice nepostihnutí vazy metodických určení na noetiku, což znamenalo vynechání rozměru premis a metody reflexivně metodického určení epoché, čili její dogmatizaci; s tím souvisí neodůvodněné stanovení pravidel ego a hlavně domnělá realizace

transcendentální epoché, jejíž realizovatelnost Husserl proutě postuluje, ale byl shledán pravý opak.

Průzkumem ve směru Kantova racionalistického podmínění jsme získali důvody pro rozšířené odmítnutí Kantova konceptualismu i transcendentálního, jakožto rozhodujících momentů, určujících jeho konstrukci poznání, která pak směřovatně pro další myšlení vyústila do agnostické negace metafysiky. U Rickerta jsme sledovali umělosti v určování subjektu, prozrazující bezvýhodnost, v důsledku privace legitimní ontologie. Kritéria obecného posouzení Kantova systému jsme tedy čerpali z kritiky porosenančního empirismu a racionalismu, jejichž mylné principy Kant, pro metodické zúžení primárního filosofického tématu, dokonale soustředil ve formě konceptualismu a transcendentálního. Zásadní diskrepance moderní myšlenky se tím promítli i do jeho systému, aniž by jím byly překonány.

Četná návazání na Kantovo pojetí racionality jsme si sprítomnili reaktivním, iracionalistickým "překročením" vědy "o jevech", sledovaným u Husa. Jeho noetické vybavení jsme našli hluboko pod úrovní kritizovaných předchůdců. Domněle vyšší střed dialektiky jistoty a nejistoty se ukázal jako nemožnost nevědomé prohry se skepsí, zakládající poznání na víře a otevírající prostor voluntaristickým proklamacím. Nasnažili jsme konečně, že v této existencialistické poloze se konsekventně převrací řád lidského života, a to podstatně.

"akončili jsme tedy prohlídku noetických předpokladů modernismu u Husa, který dobře reprezentuje jeho filosofickou mentalitu. Lapidárně lze její výsledek vyjádřit takto: ani jeden z moderních filosofů zde uvedených, neobstál před tribunálem noetické autoreflexe. To je trapné svědectví o úrovni moderního myšlení.

Popření reálné bytnosti, jako vlastního předmětu intelektu, má korelativně svůj ontologický přámět, udílející agnostickému ovzduší modernismu nový ráz, ve smyslu pozitivních-v noetickém kontextu ovšem protismyslných-určování poměrů a struktur skutečnosti. Přeneseno do úvah

teologického charakteru, to značí destrukci přirozených pravd, stojících kontinuálně a harmonicky k pravdám zjeveným, a v důsledku toho i permanentní zatemňování křesťanských pravd a dekadentní rozptylování křesťanského života. Proti nespochybnitelnému, substanciálně-esenciálnímu rozvržení skutečna, stojí všechny dráhy monismu, z nichž dnes převládají dynamické modely. Prokázovali jsme v druhé části principiální koherenci defektních ontologických určení s nominalismem, v odstínění s realistickými souvislostmi absolutních poznatků ontologicko-noetických. V důsledném provedení nominalismu, by se sice měli moderní filosofové zříci nároků na jakékoli pozitivní určení reality, neboť nominalismus je fragmentem či výsekem totální skepse; ale je zde také metodická živelnost v zacházení s elementární problematikou a logická setvaprostřednost moderních filosofů. Odtud stálá, málokdy však zahlédnutá diskontinuita probíraných pasáží,

Za východisko zpřítomnění ontologické kostry a jejího pojmového zachycení jsme vzali řešení kardinální noetické otázky - objektivitu poznání. Danost pravdy v rozumu a objektivita myšlenkových obsahů se ve své nutné spojitosti, zesílené všeplatností principu identity a spora, staly logickými ukazateli a noetickými garancemi reálné esenciality. Ta se nepochybí ukázala být zdrojem veškeré logičnosti a byla vyložena ve spojení se substancialitou, jako se svým ontologickým korelátem. Pozice bytnosti se svýraznila i zjištěním, že hlučně ohlašované nové horizonty Heideggerova určení bytostného jádra, se jí netýkají ani v kladném, ani v záporném smyslu. Přitom jsme stanovili i pevný vztah mezi dynamickou ontologií a nominalismem, který je její nutnou podmínkou. Vysvětlili jsme, že to znamená konec prioritárního dění a zásadní neplatnost všech koncepcí, které ji proklamují. To je také negativní určení kontur absolutní platnosti ontologických pojmů esenciality a substanciality. Pozitivní určení jsme dali ve spojení s oblastí nespochybnitelnou. O jejich překonání, či dobovém podmínění nemůže být smysluplné řeči.

Zvláště jsme ještě vyzdvihli poznatkovou hodnotu kategoriální duality, inherenci akcidentů a jako její aspekt i proporcionální vazbu dění na

bytí. Vnitřní řád složených, relativních jednotlivin i vnější řád těchto jednotlivin, obsahuje primární substancialitu a esencialitu. Vyloučili jsme jejich vzájemný poměr jako reální identitu a virtuální rozdíl, jakož i hierarchizaci v obsahu substanciality. Tyto věci nebyvají příliš chápány u moderních kritiků; podstata není neměnným substrátem zna. V souvislosti sk kategoriemi jsme zmínili i predikabilní situaci jako logicky opovírající způsobům bytí.

Posléze jsme dospěli k podstatné formě jako základnímu principu uskutečnění určitého způsobu bytí, a tím i zdroji přiměřeného vývoje; její centrálně-ontologický význam byl zdůrazněn. Odtud jsme nasnačili zákon analogie, pronikající celým řádem odstupňovaného jsoucna. Nestratili jsme přitom kontinuitu s předchozími resultáty, takže základní ontologická určení vykazala apodiktickou platnost.

Nakonec jsme zpřítomnili některé základní rysy protilehlých monizujících koncepcí reality v jejich souvislosti s metodicko-noetickými negativními momenty /objektivizované abstrakce/. Realistická řešení dala nahlednout důvody jednostrannosti a omylů monistických ontologií, jak se začaly konstituovat v řeckém myšlení, po liniích parmenidovského ultra-realismu a herakleitovského nominalismu a jak dozrály u Hegela. Dovedli jsme absurditu autoevoluce či absolutizovaného dění a nasnačili jeho povahu a principiální zarámování. Viděli jsme i konvergenci extrémních pojetí pojmu jsoucna ve svorníku nominalismu pro obecniny. Ani dialektické promítání negativity do reality neobstálo. Nasnačili jsme závěrem některé nevhodnosti takového počínání.

Ontologicko-noetická situace moderní filosofie byla tedy ukázána jako od základu pochybná, neboť vnitřně rozporná. Její konstitutivní principy implicitně obsahují totálně skeptické důsledky, které nebyvají v plnosti provedeny jen díky složitosti a často uměle stupňované nepřehlednosti filosofické problematiky, v níž se nedůslednosti skrývají povrchním pozorovatelům; dlužno je namáhavě odhalovat. Uplatňování moderní filosofie, ať na poli svět názorová, či v oblasti specificky religiozní, je proto z gruntu defektní.

7. Ancilla theologiae

Odstavíme-li pejorativní význam, dodatečně přidružený k služebnosti /patrně vlivem znoužívání nadřazeného postavení/, pak můžeme bez rozpaky uvažovat spůsoby, jimiž je filosofie schopna teologicky posloužit. Nejdále se v jejích rozvinutí propracovala scholastika, která také nejlépe věděla, že filosofie s teologickými premisami je non sens, což si máme promyslet a ověřit každý, kdo není zatížen předsadky, čerpajícími z různých ideologicko-kulturních přehledů či slovníků. Je však filosofie vůbec potřebná pro křesťanské myšlení? Otázka má moderní náboj a odpověď závisí na tom, jak filosofii pojímáme, co o ní víme. Pojem filosofie se nezlíká součtem různých názorů o ní, je sarkotven v řešení nostického. Moderní zachycování rozumu se promítá do určování pojmu filosofie a působí redukcí jejího významu komplementárně k omezení jejích možností. Pluralita směrů, směřovaných v dějinách filosofie, posiluje tuto skepsi k teologické exploataci filosofie. O skutečném poměru filosofie a teologie, tím ovšem není řečeno nic. Přehled po principiálních souvislostech umožňuje odmítnutí i této skepsy vůči filosofii, neboť je určitelná jako fragment moderního filosofického selhání; je jeho důležitým výrazem v otázkách o filosofii samé, tak jako je jiným výrazem téhož oproštění od filosofie s důvody fideletických. Proto není stanovisko nepoužitelnosti filosofie v křesťanském myšlení a životě neutrálním či nadřazeným; je rezultováno v rámci moderních koncepcí filosofie náboženské a je také mnohonásobně podmíněno moderními filosofickými principy.

Tímto konkrétním zjištěním vstupujeme do prostoru našeho zásadního tématu. Odpověď měla poskytnout celé pojednání. Konstatování nepoužitelnosti moderní filosofie v křesťanství je jeho výsledkem! Nejen v otázce vztahu filosofie k teologii, ale obecně, principiální indisponibilita vyplývá z úvah o nominalisticko-nomistickém základu moderní filosofie. Můžeme bodově vyznačit vyhocení moderního myšlení a evangelia jako korelát antagonistu moderní a klasické filosofie. Zpřítomní se tím

poněkud, jak negativní účinnost modernistických akomodačních tendencí a aplikací ^{falešných} filozofických principů, tak i pozitivní přínos filozofické kultury pro křesťanské myšlení.

Nominalistické klima moderní inteligence zasahuje především samo poznání. Jeho obecná relativizace je účinkem vysunutí znak esencionality, což postihuje katastroficky všechny skutečné i myslitelné oblasti, neboť inteligibilní esencionalita je všude přítomná. A jelikož je aktuálním principem myšlení, má její negace totálně nepříznivý dopad i na pojetí rozumu samého. Autentické hodnoty a specifická myšlení jsou zrušeny, rozum nepoznán a zahozen, pravda odvyvětlena umělými konstrukcemi, skutečnost rozkolísána-ovšemže jen ve falešné, inkohherentní koncepci. Nepochopitelní invariantní, pojmový obsah, má za následek přesuny v pojmu pravdy. Pravda už modernistům neznamena dokonalost poznání, vystihujícího pevné struktury reálných forem, ale záleží prý ve shodě rozumu s požadavky vyvíjejícího se života. Jde tedy o vágní komplexy rozumových postojů vágně určenému životu a jeho požadavkům. Pragmatizující koncepce však užívají jen totéž slovo pro něco jiného, a nadto neunikají autentickému pojetí pravdy-i jejich soudy jsou měřitelné z hlediska dokonalosti shody s realitou. Samozřejmě. Že tento proklamovaný vývoj pravdy neobstojí ani sám před sebou. Je také pravda o životě a žít se dá jen z pravdy. Život má svou hierarchii i co do povahy a akcidentů. není žádnou reifikovanou abstrakcí, či autonomní, evolačně gradující silou. Probíhá vždy v mezích specifikace svého nositele. V lidských poměrech je primárně kvalifikován pravdivým poznáním lidské přirozenosti, její zákonitosti, entelechie a řádu lidského života, neboť specificky lidské jednání je určeno a řízeno poznáním. Nestojí tedy pravda a život bytostně proti sobě.

Určitost a stálost reálných struktur působí invariabilita pravdy, pro život směřovací. S těmito přirozenými poměry souvisí Evangelium naprosto. Kristus učí všechny lidi o smyslu jejich života; zdalipak přitom nepočítá se stabilní lidskou rozumovou přirozeností a s možností chápat stále platné, nadčasové, neměnné zásady a pravdy, životu eminentně potřeb

né? Jaký smysl by měly univerzální Kristovy životní apely, kdyby jim ze strany konstituce lidské přirozenosti neodpovídala možnost je respektovat? Jakýkoli dobově podmíněný partikularismus je se základního smyslu Evangelia docela vyloučen. Všeplatné dílo spásy má být hlášeno v čase-všem a nezměnně. Morální normy, zdokonalující život, jsou určeny všem. Jsou stále stejně pravdivé, tak jako je člověk ve své povaze stále týž; a je také stále poznatelný, jak v tom co je, tak v tom, co má být. Jen v tomto pevném rámci přirozených daností má "vangelium" smysl. Kristus učí, že spravedliví dojdou spásy, nespravedliví však věčného zavržení. Je snad vývoj v obsahu spravedlnosti? Je spravedlivé upravení poměru k Bohu jen konvencí, takže jeho projevy, např. díkůvzdání, mají v jedné době etickou hodnotu a v druhé nikoli? Těžko věřit, že by do království Božího byli vzati dva s podstatně opačným etickým stavem, sankcionovaným časem, či dějinnými okolnostmi. Ostatně Kristus sám zdůrazňuje vlastní zákonitost ducha, její nadčasovou platnost a trvání - svět pomine, zákon však nikoli; "kdo zruší" a "kdo bude učít" zákon, bude mít tomu přiměřené postavení v království Božím. Žádná relativita či ponoření do dějinného proudu, nýbrž absolutnost, koordinovatelná jen s filosofickým realismem.

Dějinnost, dialektika a další dynamizující surrogátní formy jsou Evangeliem z této centrální zákonitosti/esenciální nutně vytěsňovány zcela na okraj. Jaké dialektice např. podléhá pojem lásky, Kristem tak mocně vyslovený? Nová teologie se v závislosti na filosofických defektech ohýbá akcidentů, když se ve svých postupech a interpretacích odklání od ontologických základů, pravdivě poznatelných. Inadekvace akcentů je pak stejně nasmadě, jako potenciální skluky k problematizaci víry, která je jen logickým důsledkem všech relativizací pravdy.

Zároveň vystupuje do popředí platnost pozitivní neetiky. Život je stabilizován rozšiřující se přirozenou poznátkovou kvalifikací nevývratným poznáním základních tahů lidského bytí; je v tom i opora pro život víry, neboť se v člověku realizuje jednota pravdy/přirozených

a nadpřirozených, což odpovídá jejich skutečné kontinuitě i požadavkům integrity života. Život proniknutý pravdou získává vášnost, hloubku a je vlastní lidskému duchu, která je principem života a je schopna pravdy. Filosofie k životu z pravdy velmi napomáhá. Speciální vytěšnění přesného poznání hodnoty a povahy lidského poznání se děje v teologickém myšlení, které tím nabývá vědomí o své vědecké povaze, dimenzi, metodě a logických možnostech intelektuální dedukce. Rovněž kritická kritéria posouzení různých teologických výbojů, počínaje diletantskými interpretacemi Písma a konče adaptacemi novým modelům universa a "spůsobům" myšlení, mají spojitost s filosofickou erudiicí reflexe poznání.

Agnostický status moderního rozumu je tedy principiálně destruktivní vzhledem k celému teologickému myšlení. Čím více je modernisty akceptováno, čím více jsou nominalismem fundované poznatky o rozumu uplatňovány v křesťanském životě, tím větší smutky a rozvrat nastávají. Neboť nominalismus je konsekventní skepse, jak jsme viděli; tomu odpovídá stále blízká spochybnitelnost víry a její postupná ztráta, často ovšem maskovaná reformatním radikalismem.

Situace modernisty, usilujícího obnovit či rozvinout křesťanské myšlení s použitím principů, infiltrovaných nominalismem, vykazuje prostě masivní rozpory. Jen povrchnost a nedůslednost může dopřát naději na symbiózu křesťanství s moderním myšlením.

To je slabý bod modernismu v aspektu noetickém. V podrobném sledování momentů nominalistické destrukce poznání jsme však nikde nenašli koherence noetické a ontologické problematiky. Proto se vrátíme poloha modernismu ukáže i v aspektu ontologickém. Už přechodné pásmo lecos naznačí. Jde totiž o důkazy existence Boží, v nominalistickém rámci z principu zakázané; pojmy ani principy myšlení nemají reálnou platnost; tedy ani princip kauzality, který je nervem důkazů Boží transcendence. Podobná negativní souvislost je zřejmá i při tématu antropologickém. Nominalistické zařazení poznání se v aplikaci na člověka projevuje rozbitím ontologicko-psychologické struktury. Forma je duch,

substance je osoba, finalita řídí etický pohyb, ctnosti jsou habity, ale pro nominalistu je to všechno jen prázdná metafyzika. Co tedy zbude z člověka? Jev, agregát vlastností, determinovaná masa, úlánek ve vývoji absolutna, smítko ve vesmíru, nula na dovolené-známe ty dekadentní suregáty. Celé bohatství kvalitních dokonalostí a hloubka skutečností podléháji nivelizaci při násilném uvádění na monistické modely.

Chce-li se uchovat mysteriózní atmosféra, vychází panteismus různých podob. V křesťanské evolucionistické neuroze moderní mentality, pro níž je každý řád nesnesitelným omezením, se absolutno vyvíjí a potřebuje k tomu doplnění - od nás, prozrazuje Scheler.

Nesnálost hierarchie jsoucna savádí trapný antropocentrismus, přetavený na různé formy humanismů, které mají rás vědeckých idejí pro moderní úvahy o smyslu člověka. Že takové pojetí skutečnosti odporuje Evangelia, je snad jasné každému, kdo není posedlý maní svobodných reinterpretací. Suverenní Bůh, Stvořitel a Vykupitel, určil člověka k osobnímu vyznání života a poučil ho o jeho entelechii a finální dokonalosti, k níž se člověk může svobodně rozhodnout, ale kterou si nemůže sám stanovit. Kde je tedy prostor k pochybnostem o nesmrtnosti ducha, k vizím o splnutí s "Celkem", k časnému těžkosti lidského života, k socializujícím, pragmatistickým, aktivistickým tendencím?

Evangelium prostě není absurdní, navazuje na přirozené pravdy o struktuře skutečnosti; ty však dnes nejsou příliš známy; budeme ho tedy přispůsobovat progresivním koncepcím univerza? Klasická ontologie uchovává rovnováhu a řád skutečnosti neporušené. Ontologickými poznatky získává člověk vzhled do zákonů jsoucna, a tím zachycuje daleko přesněji velikost Boží dokonalosti; zpatřuje se mu v sytějších barvách Boží skutečnost a vztahy k ní jsou daleko, prokreslenější. Člověk je ontologickým viděním postaven do plného proudu závislosti na Bohu a uvědomuje si pravdivější velikost svého poměru k Bohu, který má být chápající a milující. Jsou získány i čestné námašty k rozjímání. Naopak bez pevného ontologického zábradlí se intelekt pohybuje velmi nejistě v úvahách o Boží skutečnosti.

Uvolňuje prostor fantasijním intervencím, takže se řetěsí primitivní "představy o Bohu" jako potenciální zdroj pokušení proti víře.

Ontologická erudice přirozeně vyúsťuje do teocentrismu, který jediný svědčí o důstojnosti člověka a je také smysluplně zobrazen v Kristu, v jeho učení a čile. "umanistické, koncepce proti tomu mohou nabídnout jen reaktivní vzor, falešné sebevědomí a beznaděj mlhavosti a neurčitosti svých perspektiv.

Klasická teologie ve své systemizaci poznání Boha tedy mnoho čerpá z ontologických poznatků o zákonech bytí a jsoucna; je jimi nesena, žít živena, oploďňována a získává značný rozměr. Nové teologické pokusy naproti tomu mají stále potíže s udržení základní pravdy o Boží transcendentci; to je ovoce nevhodné adaptability moderním filosofům. Také úvahy o člověku trpí moderními převraty a silně znesnadňují jeho pohyb k Bohu. To by se dalo dokládat nesčetnými pasážemi z různých pojednání, počínaje podceněním rozumu, materializací duchovní zákonitosti a konče rozmanitými etickými defekty, vyplývajícími z těchto nedorozumění.

Podíváme-li se z hlediska pojetí religiozity synteticky na nominalisticko-monistické předpoklady modernistického eklekticismu, pak vyniká především koncepce imanentismu a jí komplementární subjektivizace duchovního života. Vztah člověka k Bohu je totiž vykládán v závislosti na teorii poznání, metafyzice a chápání člověka. Moderní mentalitě odpovídá ztráta objektivit. Božské se tedy hledá hlavně v člověku. Modernista je křesťan a nepájde proto tak daleko; je však charakterizován motivem akomodace a netačností k vlastním rozporům. Proto ho inspirují jednotlivé momenty nově stavěných konstrukcí, k nimž dovede být mile tolerantní. Náboženský imanentismus je jakousi aplikací antropocentrismu; duchovní síly člověka jsou v popředí a cílem jejich posvátného rozvinutí je zase člověk. Obvykle se to kombinuje se splnutím s nekonečnem, ale důležitý je subjektivistický akcent. ^{cc} Člověk je kritériem platnosti svých náboženských představ či lépe, autenticity svých zážitků, tažeb a neurčitostí.

Vnější doplnění objektivní hodnotou se sem příliš nehodí. Modernista sublimuje tato vulgární pojetí. Subjektivizaci zjemní do absolutizace vnitřní zkušenosti a na objektivitu přece jen příliš vázaný rozum nahradí subjektivnějším emotivním napětím. Protestantismus, závislý na Kantovi, je precedentní v těchto reformách. Tak vznikají umělé antinomie rozumu a citu, vědy a víry, tradice a Písma, autority Církve a osobní zkušenosti. Doporučuje se samozřejmě sentimentalismus, někdy fideismus, vědy však evoluce živého náboženství a nauková tolerance ke všem náboženstvím, neboť jejich nivelizace ze subjektivismu neodbytně plyne; pravdivostní vyhranění je denuncováno a dogmatismus; víra není souhrn pravd - propadá zato stálým problematizací racionalistického typu, neboť požadavky rozumu jsou přirozeně také živé; na zjevení se uplatňují měřítka historického vývoje, asketika je proskribována jako nehumánní, Církev je podezřelá instituce lidského původu, kde laický živel, kolektivní vědomí mají takřka supremaci. A dogmata? Jsou to proměnné symboly, neobsahující absolutní pravdu; musí sloužit životnímu elánu.

Takové je zhruba klima, v němž se odehrává frontální útok proti zastaralé, skostnatělé tradiční teologii, vybařované s použitím klasických principů scholastiky. Tyto principy jsou v opovržení, neboť jsou "pocitovány" jako brzdy vývoje. Že však má být teolog ve svých pojmech dobově podmíněn a že jeho kategorie podléhají ideovým proměnám, to je jen rezultat moderní a je nutné ho dříve zkoumat, než se pohodlně uplatní. Stejně nešťastná je tendence nahrazovat ^{v dogmatských} klasické pojmy novými-prý ekvivalentními. Zmatek v otázkách myšlení je zde frapantní. Sugestivně doporučované nové způsoby myšlení berou své útočiště v kategoriích dialektiky a dějinnosti, ale jimi moderní filosofové mystifikují sebe i své epigony.

V těsné blízkosti moderních filosofických relativizací je tato progresivní tendence srozumitelná ve svých dependencích a vazbách.

V perspektivě kritiky nominalismu a monismu je pak pochopitelné její zásadní pochybení. Tímto konstatováním nezpůsobivosti moderních

filosofických principů v křesťanském myšlení a naznačením jejich stále potenciální destruktivnosti, náš úkol skončil. Vyplynul závěr, že klasická filosofie obsahuje všeplatné pravdy, harmonizovatelné s pravdami zjevenými, takže jediná legitimní teologie může být ta, která o těchto pravdách ví a na nich staví. Omezili jsme se na obecný rámec, jehož vytknutí jsme považovali za především nutné, pro diskuse s modernisty či spíše pro úvahy o nich. Dílčí aplikace a rozvádění jednotlivých problémů, by se měly dít v kontaktu s tímto rámcem. Netvrdíme, že každé použití scholastického principu na teologický předmět je už eo ipso správné. Ale v obecné rovině jsme tuto správnost dovedli. Nemá smysl vychvalovat valetnými formulacemi pravdu tomismu; ona se prosadí sama, jen když bude studována.

Odkazujeme tedy poctivě myslící k tomuto studiu, dříve než zaujmou stanovisko v dilematu křesťanského myšlení. Že se tím nezastaví před pejorativních řečí o scholastice, je nám jasné; povrchnost v tomto čase asi s lidských poměrů nikdy nezmizí. Ale to už je věci svědomí, nakolik se kdo považuje za kompetentního pohrbit tomismus, aniž by prostudoval aspoň tu problematiku, kterou jsme zde probírali. Máme v tomto bodě velké pochybnosti o solidnosti modernistů.

Měla také z celého pojednání poněkud vyplynout potřebnost filosofické orientace pro křesťana, ať už je získána přímo, samostatným uvažováním, či sprostředkovaně. Nikdo není jakožto nositel inteligentní přirozenosti zcela imunní vůči myšlenkovému proudění, jehož je filosofie mocným činitelem. A mravní život také není odpojen od mentální situace; vnitřní řád se sjednává vytrvalým úsilím, kterému pravidelně předchází analost jeho konstitutivních faktorů, především s oboru psychologicko-etického. Kdo např. prohazuje psychologické poměry schopností a zanedbává vědění o otnostech, sotva může postupovat v duchovním životě. A pro soustavné teologické uvažování je už filosofie naprosto nepostradatelná. Afekt proti "uzavřeným systémům" nám nic neříká, neboť jeho agnostické posadí už známe. Každá účast v pravdě staví člověka do poměru k Bohu, který vše stvořil podle své ideje v

řádu a inteligibilní míře. Filosofická pravda proto už svými rozměry k Bohu přímo vede. V lidských poměrech diskursivity se pak pravda stabilizuje systemizací. Je tedy známkou trapné nevědomosti, když se pod heslem "otevřenost světu" odmítá rozsáhlá pozice teologické pravdy. Táž nevědomost také působí, že si modernisté plotou obnovu křesťanského myšlení s jeho destrukcí zevnitř.

Co se pak týče často živelného chápání otevřenosti světu, je dobré si ujasnit kde je pravda. Tato otázka je ovšem nastiňována aktivistickými náprahy, ale zůstává pravdou, že se láska může uplatnit jen v mezích pravdy; jde totiž o ohtění pravdivého dobra. Nositel mylných názorů je proto nejlépe milován, když se usiluje o vyvázání z pout omylů, které jeho život zavádějí na seestí. Proto je třeba napřed diagnostikovat moderní mentalitu, a sice z pevných pozic, nemá-li být terapie iracionální, tj s opačnými účinky. Mají skutečně všichni, k dialogu pohotovi křesťané tyto předpoklady? Fenomen stupňující se ateizace světa jistě znepokojuje. Ale nenaznačuje také něco o principech, jejichž je konsekvencí?

Co tedy řekneme modernistické tendenci, v níž se tak snadno přesírá názorová diskrepance se světem? Některé snahy už zřejmě překračují samotný řád lásky. Moderní myšlení se ve svých výkladech světa dostalo daleko za meze, určující legitimitu křesťanského smýšlení. Autonomie světa, soběstačnost člověka jsou jen deriváty elementárních principů. Jak může být tato základa tolerována? Jak může být živena iluze o jejím křesťanském vytěžení? Zdá se, že akomodační tendence je účinkem teoretické lability, která působí komplexy intelektuální méněcennosti, které je nutno kompenzovat. Modernismus patrně pramení v podobných subjektivních potížích. Nezbývá než upozornit, že odpozorovaná indolence k pravdě, která je jak rubem tolerance k omylům, je jen symptomem nemocné, skepsí zasažené doby, takže vzniká nebezpečí, že slepý povede slepého. Jsme-li neteční k relativizaci pravdy jen proto, abychom souzněli s dobou a neztratili tak možnost "komunikace", pak se nabíjí otázka, co jí vůbec chceme sdělovat; zajisté pravdy "evangelia-rela-

tivizované?

O B S A H

ÚVOD

Předmět, účel a metoda pojednání	1
----------------------------------	---

I. ČÁST

1. Agnosticismus	15
2. Expozice Kantova východiška	17
3. Kantova přímá vazba na Humea	23
4. Lockův nominalistický precedens	28
5. Realismus obecnin	30
6. Povšechná kritika nominalismu	36
7. Ukážka Russellova nominalismu	44
8. Ztotožnění pojmu a představy čili quasiuniversalita u Locka	49
9. Paralogismy Humeovy ideogenetiky	58
10. Přečes k racionalistickému podmínění Kantova východiška	60
11. Nepřesnosti prvních karteziánských meditací	62
12. Rozšíření důvodů nemožnosti radikální skepse	65
13. Pravda versus "předsudek objektivit"	73
14. Absurdita a fikcionalismus Husserlovy epoché	91
15. Aplikace na Kantovo navázání	117
16. Obtíže Rickertova určování subjektu	123
17. Resumé Kantovy obecné situace	126
18. Iracionalistické reakce v reprezentaci P. Wasta	128

II. ČÁST

1. Ontologicko-noetická situace modernismu	142
2. Realistické souvislosti	143
3. O bytestném jádře podle Heideggera	154
4. Bytnost a podstata	161
5. Poznámky k noetickému pozadí monismu	179
6. Resumé filosofického tématu	193
7. Ancilla theologiae	197