

JAN PATOČKA

VLASTNÍ GLOSY KE » KACÍŘSKÝM ESEJŮM «

Mnichovské nakladatelství » Arkýř « – edice nadčasových výpovědí – nedávno publikovalo Patočkovy Kacířské eseje ... Z technických důvodů nebylo možné převzít i tyto Glosy, které zde publikujeme. Je to text, který vznikl jako odpověď na různé kritiky jeho Esejů hlavně ze strany hermeneutiky orientované na sociální souvislosti.

I

Nejsou naše úvahy o » před-dějinném údobí « diktovány intelektualismem spojeným s neoprávněnou zálibou ve spekulativním myšlení filozofie na rozdíl od života bližších způsobů myšlení ve vědě, technice, jurisprudenci a organizačnímu myšlení? Proč přičítat právě filozofii a jejímu vzniku a ještě k tomu v té zvláštní formě, v řecké filozofii archaické doby (která ostatně znala ještě docela jiné význačné formy a výkony ducha) tak vskutku epochální, tj. epochy vůbec, jelikož dějiny tvořící význam? Což vrcholné výkony poezie, výtvarného umění, náboženské proměny a hnutí nejsou dějinami? Nevyprávějí dějiny umění před červánky filozofie *dávno* o vývoji umění, není zde historie náboženství v bohatém členění náboženské zkušenosti dávno před vznikem řecké *polis* a ionské *historia*?

Není dále neméně nespravedlivé jako nedůsledné, přisuzovat politice vzhledem k filozofii zvláštní postavení, proklamovat filozofii a politiku takřka jedním dechem jako zakladatelky dějin ve vlastním smyslu, zatímco bychom možná větším právem z hlediska společensky-kolektivního vlivu připsali tento význam náboženství, které například v případě Izraele zřejmě mělo rozhodující slovo při formaci dějinných nositelů, jakými jsou národy? A není to vrchol nejen nespravedlnosti, nýbrž zaslepenosti, připisovat rozhodující zkušenosti náboženství takové fázi lidství, která má jen » malý « lidský smysl, který je sice absolutní, ale samozřejmý a naivně-nezlomený, smysl daný a bez hledání nalezený? Neexistuje množství důkazů, že právě ve sféře náboženství *obrácení*, *kon-verse*, cosi jako smrt a znovuzrození, tedy nalezení zásadně nového smyslu je středem vší zkušenosti? Tedy: buď jsou dějiny skutečně v jádře dějinami *světa* ve smyslu předchůdného souboru našich lidských možností, potom však budou především dějinami náboženství, nebo je nutno vzdát se vůbec tohoto pojetí a vrátit se k běžnému názoru, který otázku počátku dějin nejen neřeší zásadně, nýbrž nepřičítá jí také onen principiální význam, který jsme se snažili zdůraznit, nýbrž jen význam z hlediska historického bádání, tedy subjektivně-metodologický: počátek písemně kontrolovatelné tradice?

Možná, že odpověď na tyto přirozeně se vnucující otázky je účelné zahájit poukazem k tomu, že neuvažujeme o lidstvu *nedějinném*, nýbrž *předdějin-*

ném. Před-dějinné lidství je přechod; blíží se na jedné straně nedějinnému životu chudobou života pro život, na druhé straně se tušivě blíží prahu nového, hlubšího, ale též náročnějšího a tragičtějšího životního způsobu. Uvažujme, zda skutečně ve vystoupení proroků, kteří nasazují svůj život za náboženské znovuzrození, věnují jej askezi absorbující celý život, protestu proti mocným a násilným, není práh » života pro život « překročen. Jsou tu proroci, kteří nazíravě vypracovávají tvrdou životní normu nikoli pro jednotlivce jako výjimky, nýbrž pro celé rozsáhlé pospolitosti, tedy obrodu společenského života, který obvykle neváháme identifikovat s historickým. Před-dějinnost je v takových zjevech předobrazí, » metaforický « poukaz na životní formu, jež z podstatných důvodů nemá svůj základ v » pouhém životě «, na život ze svobody – není to však život ze svobody, protože svoboda jako skutečné thema tu chybí. Že lze obětovat život kvůli životním cílům, k nimž právě náleží *genus*, rod možná původněji než jednotlivec, dokládají příklady ze života animálního jen až příliš houfně. Náboženství však ovšem není nic biologického, nic vegetativního či animálního, je to absolutní smysl, ovšem lidsky excentrický. Pro člověka vyplývá však odtud smysl, který má *prakticky* svým obsahem život pro život, či s Kantem mluveno, heteronomie: člověk požívá ochrany rozhodujících mocí či moci, je v jejich sféře, tím je povznesen k obsahům, které jsou nad jeho možnostmi (uvažujeme-li jej bez nich), je pak ovšem též podroben tvrdší normě, přísným podmínkám nikoli podmíněně a episodicky, nýbrž v celku svého života. Je-li tato nastoupena, nevede tedy nikdy zpět, je to úplná, totální, celku života se dotýkající změna. A přece hranice života pro život *není* překročena, motivace tohoto pohybu proměny leží v životě *před* proměnou, v jeho utrpení (jako u Gautamy), v jeho nebezpečích, zvláště společenských, hrožících od sousedů a jejich násilí (jako především u starého Izraele). Co je ohroženo a co hrozí, je samozřejmé a dáno; není to nahlédnuto teprve v hlubší zkušenosti. Nejvýše lze mluvit o *vytušení* nového významu ohrožení – ale v celku se tu ulpělo přece jen na » přirozeném světě « a jeho » akceptovaném smyslu «.

Svoboda znamená naproti tomu teprve otřes, zaměřený na celkový smysl dosavadního života, *tvoří* nové » kvůli čemu «, nové *ou heneka*, protože problematičnost, *otázka* » přirozeného « smyslu vystoupila jasně před oči. *Netuší* se již a *nekáže* se již a *nezvěstuje* se již a nespolehá se již rozněž na » neotřesitelnou víru «; *vidí se*, a toto vidění není *pouze* konstatovat. Zatímco dosavadní smysl je otřesen a pochopen jako » malý smysl «, vzniká zároveň impetus za novým smyslem, a to v nahlédnutelné nutkavosti. Tato zřejmost není evidence nazírání, pohlížení. Je to skok do nového smyslu uskutečňovaný v jasnosti situace problematičnosti. Dospívá-li Sokrates k výsledku, že statečnost je vědění toho, čeho je se třeba báti a čeho ne, pak je to intelektua-listicky vyjádřeno, ale je v tom vysloven zároveň problematický ráz bezprostředního životního smyslu tak, jak tomu v náboženské zkušenosti nikdy nebylo: ve způsobu otázky, protože otázka je vybudována na uvědomené problematičnosti.

Je proto svoboda, která je vždy svobodou k tomu, nechat to, co je, být tím, čím a jak je, ale vždy znovu a do největší hloubi – svobodou *vidoucí*, nikoli pouze tušící a rovněž hlavně ne věřící, zvěstující a vnucující. Proměna

světa se zde děje způsobem, kde tento děj není myticky přioděn, nýbrž kde v obrazu a pojmu se právě od-haluje, co jest. A přitom neběží o » intelektualismus«, kde se dociluje dosud netušeného nového geometrickým způsobem, chladně objektivními konstrukcemi a důsledky, které jsou každému stejně pozornému právě tak přístupné. A není to nezbytně ona metafyzika, která by ráda nahradila vždy nový otřes jednorázovým určením a majetnictvím bytí (» ideovým pohledem«, jak tomu je u Platona).

Mythus, náboženství, báseň nemluví z problematičnosti, nýbrž *před* problematičností na základě vytržení, entusiasmu – přímé » posedlosti« božstvím. Filozofie mluví od problematičnosti k problematičnosti. Je tedy hlubší zářez do lidského života, do oblasti lidských možností, tento fakt, že člověk objevil tuto dimenzi problematičnosti, a to jako dimenzi, v níž se buduje (ale nikoli: s níž se kryje!) opravdové » vědění«, než náboženské obnovy a umělecká vytržení, navazující ostatně snad vždy na náboženská vytržení. Teprve zde je život radikálně nový, protože teprve zde výslovně objevuje svobodu jako druhou, vlastní, od běžného a přijatého smyslu odlišnou a výslovně pouze *vykonatelnou*, námi *proveditelnou*, nikdy jen *přejatou* možnost.

Zvláštní postavení politiky je odůvodněno tím, že politický život ve své původní a prvotní formě není nic jiného než jednájící svoboda (ze svobody pro svobodu) sama. Není zde cílem snažení život pro život (ať je to život jakýkoli), nýbrž jen život pro svobodu a z ní, a je pochopeno, tj. aktivně uchopeno, že *takový život je možný*. To dává však této původní politice zcela jinou blízkost k filozofii dokonce i než náboženství a umění, ať je jejich význam v duchovním životě sebevětší. Pakliže duchovní život je zásadní otřes (bezprostředních životních jistot a smyslu), pak je tento otřes v náboženství *tušen*, v poezii a umění vůbec *vytlučen a zobrazen*, v politice obrácen v životní praxi samotnou a ve filozofii uchopen chápavě, pojmem.

V této formě – jako radikální otázka po smyslu, založená na otřesu naivně a přímo převzatého životního smyslu, která má v zápětí otázku pravdy a žene vždy dále tuto problematičnost – byla však filozofie vyvinuta *pouze* v západní linii. To je pak rozhodující důvod k naší domněnce, že dějiny ve vlastním smyslu původně vznikly jako západní dějiny a že byly zápletkami vlastní problematiky vedeny k tomu, aby do sebe pojímaly vždy další lidstva a jejich území – až se konečně v naší době stávají universálními a planetárními. Universalita nestojí na začátku dějin, jakožto obecné lidství, které se jen někde » vyvíjí« rychleji, jinde pomaleji podle téhož zákona, jak si to představoval Comte, nýbrž stojí na konci dějin Evropy, či lépe na konci dějin jakožto evropských (jež se vyvinuly ze západních).

Zde by nyní bylo třeba vrátit se k oněm » jiným, životu bližším formám myšlení«, o nichž byla řeč na začátku (technika, jurisprudence, organizace). Vyvinuly se všechny ve své elementární podobě ze životních potřeb, ale v oné velkolepě účinné, v níž římský svět jim otevřel svou *oikumené*, a v oné moderní, kde jim je k dispozici celá planeta i její » kosmos«, jsou vždy již raženy filozofií a politickou tradicí (tradicí *polis*). Jak římanství, které vytvořilo skoro všechny moderní státy a římskou církev a jež žije v soudobé vůli k světovému uplatnění a světovému státu, tak moderní technika, která snad takové plány umožňuje, vyrostly z filozofických kořenů (ovšem ve stálém potýkání s jiný-

mi tradicemi) a jsou bez nich nemyslitelné. Že současně poukazují na krizi tohoto kořene, je jiný problém. Ale dějnotvorná síla nepochází z elementární podoby těchto myšlenkových forem, nýbrž té se jim dostalo z oblasti svobody, z filozofie především.

II

Myšlenka, že dějiny jsou doména jednání ze svobody a svoboda že spočívá v uchopení možnosti nechat věci být, čím jsou, nechat je objevit se, ukázat se, v ochotě *být jim půdou* k projevení, v pohotovosti k otřesu jistot zvyklých a » daných «, aby se ukázalo to, co *opravdu* jest: tato myšlenka na první pohled se zdá spadat pod kritiku onoho historického subjektivismu, který vládl v historické disciplíně před objevením věcných metod, analyzujících objektivní podmínky takových » subjektivních « pozic, jako je svoboda a její vědomí. Fenomenologická metoda v historii se zdá jen novým terminologickým vydáním idealistického subjektivismu, a to vydáním zhoršeným, protože nejen že prohlašuje za motor dějin něco tak subjektivního, jako je porozumění, pochopení, nýbrž toto porozumění vydává libovůli interpretace, která » otřesenému « jedinci připadá právě vhodnou. Idealistická metoda falešně vydává za ženoucí sílu dějin rozum, ale přitom pretenduje na objektivní, všeobecnou platnost; existenciálně orientovaná fenomenologie má jak subjektivní, tedy nevěcný princip, tak rovněž rezignuje na obecnou platnost.

Co však konkrétně znamená tato výtka subjektivismu? Co znamenala, vržena do tváře idealismu? » Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím. « Idealismu – filozoficky řečeno – se vytýká, že nekriticky určuje bytí člověka jakožto vědomí. Je však nutno položit otázku, zdali vědomí skutečně stačí na výklad konkrétního lidského životního procesu, bez kterého vědomí neexistuje. Tu se ukazuje, že nejen existence, nýbrž forma i obsah vědomí je určeno něčím hlubším – společenským bytím člověka. Toto bytí se určuje jako *vztahy* výrobní, které jsou objektivní, *nezávislé* na vědomí, *závislé* na výrobních silách. Výrobní síly i poměry jsou objektivní faktory. Lze je konstatovat s objektivitou přírodovědce, ale ne přírodovědecky: vládne v nich dialektika, zákonitost, která v přírodovědě se zatím uplatňuje leda živelně, zatím v ní ještě převládá » metafyzická « metoda. V životě společnosti však vystupuje zřejmě do popředí. Dialektika je teorie objektivních konfliktů, napětí, rozporů. » Bytí « věcí je rozporné. Vědomí následkem toho rovněž.

Společenská reprodukce života je složitý fenomén, zasahující do různých sfér od sil a materiálů přírodních až po lidská společenství, jejich členění a vztahy, a je nutné jej podle toho analyzovat: Marx jej analyzuje dialekticky. Ukazuje zbožní výrobu jako dialektický proces, v němž vědomí hraje svou roli, a to negativní; co je *vztah*, obrací za výrobních poměrů kapitalistických ve *věc*, ze společenského, lidského poměru činí něco samostatně-věcného. Přelud či spíše podvod vědomí nespočívá tedy v tom, že vědomí klade něco objektivního: jenže objektivní nejsou *věci*, nýbrž vztahy a jejich dialektika, napětí, zvraty, pohyb a vývoj.

Důležité je nyní: lidské bytí se nedá redukovat na vědomí a jeho struktury.

Je nutno překročit vědomí, máme-li dospět k bytí. Ale co je bytí? A zvláště: společenské bytí člověka? Je tím, že ukážeme, že je nutno na základě určitých fenoménů překročit individuální seběvědomí, již ukázáno, čím je ono prvotní jsoucno, jehož reflexí je vědomí?

Společenské bytí člověka ... to znamená: *intersubjektivita* ve svých konkrétních, *in specie* ekonomicko-společenských a na ekonomii závislých funkcích (výroba, » produkce života «) a vztazích (třídních). Tuto intersubjektivitu, tvrdí se, je možno a třeba pochopit dialekticky. Dialektika se k tomu hodí z několika příčin: za prvé jí bylo ukázáno (Schellingem a pak zejména Hegelem ve *Fenomenologii*), že vědomí se může odcizovat tím způsobem, že svůj vlastní pohyb původně zpředměťňuje. Aplikujme to na ekonomický problém ceny a hodnoty a získáme konkrétní dialektiku zboží. Za druhé ukázala již stará, předmateriistická dialektika, že individuální vědomí, subjekt, si nestačí a překračuje se s nutností v objektivního ducha, subjekt-objekt či lépe objekt-subjekt; dialektika tak vnitřním pohybem individuálního vědomí ukazuje, jak je podmíněno intersubjektivně. Dále již stará dialektika měla ukázat, že každá etapa vývoje » ducha « (tj. společnosti) má svůj svět, do té míry falešný, dokud není totální, a hodí se tak v » materiistickém obratu « k odhalování » ideologie « vládnoucí třídy. Posléze se hodí zvláště tím, že podává *logiku* dějin, jejich *nutný* chod jakožto postup zvratu, negace a negace negace, za základ teorie revoluce jakožto cesty k likvidaci všech antagonismů společnosti, všech rozporů, a zahájení nové etapy dějin ve znamení svobody (člověk osvobozen od nouze, materiálního zotročení a spolu s tím od nezbytnosti zotročovat a dávat se zotročovat).

Dialektika sama byla původně instrumentem, který byl získán analýzou vztahu subjekt-objekt za tím účelem, aby bylo ukázáno absolutno, nekonečno v jeho základě. Hegel tímto způsobem vytvořil novou verzi metafyzické ontologie, které dal podobu *logiky*. » Materiistický zvrát « dialektiky má zachovat tuto vnitřní nutnost dialekticky-logického chodu, ovšemže v dějinách a jejich vyústění ve stav nejvyšší svobody reálné i uvědomělé. Za tím účelem navazuje na tu sféru lidského života, v níž zákonitost, materiální podmíněnost, objektivita a její struktura se jeví nejnapadněji, na sféru ekonomickou. Podat teorii této oblasti s nutností přírodovědeckou bylo cílem anglické politické ekonomie. Bohužel měla tato ekonomie empiristický základ s jeho relativismem, který se nehodí k ničemu jinému než k relativním prognózám. Dialektická logika materiistická buď musí rovněž sestoupit na empirickou úroveň, nebo vnese do kritické teorie neodčinitelný prvek dogmatismu, chce-li novou, dějinnou logikou dialektickou zvládnout týž problém.

Důležité je, že dialekticky ani empiricky nebylo dokázáno, že » společenské bytí člověka « se kryje s ekonomickým procesem a vztahy, nýbrž že tento nezbytný předpoklad materiistického pojetí dějin je v jádře předpokladem, něčím, co je dáno předem, že je to postulát, nikoli dokázaná nebo zřejmá teze.

Koncepce dějin, podle níž pokrok je železná nutnost, která si žádá oběti individuální subjektivity (Schelling říkal » odpracování subjektivního ducha «), je tak rozšířena, že lze ji prohlásit bez přehánění za (latentní nebo otevřenou) dějinnou filozofii, která ovládá dnešního člověka. Paní Mandelstammová ve

» století vlků « ukázala, jakou roli hrála a hraje v kapitulaci inteligence před režimy, které mají dialektiku za oficiální ideu.

Povšimněme si ještě jednou formule » ve společenské produkci svého života vstupují lidé do určitých nutných, na své vůli nezávislých poměrů, výrobních poměrů ... «. Tato základní formule historického materialismu hřeší možná základní nehistoričností. Má-li pravdu H. Arendtová, že je třeba ostře rozlišovat mezi prací, která má za předmět udržování života a jeho pořádku, a výrobou, která směřuje k neživému a má za účel lidskému světu dodat to tvrdé a trvalé, čeho potřebuje k opoře, obraně a útoku na přírodní okolí, pak formule jako » výroba života «, produkce, aplikovaná na život, je zavádějící ne snad z toho důvodu, že by v práci bylo individuum méně závislé na » objektu « (je otázka, pokud termín » objekt « vyhovuje pro ony skutečnosti, s nimiž se setkává pracující člověk, pro zemi, materiál, instrumenty ... jak dalece jsou to všechno » objekty « pro » subjekt « – vztah subjekt-objekt je přece zásadně kontemplativně-teoretický!, naopak právě nikde není člověk a nezakouší tak akutně svou závislost jako v práci – odkáživa práce byla chápána jako těžký osud, který má ovšem též svou dobrou stránku, ale v podstatě je to *otroctví* člověka!) – nýbrž protože *vidět práci jako výrobu* je možno teprve v jisté době, kdy se práce skutečně s výrobou spojila v jednotu, která od jedné přejímá její proměnlivý a neustávající ráz, od druhé obrácení hlavně k neživé přírodě, k zemi jakožto ne matce, nýbrž věci a materiálu, který se vykořisťuje a jehož se používá. To však je možné až v moderním kapitalistickém průmyslovém systému, který sám je plodem historického vývoje s jeho dlouhou etapou *oddělenosti* mezi prací a výrobou. V této *oddělenosti* se odehrály první vdechy a výdechy dějin, a to tím, že práce, doména domácnosti, uvolnila jistá individua *pro politický život*, jak jsme se to pokusili vylicít výše. Chce-li v tom někdo vidět podmíněnost politiky ekonomikou, budiž, ale musí přiznat, že tu nastává něco nového, že běží o podmíněnost *vzájemnou* a nikoli jednostrannou od doby, kdy politika je vynalezena. Snažili jsme se ukázat, že vynález politiky se nekryje prostě s organizováním práce na nábožensky-mocenském základě; tak vzniká říše, ale ne *politika*, která je teprve tam, kde vzniká pojem *osmyslení života ze svobody a pro ni*, a to není možné tak, jak Hegel říká, že *jeden* (vládce, faraó) by měl » vědomí svobody « – a to může podstatně mít člověk jen *ve společnosti* sobě rovných. *Proto* počátkem dějin ve vlastním smyslu je *polis*.

Slovo o » společenské výrobě svého života « je tak eklatantním svědectvím o *vzájemném* působení mezi ekonomikou a politikou, a spory o » původnosti « obou, tak, jak obvykle kladeny, jsou scholastická otázka: ve chvíli, kdy politika vzniká, dostává ekonomika nový, služebný smysl, a to ne tak, že by politika, doména objevu svobody a půda pravdy (neboť běží o *skutečnou* svobodu, o život, který *skutečně* není jen pro život) byla pouze jakýmsi reflexem ekonomických poměrů. Je to právě ona » vyšší « sféra, která se obrátí v nižší, její stav, její vzmach a úpadek se promítá do ekonomiky; a na druhé straně identifikuje-li se dialektika dějin dalekosáhle s třídním bojem, pak třeba uznat, že tento boj se odehrává *v politické* sféře a je to v zásadě boj *ve sféře svobody* o *širší přístup k svobodě*. Třídní boj sám proto opět nemůže být dokladem pro *ekonomické* pojetí dějin.

Není-li však třídní boj záležitost ekonomická, nýbrž » duchovní « a » existenciální », pak také nemůže být izolován od jiného duchovna, které propuká ve sféře svobody. Neexistuje jen boj, nýbrž i solidarita, existuje nejen pospolitost, ale i společenství, a společenství zná jiná pouta než společným nepřítelem.

Nechceme tvrdit, že dialektika je zbavena všeho podkladu, existuje *problém* a *problémy* dialektiky, historicky působivá, metafyzická i materialistická dialektika se nám však zdají hřešit proti jednomu nejvyšší důležitému principu, který, formulován výslovně ve filozofii 20. století, tvoří jednu z jejích pravých původností. Je to princip *fenoménu*. Filozofovat je nutno na základě *fenoménu* a nikoli hypotetických *konstrukcí z principů*. Dialektika je potud živým problémem, pokud nám pomáhá vidět, číst, vykládat fenomény, stává se mrtvou, jakmile se snaží překračovat tyto meze směrem na absolutní filozofování nebo na absolutizaci jistých dějinných pozic, která nemůže vyústit v nic jiného než v mytizaci.

Co znamená fenomén? Fenomén je to, co vidíme, co je v naší zkušenosti zde, » co se samo ukazuje », v mezích toho, jak se to ukazuje. Proto je dialektika součástí, eventuálně dependence fenomenologie tam, kde lze *ukázat* dialektiku toho, co je ve zkušenosti dáno, a není to naopak, že by nauka o fenoménech byla závislá na dialektické logice buď idealistické nebo materialistické.

Následkem toho rovněž otázka společenského bytí člověka je na prvním místě otázka *fenomenologická*. Musíme se zde proto poněkud zabývat fenomenologií. Fenomenologie u svého tvůrce E. Husserla si rovněž položila otázku společenského bytí člověka (v podobě problému intersubjektivit) a vyšla rovněž od analýzy vědomí, jako dialektika, ale od analýzy vědomí jako fenoménu, tedy s vůlí ukázat, co se tu doopravdy a beze zbytku ukazuje (původně v navázání na Descartovu myšlenku, že jedinou skutečnou jistotou je sebejistota vědomí).

Husserl se pokusil půdu vědomí, tradiční půdu filozofických interpretací, rozšířit, prohloubit, dostat do plnějšího světla svou fenomenologií; poněkud jinak než ve starém německém idealismu se zde znovu objevuje ve vědomí samém protiklad konečného a ne-konečného jako protiklad » transcendentálního « a » mundánního « vědomí. Bytí člověka, snaží se opět ukázat Husserl, je vědomí, ale jen pod podmínkou, že provedeme jeho » očistu « od toho, co je zařazuje jako věc mezi věci a čeho součástí jsou kauzální vztahy. Pak máme před sebou vědomí jako bázi pro » čisté fenomény », tedy novou bázi interpretační, o níž ve schématu subjekt-objekt nebylo řeči. Husserlovu fenomenologii lze proto vskutku považovat za nové vydání filozofického subjektivismu. Člověka a jeho subjektivní vědomí je pak na tomto podkladě možno považovat za nositele aktů tělesných (tělesnost *prožívaná* na rozdíl od fyziologické!) i duchovních, které nemají věčný charakter, protože od věcí se liší bytostně způsobem, jak se ukazují, druhem své » fenomenalizace ». Husserl se domníval, že na půdě svého zvláštními procedurami očištěného a zákonitými obměnami prošloho vědomí může podat exaktně zachytitelnou a vědecky-závazně ověřitelnou analýzu *podstaty* lidství.

Husserlova základní myšlenka je, jak shora uvedeno, že filozofie musí

být založena nikoli *na principech*, na obecných pojmech a větách, které zůstávají vždy hypotézami, byť i nezbytnými k vysvětlení jednotlivých skutečností; že musí být založena na *fenoménech*, na tom, co se ukazuje, co je přítomné pro pohled, pro názor. Ale fenoménům stojí v cestě *naš způsob*, jak jich *využíváme* v denní praxi i ve vědách. V denní praxi jich používáme k účelům udržování života a jeho nároků. Ve vědě ke kauzálnímu zařazení, k předvídání zkušenosti (což je nakonec rovněž druh praxe, jak se to projevuje v technologii, technice a jejich propletenosti s teorií). Máme-li nyní zachytit čistě to, co se ukazuje, fenomény, musíme provést » vyřazení «, » epoché « od všech těchto zájmů a *víry* v předmětnosti jako takové, pokud přesahují to, co se čistě ukazuje. Epoché není ani zápor existence, ani pochybnost o ní, ani pouhá abstrakce, nýbrž je to akt svobody, který se věcí nedotýká a je proto vždycky možný. Jeho rozsah i dosad je univerzální: vztahuje se na celou » generální tezi « přirozené víry v svět, která charakterizuje naše běžné chování světských, konečných bytostí, které se touto tezí samy zkonečňují. Avšak odkud se bere ona síla svobody, ona *suspense* toho, co má původně platit, byť i neprokázaně, ale přece neodbytně? Epoché je něco negativnějšího než negace, která je vždy rovněž *tezí*: v epoché se neklade právě nic.

Pokusme se nyní ukázat, že nás Husserlova reflexe sama vede k potřebě *překročit* reflexi a opustit Husserlovu reflexivní metodu, jež vykládá epoché jako úvod k redukci » světa « na čisté vědomí a za úlohu filozofie považuje » konstituci « vší předmětnosti v zákonitých strukturách vědomého prožívání. Ale sahá vskutku reflexe do hloubky prožívání? Dá se prožívání veskrze postihnout uvědoměním, je nakonec rovné vědomí?

Někteří dnešní fenomenologové ukazují, že z Husserlova » transcendentálně-genetického hlediska « se dá určit poslední podstata vědomí jen negativně, bytí vědomí je ve svém posledním jádře *nic*, protože *veškerá* předmětnost jako předmět jako zkušenosti je jeho dílem, celou musí *vykonávat* samo. Poslední základ všeho vědomí není žádný objekt; co posléze umožňuje *cogito*, není žádné *cogitatum*; ocitáme se před ryzím, předmětně neurčitelným *bytím*.

Ale není tento negativní výsledek právě výsledkem odhodlání k absolutní reflexi, výsledkem vůle k naprosté nepředsuděčnosti a snaze redukovat lidské bytí na pouhé nazírání a konstatování?

Není tento výsledek ve své negativnosti – v nezachytitelnosti činnosti konstituující předmětnost pozitivním způsobem – zároveň poukazem k nezbytnosti, *překročit* půdu reflexe a vydat se tam, kde fenomény slibují více pozitivna?

Radikální reflexe ústí v nezachytitelnosti, ne-věcnosti, ne-předmětnosti. Ale mluví se přece o *výkonech*. Jaký je bytostný charakter našeho konání, našeho výkonu? *Není právě o něm* potřebí získat filozofickou jasnost? Není ono apercipování, v němž záleží na zkušenosti, zároveň vstupem do světa a není tento svět světem našeho možného života v něm, života, který musíme *vykonávat*, a musíme, protože *můžeme*? Není tato *možnost* základním ontologickým charakterem bytí člověka? A není existence jako něco nám *uloženého*, od základu sice námi *neprodukovaného*, nýbrž *převzatého* do naší odpovědnosti, zároveň tím hledaným, co postihuje výrok, že naše » myšlení «,

naše » vědomí « závisí na bytí a nikoli naopak? Vědomí, tj. subjekt, který má před sebou objekt, je reflexivní zachycení a konstatující charakteristika výsledku něčeho, co je původně *výkonem*, a to ne ve smyslu kreativní konstituce, nýbrž výkonem v rámci života, který již vždy je na světě, který nevytvořil a vytvořit nemůže, do něhož je uveden nicméně jako do svého, který musí převzít, s ním se vyrovnat s ohledem na jeho možnou celost? Ohledem, který je právě tak nezbytný a neuniknutelný jako jeho prvotní a základní faktičnost, ba s ním zajedno?

Co je z tohoto hlediska Husserlova epoché? Je to jeden z oněch hluboce negativních počinů našeho vědomí, které ukazují, jak hluboce v něm tkví porozumění pro *ne*, pro záporo hlubší než všechny logické záporny. Toto záporo jako takové je možná onen fenomén, od něhož třeba vyjít, máme-li zachytit to, co zakládá vědomí, co však samo není vědomím: bytí člověka. Vědomí je vědomím přece tím, že se mu *něco* ukazuje. Ukazování samo se však běžně neukazuje. Má-li se *ukázat ukazování*, je nutno v jistém smyslu překročit i samotnou sféru zachytitelného ve vědomí. Proč? Protože radikální *ne*, *nic*, neexistuje a nemůže nikdy být předmětem, a přece se z něho čerpá veškerá síla, která je třeba k zjevování: i sama Husserlova epoché to dosvědčuje. Ukazování se může ukázat jen na pozadí *nic*. Nicotu však nemáme nikdy jako předmět, tj. v přítomnosti: k ní můžeme pouze *předbíhat*. V tomto předběhu se vztahujeme ke smrti jako poslední možnosti, možnosti radikální nemožnosti být. Tato nemožnost zastiňuje, ale také *umožňuje celý náš život, dává mu možnost být celkem*. Nyní se však ukazuje též, co je elementem našeho bytí: že je bytí možnosti. Základní možnosti jsou dvě: vztahovat se výslovně k celku a konci (to neznamená: myslet na smrt, nýbrž znehodnocovat ten způsob života, který chce za každou cenu žít a bere *pouhý život* za své měřítko, a to znamená » svět « a život v něm), a *nevztahovat se*, tj. utíkat před ním a zavírat si tak svou možnost nejzákladnější. Všecky tyto » počiny « nejsou *vědomí* s jeho strukturou subjekt-objekt, nýbrž něco základnějšího: *existence*, jejíž bytí je *v porozumění* (nikoli poznání a uvědomování!) věcem, bližním, sobě.

A jsme-li jednou u tohoto bytí v možnostech, a dokonce je-li jednou ze dvou základních možností osvobodit se od vázanosti k životu a naopak vázat život na něco svobodného, schopného převzít odpovědnost a respektovat odpovědnost, tj. svobodu druhých, nebude potom nutné, právě *dějiny*, tj. nejvlastnější *výkon* člověka, vykládat z této dimenze jeho bytí – tedy nikoli z vědomí?

Požadavek, že bytí určuje naše vědomí, není splněn tam, kde lidský život se uvažuje pouze jako zařazený do » objektivních « souvislostí. Za takových okolností se přeskakuje otázka vlastního charakteru lidského bytí, přeskakuje se celý základní problém filozofie, tj. problém bytí vůbec, přeskakuje se dimenze života, jako by život byl z jedné strany předmětný podklad, který jej podmiňuje, z druhé strany subjekt, který jej nazírá a nazíráním fixuje.

Právě historie, tato doména pohyblivého společenského bytí člověka, půda tradic, v nichž se navazuje na *výkony* kladně i záporně, popíráním i pokračováním, může ukázat *společenské bytí* člověka jako zásadně *svobodné*, přístupné nám sice do té míry » objektivně «, že můžeme *retrospektivně* kon-

statovat to, co z něho přešlo v pevně ustavená *fakta*, ale ne je na tato fakta redukovat a eventuálně z jisté jejich oblasti beze zbytku vykládat.

Omezili jsme se tedy na zásadní filozofickou odpověď na kritiku naší koncepce z hlediska materialistické filozofie dějin. Nechtěli jsme podávat ani soustavnou filozofickou kritiku této filozofie dějin, ani kritiku sociologickou, ačkoli by to bylo lákavé a potřebné. Sociologické kritiky zvědavý čtenář najde dnes všude dost, ale odlišnou zásadní koncepci dějin nikoli, s tou se dnes sotva kde setká. Jestliže jsme se o něco takového svými chabými silami pokusili, dá se očekávat, že každému vyvstanou přirozené námitky z hlediska filozofie dnes vládnoucí nejen státům, ale i myslím. Pokusili jsme se proto o tento stručný výklad.

RIO PREISNER (State College-USA)

NA TÉMA BOLZANO

Fenomenologická metoda neovlivnila v Čechách jen Jana Patočku a jeho koncept Charty 77, ale i politický realismus T. G. Masaryka. Vztah mezi Masarykem a Husserlem nebyl však zdaleka tak jednostranný jako mezi Husserlem a Patočkou, neboť Husserl sám získal od T. G. Masaryka, skoro o dekádu staršího, celou řadu impulzů zejména etických a náboženských, nemluvě o poukazu na etiku tolstojovskou. Spříznění Masaryka s Husserlem nevyplynulo jen z perzonální konstelace, nýbrž odkazuje dále k tradici realistického filosofování v Čechách, a to až k Bolzanovi.

Jan Patočka si byl plně vědom pozoruhodné spojnice Bolzano – Masaryk – Husserl, již můžeme už plným právem protáhnout až k Patočkovi samému. V myšlení pražského rodáka Bernharda Bolzana vyvstávají výrazně už principy, na něž moravský rodák Husserl navazuje, a které Masaryk a později Patočka aplikovali na filosofii politickou. Katolický kněz Bolzano (vedle pozdějšího antikantovce Franze Brentana) to byl, kdo vytýčil Husserlovi onu osobitou cestu, jež vedla mezi Scyllou kantianismu a Charibdou německého idealismu v čele s Hegelem. U téhož Bolzana se však vynořují i nová úskalí a zrádné proudy ohrožující konečný úspěch této nicméně velkolepé filosofické navigace.

Bolzano útočí v první řadě proti Kantově tézi o nepoznatelnosti » věci o sobě«, v níž velmi rychle rozpoznal rozpor » o sobě«, vyplývající z kontradikce nepoznatelnosti věci a jejího současného kladení. Bolzano ve své monumentální *Wissenschaftslehre* bojuje také proti Kantově subjektivní etice a jeho nauce o antinomiích. Zdá se mi, že Bolzano svedl v Čechách poslední velký filosofický zápas s moderní okcidentální filosofií, zápas o uznání svébytnosti a poznatelnosti věcí a jejich pravdy. Jeho pozice reprezentuje tradici aristotelsko-scholastickou, kombinovanou s Leibnizovým matematickým sy-