

Nepředmětné a zpředmětnělé nitro

I.

Nenarazili jsme již svou formulaci problému lidského nitra na nepřekonatelnou hráz? Znamená snad teze podstatné nepředmětnosti nitra, že reflexivní rozbor, introspektuální metody, objektivně-hypotetická metodika jsou zcela mimo náš zorný úhel a že k nim radikální pohled, o jaký se pokoušíme, nesmí vůbec přihlížeti? Takové pojetí musí potom vésti k umělostkářství a celé položení otázky se pak ocitá v nebezpečí nepřírozenosti. Jak se má pokus této radikalizace k těm způsobům zachycení nitra, které máme před sebou v psychologii, fenomenologii, transcendentální filosofii, existenciálních teoriích?

V určitém smyslu bylo by bezpochyby naivní a bezmocné popírat možnost zachycení nitra psychologickými metodami. Musíme si však být vědomi zásadních mezi psychologických metod vůbec. Prvním předpokladem psychologie jest, že její předmět jest věc mezi věcmi; sice poněkud zvláštního druhu, neextenzivní nebo jinak extenzivní než hmotné věci, obdařený zvláštní schopností zrcadlit jiné věci velmi rozmanitým a složitým způsobem, ale v poslední podstatě přece společného základního rysu, kterým jest fakt, že stojí vůči pozorovateli jako něco cizího, co se obrací jen k jeho možnostem pozorovatelským. Psychologa jeho předmět nijak neangažuje. „Nečiní jej horším ani lepším“, že studuje psychologii. Má svůj vlastní život odlišný od svého předmětu. Čím větší je distance, která jej od jeho předmětu odděluje, tím lépe, tím větší je psychologa „objektivita“. Na druhé straně předmět sám není nikterak postižen tím, že vzniká vědomí o něm. To jsou dvě korelativní stránky psychologické objektivity.

Jest však ještě další, z metodických požadavků vyplývající umělost psychologického postupu. Původní předmět vnitřního pohledu jest bezmezná složitost a neurčitost, a to přes všecku strukturální zformovanost všeho, co lze odlišiti. Co zde lze konstatovat, pakliže nejsme již v osidle metodických předpokladů a modelů, jest nerozlišenost subjektu a objektu, nikoli precizní objektivita. Toto konstatování samo má negativní ráz. Centrální prožitek, na který reflektuji, není sám nikterak nezávislý na zájmu, který mne právě k této reflexi pudí; a zájem sám vyrůstá z nerefektovaného pozadí, na které reflektuji, a setrvává v nerozvrtné jednotě s ním. Jest těžko pro vztahy, které zde sidlí, najítí byt' jen slovní výraz, poněvadž jeho neadekvátnost je zde podstatná, a každé slovní zachycení přináší již objektivní schéma vztahové, jež se na viděné aplikuje a je formuje a stylizuje. Kdyby však mělo při tomto neurčitém počátku zůstat, nemohla by se psychologie nikdy pohnout z místa. Zahlubání do tohoto melodického chaosu, do této hlubiny, jejichž mezi bys nenašel po žádné cestě,²⁸ nemusí být a nikomu, kdo se vši vážností se do ní ponořil, není zbytečnou a prázdnou závratí, nýbrž může se státi, jak právě náš pokus se o to děje, pramenem nesmírného všeoživení. To však nevádí, aby se uznalo, že takto nemůže vzniknouti žádná věda ve vlastním smyslu slova, objektivní poznatková soustava, soubor poznatků o objektivnu. Tudíž musí býti provedena celá řada metodických operací, které lze rozdělití ve dvě hlavní skupiny, negativní a pozitivní.

Negativní skupina týká se nejvíce reflexivně-analytického postupu, pozitivní jak analytického, tak objektivně-hypotetického procedé. Negativnost prvního souboru je v podstatě zrušení živé jednoty, která nevýslovným způsobem navzájem pojí vydělitelné členy životních průběhů, tedy především zrušením souvisu mezi pozorujícím a pozorovaným, mezi subjektem a objektem reflexivního rozboru. Porušení zde předstírá, že pozorované je jím zde stejně jako pozorované vnějšího smyslu, že se tedy navzájem nemotivují a jedno druhého netýče. Proč a jak vzniká reflexe v předteoretickém životě? Na čistém nebi naší vnitřní krajiny, v níž samozřejmě, volně a nerefektovaně žijeme,

²⁸ Srv. Hérakleitos, B 45. – *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch 1*, vyd. H. Diels a W. Kranz, 6., opr. vyd., Berlin 1951, str. 161; česky in: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. a přel. K. Svoboda, Praha 1962, str. 59.

objevil se a zhoustl mrak pomalu zastínivší světlo původní nálady. Pojednou není dosti jasno na předsevzaté dílo. Nemohu dále; musím se obrátit a být tvářív v tváří nenadálé překážce, musím ji zařadit, uchopit v jejích příčinách, tj. utvořit soud o tom, co ve mně čím bylo zklamáno, co to tudíž chtělo a chce, a proč. Cítím se s údivem proměněn; to není neinteresovaný pohled, nýbrž často pohled úzkosti a nedůvěry. Pomysleme na milujícího, ve kterém mimoděk poprvé a zatím jen jakoby mlžným závojem povstala pochybnost, který prvně vidí předmět své lásky jakoby v jiném světle; jakmile si jednou uvědomí, že musí hledatí uvnitř, a ví tak, kolik uhořelo, jakým zoufalým hledáním vnitřní opory a rovnováhy je pak jeho reflexe! A to proto, že jest to on sám, reflektující, kdo ztrácí svůj dosavadní životní poklad, a to nejen tak, že by v něm něco cizího provedlo nečekaný pohyb, který se jeho sama jako pozorovatele netýkal; on sám je nevěren a marno je vymlouvat se tu na „něco uvnitř“, co nevydrželo a zklamalo – přesto, že ovšem nový apel přišel odněkud z temných oblastí vlastní bytosti, které pro banální klid fádni světelné skvrny, kterou je obvyklý obraz vědomí, jako by neexistovaly. – Bylo by lze namítnouti, že právě tento příklad ukazuje nutnost postoje ryze objektivního, který jedině dovede snést skutečnost a nedá se v područí iluzí vytvořených jeho vlastními potřebami a zábrami. A je jisté, že „objektivní postoj“ dovedeme skutečně zaujmout k tomu v nás, co je mrtvo pro nás, „překonáno“, co „přebolelo“ – ale jakmile bychom chtěli v životě zaujmout celkový postoj takový, uplatnila by se nezadržitelně jeho protismyslnost: neboť pak by v nás nebylo již pranic živého, pro co bychom byli schopni se vášnivě zaujmout, sebe samy zaujmout (ve shodě s tím, co o zájmu vyloženo výše). Ne že by boj o objektivitu v nitru mohutně vášnivém nemusil být mohutnou, život ještě bezmezně prohlubující ostruhou; ale *provedená* objektivita je pouhý konec.

Ale nejen tato sympatie pozorujícího s pozorovaným, nýbrž i samy vnitřní vztahy pozorovaného jsou nyní metodicky porušeny. To, co psycholog ve vlastní vnitřní zkušenosti konstatuje (svým chladným způsobem bez výčitek a úzkosti), je vždy minulé. Je banální poznatek, že introspektualita se odbývá veskrze v „aktech“ bezprostřední paměti, v tzv. retencích; a tyto retence, zadržující něco nezadržitelného v plné své původnosti, jsou nejplnějším svědectvím jeho uplynulosti, minulosti. Ve vši naší retencionalitě jest mocí tohoto faktu cosi fatálního a tím tragického: fatálního a tragického ovšem pro toho, kdo v tomto

proudu jest bezprostředně umístěn, kdo jest v něm přítomen; ale tím se psycholog nedává másti. To proto, že uměle zrušil spojení mezi vlastní minulostí a přítomností. Ve skutečnosti minulost není pouhým předmětem pro pohled, pouhou výplní vlevo od nulového bodu přítomnosti na časové úsečce. *Konkrétní čas není nikdy čas psychologův.* Psychologův čas může býti „kvalitativní“ na rozdíl od kvantitativního pojetí fyzikálního; může býti iracionální, bez intelektuálního partes extra partes, ale to ještě není konkrece lidského časového života, kde minulost jest něčím svazujícím a zavazujícím, neoddělitelným od konkrétního tíhnutí vpřed, z něhož pozorovatel v životě není vyňat, ale z kterého se psycholog jakožto pozorovatel se samozřejmostí vyjímá. Bylo by možno namítnouti, že přece toto angažmá minulosti pro budoucnost, tato zvláštní intimnost časového trojjedina je přece také něčím introspektuálně postiženým, a nevymyká se tudíž kompetenci psychologie. Ale – zdůrazňujeme – nejedná se tu o to, kritizovat introspekci vůbec jako ryze psychologickou, teoretickou introspekci, introspekci neangažovaného. Nejde o to, co vše lze reflexivně postihnout, nýbrž co může a normálně postihuje objektivizující pohled, který sám sebe vyjímá ze souvislosti života.

Tento objektivizující pohled je nutně též izolující. Chce-li dojíti k poznatkům, musí chtít předměty svých poznatků vyjádřitelné, tj. přehledné, konečné, vztažené k možnostem formulace v soudech. Není pochyby, že tento způsob vnitřní realitě do veliké míry a značné hloubky odpovídá. Formulace duševních struktur, bez níž by žádný poznatek o niternu nebyl možný, vystihuje něco konkrétně reálného. Nicméně je snadno nahlédnouti – a po této stránce byla metodika psychologie kritizována nejčastěji –, že tato formulovatelnost má svoji mez. Nebýti jí, musil by veškeren náš život vnitřní býti jasný, přesný, určitý, a nebylo by možno vůbec pochopiti, jakým způsobem se do něho dostává nejasnost, nepřesnost, konfuze, omyl. Neboť omyl je sice konfuze objektivní, konfuze v objektivnu; vztahy, jež pozorujeme, když se mýlíme, mají nesprávné zasazení, „nesprávnou“ základnu, uvádíme ve vztah něco jiného, než ve skutečnosti chceme; ale to vše proto, že náš duševní život nám přináší před oči jiný vztahový materiál než ten, který máme aktuálně na mysli, že svůj duševní život přesně nekontrolujeme, že si připadáme mysliti na totéž, zatímco to již není totéž, že v *nás samých* nastaly neznatelné změny, konfuze, sloučení uniknuvší našemu postřehu, které by nebyly možné, kdyby k povaze našeho

vnitřního života nenáležela určitá splyvavost a nezřetelnost. K povaze subjektu, který myslí jednotlivě (čili je subjekt smyslový), aniž ztrácel svou vnitřní nekonečnost, náleží bytostně omyl. – Formulace objektivující psychologie musí však z podstaty věci tíhnout k tomu, aby co nejvíce redukovaly tuto vnitřní neurčitost, která je v úzkém vztahu k nekonečnosti; proto její původní vnitřní afinita k psychologii tzv. rekonstruující, mozaikové, která musí dodávat hlavní sklad pojmových nástrojů, i když se jejich nepřítomnost vcelku příznává a rozmanitým způsobem koriguje v předznamenáních všeho druhu. Škoda není ani tak v těchto pojmech, vzatých o sobě, jako ve způsobu, jak jsou pochopeny, a v otázce zřehlednění duševního života: metodická a racionální psychologie musí považovat psychično za rozmanitost schopnou, jako každá konečná rozmanitost objektivní, zásadního uspořádání a zpřehlednění; a právě v tom se poznává metodický předpoklad, který vyplývá z vědeckého postoje se vši samozřejmostí, ale pro filosofii nemůže platit bez předběžného dotazu. Existují sice možnosti, jak toto vnitřní nekonečno přivést k větší vědomé blízkosti, zároveň pak je tím jaksi zkrotit a racionalizovat. Husserl nazval typické zásobárny nekonečných možností, z nichž skutečně děje našeho žití jako[by] rozpukávají, horizonty, jež jsou schopny „explikace“. Každý horizont, i když zpočátku se jeví jakkoli objektivním, jakkoli patřičným výhradně k bezmezným možnostem předmětného pólu prožívání, je v úzké souvislosti s naším vlastním prožíváním, s jeho podstatnou perspektivou, jest, jak uvidíme ještě v jednom z budoucích oddílů, vážným dokladem toho, že původní, i ve fenomenologii jako zcela základní fronta předpokládaný protiklad subjektivního a objektivního, prožívání a proživaného, nelze provést v průběhu celého našeho prožívání a že zde nezastihujeme pouze zajímavý fakt introspektuální, nýbrž zásadní obtíž a problém. Stačí však vyslovit jeho podmínky, aby se vidělo, že to není problém psychologický, který psychologie může a dovede svými metodami řešit. Neboť zde běží o vyšetření možnosti vztahu subjektu a objektu vůbec, nikoli o jednotlivá nebo generální fakta v rámci distance obou termínů.

Jest však, co nás pudí, abychom se od psychologického pojmání nitra vzdálili ještě více, úvaha, která zasahuje, abychom tak řekli, samo nitro nitra. Neboť psychologicky-metodická úvaha dovede dospětí pouze k opaku, vnějšku nitra, k tomu, jak „vypadá“, jak „se jeví“, jak je prožíváno či samo se prožívá, a k metaforám, jež tyto

„stavy“ vyjadřují. Nemůže *ex suppositione* dojít k tomu, že subjektivní život má *smysl*, který třeba vyjádřit, tj. zbavit slupky, vnějšího zdání, právě toho, na čem psychologie ulpívá; že toto „vyjádření“ nemůže být ani vnitřním pozorováním, ani objektivní hypotézou, což jsou opět *ex supposito* jediné dvě legitimní cesty, které taková psychologie připouští. Pro psychologa, který má *smysl* nitra, musí zůstat povždy na dně jeho analýz dojem podobný tomu, který by měl, kdyby otvíral donekonečna skřínky obsahující vždy menší a menší; každá z nich konečně stejně tajemná, každé řešení stejně vnější, a všechno svým charakterem skřínky poukazující na něco, co je *podstatné* obsahem.

Především s tím souvisí, že každý duševní fakt je, aby se tak řeklo, transgresivní, je sebou samým a ještě něčím více, jest po určité stránce totální, že v sobě obsahuje celý život implikací, narážek, obran a protikladů, takže není přehnané, řekne-li se, že z nejmenší jednotlivé fáze života, pochopené do hloubky, bylo by možno vyčistit jeho celek; nelze též následkem toho nikdy duševno pochopit logicky ve smyslu identitní logiky, nýbrž spíše „dialekticky“, a tato dialektika označuje zprvu nezřetelné a často paradoxní vztahy, jež proto nicméně existují. Co navzájem napohled kvalitativně odlišnějšího, uzavřenějšího, originálnějšího a neprodyšnějšího než radost, bolest, rovnováha? A přece v každém z nich jsou poukazy k druhým dvěma, jež ukazují, že žádná z nich není možná izolovaně, ač kvalitativní moment jest tu na důkaz, že každá je původní a zcela autonomně v sobě zakotvená.

Do této souvislosti smyslu duševna náleží dále dávno známá a často zjišťovaná pravda, že duševní život pojatý jako předivo ze zážitků, kriticky vypracovaných psychologickou naukou, nemá v sobě nikdy té hloubky a adekvátnosti, kterou se vyznačují určitá básnická, mravní, náboženská zachycení nitra. Vše, co v psychologii od jejího vzniku jako „objektivní vědy“ je plodného, vychází přímo nebo nepřímě z této trpké zkušenosti. Byly učiněny pokusy odpomoci tomu; zklamání z psychologie se svádělo na převažující kdysi způsob „konstruovat“ duševní život z „prvků“ a věřilo se, že odpomoci zde může jeho uvažování v souvislosti, jeho zřetězení pojmem psychické struktury, později dokonce vyřazením všech tříšticích popisných termínů abstraktních jako cit, vůle etc. ve prospěch jednotícího pojmu zážitku – a výsledek, třebaže konkrétnější, bohatší, iracionálnější, přece jen nebyl sám živý; neboť „neživost“ není totéž co „schematičnost“. Jiní připsali defekty

psychologie na účet racionálního myšlení a doporučili místo toho přímý, „iracionální“ názor, který má vésti do hlubin, kde se nevýslovným způsobem život ustavičně obnovuje a svobodně tvoří – ale ani tato tajemná tvorba nebyla tím, co by nás upomnělo na *vlastní* nitro. Ještě záporněji k obvyklé zážitkové psychologii si počínali ti, kteří po vzoru Nietzscheho projevíli zásadní nedůvěru k prožívanému obsahu tak, jak se dává, ale vyložili tento záporný poměr zase předmětnou myšlenkou falzifikace „pudů“. Ne že by objevení a prozkoumání po hmatu onoho „podvědomí“, které se vši určitostí nás spolekujeme v našem bytí a konání, nebylo vrcholně důležité a prakticky plodné – kdo by to popíral? Ale kdo by mohl tvářit v tvář zmechanizování některých takových výkladů tvrdit, že pouhý tento směr k podvědomému již znamená cestu k pramenům živé vody vnitřního života? Jisté jest ovšem, že taková stavba duševna z „vrstev“, jež se navzájem překrývají, kontrolují, klamou a znásilňují, je jaksi aktivnější a dramatictější než vše, čím se starší psychologie mohla vykázati, a že tím vychází vstříc oněm požadavkům na život a životnost zachycení nitra, které jsme již výše přes všechnu jejich pojmovou neurčitost musili zjistit jako naléhavou potřebu jasnosti o sobě samém. Ale ani tam, kde konflikty nitra jsou promítnuty do kosmických rozměrů a rozvinuty v obraz třeba tragického zničení života mocí démonického „ducha“, nejde v podstatě o nic více než [o] divadlo mohutných sil, které nás sice může na nějakém citlivém místě zasáhnout, ale ve své bytnosti není odlišné od toho, které např. poskytují přírodní katastrofy. Pozorujeme tedy uvnitř moderní psychologie vnitřní nesouměrnost, vrcholící až v rozpor: směřování, které lze vysvětliti jen ze snahy zachytit nepředmětné, a prostředky tohoto zachycení, jež jsou navždy odsouzeny k předmětnosti a tím působí, že směřování nutně ztroskotá.

Ale i uvnitř oblasti psychologie samé, dále [uvnitř] moderní teorie vědomí a poznání, v jednotlivých otázkách jejich, pozorujeme, že se opakuje totéž, snahu a zároveň neschopnost zachytiti určité „jevy“, kolísání vedoucí až k tomu, že psychologické pojmy se někdy jeví podezřelými z libovůle. Ve skutečnosti jde o zcela odlišnou „interpretaci“ toho, jak dáno to, co ve vnitřní zkušenosti vůbec dáno býti může, interpretaci kolísající mezi póly úplného zpředmětnění a mezi viděním ve světle, jež samo je neviditelné.

Mezi takové problematické pojmy patří sám pojem našeho já, a to nejenom v tom smyslu, co jest, jaký je jeho obsah, nýbrž i zda jest.

Od Huma po Macha neumklo tvrzení, že já jest prostě a bundle of ideas,²⁹ abstraktní jednota celého tohoto svazku, a Nietzsche se pokusil vyložit je prostě jako efekt metafyziky jazyka, jež ke každému projevu, účinu, ději suponuje nositele.³⁰ Na tom je aspoň tolik pravdy, že jakmile duševní život chápeme „aktivně“, jak je nám to v běžném životě samozřejmé, je tím já již vždy dáno jako předpoklad. Ale i když už s většinou moderních psychologů přijmeme já jako fakt, jak pojmut, určit, definovat právě tuto „činnost“? V moderních teoriích vědomí setkáváme se vlastně pouze u Fichta a myslitelů, kteří z něho vyšli, s názorem, který činnost nerozlučně spojuje s já, klade do já, přímo ztotožňuje se samotným já; jinak se pravidelně považuje já za pouhý vztahový „bod“, za pouhý prvotní subjekt poznání (v logickém smyslu), součást „pravztahu“, v jehož rámci se všechno poznávaní původně odehrává. U samotného Kanta „já“ vystupuje ve funkci identického vztahového bodu, který k syntetické činnosti myšlení je sice nutný, ale sám ovšem není aktivní. Zejména nověji pak ustupuje já v aktivní funkci ve prospěch nevědomého, které přejímá veskeré „konání“ našeho nitra. „Konání“ stává se tak stále více předmětným pojmem a stává se pak pomalu záhadou, jak vůbec možno něco jako „činnost“ *prožívat*, nikoli jenom mysliti. Pozitivističtí psychologové a myslitelé podobného směru přicházejí s naukou, že ani „vůle“ není ničím jiným než zákonitou strukturou průběhů „představových“ a „citových“. Když Brentano zavede pojem intencionálního vztahu, poznamenaná k tomu pečlivě, že se v tomto termínu nesmí shledávati žádná „aktivita“,³¹ a co se týče dějového rázu, chápe všechny „akty“ psychické jako „utrpečlosti“ (Erleidungen).³² Rehmke se postaví výslovně proti myšlence, že by vědomí znamenalo něco jiného než „míti něco“, rozumějme pasivní protilehlost já a předmětných obsahů, které

²⁹ „svazek idejí“ – Srv. D. Hume, *A Treatise of Human Nature I, IV, 6*, London 1739.

³⁰ Srv. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 17, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 5*, vyd. G. Colli a M. Montinari, München 1980, str. 30 n.; česky: *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 1996, str. 22.

³¹ V rkp. následuje škrť: »která by něco vykonávala – akt je tu prostě to co proces.«

³² F. Brentano, *Kategorienlehre*, vyd. A. Kastil, Leipzig 1933, str. 214–218.

se před ním vynořují.³³ Nejtvrdošjněji snad rozvedl celý tento svazek myšlenek H. Driesch. U něho na logickém počátku všeho pojmového pořádání zkušenosti stojí čisté, každého vztahu k aktivnosti či pasivnosti prosté já, které „je si vědomo“ (či „prožívá“) věci a sebe samého. O tomto vědění sebe sama Driesch tvrdí, že je navýsost chudé – neobsahuje nic než tuto identitu „já prožívající = já prožívající, že prožívám“ (což ovšem již sama v sobě je velmi podivná identita, zasluhující zákonem nekonečné iterace, který v ní leží, hlubší reflexe) a navždy i nadobro oddělené od všeho „obsahu“; ono jediné jest přede vší „teorií“, tj. před kladením zkušenostních pojmů pořádkových; již já jakožto něco časového, rozprostřeného, jest „teorie“, jest pojmový výsledek kladení prvního, nadčasového já, které jest si ovšem „nedefinovatelným způsobem“ vědomo své identity s tímto svým pojmovým výtvořem. Tak vzniká pojem „vědomého postupu“, který jest ovšem sám v sobě opět čímsi pasivním a co Driesch spíše než s proudem, jak často obvyklé, chce mít srovnáno s řadou přeskakujících elektrických výbojů, ve skutečnosti přetržitou. Docela jinam patří však pojem duše jako činitele. Napřed musím chtít pořádek, zavést pojem přírody (v jeho rámci též pojem těla), pak se zamyslet nad faktem, že na má přání pořádku „se dostavují“ myšlenky, nápady, ale též tělesné akty výkonné, a k vysvětlení tohoto zřetězení, jež nepřichází z já ani z přírody, se zavedou pojmy „má duše“, „má psychofyzická osoba“, případně dále „můj charakter“ atd. Všechno vytváření přichází tedy na účet duše, já se na ně pouze dívá, k dění nevědomě účelnému jen přihlíží.³⁴

Tato celá úvaha má v sobě logickou jasnost, která nutí, aby přes docela zřejmé určité nedostatky byla znovu rozbírána. Jest to úvaha konstruktivní: jako celá Drieschova „logika“, nepostupuje rozbořem předem zjištěného daného, nýbrž rekonstrukcí z domněle evidentně zjištěných posledních dat. Proto v ní kupř. působení není v souvislosti s žádným původním prožitkem, nýbrž je to pouhá „rozumová“

³³ J. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*, Leipzig 1910, str. 11–13.

³⁴ H. Driesch, *Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie*, Leipzig 1922, str. 127–131; *Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teiles der Philosophie*, Jena 1923, str. 18–20.

konstrukce na způsob Humova post hoc, ergo propter hoc.³⁵ Jedním z neuvědomělých předpokladů Drieschovy logiky jest, že kategorie naší obvyklé zkušenosti vznikají stejným myšlenkovým postupem jako teoretické pojmy vědy. Teoretické pojmy vědy se vyznačují tím, že vše subjektivní je z nich co nejvíce vymýceno nebo aspoň zatlačeno; to bude též tedy tendence Drieschovy logiky, i samé jeho logiky subjektivního.

Proti tomu bylo často zdůrazněno, že existuje vědomé konání (a jeho protiklad: prožitek pasivity, postiženosti, utrpení) jakožto skutečný prožitek, nikoli jako pouhá myšlenka; že vědomá činnost se nekryje s chtěním; že je nepostradatelným momentem, bez něhož konkrétní duševní život ve svém cílesměrném zaměstnávání není pochopitelný; že vědomá činnost je docela jiný prožitek než prožitek činnosti, která se jen na nás nebo s námi děje (dokonce i myslit, přemýšlet je jiný prožitek, než když „to ve mně myslí“ mimoděk, proti mé vědomé vůli); že vědomá činnost není vědomím způsobu, jak já působí, nýbrž jen že působí, ačkoli ovšem samozřejmým předpokladem jejím je jakési nepředmětné dispoziční vědomí, vědomí, že něco mohu a umím. Nedávno shrnul poznovu takovéto úvahy a námítky pěkně H. Schmalenbach (*Geist und Sein*, 1939, 13–16). Ovšem poukazem na fenomén nedá se rovnou utišiti pochybnost, že by v něm bylo lze spatřovat element rozumové konstrukce. Zejména těžko pochopit, jak to, že vědomá činnost, zvláště psychofyzická, koná, aniž ví jak; že při vší předmětnosti jest jakožto činnost, ve své účinnosti, nepředmětná. Neboť jaký podstatný rozdíl má pak býti mezi tím, že vím o působení něčeho „ve mně“, a mezi tím, že působím já sám, aniž vím jak? Vždyť pak musím na působení sebe sama stejně rozeznávat dvojí stránku, vědomou a nevědomou – aspoň pokud jde o působnost psychofyzickou. Teprve když pochopíme aktivní pojetí duševna jako interpretaci z hlediska nezpředmětnitelného, počnou se tyto souvislosti objasňovati. Vnitřní aktivita není předmětně přesně zachytitelný, fixovatelný zjev, nýbrž všude, kde se vyskytuje, nutno ji pochopit jako reziduum přirozeného nepředmětného sebepochopení, které ovšem původně a předteoreticky nikdy není čisté, nýbrž čeká až na příchod hlubších obrátů nitra, aby vzešlo ve své plnosti.

³⁵ „po tom, tedy pro to“

Ve skutečnosti lze se plným právem domnívat, že bez pojmu vědomé činnosti a pojmů souvztažných (jako trpnost, automatismus, reagování atd.) nelze učinit ani krok z oboru konstruktivní, kompoziční psychologie. Ukážeme si to na těchto dokladech: 1. na Brentanově ztroskotání v boji proti senzualismu pojmem intencionálního vztahu a na Husserlově syntetickém pojetí intencionálnosti; 2. na faktickém atomismu Drieschovy psychologie, která obsahuje psychické elementy a totalizační faktory jako zvláštní navzájem nezávislé principy. Na druhé straně pak možno též ukázat, jaké skupule se staví v cestu přijetí takového aktivistického pojetí duševního průběhu vědomého, jaké máme u Husserla, a částečnou legitimitou těchto skupul z hlediska ryze objektivního a v tomto smyslu přísně vědeckého nazírání.

Vztah pojmu intencionálnosti u Brentana a Husserla zkoumal L. Landgrebe,³⁶ kterého se v tomto bodě držíme. Brentano postavil proti běžnému senzualistickému duševnímu prvku svůj pojem intencionálního vztahu k předmětu, který je podle něho vlastním výměrem duševna. Prvky nemají už být prostě vnějškově kombinovány, nýbrž svůj smysl, který je předmětný, [mají] obsahovat samy v sobě. Druhy duševních zjevů jsou druhy předmětného vztahu, nikoli druhy „elementů“. Duševní život se odtud skládá z jednoduchých a složitých „aktů“, tyto akty jsou tedy jakýmsi jeho stavebními kameny. Ale ani jednotlivé akty nejsou spojeny mezi sebou jinak než jako části celku, ani po stránce předmětné není mezi nimi jednota, nýbrž pouhá shoda, podoba – každý akt má svůj zvláštní předmět. Tak Brentano ze starosti, aby mentální vztahy odlišil od „reálních“ a úvahu psychologickou od „noetické“ a „metafyzické“, učinil intencionální akty opět předmětnými jednotkami, jichž děje se spravují ryze objektivní zákonitosti, vlastním jejich obsahu cizí. Dříve ještě, než počne popisovat a klasifikovat, Brentano již konstruuje a komponuje; teprve v rámci této idee préconçue pak koná své popisy a rozbory. – Naproti tomu u Husserla je docela směle uchopena myšlenka, která Brentanovi je vrcholem logické zmatenosti, pouhou slovní, metaforickou hříčkou, že totiž intencionální život je jednota výkonu, že je vztažen k předmětnosti, jež může být identická v jeho rozmanitosti, že i jeho časová jednota jest vnitřní, jím

³⁶ L. Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, in: *Revue internationale de philosophie* 1 (1939), č. 2, str. 280 nn. (Pozn. J. P.)

samým vnitřně vytvořena, a nikoli pouze objektivním vyplněním času (které by si pak uvědomoval pomocí nějakých „zabarvení“ aktuálního prožitku přízvukem „tehda“). Intencionalita masivní, intencionalita jednotlivých předmětných „aktů“ jest výsledek zjednodušující funkce, kterou vykonává podstatná původní netematičnost, skrytost vlastní výkonné povahy intencionálního života.³⁷ Nebýti spatřováno ve světle zásadní myšlenky výkonu, musilo by fungování intencionality zůstatí navždy v temnu; ryzí objektivismus nedovede v duševnu nikdy viděti více než soubor předmětů a nejvýše snad intencionálních atomů. Rozumí se, že Husserlovo donekonečna rozvětvené, vždy hlubší, jemnější a zásadnější vrstvy objevující zachycování fungující intencionality má zase svá úskalí, přes která se nemůže přenést, komu přírodovědecká předmětnost a matematická určitost jsou posledními slovy metodiky všeho teoretizování. Je dobře na ně poukázati, aby se pochopilo, že právě i konstruování duševna má své vážné motivy a není pouhou duševní slepotou, nýbrž leží v důsledcích celého moderního pojetí vědy, zvláště přírodní. Husserlovo objevování intencionality je ovšem jejím zpředmětněním; chce býti jejím přesným popisem; přitom však objevuje něco, co nikterak není předem dáno, nýbrž teprve pohledem toho, kdo veškerou předmětnost spatřuje pod myšlenkou výkonu, se probouzí ze své „anonymnosti“. Tak má půda, na které teoretizuje Husserl, v sobě ne-li vnitřní (ač nutný) spor, tedy alespoň problém samé povahy subjektivního bytí,³⁸ zatímco pro odpůrce aktivního pojetí sice mohou býti obtíže v jednotlivých modelech subjektivních konstrukcí, ba nutné se v nich vyskytnou pro jejich zásadní nepřiměřenost, ale sama povaha subjektivního jsoucna jim není nikterak problematická.

Z hlediska husserlovského, jemuž možno jakýmsi paradoxním způsobem právě v tom, co se jeví jasně a úplně zpředmětnělé, objevovat skryté a ne-dané, a to „uvnitř“ vědomí sama, možno pak vysloviti určité námitky proti Drieschovým koncepcím. Možno poukázati k tomu, že bez aktivního pojetí sám pojem směru, který je ve vší intencionalitě, a tedy i v Drieschově „míti něco u vědomí“, ztratí svůj smysl;

³⁷ E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, in: *Revue internationale de philosophie* 1 (1939), č. 2, str. 266. [Též in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, str. 218 n.] (Pozn. J. P.)

³⁸ Viz k celé této interpretaci uvedený článek E. Finka, str. 269 n. [Též in: *Studien...*, cit. vyd., str. 221 nn.] (Pozn. J. P.)

bez tohoto „směru“ od sebe pryč byl by Drieschův „pravztať“ pouhou formulací jisté koexistence, spolubytí bodového já s určitými obsahy, koexistence vnitřně nekvalifikované, takže již říci „já mám něco“ by bylo příliš mnoho, neboť i v tom je již aktivnost, ve skutečnosti nebylo by možno rozhodnouti, zdali „mám“ či „jsem sám majetkem“. Ve skutečnosti já, které „něco má“, nemá nekvalifikovaně, nýbrž akt, kterým výslovně má něco určitého, je vždy akt pozornosti jakožto re-akce na výzvu či podnět přicházející z původně nediferencovaného. A podobně je tomu i s jinými kvalifikacemi tohoto já. Sám Driesch nemůže se obejít bez jeho reflexivnosti – ale tato reflexivnost není jen záhadná faktická možnost, nýbrž potenciální nekonečnost. Podobně má se to i s časovým vědomím. Driesch chce tu setrvat při své zásadě jednoduché bezobsažnosti já a jeho předmětného vztahu, a proto původní časový element, totiž „bezprostředně předmětné zbarvení *tehdy*“, je u něho čímsi ryze předmětným. V já samotném, v jeho prožívání, není žádná diferenciacie, která by poukazovala na časové rozdíly. Přitom „předmětné tehdy“ však má znamenati „tehdy mnou prožito“, čili já musí klásti *jiné* já, které přesto záhadným, „nedefinovatelným“ způsobem je identické s podmětným, původním, mimočasově kladoucím já. Celá záhada naproti tomu se osvětlí, když časové vědomí nepokládáme původně jen za pouhý předmětný index se zvláštním, složitým obsahem, nýbrž i za subjektivně diferencováno, jak je ukazuje Husserl. Pak každé aktuální vědomí bude zároveň s vědomím přítomnosti zadržujícím vědomím „minulostí“, bohatě diferencovaným, a toto vědomí přítomného či minulého *předmětu* bude mít v sobě samém zároveň ještě pasivně, automaticky se vyvíjející druhý směr, totiž „netematickou“ vědomost, že přítomnost je zároveň zadržením právě uplynulé přítomnosti a s tím zároveň i všeho, co v ní bylo zadrženo; takže v „zadržování“, jež tvoří nerozlučnou komponentu každého vědomí aktuálního, se jednak „kryje“ nebo „diferencuje“ předmět, jednak souvislým a automatickým krytím jednota subjektivního „proudu“, jehož samozřejmou součástí jest aktuální fáze. Ostatně není zde místa k tomu, promlouvati o rozboru časového vědomí; toliko na to chceme ukázati, že aktivita já jeví diferenciaci, kterou lze těžko vyčerpát a vystihnout ve všem bohatství jejích směrů, že bohatství možností, které nitro si dává nebo jež jsou mu dány, je těžko přehlédnouti.

Je nyní též snadno nahlédnouti, že je-li já pasivní, nemůže býti duševní život pojat jinak než atomicky, nechceme-li se utéci k úplnému

iracionalismu. Ježto já je pouhým přihlížitelem, musí se před ně dostavovat všechny obsahy bez vnitřní souvislosti s ním. Veškerá souvislost jejich musí pak být ryze objektivní. Ježto syntéza se nemůže odehrávat ve vědomém životě samém, redukuje se intencionální život na řadu aktů po sobě následujících a navzájem vrstvených, vystupujících ve zkušenosti jako v logickém prostoru. Jsou tu elementy a komplexy elementů, které podle jistých zákonů výskytu se vynořují a zapadají. Neznamená-li to atomismus, pak těžko říci, co tím termínem rozumět. A právě podle takového schématu je stavěna Drieschova logika duševna a jeho psychologie. Driesch rozeznává psychologickou nauku o elementech a nauku o jejich spojení; dále zavádí pojmy nejvyššího druhu k vysvětlení jednotlivých zákonitostí a pak pojmy, jež dovolují zařadit duševno do celku biologického, psychofyzického života. Myšlenka duše a entelexie totalizuje toto pojetí duševna; prožívání jako takové je atomické.

II.

Cestou od ryze předmětného a v důsledku toho sebeodcizeného psychična se ukázalo pojetí ve světle myšlenky výkonu. Označuje se ve filosofických spisech termínem intencionality, pakliže intencionalita značí nikoli danost, nýbrž dávání, nikoli neproblematickou „vnitřní předmětnost“, nýbrž „předmětnost“, která se stává patrnou teprve ve světle nepředmětném. Myšlenku výkonu však třeba napřed rozvinout plněji, než se dosud stalo, a to především těmito otázkami: 1. Jak souvisí „výkon“ s naším „já“? 2. Co koná, vykonává výkon, co je v něm „vykonáno“?

Bylo by nasnadě za „výkony“ považovati toliko to prožívání, které je výslovně aktivní, prožívání např. pozorné, akty vůle a rozhodnutí, dále snad habituality, které takovými akty jsou „založeny“ – a zde opravdu je výkon nejnapadnější, zde v každém prožitku vskutku já „se vkládá“ do věci, je při ní, dává výslovně samo svému životu určitý předmětný směr. Ale takto „si dávat předmětný směr“ není žádné absolutum. Dávati si předmětný směr jest moment cesty, kterou tak nekonáme, jako ji jsme. Jest to možnost, kterou nám cesta jako taková otevírá, možnost, která právě tím má vycílenou svou úlohu a své hranice. Možnost přichýlit se k jednotlivému je spjata s nutností odchýlit se od jiného jednotlivá. Není žádné zpozorování, které by nespočívalo

na opomenutí a zapomenutí. Není v našich možnostech učiniti cokoli přítomným kdykoli a jakkoli. A tak s každým výslovně činným uplatněním jde ruku v ruce trpné přijetí mnohého, co činnost provází jako její trpná podmínka. Nutným souvztažným členem činnosti je trpnost. Avšak tato trpnost, jež tvoří nutnou fólii ke každému výslovně činnému uchopení a uskutečnění vlastních možností, není v celku života pouhou vyplňující prázdnou stranou. Pouze *pro uskutečnění* vlastních možností, které jsou již otevřeny, nám dostupny, je tato trpnost bez významu. V širším smyslu však, hledě k našim předmětným *možnostem*, jest tato trpnost rovněž čímsi plnocenným – neboť možnosti a nemožnosti jako takové, nikoli na přechodu k uskutečnění, jsou „dány“ právě tomuto trpnému momentu, trpnému chování. Slovem „chování“ jest však též naznačeno, že trpnost není k já úplně hluchá a našemu já tak cizí jako dění jinému v jiném planetárním prostoru. I v trpnosti se chováme a chování je ve smyslu zcela obecném rovněž výkon. I zapominání, i situace, ve které žije, jest v tomto obecném pochopení výkonem; není čímsi, na čem já naprosto by bylo neúčastno. A tímto motivem „účasti já“ prostírá se pojem chování a výkonu konečně nejen po všem, o čem já ví jako o svém nejbližším cíli, z čeho vybírá jako z běžných a banálních možností, nýbrž i po tom, co z možností je mu vzdáleno, o čem vůbec neví a co je přece „nevědomky“ spoluurčuje, co případně banálnost obyčejného životaběhu ohrožuje a co, zosobněno, jeví se takřka jako jiný, cizí život uvnitř života vlastního – zatímco ve skutečnosti jde pouze o chování, na němž přes všecku nevědomost a skrytost, a právě v ní, jsme vyhraněným způsobem účastni.

Tímto náznakem odpovědi na první otázku je částečně podána odpověď i k otázce druhé. Co vykonává výkon, jest něco, co se týče našeho já, naší vnitřní nepředmětné a v radikálním smyslu zpředmětnění neschopné bytosti. Slovem „co se týče“ nelze zde ovšem mysliti vztah vnější, vyplývající z předmětné konstelace. Nikoli co mne zvenčí postihuje, nýbrž co určuje vnitřně mou volbu, možnost i nemožnost, je v tomto obecném smyslu výkon. Výkon tedy rozhoduje o utváření a tím o významu jednotlivých fází našeho života. Ale tím není ještě otázka vyčerpána. Výkon to jest, pomocí čeho vůbec dospíváme ve styk s věcmi, s předmětnostmi, vůbec se vším, čím nejsme sami. Možnosti, které se uskutečňují v životě, jsou především možnosti předmětné orientace, možnosti „vyrovnávání“ s okolím. Musí tedy „přístup k věcem“ nám býti již původně otevřen, „mysl“ věcí nám [musí]

vcelku a původně již být nějak jasný, nežli započneme do věci v tom či onom jednotlivém případě zasahovat a podle nich zařizovat svůj život. Co nám dává tento „přístup“, co otvírá „mysl“ předmětnosti v celku i jednotlivostech? Nemůže to býti nic vnějšího, protože pro takové by se otázka vždy jen opakovala. Musí to býti tedy život sám, a to právě v tom svém základním ryse, který jej činí výkonem; výkon je otevírání předmětného smyslu. „Předměty“ nejsou původně čímsi životu zcela cizím a „transcendentním“, poněvadž by jinak proň neměly „mysl“, tak jako pro život smysl nemá Kantova věc o sobě. Ve skutečnosti věci pro život smysl mají, a to proto, že život má smysl pro ně. Život má původní směr ze sebe ven, a bez tohoto původního směru smysl věci byl by nepochopitelný.

Jak v jednotlivostech probíhá, jakou stavbu má tato tvorba předmětného smyslu, je problém předmětně zaměřené fenomenologie. Zkoumá tvorbu předmětného smyslu, tu stránku životního výkonu, kterým jsou pro nás vůbec předmětnosti. Tato celá stránka života je z jeho vlastní bytnosti nejzachytitelnější – právě, že se nechává vésti předmětnými vodítky a jest následkem toho tou stranou duše, která se jaksi nejúže přimyká k věcem. Ale i zde se vnitřní nesouměřitelnost života s každým předmětným zachycením projevuje alespoň dvojnásobem: jednak v samotné ideji výkonu, o které jsme si ukázali, že ve své podstatě jest pochopitelná jen žijícímu, napjatému životu, nikoli pasivnímu názoru; že jest [to] toto pochopení, co umožňuje (nepřímo) názory duševna, reflexivní jeho zachycení, a nikoli že by reflexe ve smyslu pouhé teoretické distance „dávala“ vnitřní aktivitu. Za druhé se projevuje tím, že původní zpředmětnění, to, co stojí proti nám samým jako cizí a vnější, není reálně nikdy „čisté“. Čistý, absolutní předmět, zbavený všeho zbarvení životního, jest pouhá mezná idea tanoucí na mysli naší „objektivní vědě“, mezi jejíž teleologické úkoly náleží; tak i sama existence vědy a věčná, podstatná nekonečnost této úlohy dosvědčují, že původní zpředmětnění obsahuje ještě životní nezachytitelnosti, které tím, že vstupují na objektivní průmětnu, nestávají se ještě nikterak ryzími věcmi. Takové věci bývají zakryty tím, že v objektivaci převládá určitý věcný a praktický, pragmatický záměr; ignorujeme třeba „náladu“ krajiny, ačkoli proti nám vystupuje objektivně, právě proto, že je čímsi nezachytitelným, nač [se] praktická činnost nemůže napřít a [oč se] opřít. Jindy vystoupí životní momenty, teprve když pomine jistá samozřejmá komunita životních impulsů a postojů, tedy v dějinně

posloupnosti nebo geografickém rozrůznění. Staré předměty, antiky, antikvaria mívají při sobě něco nevýslovného, co jako by svědčilo o jejich začlenění do jiného způsobu spatřování, než je náš běžný, a víme, že jen tomu se poštěstí spatřit něco z těchto cizích světů, kdo dovede žítí jejich životem. I zde tedy, ač zpředmětněn, je život přístupen jen nezpředmětnělému a neteoretizujícímu pohledu.

„Já jsem“ znamená podle vyloženého, že „cesta“, kterou ve své bytosti jest, určuje své „pole“, jímž probíhá, „prostředí“, kterým putuje, „stezky“, kterými může a kterými skutečně se dává; tímto charakterem „cesty“, „poutí“, vše, čím tato pout není, dostává svůj smysl zastávky, orientační značky, prostředku či překážky; a na druhé straně *momenty* cesty, její peripetie, její „stav“ jest přirozeně tím, co tvoří vlastní „obsah“ vnitřního života – jenže to jsou momenty celku, který není nikdy nazírán, „dán“ tak pasivně jako věc před naším pohledem. Psychologie z tohoto „stavu“ našeho zápasícího putování dělá objektivní „stavy“, opírajíc se o to, že lze vnitřním pohledem různé ty „city“ a „prožitky“ konstatovat; ale co se zde vlastně děje, jaký smysl má to, co všemu ostatnímu smysl dává a odkud tento smysl běře, jest otázka, která překračuje meze vši předmětné psychologie. V těchto „stavech“, skrze ně a prostřednictvím jich, odehrává se *zaměřování cesty*, její *vnitřní* osmyslení, a jejich výklad musí se tedy díti z tohoto procesu, dalek toho, aby chtěl konstruovat smysl cesty z pasivního nazírání těchto „stavů“. Pro pouhého nazíratele musí zůstatí němé; odcizil se totiž sobě samému tím, že vystoupil z procesu tvořícího jeho vlastní bytí, že se izoloval a nenachází cestu, která vede k jeho hlavní. Pouze tomu, kdo krajním vynaložením sebe dobývá smyslu, tj. posléze sebe, může býti jasný význam a tím obsah vnitřního života. A poněvadž jest to život, co jsoucímu vůbec dává smysl, pro co „bytí“ vůbec něčím jest, lze vlastně teprve odtud vyraziti k ústřednímu filosofickému problému vůbec.

Nic nemůže svědčit tolik pro právě vyslovenou tezi než postupy samotné „objektivní“ psychologie. Ani tato disciplína nekonstatuje prostě fakta, nýbrž v jejich zachycení, jež podává, již interpretuje. Nemůže ani spatřit, ani popsat a rozebrat např. cit úzkosti či radosti, aniž tím uvedla v souvislost třeba s určitými organickými stavy, aniž tím provedla zařazení do celku života, vždy nějak teleologického; tím spíše tendenci, vášně atd. nemůže vidět jinak než jako dramatický, účelný proces, v jehož průběhu se „tendence“ přímo či nepřímou „ukáží“, „proměňují“, „sublimují“; [to] všecko [jsou] poněti pochopitelná jen jako

momenty cesty za sebou samým, jen z vnitřního zápasu, ale zatížená tím, že „objektivní psycholog“ předem již příliš dobře ví, co člověk jest (totiž biologický objekt), co jednotlivé „tendence“ chtějí (většinou: „pudové“ „uspokojení“), a je mu samozřejmé, že podle modelu jednotlivých, abstraktně vydělených jednotlivých „tendencí“ možno a nutno konstruovat i celou souvislost života.

III.

Výkon jako téma transcendentální filosofie. Není tu sám přímo zpředmětněn, nýbrž vždy již předpokládán, reflexe je tu opět produkci; reflexe není tu zachycením samé povahy výkonu, myšleného předmětně, nýbrž jen „podmínek možnosti“ předmětné syntézy, kterou *podle předpokladu* výkon jest. Jde o *logické objasnění* výkonu, které se orientuje *na předmětu* a dospívá k jasnosti o *prostředcích* tohoto výkonu, nikoli o psychologicky-předmětně zacílenou reflexi. Předpoklad, v němž se tento rozpor pohybuje, jest obecná logika. Výkon se uvažuje vždy jako logický, teoretický. I když obecné logické věty by se samy ukázaly jako výsledky výkonu, zůstal by předpoklad jako základní omezení hlediska: neboť pro jiný způsob uvažování, pro jiné analyzování nemá transcendentální filosofie metodické vodítko, jsouc podstatně určena jen negativností k předmětu, jen tím, co *na předmětu* možno zpět promítnouti v ideu výkonu. Transcendentální filosofie logická ukazuje pouze, jaká je pojmová struktura, aparatura výkonu, jeho předmětné kvality; neukazuje nikterak jeho další smysl, pouze jeho imanentní účelnost, nikoli transcendentní. V tom ohledu Husserlova idea intencionality jde za meze dosavadní transcendentální filosofie, ukazujíc, že je tu nejen vnitřní teleologické strukturování, nýbrž také další, které strukturu předmětnou přesahuje. Na druhé straně může se jevit pozice Husserlova opět poklesem do „psychologismu“ imanentně-předmětné reflexe: v introspektivní reflexi mají býti předmětně dány poslední subjektivní struktury ve svém plném bytí, jakmile je dokončen proces „očistění“ těchto dat „redukci“ jich na oblast *ryze*, transcendentálně subjektivní. Ale právě tato redukce není jednoznačně určena jako *reflexivní* akt, nýbrž je v ní spontánnost absolutní svobody.

[*]

Hegelova fenomenologie ducha pokusem o řešení problému. Ryze reflexivní zachycení já je nemožné; při zachycování sebe musí se já sobě nutně odcizovati, okolnost, na kterou empirická reflexe zapomíná. Takto formulován je problém se vši možnou ostroší; otázka je, zda může též býti rozřešen tak, jak si představuje Hegel, totiž obecně-logickou myšlenkou zprostředkování protikladů, rozporů.

Svět a předmětnost

I.

Naše tázání pohybuje se na ostří předělu předmětného a nepředmětného jsoucna. Bylo dosud určeno k tomu, aby vyvolalo onu závrat', jež vyvrací dosavadní jistotu ryze pohotového a tím uvolňuje půdu pro novou „poznatkovou“ setbu. Nyní jde nám o to, abychom rozluku tak naprostou přece odůvodnili a našli novou svorku, vykládající podvojnou jednotou. To znamená ptáti se, zda předmětné může býti základem pro nepředmětné či naopak. Je to naše travestie starého sporu – idealismus či realismus. Tato otázka sice není zajisté ústředním ohniskem filosofie, ale blíží se mu tím, že staví před možnost tak základních zvratů našeho „nazírání“ věcí, jaké jen nekonečná síla odhodlání k tomu, aby byl kladen *ve všem* nový základ, může udržeti v pevných stěžejích.

Ačkoli nelze se s rozumujícím a rozumářským idealismem té linie, která pokračuje v starém podání, dělit ani o valnou část argumentace, ani o závěry, přece nutno s ním společně uznati, že jsoucno ryze objektivní není myslitelné. Jest toliko zdánlivě samostatné, abstrahujeme-li totiž od toho, co s objektivním útvarem spolu vždy již nepozorovaně klademe a co přece jako původně nepředmětné z podstatných důvodů uniká přirozeně vši pozornosti. Idealismus je proto pozice „zdravému rozumu“ původně daleká, „nepřirozená“, „násilná“ – stojí za ním vždy, byť v jakkoli zkomolené formě, impuls nepředmětného, nepředmítnutelného. Ovšem idealismus se tvářívá jako naprostý racionalismus, jako nauka, která se zakládá na bezprostřední evidenci předmětně-rozumových důvodů; takový idealismus – který operuje např. myšlenkou, že pouze to, co je předmětem vědomí, může platiti za jsoucí, poněvadž jedině bezprostředně a spolehlivě dané – může vésti jen k nekonečným