

August Brunner: Řeč jako počáteční
východisko theorie poznání

O řeči

August Brunner, T. J.

Řeč jako počáteční východisko
theorie poznání

Ve Staré Říši na Moravě v červnu L. P. 1936

August Brunner, T. J.

Řeč

jako počáteční východisko theorie poznání

Jedním z nejtěžších problémů veškeré filosofie je asi otázka po správném počátku theorie poznání a po vhodné stránce, s které se máme věci chopiti. Jednak je třeba, aby ta stránka poskytovala jistoty, že jsme se při prvním zásahu zmocnili skutečnosti v dostatečném rozsahu. Je-li základ jednostranný, trpí theorie především libovольností, které se zde je zvláště třeba vystříci, neboť neodůvodněným výběrem vysloví se již předsudek. Mimo to je obava, že základ příliš úzce vybraný nebude s to, aby unesl budovu objektivního, bezpečného poznání; tím se pak ztroskotá celý podnik a na místo poznání, které by si bylo jasně vědomo své moci i svých vlastních mezí, nastupují pomůcky z nouze jako víra, postuláty, libovolná tvrzení, které neúspěch jen chatrně zastírají, nebo se všecken obor lidského poznání vydává všanc relativismu.

Za naší doby stala se ta otázka ještě naléhavější, ale také značně nesnadnější, když filosofie obrátila plně svůj zřetel k dějinné podmíněnosti konkrétního člověka. Kdežto předtím mysli, že mohou bráti do počtu nečasový typ člověka, a pro něj postavili a řešili problém, stává se pod dojmem dějinnosti člověka existence takového nadčasového člověka s věčně stejným rozumem, jak jej německý idealismus prostě předpokládal, docela pochybnou. Říká se: člověk, který začíná filosofovati, kterému se vlastní poznání a jeho dosah stal problémem, je člověk, který si přináší k otázkám s sebou obsáhlé osobní a společenské dějiny. Již způsob, jak klade otázky, jak se na věci dívá, je uzpůsoben minulostí. Ba jeho vlastní bytí se právě po duševní stránce utvářelo pod neustálým vlivem dějin. Ve filosofii je nejméně možno přehlížeti tuto závislost; neboť filosofování je vždy filosofováním o něčem, přemýšlením, pochybováním, badáním o otázkách, které nám dává zkušenost. Filosofie je tedy v jistém smyslu konečným poznáním, jehož materiálem je zkušenost.

Každá theorie, která toho nedbá a která se domnívá, že začíná filosoficky od počátku, že nic nepředpokládá, je vybudována na klamu. Filosofující člověk je již napřed zde a je již postaven do řady vztahů a spojitostí, které bytí filosofujícího spolu utvářely a určily.

Nastává tudíž otázka: Jakkak jsou tedy ještě možné poznatky rázu absolutního? K tomu by musil člověk přeskočiti svou vlastní dějinnost, své vlastní bytí. Pokus nedbati vši dosavadní zkušenosti, ustoupiti zpět na čisté já, abychom vyloučili svou vlastní dějinnost, je však a priori nemožný. „Čistého“ já již nebylo, jakmile byl učiněn první rozumný úkon, neboť tento úkon se již stal v konkrétní, jedinečné situaci.

Aristoteles se zmiňuje v své *Metafysice* při odůvodňování věty o sporu a objektivnosti lidského poznání na dvou místech (*Met.* 1006 a 11 a násl.; 1062 a 11) o chápání a mluvení jako o věci, při níž se ztroskotává všeliký skepticismus; v 1063 a 28 přibírá se pak na rozšířenou jako základ ještě praktické chování v životě. V následujících strán-

kách se pokusíme ukázati, že mluvení, které je zároveň také již konáním, je dostatečně pevným základem theorie poznání. Při tom bereme mluvení jen jako jednotlivý, ovšem nejdokonalejší příklad toho, co můžeme nazvati „výrazem“. K tomu ovšem také náleží pohled, posunek. Jimi se stává něco, co o sobě není viděti a co také jinak není přístupné, jinému člověku přístupným, a to způsobem chápání všem lidem známým, poněvadž jej všichni znají ze zkušenosti.

Řeč je fakt, jejž nelze rozumně popírati, který mimo to náleží k základním podmínkám lidského duševního života, který bez ní není možný. A tento fakt obsahuje zároveň jako podmínku své existence několik jiných faktů, které jsou tedy dány zároveň s řečí. Některé z nich v následujícím uvedeme. Je jasno, že zde může jíti jen o výkaz, nikoli o důkaz. Vždyť důkaz nikdy nemůže býti na počátku theorie poznání.

Nejprve je třeba si všimnouti, jaký úkol v duševním životě má mluvení, zvláště když v plném významu sdělování obsahuje každý výraz, jejž

lze chápati. Můžeme říci, že duševní život roste v řeči a s ní a že je trvale k ní připoután. Myšlení může se označiti jako vnitřní mluvení. Zvláště filosofii si lze bez řeči mysliti ještě méně než ostatní lidský život. Tak podstatná je řeč pro existenci duševního života, že se člověk v své rozumnosti na venek před ostatními bytostmi vyznačuje právě užíváním řeči. Proto také souvisí slovo a rozum tak těsně ve výrazech jako je logos, slovo a obsah poznání (věc) jako v hebrejském dabar. Všecky mé otázky a odpovědi se konají prostřednictvím řeči; ne v tom smyslu, že by řeč byla obsahem, předmětem mé zkušenosti, že by všechno poznání pocházelo z řeči; ale je s ní nerozlučně spojena, takže lidská zkušenost, zkušenost, jakou mám, zkušenost, pro niž kladu filosofickou otázku, je možná jen na základě toho, že umím mluvit. V řeči je mi má zkušenost v jistém smyslu pohotově k volnému užití, je mým vlastnictvím, které mohu dávat jiným a tím vyzkoušet. Řeč není jedinou podmínkou zkušenosti; ba, netážeme se ani, zdali je poslední a nejhlubší pod-

mínkou. Stačí jen stanovit, který podstatný úkol připadá řeči v mé dané existenci. V řeči - nikoli jen v ní, ale přece především v ní - projevuje se a je činný lidský vědomý život; kdyby řeč naprosto zmizela, bylo by také po duševním, tedy pravém lidském životě.

A při mluvení je podstatné to, že mluvící poslouchajícimu něcoříká o někom nebo o něčem. Děje-li se to písemně, nastupuje na místo mluvícího a poslouchajícího pisatel a čtenář; pro úkol, kterým se tu zabýváme, se tím však nic podstatného nemění. V písemném sdělení nastalo jen oslabení přítomnosti mluvícího. Tón, posunek, pohled odpadávají a musíme je, pokud možná, nahrazovati jinými pomůckami (na př. interpunkcí). Proto je také písemný styl jiná věc než styl řeči. Je tedy třeba zkoumati rozličné momenty jednotlivě a vytknouti, co v nich je zbytečně zároveň obsaženo.

Řeč se zakládá v tom, že nějaká fysická skutečnost, zvuk nebo viditelný útvar, ukazuje k něčemu jinému nebo místo něho nastupuje, že toto jiné

„znamená“. Co toto znamenání vlastně značí, je každému mluvícímu člověku jasné. Je to poukaz zvláštního rázu. Na možnosti takového poukazování je založeno každé další zastupování, jako symbolika, ba všechna možnost kultury. Skutečnost, že takové znamenání existuje, nelze sdělováním teprve oznámiti, poněvadž sdělování přece toto znamenání již předpokládá; nechápe-li se zvuk tak, že něco znamená, nechápe se právě jako řeč. To, že se dítě naučí mluvit, předpokládá, tedy, že mu významový vztah sám sebou vynikne, když slyší mluvit lidi, kteří s ním obcují. Tím se již počal jeho duševní život. Můžeme tedy při řeči mimo mluvícího rozeznávat ještě trojí věc: jednak to znamenání, pak existenci zvuku nebo písmena nebo posunku něco znamenajícího, která je jinému člověku přímo o sobě přístupná, a konečně to, co se tím míní, nač se poukazuje, co se oznamuje, smysl, význam.

Zvuk a význam se však pronikají co nejpevněji. Oboje tvoří jednotu, kterou si s počátku sotva uvědomujeme jako složeninu. Jak víme ze zku-

šenosti, neslyšíme jen hřmoty, nevidíme jen čáry, kterým bychom pak připisovali význam. Stránka významu převládá do té míry, že druhá stránka ustupuje úplně do pozadí. Slyšíme beze všeho hned věty, které mají smysl, tvrzení, rozkazy. Když něčemu nerozumíme, slyšíme přece pořád ještě, „nesrozumitelná slova“, „neznámou řeč“. Je třeba zvláštního, reflexního nařízení pozornosti, abychom hlásky slyšeli jako hlásky; nejnesnadnější je to, když mluvíme sami. Páska, která pojí zvuk a význam, znamená takové vzájemné prolnutí, že se zvláště primitivnímu člověku, který nikdy neslyšel o cizích jazycích, snadno zdá samozřejmou, nezbytnou. Zdá se, že slovo je svou podstatou spojeno s věcí, že má jakési tajemné účastenství v její podstatě. Možná, že zde je třeba hledati pramen toho, že se slovům přikládala kouzelná moc. Všude však se dostává slovu, zastupujícímu nějakou věc, jistého vlastního života, takže ho nelze užívatí libovolně. Určuje již jistý pohled, jisté pojetí věci; když přijímám slovo, přijímám také to pojetí.

Význam a zvuk, které oba spolu a jenom spolu tvoří bytí řeči, se takto pronikají a splývají v nerozlučný celek. Při tom není jejich poměr takový, že by jedna složka byla obsahem, druhá pořádací formou. Podmiňují a určují se naopak navzájem. Že přes to můžeme rozeznávat stránku čistě zvukovou a význam, to se nezakládá na rozloučení obou stránek přímo daném, nýbrž na tom, že můžeme do jisté míry každou složku nezávisle na druhé měnit. Zvláště na faktu cizích jazyků se tato možnost jeví nejjasněji, ačkoli se i ve vlastním jazyce stává patrnou synonymy, homonymy a podobnými zjevy. Z toho vyplývá, že jednota zvuku a významu není nic přirozeně věcí samou daného, nic nezbytného. Každá hláska a každá skupina hlásek může sama o sobě vyjadřovati všecko, ale tak, že v konkrétním případě smí s určitým slovem býti spojen jen jediný význam, nemá-li býti porušována srozumitelnost mluvy, tedy sama podstata řeči. Jinak jsou hlásky a jejich tvoření podrobeny jistým nezbytnostem, které řeč nemůže překročit. Ale v mezích tím daných je ne-

smírně mnoho možností. Z těchto nesčíslných možností však jazyk, kterému se nejprve naučíme, již vybral a upravil určitou možnost. Není tedy bytostí člověka již hned dána určitá řeč, jako u zvířat určitý zvuk, nýbrž jen jistý rozsah možností, který se tudíž v jednotlivém případě musí určití ještě jinými činiteli, aby se dosáhlo jednoznačnosti konkrétního slova. Tento zvláštní poměr, při kterém se dvě složky hluboce prolínají a jednotlivá složka při tom přecí má jistou nezávislost vlastních pohybů, nacházíme ve všech projevech lidského bytí. Je základem pro důkaz, že člověk je podstatná jednota, unio substantialis. Na fenomenu rozmanité proměnnosti se zakládá rozlišování dvou rozličných složek bytosti, které se prolínají a při tom se přece nezávisle na sobě pohybují, těla a duše. Ale vždy jsou v lidském konání spojeny a smíšeny smyslovost a duch, theorie a praxe. Jenže někdy je více zdůrazněna jedna, někdy druhá stránka. Sem náleží také známé ze zkušenosti „přetékání“ „přečnívání“ smyslu přes slovo, pouhé naznačování slovem.

Také v tom nám jeví mluvení cosi středního mezi úplnou svobodou a jednoznačnou nezbytností, že se člověk nezbytně nějak vyjadřuje, že však to, co vyjadřuje, závisí na jeho vlastní bytosti a na jeho svobodné vůli. Ale i když se člověk vyjadřuje svobodně, nacházíme ve výrazu složku, kterou neovládá. Tak tón jeho hlasu, výraz jeho obličeje, ráz jeho posunků. Jimi se člověk často prozrazuje i proti své určité vůli. Jinak se zase umí také přetvářovati: může se snažit, aby na oko jevil výraz něčeho, čeho v jeho v nitru není. Obě možnosti se zakládají na dvojité povaze, která je výrazu podstatně vlastní: něco, co není zjevné, učiní se zjevným něčím jiným různorodým, které však je podstatně zjevné a přístupné. Při tom není spojení obou stránek jednoznačné, nýbrž do jisté míry proměnné. Pro různost podstaty obou složek je tu zároveň mezi nimi vždy jisté napětí, neboť vlastní specifické bytí jedné složky snaží se přitáhnouti k sobě bytí druhé složky. Proto je, když se vyjadřujeme řečí, pohyblivost čistého myšlení bržděna a ztrne; naproti tomu se tělesná složka

vyzdvihuje, až nabývá bohatosti a mnohostrannosti, které sama od sebe nezná. A poněvadž mluvícím je člověk se svou svobodou, budou se vždy obě složky uplatňovati. Celé bytí člověka se vyjadřuje, a poněvadž svoboda je jen v mezích tohoto bytí, má právě každý výraz a také všecko mluvení základní tón, a základní zbarvení, které je mimo dosah svobody – které dokonce mluvícímu obyčejně je neznámo. Tón a rytmus hlasu jiných lidí je nám znám a jím se nám jiný člověk prozrazuje; svůj vlastní tón a rytmus však bez cviku a uvažování neumíme ani slyšeti. Totéž platí ještě větší měrou o pohybech, které prozrazují nejvíce, již proto, poněvadž jich obyčejně zrakem nepostřehujeme. Že se takto při všem úmyslném přetvářování - a tím více tam, kde takového úmyslu není, kde se však vůle omezuje na předmět zcela určitý - vždy nějak projevuje celek bytí některého člověka, na tom se zakládá zkušenost denního obcování s lidmi; mimo to však je to zvláště důležité pro dějiny, kde nám styl, způsob, výběr často o některé době nebo o některém člověku vy-

pravuje více, než obsah svědectví. Proto také není nic, co se zachovalo z některého lidského světa, docela bezcenné pro poznání tohoto světa, třebaže hodnota, kterou to má pro poznání, je zatím ještě skryta.

Mluvení označuje především přímo někoho, kdo mluví. Ale to nestačí. Zrovna tak podstatný jest úmysl sdělení. Neznamená to tedy jen nějaké já, které mluví, nýbrž také nějaké „ty“, které poslouchá a chápe. Mluvení je v podstatě dialogem. Také monolog je jen tím možný, že buď mluvíme s nějakým představovaným „ty“, nebo že já převezme také úlohu toho „ty“, že mluví samo se sebou. Monolog je ustoupením od toho „ty“, kusým dialogem. V mluvení, a tím v svém duševním životě je já vždy již ve spojení s ty. Toto ty se pak vyznačuje tím, že může odpovídati, že tím také přejímám úlohu slyšícího a chápajícího. Odpovídání toho ty má však na rozdíl od samomluvy tu vlastnost, že odpověď přináší něco nového, často něco docela neočekávaného. Rozmluva není pouhé logické rozvíjení*). Není v svém postupu

*) Srovnej K. Lewith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (München 1928)

podmíněna jednostranně, nýbrž dvoustranně. Také nezávisí slyšení toho, co druhý mi říká, na mé libovůli. Musím vyčkati, zdali tu je nějaká druhá osoba a chce-li mluvit. Pak ta druhá osoba také přerušuje mne, také proti mé vůli; nebo říká věci, kterých nechápu. Tento zásah osoby, která se mnou mluví, tato odkázanost na ni nebo také nucení, které z toho ty vychází, je podstatnou vlastností rozmluvy na rozdíl od osamělého myšlení.

Rozmluva znamená dále, že mě druhý chápe, jako já jeho; že má nitro, které mi může odhalovati, jako já; že toto nitro je jenom jemu přímo přístupné jako moje mně; že slyší, co mluvím, a že mluví, co slyším, jako já slyším jeho řeč a předpokládám, že mé řeči rozumí. Tento sociální, inter-individuální ráz řeči je s ní nerozlučný. V řeči je druhý vždy s sebou dán jako podobná, mluvící, slyšící, chápající bytost. Také ten, kdo by to chtěl popírat, přece by to vždy znova uznával právě svým popíráním, které je mluvením k někomu. Tím je v řeči dána existence cizích lidí, mnohých

„ne-já“, z nichž každé je zase jiné já. Kdo se chce této skutečnosti uzavírat, musí přestat mluvit, přestat myslet, přestat být člověkem. Samostatnost a podstatná, bytostná nezávislost toho „ty“, stává se tu daností; „ty“ není projekce vlastního „já“, zrovna tak, jako já nejsem projekcí „ty“. Existence „ty“, cizích, mluvením, slyšením, chápáním mně podobných „já“, je tak samozřejmá a nezbytná, že si žádný filosofický systém netroufal o ní pochybovat, i kdyby to bylo bývalo sebe více důsledkem jeho vlastních zásad. Vždyť by mluvení, debatování, psaní pozbylo všeho smyslu. S naší vlastní vědomou existencí, již si jsme přímo jisti a která nám je jasná, je tedy vždy zároveň dána existence jiných lidí, která neustále zasahuje do existence naší. Kdo by chtěl existenci jiných lidí doopravdy popírat, musil by přestat mluvit a zničit své duševní bytí.

Vztah k jiným lidem v rozmluvě není ostatně čistý vztah poznání v tom smyslu, že by se jím jen získaly nové znalosti věčné. Vždy však je sdělením. Ale sdělení má velmi často smysl vykonání

vlivu, způsobení nějaké změny u jiného člověka. Chápání se však i zde předpokládá. Nebo je to úmluva o projednané věci za účelem společné činnosti. Jiný člověk není tedy ideální mátoha, kterou mám před sebou a jejíž skutečnost by se měla dokazovat; sahá svou skutečností až do mé, a mou skutečnost v její konkrétní konstituci lze pochopiti, – třebaže nikoli jenom pochopiti – jen ze skutečnosti druhého člověka. Tato při tom rovněž tak zasahuje do neznáma jako moje, jen jakoby v opačném směru.

Vždy je tedy v sdělení cosi, co chápajícímu je nové, a kdyby to bylo i jen to, že mluvící sděluje. Sdělení je zjevením mluvícího, který tím jinému dává nahlédnouti do něčeho, co dosud v něm bylo skryto. Pro tu chvíli, kdy se sdělování děje, je mostem přes propast, která od sebe odděluje vědomí obou. Ale v kladení toho mostu je zároveň přiznání vzájemné odloučenosti. Vědomí je zajisté konkrétní a jednotlivé; není dáno jako úcastenství v jakémsi nadosobním, všeobsáhlém vědomí. Naproti tomu není odloučení takové, že by nebylo

cesty z něho ven; nebo spíše, cesty vedoucí ven není potřebí. Neboť řečí se objevuje člověk vždy již nějak u nějakého „ty“ nebo od něho ustupuje. Nesrovnává se tedy se skutečností, když se vědomí představuje jako pevnost obklopená na všechy strany nepřestupnými příkopy.

Rozdíl mezi „vně“ a „uvnitř“ nelze tedy v této otázce noeticky a metafysicky pojímati jako prostorové vně a uvnitř, třebaš jako mé tělo a to, co je mimo ně. Tento rozdíl je již v oboru předmětnosti: třebaš, cítím-li bolesti na povrchu nebo uvnitř těla. Myšlenky nejsou v tomto smyslu ani uvnitř ani vně; mé poznání nějaké věci se neděje ani „veníku u věci“, ani „uvnitř v hlavě“. Poznání jakožto výkon přesahuje tato místní určení, která náleží docela do sféry toho, o čem se mluvilo, co se poznalo. Jen tělesné průvodní zjevy, které si uvědomuje, třebaš únavou, způsobují lokalisace, které je třeba také chápati v tomto smyslu. Výrazy „uvnitř“ a „vně“ jsou ovšem vzaty z takových vztahů, ale dává se jim nový význam.

Výrazy „uvnitř“ a „vně“ značí ve smyslu obyčej-

ném: býti skryto nebo zjevné pro druhého. Mohu se projevovati, ba musím to činiti; činím jiným lidem přístupným něco, co je mé vlastní a co jim bylo skryto; děje se to řečí a vším tím, co ještě k ní náleží, výrazem. Něco, co tu již jest, může mně býti známo, tobě však ještě skryto. Rovněž tak víš ty o věcech, které lze povědět, které mně však jsou skryty, dokud mi je nezjevíš. Bytí a vědomí nepostupuje tedy souběžně; bytí může přesahovati vědomí. Poznání není procesem, který by svůj předmět teprve nově tvořil; nachází jej. Jsou ve mně oblasti, které se ponenáhlu propadávají do hlubin nevědomí a rozmluva ukazuje k podobným oblastem v tobě; nikdy se sice přímo nesdělují, ale nějak se v každém sdělení rozumějí s sebou. Sdělení nikdy nevyčerpává to, co tu již jest a o čem se mluví; to je správné. Ale proto není předmět sdělení výsledkem nekonečného procesu. To by znamenalo směřovati sdělení s předmětem, o němž je řeč.

To, že se dovídáme o bytí nezjevném, je těsně spojeno s duševním životem člověka. Duševní

život člověka tudíž nezbytně přesahuje sám sebe, a to v dvojím směru: subjekt se dovídá o něčem v sobě a v jiných lidech, co není zjevné, co nepronikl, neprohlédl. V sobě se dokonce dovídá o nepoznaném, co neprohlédne žádná empirická bytost. To je zkušenost, která vždy znova poráží všechny čistě racionalistické konstrukce skutečnosti. To, co jsme neprohlédli, nepochopili, právě není prostým přírůstkem k procesu, jež by bylo lze o sobě pochopiti, takže by to v tom procese bylo prostě tím, čeho ještě není. Saháme vědomím vždy do nevědoma, jehož existence se nám již hlásí; ale meze se mohou posunovati, a to nejen ve směru stálého zjevování, nýbrž zrovna tak ve směru ústupu do skrytosti.

Sdělování jest, jak samo slovo označuje, jakési dávání podílu, poskytování účastenství. Ale toto účastenství není takové, že by jiný byl účasten v bytí mého „já“, nebo že bych sám byl účasten bytí jeho „já“, není to tedy poměr podílnický. Je to účastenství ve vědomí o něčem, poměr docela zvláštní, jež proto nelze prostě stavěti na

roven jiným poměrům mezi „já“ a „ty“, třebaže tu jsou podobnosti. Chápání, poznávání je primární děj mezi bytostmi lidskými. Pokusy vyanalysovat zde ještě prvotnější elementy, jejichž pouhým zvláštním případem by to bylo, mohou vésti jen k zfalšování toho zjevu.

Na sociální povaze řeči se dále zakládá to, že řeč je věcí nám společnou. Nemohu užívat jako výrazu lecjakých zvuků, jinak mi lidé nerozumějí, jako nerozumím cizím jazykům. Naučil jsem se řeči, vím, že se něco „tak nazývá“, že mi bude porozuměno, když se takto vyjádřím. Řeč je mým vlastnictvím, a přece není mým vlastnictvím. Je čímsi „mezi“ mnou a ostatními. Existuje jen tím, že mluvím já nebo že mluví jiní, aspoň v duchu pro sebe. Přes to na mne působí jistým nutkáním. Víím, co to znamená, že některému slovu, třebaš „novému“, nerozumím a že se mi poví jeho smysl. Jsem tedy také svým nitrem, které jiným lidem je skryto, s ostatními spojem a jimi určován. Vidím, že řeči bezděčně přijatou jsem již ve spojení s jinými. A toto spojení, toto dávání a přijímání,

je tak podstatné, že by jeho zrušení znamenalo zrušení mého vědomí.

Ale jako bytost umějící mluvit nejsem již vždy ve vztahu jen k jednomu „ty“, nýbrž já a ty jsme tím, že máme řeč, které oba rozumíme, směrem zpět do minulosti ve vztazích k mnohým jiným „ty“, kteréžto vztahy nelze již zrušit. Má-li řeč splnit smysl, který jí je podstatný, musí býti společná. Tato společnost by se ovšem mohla vždy přivoditi dohodou. Ale k takové dohodě bylo by zase již třeba předpokládati prostředek do-rozumívací. Skutečně je tomu tak, že se řeči učíme, že ji přejímáme; a naučiti se řeči znamená učiniti první krok, abychom se stali zplna lidmi, první krok k duševnímu životu. Na počátku filosofování je mluvení určitým jazykem faktem, jež nacházíme jako daný. Kterému z těch mnoha jazyků se naučíme, to vyplývá však ze skutečných situací. Nikde se nejeví dějinnost člověka tak zřetelně jako právě zde. V řeči, kterou dnes mluvíme žije celá minulost dále, utváří nás, působí na nás, a my ji znova utváříme, působíme dále na ni svým

vlivem a podáváme ji pak dále. Poněvadž se myšlení, filosofování děje hlavně prostřednictvím řeči, i když tiše uvažujeme sami u sebe, je ve všem myšlení vždy také již obsažena minulost. Když se sebe více domníváme, že se zabýváme jen sami sebou, že zkoumáme prázdné, cizímu vlivu nepodrobené, čistě lidské myšlení a vědomí, ozývají se přece již v slovech a pojmech s sebou mnohá „ty“. Problémem není to, jak se z osamělého, hermeticky v sobě uzavřeného já dostanu ven k „ty“, nýbrž jak uniknu nepřehlednému vlivu dějinnosti, abych dospěl k poznatkům absolutně platným, jejichž pravdivost není relativní se zřetelem k přejaté a nezbytné dějinné situaci.

V této dějinnosti se ihned také odhaluje dvojí ráz. Přejímání není čistě trpné. Třebaže mluvíme řečí, které jsme se naučili, kterou jsme přejali, která musí být tak společná, že dorozumění zůstává možným, která tedy není prostě vydána naší libovůli, mluví přece zase každý svou vlastní řečí, tvoří ji pořád znova při mluvení samém. Neboť jen v mluvení a v slyšení, v psaní a čtení existuje

řeč jakožto řeč; zvuk a písmo o sobě mají pouhé fyzické bytí. Přejímání je tedy živé tvoření v nepřetržité souvislosti s minulým a přítomným konáním, při čemž nám to, co přejímáme, ponechává jistou šíři možnosti, která se liší od jednoznačnosti a nezbytnosti přírodního dění. V mluvení se tedy objevuje ona zvláštní směs jedinečnosti a obecnosti, pasivnosti a spontánnosti, která se táhne vším duševním životem člověka. Ale oba ty momenty neznačí části, z nichž by se celek skládal, nýbrž jsou to stránky, momenty. Právě v tom, v čem jsme trpní, přijímající, jsme také činní, tvořiví, a naopak. Nelze tedy receptivnost a spontánnost rozdělovati mezi smyslovost a ducha.

Spojitost s minulostí, přejatou řečí, ukazuje však k další stránce, která odkáže relativismus, jenž teď, jak se zdá, bez překážek vniká do našeho poznání, do jeho mezí. K dorozumění je totiž nezbytně třeba, aby se s obou stran, v „ty“ a v „já“, pevně zachovával význam slova. Kdyby se význam neustále měnil, kdyby byl čistým tokem, nebylo by již v nejbližší chvíli dorozumění

možné. Netvořím řeč v každé chvíli od kořene znova, užívám jí. A zkušenost neustále obnovovaná, že jiní mi rozumějí a že sám rozumím jiným, dokazuje mi vždy znova, že toto rozšíření do minulosti je oprávněno, že se můj duševní majetek udržuje v paměti v podstatě nezměněn.

Sdělení se pak děje větou, která se skládá ze slov po sobě jdoucích, rozhovorem, který probíhá v čase. Ve slovech není sdělení nikdy úplně obsaženo; tam je čistým tokem. Naproti tomu není smysl v jednotlivém slově – často slovo o sobě vůbec nemá smyslu – nýbrž v celku. V rozumnění se tedy shrnuje pouhý proud zvukového dění ve vyšší jednotu, v smysl věty, který je sám zase potenciální se zřetelem k vyšším smyslovým jednotkám a může v ně vejít. V tuto jednotu vchází řeč a to, co se na ni odpovídá, takže to není jednota logického vývoje, nýbrž jednota souvislosti významové. Užíváním řeči je konečně všechno mluvení a rozumnění vloženo do veliké souvislosti významů, výkladů a chápání, která sahá daleko do minulosti. Nejsme tedy tomu toku vydáni ú-

plně, nýbrž se stále nad něj zvedáme, třebaže ne absolutně, jako ostatně tok a zvedání vůbec nejsou ničím více než symboly pro skutečné duševní dění. Můj duševní život zabírá tyto fakty beze všeho v řeči, stále jich užívá; filosofii si vůbec nelze mysliti bez řeči ani bez užívání paměti. Pro sociální ráz řeči není však toto užívání nikterak libovolné, třebaže pro život nezbytně, přijatou věcí, nýbrž je stále podrobena vědomé kontrole několika „já“.

Jak se však význam udržuje, to je každému dáno v „já“. „Já“ samo se udržuje. Také zde není udržování ztrnulou stejností hmotné věci, nýbrž skutečností zvláštního druhu, která je každému v sobě přímo a v jiném člověku nepřímou hovorem přístupná. V „já“, které vytrvává a které se pamatuje, udržují se také významy, a to tímž pružným, živým způsobem, který nezabraňuje do jisté míry změně. Možnost trvalého dorozumívání se zakládá na tom, že se udržuje „ty“ a „já“, na tom, co scholastika nazývá duchovní substancialitou duše. Kdyby se tedy fakt dějinnosti našeho poznání

tak přepínal, že by se stalo úplně relativním, zrušilo by se poznání zároveň s jeho dějinností. Udržování sebe a závislost na dějinném vývoji nejen se nevyklučují, nýbrž navzájem vyžadují. Rozmanitým, trvalým obcováním mluvících stávají se tradice a dorozumívání teprve možnými. Tím se však možnost dorozumívání rozšiřuje do té míry, pokud se bytost jakožto lidské „já“ může chápat stýkati s lidským „ty“. Možnost dorozumívání není ovšem všude stejně veliká, ani stejně bezprostřední. Jakého stupně dosahuje, to se řídí tím, do jaké míry dějinná tradice je společná. Ale nějakým způsobem je tu vždy ještě nějaká poslední, třebaže vzdálená a jen nepřímě dosažitelná možnost rozumění. Proto existuje nezbytně společný základ dorozumění, který sahá až k poslednímu člověku v minulosti a v přítomnosti, a tím také v budoucnosti, poněvadž pro lidi minulé jsme budoucností a dorozumění je vzájemné, a vycházejíce z tohoto základu jako nám bezprostředně společného, můžeme dospěti k dalšímu sdělování. To, že můžeme, třebaže s mnohými námahami,

rozluštití mrtvé jazyky, že dovedeme kultury duchově daleko odlehlé, třebaže jen tápavě, chápati jakožto lidské, to vždy znova dokazuje, že tu je tento společný základ, jež můžeme vždy beze všeho předpokládati u těch dávno zašlých a jinak nám docela neznámých lidí. Typus člověk se tedy průběhem dějin nemohl změnit do té míry, že by každé dorozumění bylo nemožné. Tím je zásadně odmítnut neomezený relativismus. Člověk zvláštním způsobem uniká úplnému utonutí v dějinosti, v rozplývání.

Ovšem jest také zde zase pozorovati dvoustrannost. Dorozumění neznamená stejnost řeči, stejnost chápání u obou stran nebo zpět do minulosti. Jako každý mluví svou vlastní, a přece zase společnou řečí, tak je to, co se chápe, vždy vlastní, a přece zase společné. Každý chápe právě proto, že i v spojitosti s jinými přece je samostatný, všechno svým zvláštním způsobem. Rozdílnost může sahati až k úplnému neporozumění. Ale to je jen krajní případ, jehož předpokladem je rozumění. Rozuměti znamená v rozhovoru neustále

se přibližovati ideální identitě toho, co jsme pojali, kteréž totožnosti však nikdy nedosahujeme. Proto jest všecken duševní život lidský dialogem, který se nikdy nekončí. Naprostá rovnost a naprostá různost jsou ideální, nikdy však skutečné póly. Skutečnost je podobností rozličného stupně, analogií. Vždyť se úplné dorozumění při naprosto dokonalém sdělení stává pochybným již pouhým tím faktem, že se mi „já“ nikdy nemůže proměnit v „ty“ a že „ty“ zůstává vždy „ty“, nemohouc se nikdy státi mým „já“. Nemohu tedy v rozhovoru nikdy v pravém smyslu zaujmouti stranu druhého. To však nepřekáží dorozumění. K minulosti je postavení v podstatě totéž; jenom že zde je přístup často ztížen a zúžen; odpovědi, které dává „ty“, jsou v objektivacích obsaženy jen zlomkovitě. Chápeme tedy beze všeho existenci cizích lidí, ale nikoli naprosto úplně. Toto chápání je vždy uprostřed mezi úplnou obeznameností a naprostou neprůhledností, jako ostatně i naše vlastní existence. Uměti mluvit, uměti rozumět jsou schopnosti, které počítáme beze všeho

k typu „člověk“. Ovšem, objevuje se také zde zase ten rozdíl od přírodního světa, že tímto uměním není dáno jednoznačné, konkrétní určení, nýbrž zase jistý rozsah možnosti, v jehož mezích dějinnost a vlastní spontánnost dodává poslední určitosti. V tom smyslu je správné, když se člověk definuje svými možnostmi, a nikoli na způsob bytosti přírodní. Že však tím zjevem i zde jsou hranice proti relativismu ostře vytčeny, to je zřejmé z toho, co právě bylo uvedeno.

Znamená-li tedy býti člověkem uměti mluvit, značí to, že člověk je duševně vždy již přístupný pro nějaké „ty“, ale tak, že se také může uzavřít, a že je proti tomu „ty“ uzavřen, ale tak, že se může projevovati. Bez zvláštního osobitého bytí, neměl by nikdo možnosti, aby něco měl pro sebe, a kdyby byl před druhou osobou skryt, neměl by také možnosti něco jí projevovati. Ale bez spojitosti s nějakou druhou osobou by se nemohl naučit mluvit, nebylo by proto duševního života vůbec a tudíž také ne zvláštního osobního života duševního. Individuum a společnost jsou si na-

vzájem podmínkou a jsou stejně primární. Jako tělesný život vzniká jen skrze jiná individua, tak se také duševní život vzněcuje jen působením druhé osoby. Ale v duševnosti je samostatnost a spojitost, individuálnost a společnost ještě intenzivnější než v tělesnosti.

Mluvení není v podstatě jen mluvením s někým, nýbrž také mluvením o něčem. To, o čem se mluví, může pak býti všelijaké. Tak je možné, že já projevuji druhé osobě svůj vlastní stav, který jí není přímo přístupný a tedy také uniká přímému přezkoušení druhou osobou. Zde musí druhá osoba mé sdělení, chápajíc a věříc, přijmouti, nebo chápajíc, ale nevěříc, odmítnouti. Zde však nejde o primární, ba ani o obyčejný obsah sdělení, nýbrž ve většině případů se sdělení vztahuje k věci, kterou může druhá osoba přezkoušeti. Sdělení tu často bývá poukazem, nařízením pohledu toho, kdo s námi mluví. Jde při tom buď o bytosti, které jsou samy s to, aby se vůči mně postavily jako „ty“, chápající, odpovídající, mluvící, o nějaké „on“ nebo „ona“. Nebo jde o bytosti, které tako-

vého mluvení a chápání nejsou schopny, které vlastně odpovídati nemohou, o to vlastně mnohotvárné „ono“. Tento rozdíl mezi možností odpovídati a nemožností odpovídati je základní a má pro obcování s rozličnými bytostmi největší význam. Rozdělujeme podle toho bytosti, které známe ze zkušenosti, v lidi a věci. Mezi věcmi je ovšem ještě mnoho jiných rozdílů, z nichž však žádný pro nás nemá takového významu, jako má rozdíl právě jmenovaný. K této věci, o níž se mluví, je pozornost mluvícího a poslouchajícího obrácena především, nikoli k vlastnímu nebo cizímu mluvení nebo poslouchání samému. Aby se pozornost věnovala mluvení nebo poslouchání, k tomu je, jak již bylo řečeno, potřebí úmyslného, s počátku velmi nesnadného nařízení pozornosti a odvrácení od předmětu. Poněvadž pak věc k pokazu mluvícího může poslouchajícím býti samostatně nalezena nebo nenalezena – to je zkouška a zjištění, zdali sdělení je správné, je-li to, co se řeklo, pravda –, nemůže věc, o níž se mluví, býti prostě výsledkem myšlení nebo mého sdělení, ne-

může být mým prostým obsahem vědomí; zrovna tak není prostým obsahem vědomí druhé osoby. Je právě oběma přístupná; sdělování má jenom funkci řízení pozornosti. Proto tedy ta věc nezbytně existuje mezi oběma, je v své existenci nezbytně nějak nezávislá na mně i na druhé osobě. Vždyť se toto mluvení tím právě liší od sdělování osobních vnitřních stavů. Ale o tom, že by ta věc tedy byla obsahem vyššího vědomí přesahujícího mé „já“ a „já“ druhé osoby, v tom zjevu není nic dáno; naopak, odporuje tomu uzavřenost vlastního vědomí, do něhož žádná druhá osoba přímo nezasahá. Takové mínění by tedy vyžadovalo přesného důkazu a zároveň vysvětlení, proč se zdá, že ten zjev znamená opak.

Naproti tomu není nemožné, ale ovšem také ne dáno, že věc, ačkoli existuje o sobě, nezávisle na „ty“ a „já“, je oběma vnímána týmž, přetvořujícím ji způsobem. Neměl bych pak tedy věc o sobě, nýbrž tak, jak se jeví nikoli mně nebo tobě, nýbrž jak se jeví člověku vůbec. Stačilo by to k vysvětlení faktu, kdyby k podnětu jedné a téže existu-

jící věci reagovala všechna vědomí tímž způsobem, i kdyby z této reakce nevyplývala nijaká podobnost, nýbrž jen poměrnost s podnětem. Při tom však zůstává faktem, že o existenci té věci vlastně víme, že tedy to poznání obsahuje cosi objektivního, a to nejen jakožto ideální pól, jehož nikdy nelze dosíci, nýbrž při každém konkrétním poznání. Vyjdeme-li od této objektivní stránky, bude tedy zásadně možné zkoumati a rozlišovati, pokud k poznání věci přispívá věc o sobě a pokud k tomu přispívá všeobecný lidský způsob poznávání. Novější fyzika nás, na příklad, vede k tomu, abychom pro smyslové kvality předpokládali takového všelidského subjektivního činitele. Že je všelidský, to právě vyplývá z toho, že nám je možné dorozuměti se plně o barvách.

Věc, o které mluvíme, má dále dvoustránkovou povahu. Je společným předmětem rozhovoru mezi mluvícími a není přece absolutně identická. Neboť jednak mluvení předpokládá, že druhý chápe: je třeba, aby druhý z řeči přímo věděl, oč jde. Ale řeč je zároveň sdělováním, tedy přená-

šením něčeho, co druhý ještě nezná, nebo lépe řečeno, co ještě takto nezná. Na tom se zakládá to, že každý předmět je znám, ale nikdy ne úplně; že každý předmět je neznám, ale nikdy ne úplně, nikdy ne tak, aby mezi mluvícím a věcí, o níž se mluví, nebylo společného podkladu, který činí sblížení možným; že dále u rozličných lidí, kteří mluví o rozličných věcech, poměr známosti a neznámosti je různý. Společný duch, který by se realizoval v jednotlivých vědomích, sotva by mohl býti práv tomuto faktu. Vědomí, které by produkovalo jediné ze své subjektivní schopnosti, zrovna tak ne.

Poukáže-li se k nějaké věci, nalezne se ta věc nebo se nenalezne. V tom je obsažen fakt, že bytí může existovati před vědomím. Mimo to může nalézání postupovati pořád dále; neboť žádné poznání neobsáhne svého předmětu úplně. Možnost dalšího poznání je při nálezu vždy dána s sebou. Bytí tedy přesahuje vědomí, jinak by byla všechna řeč buď zjevováním stavů vědomí, které druhou osobou nemohou býti postiženy, nebo by byla

vůbec nemožná. Věta o vědomí: všechno bytí je vědomím – které nelze uhájiti již pro „já“ a „ty“ – zhrouť se zde úplně před zjevy, jen když je bere v jejich celosti. Bytí není derivátem vědomí. Bytí jest něco, co já a ty vždy již nalézáme jako dané, jehož smysl mám přímo v svém vlastním, ale s druhými osobami a s věcmi spojeném bytí. Proto také všichni rozumějí, co bytí jest, že „něco jest“. Jen v tom smyslu je věta o vědomí správná, že všechno je vždy již poznáno aspoň jako bytí, že tedy je uvědoměno v obecném pojmu bytí. Zde narážíme zase na společný podklad dorozumění mezi mnou a tebou o každé věci, o kterém již nahoře byla řeč. Je to bytí. V každém poznání je dáno s sebou a rozumí se s sebou. Je to také to, co přes každé jednotlivé poznání ukazuje pořád dále k tomu, co ještě není poznáno. Činí také možným začátek všeho chápání při sdělování; neboť společné je vždy již chápání bytí, na jehož základě může rozmluva postupovati dále k souhlasu pořád většímu. Kdybychom to, co společně chápeme, neměli vždy před sebou –

založeno v jeho vlastním bytí, kterého si jsme při všem mluvení a konání s sebou vědomi a které je, třebaže ne jako objekt, v každém poznání dáno –, nemohli bychom přece vůbec zjistiti, mínil-li totéž; nebylo by tedy vůbec došlo k započetí nějaké rozmluvy, tedy také ne k duševnímu životu. Poznání bytí aspoň v nejnepatrnější míře je tedy objektivním poznáním, tedy poznáním, které se prostřed dějinnosti naší bytosti trvale udržuje, a to potud, pokud je dorozumění s někým možné. Dějinnost nepřekáží tedy absolutnosti momentů v našem poznání. Ovšem je to moment v poznání konkrétna samého, čemu tato absolutnost přísluší. To se jeví v tom, že obsah absolutně platných vět je vždy abstraktní, že výroky o konkrétních věcech nikdy nejsou naprosto úplné, že jsou neadekvátní. Bytí, které poznáváme, nelze tedy bráti – jak to relativismus často vytýká realismu, čímž si svůj úkol ulehčuje – jako nehnutý balvan uprostřed proudu, který věčně kolem něho teče. Scholastika vždycky již ukazovala k tomu, že bytí není genus ani species,

nýbrž cosi transcendentálního, jež všemu jest přisuzovati platně, ale analogicky.

Že při konkrétních věcech není možné poznání naprosto úplné a v tomto smyslu nezaujímající žádné stanovisko, tedy poznání absolutní, to zdůraznil právem perspektivismus. Jako se při spolubytí a při mluvení s druhou osobou nikdy nemohu státi touto druhou osobou, tak nemohu rovněž nikdy zaujmouti úplně postavení druhé osoby k tomu, o čem se mluví. Vždyť mám předně v sobě svou vlastní minulost, kterou nemohu odložit a která se vždy nějak liší od minulosti druhé osoby. Potom mohu také čistě vnějšně zaujmouti stanovisko druhé osoby teprve po ní. Vždy se tedy na předmět dívám se strany, která se liší od strany, s níž se dívá druhý. Tím je dáno, že se moje poznání a pojetí něčeho konkrétního nikdy nemůže úplně srovnávat s poznáním a pojetím druhého. Ale perspektivismus zachází příliš daleko, překračuje to, co se nám jeví, když se domnívá, že z toho je nezbytně třeba vyvozovati nemožnost absolutního poznání. Neboť když se

poznání dvou lidí týkající se konkrétní věci nikdy úplně nesrovnává, není také nikdy naprosto různé. Vždyť je bytí u nich společné; je možno se porozuměti aspoň o různosti. Tato společná půda však dopouští, že můžeme souhlas pořád zvětšovati výměnou mínění a zkušeností, že můžeme vliv stránky čistě subjektivní pořád více neutralisovati a poznání takto vyzdvihnouti až k stupni objektivnosti, kterého je podle povahy předmětu v každém případě potřebí. S čím větším počtem osob při tom vstupují ve spojení a vyměňování myšlének, tím snáze je možno do značné míry vyloučiti subjektivního činitele. Vždyť věda není nic jiného než metodickým zkřížením co možná nejvíce stanovisek za tím účelem, aby se dosáhlo poznatků, které platí pro každého člověka. Filosofie jde ještě dále; její poznatky mají býti platné absolutně, t. j. pro každé stanovisko. Podle toho, co shora bylo řečeno, je jasno, že tyto poznatky nikdy nezachycují celost konkrétní věci, nýbrž jen některou stránku; jsou proto vždy abstraktní a neobsahují tudíž to, co se nazývá vlastní

životní zkušeností. Životní zkušenost se vztahuje k věcem konkrétním a zůstává proto konec konců osobní a nelze ji jinému povědět, nýbrž lze sdělením jen dáti podnět k ní. Filosofie a životní moudrost není totéž, jak se snad domníval Plato.

Sdělení nemůže býti první věcí; vždyť se sděluje něco. Proto je předchází nějaké, třebaže neúplné poznání. Jen na základě poznatků je možná výměna a pokrok. K němu dochází tedy jednak tím, že se obracíme k předmětu, jednak v řeči o předmětě. Ale mezi oběma způsoby je veliký rozdíl. Ten, kdo s námi hovoří, odpovídá a může tedy opravovat; mohl se novým dotazováním přesvědčiti o správném porozumění. Kde takové dotazování, jako při předmětě dějinném, je omezeno nebo docela nemožné, musí metoda poskytovat jiného zabezpečení; na tom se právě zakládá úloha metody dějepisného badání. Věc však nemůže ve vlastním smyslu odpovídat, se projevovat, odporovat. Je však zeslabený způsob odpovědi: věci se nalézají, jak jsme si je myslili, nebo jsou jinaké, zklamávají. Především se námi takové

odpovědi dostává tím, že je vždy již včleňujeme v své plány, nebo že jsme to „zapomněli“ udělat a že se nějaký předmět překvapujícím způsobem namane naší pozornosti. Také v tom se trvale projevuje samobytnost věcí. Můžeme je ovládati jenom potud, pokud se přizpůsobíme jejich bytí, na nás nezávislému jak se právě jeví. Poněvadž však neodpovídají ve vlastním smyslu slova, nepoznáváme jich tak, jak poznáváme bytí lidské. Lidské bytí známe v svém vlastním bytí a spolu-bytí s jinými lidmi takřka „z vnitřku“. K bytí věcí pronikáme namáhavě z vnějšku, aniž kdy při tom dosahujeme adekvátnosti, která nám je v poznání lidského duševního života ještě dostupná.

Jiný zjev, který v řeči je beze všeho dán s sebou, je „uchování“. Rozmlouváme tak, že si navzájem rozumíme a že naše slova mají smysl, o tom, čeho teď již není, nebo čeho ještě není. Konec konců o tom ovšem mluvíme jen na základě skutečného bytí. Okamžitý stav, který pomíjí, může se ve mně „uchováním“ upevniti, při čemž zároveň vím, že v minulosti skutečně existoval. Pro trvání něja-

kého poznání nesejde tedy na tom, zdali předmět v své skutečnosti trvá nebo pomíjí, nehne-li se nebo je-li v toku. Trvání a platnost poznání se naopak měří podle toho, jak trvá poznávající. Kdyby tu byl čistý tok, radikální dějinnost, nevztahovala by se slova vždy zase k těmž smyslu, jež jiní proto mohou chápat; řeč by tedy nebyla možná a tím by byl nemožný lidský duševní život. Trvání předmětu vchází s sebou v obsah poznání - nikoli v poznávání samo, to je poměrné k trvání poznávajícího.

Poněvadž řeč směřuje v podstatě k sdělování, poslední konkrétnost však nikdy není předmětem sdělení, nýbrž jen jeho mezí, již nikdy nemůže dosíci, vyplývá z toho také, že se v slově jen podává něco, co mnozí mohou nějak chápati, t. j. cosi abstraktního, pojem obecný. Příčina toho bude asi v tom, že se sdělení děje hmotným nositelem a že jím je zprostředkováno. Kdyby se sdělení dělo přímo z vědomí do vědomí, bez tělesného zprostředkování, kdyby při tom každé poznání bylo naprosto úplné, nebylo by asi obecných pojmů

potřebí. Že však jsou možné, to se zakládá na větší menší vzájemné podobnosti všech předmětů, na společném, ve všech svým zvláštním způsobem se vyskytujícímu momentu bytí, na všeobecné analogii bytí.

Řeč označuje svými výrazy většinou věci a věcné vlastnosti. Proto stojí člověk svou řečí již uprostřed toho světa věcí. Je vždy již ve světě. Zrovna tak, jako je v svém nejosamělejším myšlení spojen řečí s lidmi přítomnosti a minulosti, tak je řečí vždy již u všech věcí, o kterých se mluvilo a mluví. Člověk je vždy již venku; nemůže tak ustoupiti v sebe, že by přetrhl všeliké spojení s tím vnějškem. Proto také není třeba, aby v svém filosofování to spojení obnovoval. A noetický začátek zkoumání, který by předpokládal takovou naprostou izolaci, zúžil by již skutečný základ. „Myslím“ je něco, co nelze vykonati; může se jen říci: „myslím něco; chci něco“. Odkud by však bylo toto „něco“, ne-li z toho, že člověk v poznávání a chtění již vystoupil ze sebe ven. Člověk je vždy již zároveň uvnitř a venku; jen důraz se může

přesunouti, a to někdy tak, že slabší stránku přehlédneme. I takové pojmy jako, na příklad, „bytí“, „nebytí“, s nimiž přistupujeme k problému poznání, jsou utvořeny podle vnější zkušenosti a mají od ní svůj obsah, který se pak vyslovuje vnitřními kony. Pochybným nemůže se státi ono „venku“, které je fenomenologicky vždy již dáno, neboť solipsismus se jako fakt a theorie ztroskotává.*) Otázkou je předně, jaký smysl se má přisovati bytí „vnějšku“, světa; jde-li o bytí, které ve smyslu realismu je nezávislé na lidském vědomí, nebo o bytí, které jest jen momentem ve všeobecném duševním procesu, který se v člověku stává vědomým, tedy o bytí ve smyslu objektivního idealismu. Otázkou může dále býti jednotlivost, to, co je ve světě, ve vnějšku. V poznání je však člověk proto tak odkázán na spolubytí ostatních a na existenci věcí, poněvadž je na ně odkázán již v svém bytí. Nikoli tak, že by se tím zrušila jeho individuálnost; proti tomu mluví perspektivismus našeho poznání, jež nikdy nelze na dobro odklidit,

*) Že se skepticismus ztroskotává o fakt řeči, je vyloženo již u Aristotela, IV. Met. 1006 a 11 a násl.

mluví proti tomu to, že nemůžeme přímo vniknouti do cizího vědomí. Člověk je otevřen a uzavřen zároveň; je individuum a přece je spojen s jinými lidmi a věcmi. Proto také není v svém životě ani čistě tvůrčí ani čistě přijímající, nýbrž oboje zároveň. Proto není poznání ani mechanickým otiskem ani světem od předmětu docela odlišným, nýbrž je na cestě k poznání adekvátnímu. Člověk nemůže přeskočiti stanovisko, na němž stojí a které je jedinečné a nemůže býti opakováno, ale také není odsouzen k pouhému relativismu. Nemá naprosto dokonalého poznání věci konkrétně existující; ale nic existujícího není mu úplně neznámo; ví, že bytí je vždy ještě společnou půdou a vodítkem k přibližování. Má absolutní poznání; ale tato absolutnost je zaplácena abstraktností, tím, že je pouhým momentem v předmětě. Přejímá řeč a tím jistý duševní způsob, aniž je tázán; ale z tohoto duševního způsobu dělá zase každý v určitých mezích cosi vlastního; není ani absolutní nezbytnosti ani absolutní svobody. Až příliš snadno se ve všem tom vidí a zdůrazňuje

jedna stránka tak, že druhá mizí. Pak stojíme o všem před samými nesnázemi. Ale rozpory jsou jen ideálními póly těchto napětí, které však jako rozpory existují jen v abstrakci.

Právem se zde ovšem můžeme tázati: když původní, dané je takovou uprostřed ležící věcí, která přece není složena z těch extrémů, proč o ní mluvíme vždy jen v extrémech? Proč mluvíme o rovnosti a různosti, když konkrétní věci vždy jsou podobny a jen abstraktní je docela stejné, když úplně různé je jen bytí a nic? Proč mluvíme o spontánnosti a receptivnosti, když přece oboje ve všem lidském působí nerozlučně? Zdá se nám, jako by se tento sklon zakládal na témž faktu, který také řeč činí možnou a zároveň nezbytnou a který se v ní tak zřetelně projevuje: na tělesně-duševní povaze člověka. Jako má řeč jaksi tělo a duši a jen oběma žije, při čemž však duševní stránka je více tím, co určuje, spojuje, rozhoduje, tělesná stránka více tím, co je určováno, co omezuje, a to tak, že mezi oběma je vždy napětí, které nás obrací ke konečným bodům, k nimž každá

složka ukazuje: tak přivádí tělesněduševní bytost toto napětí do všech vztahů člověka a tím také sklon, aby se jedním směrem dospělo až ke konci. Na základě své podstaty má člověk v svém lidském životě jistou šíři možnosti mezi hořejší a dolejší mezí. Poněvadž se sám musí udržovat v těch mezích, poněvadž se musí neustále znova udržovati v této střední poloze, obrací se jeho zrak vždy směrem k mezím.

Tím, že máme jistotu o existenci ostatních lidí a o věcech, o nichž mluvíme, je zajištěno objektivní poznání, je dokázána objektivnost pojmu bytí. V tomto pojmu máme však také objektivní kritérium, kterým můžeme zkoušeti každé další poznání. Konečně se musí ukázati, že poznání je bytí, a to bytí právě toho druhu, jakým se jeví obsah poznání. Prakticky to znamená: Každé poznání musí vydržeti zkoušku zásadami bytí, větou o sporu a o dostatečném důvodu. Vždyť tyto zásady vyslovují jen to, co platí o všem, co jest a pokud to jest. Nebylo by asi nesnadné dokázati to z faktu, že jednak můžeme chápati a věci u-

chovávat i v paměti, a pak že jsme spojeni s jinými osobami a věcmi a jimi určováni, že můžeme k něčemu poukazovati a výroky dodatečně přezkoušeti. A zároveň s objektivností pojmu bytí je také objektivnost těch zásad zajištěna a povýšena nad pouhou subjektivní kategoriální platnost. V střídavém rozhovoru denního obcování i ve vědeckém badání se pak děje neustálé zkoušení před forem těchto principů bytí, neustále se rozlišuje klam, čistě subjektivně podmíněné poznání a poznání objektivní. Ale i zde nedocházíme nikdy ke konci, jsme vždy na cestě.

Jakožto poslední výsledek tohoto zkoumání, které nemínilo probrati celý obsah bohatého faktu lidské řeči, a ani nemohlo chovati ten úmysl, zbývá ještě poznání, že lidská duševnost, t. j. duševnost, která je vázána na tělesnost, ale nikoli jednoznačně a s nezbytností jako u věcí přírodních, má v poznávajících subjektech přímou, bezpečnou jistotu svého bytí a že k tomu nepotřebuje důkazu. To, co je jenom hmotné, je nám nejvzdálenější, nejneprůhlednější, ačkoli tím nejsnadněji

vládneme při styku a užívání. Trvalým výsledkem velikých idealistických soustav je to, že tento fakt ostře vypracovaly. Chybou bylo jen jednostranné přepínání, které přehlédlo, že tato duševnost je připoutána k tělesněduševnímu, individuálnímu nositeli, které všechno chtělo vyvoditi podle jediného pohybového schematu z abstraktního duševního života a které takto bylo vedeno k tomu, aby duševní život učinilo absolutním. Že by se však právě tím zrušila duševnost sama, to ukazuje právě dialektika heglovského idealismu. V své logické odvoditelnosti nemá již nic z povahy skutečného dialogu mezi rozumějícími si bytostmi; je spíše naprosto zbytečným monologem absolutního ducha. Proto se mohla také zvrátiti v naprosto neduchovní dialektiku takového Marxe. Nesmíme lidskému duševnímu životu násilně vnucovati zkonstruovanou dialektiku, nýbrž musíme z něho vyčísti dialektiku, která se ukazuje ve všech jeho projevech, kterou jsme se shora pokusili vyčísti z jeho nejprzednějšího projevu a nejnezbytnějšího nositele, z řeči. Rovněž tak se nesmí k pře-

zkoušení poznání samého beze všeho užívati metod, které byly vytvořeny k přezkoumání předmětů v světě. To odporuje zvláštní povaze a zvláštnímu postavení poznání, které si je sebe jisto. Proto se však také nesmí ze selhávání takových metod vyvozovati relativismus. Každá metoda musí býti přiměřena svému předmětu.

Tak se na konec jeví naše východisko správným, poněvadž obsahuje a představuje skutečnost člověka. Řeč je jakoby uprostřed člověka: uprostřed mezi tělem a duší, uprostřed mezi minulostí, přítomností a budoucností, uprostřed mezi jedincem a společností. Jelikož však bez řeči není plného lidského bytí, poněvadž by bez ní nebylo duševního života ani lidského jednání, je tedy to vše nezbytně v lidské bytosti s sebou obsaženo a náleží proto také do začátku, z něhož vycházejíce chceme zkoumáním usouditi podstatu a meze lidského poznání. Nikde však není také to vše tak hmatatelně, tak samozřejmě pohromadě. Proto se toto východisko hodí také prakticky. Zároveň se zde otvírá přístup k problémům dnes mnoho

přetrásaným, jako na př. k existenciální filosofii,
k položení základů duchovní vědy, k filosofické
anthropologii.

Kurs třicátýsedmý

V září léta Páně 1936

Přeložil Jaroslav Skalický pro pořadatele a vydavatele Kursů Josefa Floriana ve Staré Říši. Podle osnovy Ant. Lískovce vytiskla knihtiskárna V. Vokolek a syn v Pardubicích. Na skladě u Marty Florianové ve Staré Říši na Moravě. - Deo gratias

