

názoru sám absolutní rámec přírodního dění? Nejsme stále ještě uprostřed tohoto procesu zjišťování metafyzických prvků v domněle pozitivním vědění, nemusí nás to vyzývat k opatrnosti i tam, kde neběží o fyziku a její předpoklady?

Proces přechodu od metafyzické formy myšlení i života k nemetafyzičnosti nemůže být dovršen negativně metafyzickými pokusy, tedy ochuzením člověka o množství možností; jeho završením může být jen *rozhranění* těchto možností, výměr jejich autonomie. Nová společnost nemůže být založena na iluzích; ale nesmí být založena ani na iluzi, že máme přímý přístup k realitě a že (aspoň v základních rysech) chápeme celek. Negativní metafyzika spočívala hlavně na zmetafyzování vědy; odmetafyzování vědy neznamená odrealizování vědy, tvrzení, že nezachycuje (předmětnou) realitu, nýbrž pouze že ji nezachycuje ve celku a přímo, nýbrž jen parciálně a schematicky; a poněvadž existují nepopíratelně celky, které nejsou pouhým souborem částí, a poněvadž každé naše schéma je jen částečné, nemůžeme nikdy být jisti, že máme před sebou jádro reality, i když jsou naše schémata prakticky sebeuspěšnější.

Negativní platonismus

O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní

I.

Při všech hlubokých rozdílech, které oddělují filosofické přemítání dneška od filosofie 19. věku, je zde řada spojujících článků. Mezi ně náleží povědomí, že skončilo metafyzické období filosofie. Žijeme na konci velkého období, nebo dokonce snad po jeho skončení. Vzduch, mlučeno s velkým seismografistou katastrof, které se po něm dostavily, je plný tlení.^a Ale co zahynulo, co je tak navždy odyto, že po tom zbývá jen mohyla, kterou vrší dějepis? To neví přesně nikdo, poněvadž ani otázka není dosud položena tak, jak je třeba. Nejrušnější filosofické školy a směry házejí po sobě výtoku metafyzičnosti jako smrtelnou zbraní. Obyčejně se za metafyzické považuje každé filosoféma, které přesahuje meze pozitivní vědy. Metafyzika podle této formule je nejasnost, falešná hloubka, sekularizovaná theologie, překonaná, zastaralá muzeální věda. Rozpory však počínají hned u tohoto bodu: co je vědecké? Je možno vědu pojímat s pozitivisty jako soubor popisů smyslově přístupných realit a prostředků tohoto popisu? Pak budeme mít před sebou jen vědu pro praeterito, podstatně relativní a neucelenou, i když se bude hledět konsolidovat ve „vědu jednotnou“. Nebo budeme chít s marxisty vědu aktivní, vědu též pro futuro, s nárokem nejen na konstatování, nýbrž i na osmyslo-

^a Narážka na Nietzscheův aforismus *Der tolle Mensch*; srv. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, § 125, Kritische Studienausgabe, sv. 3, str. 420 n. Srv. čes. překl. Věry Koubové, F. Nietzsche, *Radostná věda*, Olomouc 1996, str. 120 n. (Pozn. vyd.)

vání života – vědu s nárokem celkovým. Pak tato věda bude musit vykročit za meze konstatování pravd, bude musit sama spolutvořit pravdu. Rozhodně bude musit vyjít za meze toho, co je pouze dáno, i když se bude řídit jeho instrukcemi a nepřiznávat jinou skutečnost než smýslovou. V každém případě buď se celek spouští ze zřetele, nebo se naopak uchvacuje, aniž pro tento útvar byla úplná objektivní záruka. Čím však byla jiným tradiční metafyzika než touto naukou o celku? Nepřiznávají ji, nekladou ji leckteré tzv. protimetafyzické směry prostě tím, že a jak ji popírají?

Bylo by snad na místě vyšetřit jednou důkladně historicky, ale zároveň z filosofického hlediska, čím vlastně je či byla metafyzika a jak se liší od filosofie vůbec.

Positivistický názor o podstatě a vývoji metafyziky je určen pojetím dějin, právě tak jako názor hegelovský. Pro obojí je metafyzika stav lidské nezralosti, která se projevuje tím, že lidský duch nedovede zachytit plnou realitu a zaměňuje ji s abstrakty. Jenže pozitivismus plnou lidskou realitu vidí v konečném vědění a jednání, které se rozloučilo s pochopením absolutního celku a buduje si pro vlastní oporu a bezpečí svůj vlastní relativní, ale pevný a postačující celek. Hegel a hegelismus proti tomu jsou radikálnější a různější: stará metafyzika nemá zůstat ani jako stín nějakého celku, který by nebyl podstatně lidský. Tuto funkci nadlidského, mimolidského celku udržuje stará metafyzika pouze tím, že odděluje nekonečné od konečného, věčné od časového, absolutní od relativního, božské od lidského. Jinými slovy, metafyzika myslí nehistoricky a nehistoricky myslí, protože nemá a nezná dialektiky. Všecky její skutečné problémy jsou dialekticky řešitelné a metafyzika se rozplývá v nové logice, která vstupuje na její místo jako skutečná věda o universálním celku.

Výsledkem obou směrů je pak integrální humanismus: metafyzika je abstraktní formulace theologických myšlenek, které ve světle lidsky úspěšného ovládnutí přírody i vyrovnávání a organizování společnosti zmizí. V moderním, logicky zpracovaném pozitivismu stało se dokonce zvyklostí označovat metafyziku za nesmyslnou, nikoli pouze nepřístupnou a zbytečnou. Metafyzika vyplývá ze špatného užívání jazyka, z průhledných jazykových fallacií. Člověku zůstává pouze jednotná věda se svým metodologickým orgánem, kterému na památku možno ponechat jméno filosofie. Problém celku, pokud má nějaký smysl, bude problémem vědeckým, věda musí stačit na vše-

ko; tu pak je pochopitelné, když např. Philipp Frank, jeden ze zástupců tohoto pozitivismu, hledá v projevu na pařížském kongresu pro jednotu vědy roku 1936⁵⁴ cestu k sovětskému diamatu a spatřuje ji v „konkrétním myšlení“, které se neřídí obecnými tezemi, nýbrž historickou situací, v „dialektickém myšlení“, které se neváže na určité schéma, nýbrž tvoří si vždy schéma nové ve shodě s novým stavem vědy a v boji na dvě fronty proti školskému idealismu i proti starému mechanismu. Přitom si není vědom toho, že jeho návrh nahradit materialistickou dialektiku logistickou terminologií by z filosofie dialektického materialismu učinil profesorské abstraktum, kde by přenos formulí dusila historický elán. Věda konstatuje a činit z jejích schémat schémata imperativní je odvaha, která se chápe celku. Je ovšem možné vzít výsledky konečné empirické vědy za jediné měřítko našeho konání, zařizovat budoucnost podle minulého, ještě nedané a nerealizované podle daného a reálného. Ale pozitivista zapomíná na zásadní rozdíl mezi vědecky částečným konstatováním a rozhodováním, které má vědecky posléze celkový ráz. Dialektický humanismus naopak tento rozdíl zná; a pozitivista, vyznává-li mu lásku, jako to činí Philipp Frank, buď musí vykročit do metafyziky, nebo se musí odhodlat k rezignaci na celkové zvládnutí života a připustit, že mimo to, čemu sám říká „mysl“ a „význam“, je ještě jiný význam, který nemůže být kontrolován „vědecky“, tj. konečným kladným, obsahovým vědění. Tak se projevuje v pozitivismu sám mé napětí, které pochází z jeho připoutání k metafyzice: buď se stane integrálním humanismem a zaplatí za to cenu metafyzičnosti, nebo obětuje metafyziku, ale s tím též filosofii a humanismus. A v dialektickém humanismu je situace podobná, jenže jako obraz v zrcadle: ten zase má v sobě tendenci k pozitivismu, k pozitivní vědě, prohlášené za jedinou instanci lidské orientace v universu, a rád by jí světil vůdčí úlohu, jenže musí za pozitivní vědu vyhlášovat, co jí není, poněvadž vědou rozumí vědu celkovou, filosofickou. Chlěl by zajisté rád svou filosofii mít tak objektivní, tak věcnou a prostou vši lidské ingerence, jako je tomu u výsledků relativní empirické vědy; ale mezi filosofickou vědou a mezi empirií chybí vždy střední člen, takže jsou nutné násilné adjustace a readjustace, aby se vyhovělo požadavkům celkovosti na jedné, objektivitu na druhé straně: což končí tím, že se společlivě nevyhovuje ani jedné z nich.

Ani pozitivismus, ani dialektický humanismus nejsou tedy hotovy s otázkou celku: jak pozitivismus, tak dialektický humanismus cítí dobře, že s touto otázkou nejsou hotovy. Chtít vědecký rigor, vědeckou objektivnost ve všem, znamená obětovat autonomii života a jeho vztah k celku: držet se naopak celku znamená projektovat jej jen v podstatných rysech a obětovat všechn vědecký detail. Jsou však směry, které se pohybují v mezích této uzavřené dialektiky, které te- chly zapomenout, vskutku prosty metafyzičnosti? Nejsou naopak v neúprosném zajetí metafyzické filosofie?

Krom toho pozitivismus i dialektický humanismus vidí otázku metafyziky příliš zblízka. Vidí ji jako sekularizovanou teologii, která má svou funkci reakčně společenskou. Ale metafyzika je starší než křesťanská teologie: metafyzika dala křesťanské teologii systematickou řeč. Moderní metafyzika pokouší se pouze – s pramalým zdarem – vzít si zpátky od teologie svůj zapůjčený majetek: spojení s teologií je jen etapa života metafyziky a teologie sama se nyní od ní někdy distancuje. Ale moderní humanismus vidí ji vždy jen z této stránky a tato krátká perspektiva do minulosti je možná zároveň krátkým pohledem do přítomnosti i budoucnosti. Neboť při všem odporu k tradici a formě, kterou na sebe přijala metafyzika v církvi a tradičním státě a v jejích školách, zůstává moderní humanismus v rámci vyřešením této otázky tradiční metafyziky, nikoliv proti způsobu položení otázky samé. Je možno zavrhnout řešení a připustit otázku: kdo ví, není-li tomu tak právě v případě moderního humanismu? Kdo ví, neodvádá-li se naději na kladné a obsahové vědění celkového do- sahu tak jako tradiční metafyzika? Pak by i tzv. protimetafyzická moderní filosofie obsahovala přece jen stále – metafyziku.

II.

Je obtížno líčit konkrétně, jak vznikla metafyzika, rozvinout otázku ryze historickou. Nemůžeme to dnes ještě s plnou konkrétností pod- niknout, chybí pro to jak filosofická, tak i historicko-filologická pří- prava. Celé tradiční dějiny nejstarší fáze řecké filosofie jsou již re- interpretací tohoto vzniku z hlediska právě konstituované metafyziky,

z hlediska Aristotelovy nauky, která se sama považovala za cíle- směrnou uskutečnitelku, za ἐντελέχεια předchozího vývoje řecké myšlenky. Víme, jak celá řecká doxografie filosofická, a následkem toho i moderní historiografie Zellerů, Windelbandů, Burnetů, je ve vleku tohoto pradávného pojetí. Víme dnes určitě, ale bohužel příliš negativně, že tato zdánlivě docela jasná, zajiště velkorysá koncepce leží v rozvalinách. Reinhardtova kniha o Parmenidovi⁵⁵ byla jedním z prvních znamení tohoto převratu-rozvratu. Koncepce se rozkládá filologicky i filosoficky. Ovšem co autoři navrhuji místo Aristotela, je obvyčejně – viz opět Reinhardt – tak neadekvátní řeckému pojmání věcí, že při vši brilantnosti zůstávají obvyčejně pouze záporny. Nemá- me tedy dějin nejstaršího období řecké myšlenky a asi je nebudeme tak brzy mít. A znát tuto historii bylo by filosoficky nanejvýš dů- ležitě. Neboť je-li metafyzika toliko určitým rozhodnutím na cestě, kterou si razila západní filosofie, pak je pro filosofii životně význam- né zajistit si tuto původní šíři, v níž se metafyzika prostírá jako jeden z možných útvarů – který má své historické osudy a může přirozeně mít rovněž svůj konec.

Historii vzniku metafyziky tedy nemáme a brzy mít nebudeme; ale mnohé v dějinách tzv. presokratovské doby mluví pro to, že vlast- ním problémem byla již tehdy základní pravda, odhalenost, ἀλήθεια. Nejstarší filosofie nebyla bohatá vědění, a dokonce se někdy vě- domě distancovala od mnohovědění. Okolnost, že prafilosofové byli často cestovateli a znalci mnoha věcí, nečiní z jejich filosofie ještě nemotorný nárok na primitivní vědu. Nebylo tehdy ostatně ještě vědy v přesném smyslu slova, tj. soustavné odborné teorie, pracující syste- matickou konstrukcí pojmovou, ta se vytvořila teprve v 15.–16. sto- letí nikoli bez účasti filosofie, a to zvláště jednou již konstituované metafyziky; měla-li na Platóna vliv matematika tzv. pythagorejců, naopak Platónova systematika pomohla nepochybně snahám o mate- matickou syntézu a nepochybný je vliv aristotelské logiky na sbírku Eukleidovu. Původní filosofie říkala málo o universu, nepodávala žádnou soustavu světa; pokud to filosofové činili, pokoušeli se o to stejným právem a stejnou paralelitou, jako zakládali osady, vyděláva- li jako dobří obchodníci na správném odhadu úrody nebo jako straté- gové poráželi nepřátelská loďstva. Rozumí se, že v prafilosofii roz- manité druhy „teorie“ nejsou ještě určité a výslovně diferencovány. Je tu před námi vůbec spíše chaos, v němž se formují některé úzasně,

netušeně hluboké a nepřeberně bohaté pevniny. Ale i když nejstarší filosofie napodobí mytickou poezii eschatologickou a kosmologickou, i když se přirodívá do roucha orakulárních, božských výroků, její „věděni“ je zvláštního druhu. Teprve v samých koncích celého tohoto pohybu, v reflexi na posledního představitele vši této nejpůvodnější myslitelské formy, dokázala filosofie – tentokrát již metafyzická – razit formuli pro druh „věděni“, vlastní „filosofii“ na rozdíl od ostatního badatelství a vědoucnosti, od ostatní *ιστορία*. A ať je již Sókratés-filosof literárním mýtem nebo historickou skutečností – osobně bychom se stále klonili k tomuto druhému řešení –, zdá se nám jisté, že v jeho postavě máme u Platóna před sebou zvláštní činovou, antropologicky zaměřenou verzi tohoto filosofického „pravěděni“. Platón, tvůrce metafyziky, svými kořeny tkví v této předmetafyzické půdě a snažil se zachytit a vytěžit ji vylíčením Sókratovy postavy. Jeho obrovitému ingenu filosofickému i spisovatelskému podařilo se vytvořit postavu, jejíž symbolický význam nesmírně přesahuje každou historickou realitu, která se právem stala signem filosofie vůbec a kterou toliko úzkoprsá, neživá interpretace v tradicích aristotelské logiky (a to znamená metafyziky) mohla vystavovat jako typ umrtvujícího intelektualismu, který otázky „života“ převádí na logickou bezespornost a umění správných definic. Ale platónský Sókratés není také pouhý „morální filosof“ v tom smyslu, jak ho vylíčil H. Maier,⁵⁶ harmonizátor lidského nitra, vůdce k životní „dobroty“, pevnosti a jednotě, či lépe, Sókratés tím sice rovněž je, ale nikoli jako moralista, jako pouhé mimořádné morální ingenium, nýbrž jako *filosof*, tj. jako dispozice „věděni“ určitého druhu.

Toto „věděni“ je charakterizováno jako věděni nevěděni, tj. jako otázka. Sókratés je veliký tazatel. Teprve jakožto veliký tazatel je tím velkým zápasníkem v dialektické diskusi, kterým jej Platón činí. Nemohl by být tím absolutně suverénním protivníkem, kdyby nebyl úplně svobodný, kdyby byl poután na něco konečného na zemi či na nebi. Sókratova suverenita je v tom, že je absolutně volný, či že se ustavičně uvolňuje ode všech pásek přírody, tradice, cizích i vlastních schémat, majetku fyzického i duchovního. Nesmírná je smělost této filosofie: zdánlivě se opírá o fakt číselmčnosti, o „model τέχνη“, o vztah prostředku a cíle, s kterým operuje lidský život běžný, běžně praktický. Ve skutečnosti používá tohoto modelu ke skoku do prostoru, kde jí nic reálného neposkytuje opory. Pomocí svého triviálního

schématu odhaluje Sókratés jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného věděni. Tak se Sókratés dostává proti běžnému způsobu a směru života na novou úroveň, kde již nelze formulovat předměně, obsahové a kladné teze, nýbrž kde se vskutku – při vši životní suverenitě – pohybuje úplně v prázdnu; svou novou pravdu – poněvadž o problém pravdy zde jde – formuluje pouze nepřímou, ve formě otázek, ve formě skeptické analýzy, negace všech konečných tezí. (Mimoходом: provede-li se v naznačeném smyslu skutečná destrukce dějin filosofie jako konstrukce z hlediska metafyziky, pak teprve možná vysvitnou vztahy příbuznosti, které řeckou filosofii váží k filosofickým počátkům orientálních, které se rozvinuly první asi v téže „osové době“ a při vši hluboké odlišnosti mají leckterý tón připomínající „presokratovskou“ epochu.)

Podstata metafyziky, jak ji vytvořili Platón, Aristotelés, Démokritos, spočívá v tom, že na sókratovskou (či presokratovskou) otázku je podávána opět odpověď, kterou filosof hledí vyvodit z otázky samé. Jiné, vyšší než běžné, konečné a utilitární „praktické“ věděni se rozvíjí, distinkce odhalená profilosofií má zůstat, veškeré jsoucno, universální celek, má být transcendováno, ale toto nové věděni má opět být předmětné, obsahové a kladné. Nevědoucnost je forma vědoucnosti, nové věděni je ve vyšším smyslu pozitivní, v domnělé nevědomosti se odhaluje pravé věděni pevnější než cokoliv na zemi a na nebi. Tak se konstruuje nová, zvláště konfušní forma věděni, která na jedné straně ví o absolutním transcendování, o vztahu člověka k celku, a tudíž o nezbytném vztahování rovněž k ne-jsoucímu, k nereálnému, a na druhé straně z tohoto transcendování činí opět cestu do „jiného světa“, vykládá je „mundánně“ a jeho pomocí se snaží vysvětlit, vyjasnit svět. Hlavním prostředkem této interpretace jeví se reflexe na *lógos*, jehož prostřednictvím bylo transcendování uskutečнено: což pomocí logu nerozvrátil Sókratés každé lidské zá-cílení, což *lógos* u Parmenida nevyjadřoval to jediné, mimosvětské bytí, které se sice vztahuje na veškerou realitu, ale směřeno jednou s ním dává základ cestě všech životních a myslitelských nepravd? Tato reflexe na *lógos* v jeho funkci sjednocující a transcendingující stala se základem nauky o idejích, která v zpracování Platóna samotného – vizme Stenzelovy studie o dějinách antické dialektiky⁵⁷ – a hlavně

v Aristotelových rukou se stala jednou ze tří velkých disciplín nové metafyzické filosofie – totiž logikou. Zde je idea pochopena jako jednota nad mnohým, v ní tkví princip hierarchického pořádku, kterým je umožněna přísná demonstrativní metoda. Ale idea je rovněž – v tom je kus sókratovství – cíl a vzor a vis a fronte;^a a jako vis a fronte stává se základem interpretace universa, původně filosofické myšlenky uzavřeného – stává se základem fyziky, druhé velké filosofické disciplíny. Každý ví, jak Plátón sám, pak Aristotelés od striktní transcendence idejí a vyšetřování ideového jsoucna přecházeli k úvaze o mundánních, astronomických hierarchiích a jak Aristotelés kosmologicky obměnil princip idejí i princip platónského έπος. Konečně však také lidské chování, „smysl“ lidského života dostává svou formu z ideového jsoucna: jednota lidského života je zlomena, člověk se stává jedním ze jsoucna ideově regulovaných, etika a politika jako velká jednota si kladou úkol najít vnitřní ideový zákon života lidsky dokonalého. Tak se ve všech těchto metafyzických disciplínách, jak nám je geniální prapůvodci rozvrhli a dlouhá tradice dochovala, projevuje fundamentální změna transcendentního a nejsoucího bytí za věčné jsoucno, změna, která souvisí s důležitým chápáním jsoucího jako trvalého; tak se za živou sílu transcendence, která není podložena předmětně, podsunuje svět sice harmonický, „duchový“, ale strnulý, za historičnost sókratovského boje proti životnímu úpadku nastupuje nápodoba věčného světa ideového, absolutnost pravdy se zdá být zaručena nepřemožitelnou, universální pojmovou systematickou a realizována dokonalou státní formou. Idea jako pramen absolutní pravdy je zároveň pramenem všeho jsoucího a v tom všeho života; proto je stát také podstatně státem výchovy, která vede člověka k idejí, která celý jeho život z hlediska ideového reguluje, a v němž svoboda, která je vždy v nehlubším smyslu svobodou k pravdě, je společensky spravována, protože zde pravda sama v pozitivní, předmětné, zachytitelné podobě jest, existuje.

Ovšemže by Plátón nebyl Plátónem, kdyby v něm nebylo i více než Plátón. Nedořešenost metafyzického problému projevuje se u něho kategoriemi jako ἄρρητον,^b ἐπέκεινα τῆς οὐσίας,^c v poslední

^a „síla působící zřepdu, síla přitažlivá“ (Pozn. vyd.)

^b „nevyslovitelné“ (Pozn. vyd.)

^c „mimo oblast jsoucnosti“ – Viz Plátón, *Ústava*, VI, 509b9. (Pozn. vyd.)

„racionální“ neodvoditelnosti chórismu, a tudíž samostatnosti ideového světa, o kterém sedmý list říká πρὸν γὰρ οὐδὲν ἔστιν...^a

Pravým, vlastním dovršelem plánu metafyzické filosofie je proto též Aristotelés, a nikoli Plátón. U Aristotela transcendence se mění s fatální neodvratností v transcendentní, nadsvětskou realitu, v transcendentní božstvo; i když mu stále ještě jak v teologii, tak v otázce názoru εἶδη^b transcendence spoluzní, ve filosofii všechny motivace přehlušuje pokus vědy o absolutní, objektivní a pozitivní celek, o který se pak zápasí po dva tisíce roků. Nejdůležitější však historicky je skutečnost, že tato nauka o celku ve svých různých verzích stala se interpretacním prostředkem křesťanského zjevení, stala se instrumentem křesťanské teologie. Tak se stala metafyzika nikoli, jak pozitivisté tvrdí, abstraktní formulací, nýbrž předpokladem a předchůdcem theologických tezí. V knize Jaegerově *The Theology of Early Greek Thinkers*⁵⁸ je ukázáno na nejrozmanitější motivy, v nichž již nejstarší řecká filosofie, pokud ještě jen preluduje metafyzice, preluduje zároveň teologii, aspoň té její části, která bývala označována jakožto praeeambula fidei. Spojení mezi metafyzikou a teologií je od té doby základní duchovní fakt západní civilizace; všechny pokusy metafyzické tangují zároveň teologii, boj za metafyziku a proti metafyzice bývá vykládán jako boj za a proti teologii, a poněvadž teologie má nejen abstraktní duchovní, nýbrž nepochoybne též konkrétně společenskou podobu a funkci, jsou tyto pozice vůči teologii vykládány rovněž jako pozice společenské, politické. To je také potud správné, že společenská spojitost zde je, ale pochopit tuto spojitost jednostranně jako výraz či odraz společenské situace nebo dokonce určité části této situace je samo metafyzickou interpretací, která implikuje pretenci na pochopení posledního základu a celku reality a v tomto rámci společnosti a dějin. Ve světle této neuvědomělé metafyzické koncepce se zdálo na přelomu století, že teologie i filosofie budou brzy mít tvž úděl pouhých historických disciplín, které měly a dovršily svůj čas a nyní odcházejí, nahrazeny pozitivním věděním a uvědomělé účelovým, racionálním lidským jednáním.

^a „neboť to nijak nelze povědět“ – Plátón, VII, list, 341c; čes. překl. F. Novotný, in: Plátón, *Listy*, Praha 1996, str. 54. (Pozn. vyd.)

^b „idejí“ (Pozn. vyd.)

Co se totiž stalo během moderní doby s theologií? Byla podrobena kritice moderního ducha, to znamená v první řadě nové vědy a filosofie. Věda v přísném a speciálním smyslu slova je vůbec dítětem nové doby. Starověk v tomto významu znal pouze matematiku či lépe matematické disciplíny a i těm dával vždy neodbytně metafyzický výklad, zařazoval je do universálního celku jako jeden z hlavních dokladů lidské schopnosti zachytit universální, kladný a objektivní celek. Pověděli jsme již, že moderní doba zahajuje rovněž metafyzický ohrazuje se pouze proti starým metafyzickým konceptům, které chce nahradit novými, zejména starý ontologický koncept co možná nahradit matematickým. Ale přede vším toto zmetafyzování matematického rozumu u myslitelů jako Descartes je provázeno podstatnou změnou v pojetí rozumu: je položena převaha na pojem jistoty proti organičnosti, a to znamená celkovosti tohoto rozumu. Celek, k němuž se tak má dojít, bude sumou částí, není žádného původního uchopení universa v celku; naopak domnělá celkovost se jeví jednou ze škodlivých iluzí, které má pozitivnost rozumu a které je třeba metodicky vymýtit. Tím však tento metafyzický racionalismus připravuje vlastní smrt: neboť při aplikaci na přírodu se ukazuje, že není-li tohoto původně celkového rázu rozumu, pak i víra, že možno k celku dojít od jasného a zřetelného pochopení jednoduchých a jednotlivých pravd, je pouze articulus fidei^a této zpřísnělé vědy. Od této doby – přibližně od Newtona, dokončení galileovské mechaniky – stojí zde pojednou vedle a proti staré nauce o celku a jeho definitivních, ve své stavbě pochopených základech corpus nauk, které jsou pevné, pozitivní, jisté, objektivní, a přece necelkové, konečné, postupující od části k části a nikdy definitivně neuzavírající účty. U duchů typu Descartova není konflikt ještě se vší jasností uvědoměn, ale od doby Pascalovy je zřetelně zde. Pascal není konstruktér systémů, nýbrž řešitel jednotlivých, nezávislých problémů, k nimž se vždy přistupuje znovu, bez celkového zaujetí a „esprit de système“ – a od konce století filosofie, pokud metodicky prošla těmito novými zkušenostmi, připouští skoro jednomyslně, že matematická rigoróznost není adekvátní náhradou staré celkovosti ani cestou k ní. Matematický racionalismus nestavěl se ještě nijak proti theologii; nabízel jen novou základnu důkazů jejích základních pravd, ale je příznačné,

^a „článek víry“ (Pozn. vyd.)

že u Pascala se již setkáváme s pokusem nemetafyzické theologie, s pokusem navázat theologii na lidskou konečnost, rozpornost a ne-
možnost pochopit úplně člověka prostředky konečného a pozitivního rozumu. Období odporu k esprit de système, vlastní osvícenské období, doba postupujícího vítězství rozumu konečného, běžného a praktického v myšlenkovém rozboru veškerenstva i v životní praxi, přitáhá i potom také kritiku racionální theologie, tj. metafyzické části theologie. Tak se po částech hroutí most, který byl po staletí budován a frekventován mezi křesťanským zjevením a přirozeným pochopením světa vlastním člověku, hroutí se možnost člověka, antickou metafyzikou naivně předpokládaná, dosáhnout vlastními silami mimo sebe na dno jsoucna; a poněvadž metafyzické myšlení vládlo ještě nad tímto úpadkem metafyziky, člověk od osmnáctého věku buď hledal definitivní zachycení, zakotvení v konečném, jako by bylo celkem a vším, nebo se pokoušel najít novou cestu k celkovému, organickému pojetí rozumu, jaké náleželo k antické metafyzice, jak ji převzala a přetvořovala myšlenka středověkého evropského lidstva. První cesta byla ta, kterou šel empirismus, skeptická negace metafyziky a pozitivismus: drží se smyslového data, povrchu věcí, empirické vědy, filosofie je jí kritikou metafyzických, to znamená v podstatě verbálních konfuzí, které člověk promítá do reality ze zvyku a z antropocentrisma, náboženství je antropomorfismus, theologie dogmatizovaná naivní věda a institucionalizované duševní násilí. Zde má filosofie hodnotu pouze negativní: je čirá destrukce všeho, co je mimo bezprostřední danost, celé domněle účtyhodné metafyzické kostry, kterou mělo být zachyceno jsoucno ve svém celku a poslední povaze; a pomocí tohoto destruktivního procesu redukuje se veškeré pojmosloví na empirickou konečnost, na lidsky omezenou a vždy podmíněnou oblast. Ruku v ruce s tím krácela také nová praxe životní, soustředěná v kategorii užitečnosti soukromé i veřejné, a nový způsob objektivní úvahy o člověku, jeho hodnotách a účtech jako argumentech nové algebry účelnosti a blahobytu. Nová technika věcného, hospodářského, ne přímo mocenského ovládání lidí a počítání s lidmi je na postupu. Moderní obdoba organické verze rozumu vyrostla z neuspokojení nad skeptickým a negativním stanoviskem konečnosti; vyrostla z nedostatku empirismu, hlavně z jeho příliš pasivního rázu, vyrostla tam, kde tradice pozitivně metafyzické myšlenky zůstala neživější. Využila motivu, který nerozvinul v orga-

nickou skladbu moderní racionalismus, který jej v Descartovi objevil: motivu subjektu a jeho sebejistoty, motivu lidské autonomie vůči absolutní potestas divina^a ve sféře pravdy, nejprve k tomu, aby tuto říši lidské, či lépe autonomně rozumové vlády vymezila přísnou, uzavřenou soustavou pojmů, později k tomu, aby tento systém pojmů v nerozlučném ztotožnění se samotnou stavbou reality, aby položila rovníku mezi substancí a subjekt, aby „ideu“ pochopila jako „pojem“, který se sám vyvíjí a realizuje tímto samohybem starý, dotud nedosažený cíl metafyzického myšlení – jednotu jsoucna a myšlenky, jejich identifikaci, procházející rozkošem, syntézou, resorbující jejich rozkol a rozpor. Nyní se zaskvěla metafyzika naposledy v systematickém lesku a dokonce vystoupila s pretencí, kterou nikdy v dějinách nevyslovila tak otevřeně a sebevědomě.

Nový a poslední lesk metafyziky přinesl zároveň několik nových objasnění o metafyzice. Ukázal především její dotud skrytý humanismus, její antropocentrismus, pretenci postavit člověka, nebo dokonce jen rozhodnou jeho stránku – subjekt, ducha – do středu a na vrchol universa. Mluvil-li již Aristotelés v první knize *Metafyziky* o nové, hledané *ἐπιστήμη*^b jako božské a o možné závisťi bohů, kterou na sebe takový nárok uvrhne,⁵⁹ pak zde je patrné nade všechno zřetelně, že při dokončení metafyziky duch, to znamená historický a společenský člověk, staví se na místo kdysi vyhrazené bohům a Bohu, mýtu, dogma a theologie jsou historicky resorbovány a ústí do filosofie, která odložila své dávné jméno pouhé lásky k moudrosti, aby se stala soustavou vědy. Metafyzika ukázala se nyní antropologickou, protitheologickou, historickou. Stala se teorií vstupu člověka do definitivního věku zralého lidství a případně výzvou, aby se vkradlo do tohoto věku i tam, kde chod dějin, vykládaný metafyzicky ve svých proměnlivých znacích a formách znovu a znovu, se dosud pozdíl.

Je známo, jak systematická stavba tohoto posledního Rozmachu neudržela svou autoritu, kterou tak plně disponovala v letech kolem úmrtí svého původce, kdy se nejen za „vědecké“ považovalo pouze to, co v hegelovském smyslu je dialektické, ale kdy dokonce největší síly reality – státy – se považovaly podle výroku Haymova⁶⁰ za upev-

^a „božská moc“ (Pozn. vyd.)

^b „věda“ (Pozn. vyd.)

něny, byly-li konstruovány dialekticky. Současníci měli brzy dojem, že je odhozena stranou mohutnějšími silami konečnosti, silami motutivní přírodovědy a techniky, silami vše uchvacující a široce se rozvíjející průmyslové revoluce, politickým úsilím o proměnu společnosti ve smyslu většího vyrovnání jejich protikladů. Ve skutečnosti království filosofie nebylo tak bez pána, jak se současní domnívali, a bohatý dům, za který doba svým burzovním žargonem prohlašovala celkový systém, neudělal tak docela úpadek. Jako po smrti Aristotelově systém nezmizel nahrazen novým, nýbrž pomalu pronikal jednotlivostmi, důležitými i méně významnými, ale hlavně celou ideou systematicky metafyzicko-vědecké, do snížené chápavosti a změněného zacílení doby, tak tomu bylo nyní i zde. Umělé konstrukce zmizely, antropologické, historické a protitheologické zaměření „světového názoru“ zůstalo. Na této půdě se sešly oba proudy moderního myšlení, které jsme v předchozím líčili: směr, který se upevňuje v konečném jakožto pozitivismus, a směr, který vyšel od organického pojetí lidstva na spásu, na ozdravení z vlastních sil, vlastními prostředky, které nejsou jiné než síly samostatného vývoje pracujícího universa, podchycované a osmyslované historickým člověkem, základem, směrem, metodu myšlení i práce, jakož i rozplaměující vizi. Zdálo se, že antropologismus je na nezadržitelném postupu a že lidská myšlenka ani lidská činnost se již nikdy neodvázá k jinému než antropocentrickému stanovisku. Nic na tom nezměnilo, když koncem století pronikaly znovu na povrch spodní proudy propagující romanticky proti pozitivistickým snahám autonomní ideu života všeobecného, racionálně, konečnými vědeckými rozborů nezvládnutelného a když se v nich znovu zřetelně projevovala vnitřní rozeklanost metafyziky, zakrytá a utajená v pozitivistické a materialistické verzi: její současná pretence na celkovost a snaha celkovosti dosáhnout v podobě skutečného, vše pronikajícího vědění. Celý metafyzický rej byl pojednou znovu zde v nejrůznějších podobách, v biologických metafyzikách, v obnovách romantického historismu, ve snahách vrátit se po provedení určitých korektur zpět k Platónovi, k Aristotelovi, k Hegelovi. Jen tolik se ukazovalo nyní při všech těchto obnovách, v jejich neklidném bujení a střídání, že antropologické údobí nemělo skutečného zakončení a že jeho údělem není o nic větší a hlubší jednota než v období předchozím – v období náboženství a theologie.

Nemůže překvapit, když za těchto auspicií se vynořily kritiky celého antropologického zaměření a když se objevily pokusy překonat je. A je příznačné, že se spolu s tím objevuje také nový, totiž jinak než dříve zaměřený odpor proti metafyzice. Není to již odpor, který kritizuje metafyziku, jako to činili Kant a starší pozitivisté, poněvadž slibuje příliš mnoho proti tomu, co se dává, který ji tedy odmítá, protože chce příliš mnoho. Tento nový odpor kritizuje metafyziku za to, že chce příliš mnoho na nepravém místě, takže na pravém si žádá příliš málo nebo nic. Nový odpor nekárá jen neskromnost metafyziky, nýbrž rovněž přílišnou skromnost, či lépe neschopnost požadovat, na čem hlavně záleží. Dříve kritizovali metafyziku za to, že svou pretenci vystoupit jako věda nedovede uskutečnit. Nyní ji kritizují za úmysl vystoupit jako věda. A tento úmysl vystoupit jako věda není již kritizován ve jménu domnělého nadržovacího a nadkonečného vědění, ve jménu intelektuálního názoru, intuice, ponoření do mystických hloubek, kde se splývá s jádrem jsoucna. Nekritizuje se již ve jménu člověka a jeho práva být pánem a osmyslovatelem veškerenstva. Neběží již vůbec o vládu nad veškerenstvem, o naši moc a sílu v něm, je-li větší či menší. Na rozdíl od tradiční metafyziky – a přece v kontaktu s ní, s jejími nedomyšlenými nároky – běží o to získat člověku *jiny směr* než výlučné zaměření do reálního universa a toho, co k němu náleží jako jeho kostra abstraktních zákonitostí a schémat nebo jako vnitřní, jen mimorozumově přístupný proud jeho života.

Ve dvou oborech se projevuje souběžně kritika, která hledí dát celému myšlení nový směr, ve dvou oborech velice vzdálených a odlišných, a přece spojených určitou analogií své snahy. Je to jednak theologie, která se hledí osvobodit od metafyzické, a tím antropologické travestie; jednak filosofie existence, pokud je v ní projeven boj proti antropologismu, proti integrálnímu humanismu. Tato dvojí kritika, vycházející z názorů, které se vyskytly již v minulém věku, ale krystalizují teprve dnes v první útvary myšlení budoucnosti, je na sobě navzájem z velké části nezávislá, projevuje nicméně řadu strukturálních obdob. Vynořují se právě v době, kdy integrální humanismus, radikální antropologismus podniká svůj veliký pokus, aby se po svém myšlenkovém vykvašení stal též pánem dějin, aby ovládl společenskou skutečnost, a tím dal jednotný, poslední a skutečný smysl celému universu. Ve fázi realizace absolutního humanismu je myšlení samo již za hranicemi humanismu.

III.

Účelem těchto úvah je nyní ukázat, jak tento nový způsob překonávání metafyziky na rozdíl od pokusů starších nezůstává při pouhém odmítnutí a neochuzuje člověka o žádný podstatný motiv, který mu starší domněle protimetafyzické tendence amputovaly; jak právě proto dovede i metafyziku samu pochopit, vyjmout z ní v očistěné podobě její podstatnou filosofickou vůli a vést a nést ji dále.

Metafyzika vůstila svou pretenci na celkové pochopení veškerenstva v rozpornou problematiku integrálního humanismu. Metafyzika předpokládá celým svým založením transcensus přes veškeré světové jsoucno; ale tento transcensus ji má pozvednout k novému, „pravému“ jsoucnu, a dopomoci jí tak k „pravé vědě“. Tak se stává naukou o „pravém jsoucnu“ čili v obvyklém případě (theologicky založeném) o božském jsoucnu. Věda o božském je metafyzika. Musí tedy skutečně také postupovat jako věda: dedukcemi z principů a konfrontací se zkušenostmi, v kterých se má projevat realita jejího předmětu. Taková je jedna, kladná strana dilematu. Druhá strana je však záporná: neexistují totiž „metafyzická fakta“. Metafyzika nemá samostatný předmět; kde se domnívá takový mít, ukáže věcná i logická analýza brzy, že běží pouze o fikce, zaviněné hlavně schématy naší řeči, fikce, jímž neodpovídá žádná realita. Tak je domněle transcendentní realita, domnělé metafyzické faktum převedeno na prosté, empirické faktum přírodní a jazykové a vzniká úkol vytvořit nemetafyzický jazyk, který by nesváděl k nesrozumitelným metaforám a fikcím.

Takové fikce řeči jsou, jak se ukazuje, veškeré staré metafyzické pojmy: jsou to ideje nejen ve smyslu vyšších, pravých realit, nýbrž rovněž ve smyslu čistě „logických entit“, universálií, esencí, hodnot a jiných kvaziobjektů; přesná řeč, která nečiní nic jiného, než že se snaží být strukturním vystižením, strukturním analogem reálních fakt, obejde se beze všech těchto fikcí.

Fikcemi jsou kategorie jako substance či kauzalita, pakliže jimi máme rozumět nikoli snad pouhé typické relační formy, schopné výskytu na smyslovém materiálu (tedy posléze rovněž druh naší řeči o světě, která předpokládá analýzu dojmového kontinua), nýbrž poslédní stavební formy samotného jsoucna.

Fikcí je posléze jak „jsoucno“ (již jako abstraktum), tak zejména slovo „být“ ve významu existence: neboť jednak nemá žádný zvláštní předmětný obsah (býtí není reálný predikát), jednak slouží pouze k tomu, aby zařazovalo jednotlivé předměty do nejširšího předmětného souboru, který dovedeme koncipovat, do souboru empirické předmětnosti vůbec.

S abstrakty, esencemi, kategoriemi, jsoucnem jako takovým a bytím však mizí též všechny předměty možné metafyzické zkušenosti, metafyzické reflexe.

Tak vidíme, jak moderní etapa metafyzického myšlení vytváří antinomii: metafyzika chtěla být vědou o absolutním objektu, ale pro samou vůli k absolutnosti a objektivitě to nepřivede k žádnému objektu vůbec. Počátek našeho století viděl obě části tohoto protikladu, který se dějinně opakuje již častěji v různých formách, opět v živé akci: Meinong, Husserl, Scheler, anglosaští novorealisté, Whitehead aj. obnovovali racionalistickou metafyziku s jejími esencemi, hodnotami o sobě, subsistujícími kategoriemi, zatímco pozdní Brentano, logičtí pozitivisté, Russell – analyzátor fikcí a mnozí jiní moderní logikové (zvláště sémantikové a teoretikové logické syntaxe), vycházející od konkrétních problémů konečné vědy (zvláště od otázek fundování matematiky), ji s velikou důkladností boří.

Subtilní a abstraktní filosofické otázky, které se zdají ležet tak daleko od konkrétních zájmů dějinných, od lidské praxe, které se zdají zajímat pouze odborníky a sloužit nejvýše „bystření mysli“, jsou tak částí sekulárního boje člověka o metafyziku, a tím o jednu z možností filosofie – tedy o filosofii vůbec, která je právě tak bytostně lidská věc jako náboženství nebo umění. Neboť ty činnosti člověka, které neslouží bezprostředně udržování života, zdají se na pohled problematičtější nežli ostatní; vždyť pouhý život je něco daného a v tom smyslu nepotřebuje ospravedlnění. Ale člověk se nicméně ustavičně pokouší o to, co je nejen takto problematické, nýbrž dokonce z předmětné danosti přímo neospravedlnitelné – a možná, že právě mezi takové možnosti náleží i filosofie. A životní význam těchto mocí nemůže již popírat nikdo – ať již jej hodnotí kladně či záporně.

Metafyzika v obou svých křídlech, kladném i záporném, činí též skrytý předpoklad, s kterým stojí jak její konstrukce, tak pokusy o „kritiku řeči“: že totiž řeč, která má mít smysl, může vyjadřovat, tj.

obrážet, reprodukovat pouze objektivní fakta, reální předměty, jinak: že smysl řeči je označovat věci a nic jiného, že mimo oblast této reprodukce (a jejích prostředků) jazyk je pouhá kumulace bezvýznamných slov.

Je sice pravda, že logičtí pozitivisté se domnívají, že se vyhnuli metafyzice tím, že podle nich filosofie nevypovídá pranic obsahového o věcech, nýbrž toliko rozebírá výroky o věcech; filosofie nemluví o universu, nýbrž o jazyce. Z jazykových znaků jsou jedny určeny k označování věcí, druhé jiných znaků; z jazykových výrazů, výroků, jedny mají předmětný smysl, tj. vyjadřují fakta (skutečná nebo neskutečná; [tyto výroky] jsou potvrditelné nebo vyvratitelné zkušností smyslovou), nebo jsou výrazy naopak beze všeho obsahu faktického, pouhé sestavy konvencí, které jsou zvláště důležité: jejich pomocí je jediné možná souvislost výroků, důslednost, bezespornost. Logika a matematika se skládají úplně z takových bezobsažných, ale smysluplných výrazů, bez kterých by nebylo možno vědět, zdali si neodporujeme, klademe-li více různých výroků, zdali tedy vůbec mluvíme (neruší-li jeden výrok druhý).

I výroky, které nemají obsah faktický, mají tedy posléze účel umožnit naše vyjadřování o faktech. Výrazy, které se týkají fakt, jsou však kontrolovány fakty, tj. mají se osvědčit při pořádání a předvádění toho, co je smyslově dáno.

Tak logický pozitivismus uzavírá člověka do mezí jazyka a pomoci jazyka, jak se domnívá, do smyslovosti a danosti.

Vskutku jsou jím logika a matematika zbaveny metafyzického nimbu, kterým je vybavil starý racionalismus od Platóna a Descarta po Husserla (v jeho první fázi) a novorealisty.

Avšak důsledný a promyšlený jazyk není nic jednoznačného. Jsou možné různé soustavy konvencí, lidský duch konstruuje nové a nové matematické a logické soustavy. Jazyk a s ním i zkušenost rostou v dějinném procesu. Aby zkušenost mohla být jemnější a širší, je třeba konvenčních soustav stále složitějších, propracovanějších, formálnějších. Věda je tak skutečně „dobře udělaný jazyk“, ale ještě lépe vyjádřeno: jazyk, který se dělá, tvoří. O tomto procesu samém však možno rovněž učinit jistá pozorování: chce být důsledným a sjednotit všechny zkušenosti.

Ale máme-li v jazyce prostředek, jak se usídlit v předmětném jsoucnu, jak v něm vymezit doménu zvládnutých a předvídatelných

věcí, je to ovšem díky naší schopnosti tvořit věty významné bez faktického obsahu, díky naší schopnosti konvence. Tato schopnost nás vyzvedá z pasivity pouhých animalit, dovoluje nám právě *anticipovat*, lépe: předpokládá vyzvednutí z rámce pouhé danosti. Náš život v jazyce, naše přebývání v něm je tedy samo dokladem toho, že existujeme v distanci vůči danému, že v něm nejsme tak naprosto uvězněni, jak by nám chtěli vsugerovat pozitivisté, i když *předmětně* z rámce daného nemůžeme proniknout. Lze koncedovat pozitivistům úplně, že předmětná transcendence je možná pouze rozšiřováním zkušenosti ve vědách; ale tato transcendence postačí úplně k průkazu, že předmětné vědění je svou povahou necelkové – právě že transcendence se zde projevuje pohybem stálého rozšiřování a prohlubování.

Jazyk je tedy historie, nikoli jednorázová struktura; není dán, nýbrž tvoří se akty našeho úsilí, které směřují k stále větší úplnosti a obsažnosti, aniž kdy může být zaručena všeobsažlost; tak na rozdíl od pasivních smyslových daností zvířete vnímá a chápe člověk stále nový a nový význam. Ale historičnost struktury jazyka je možná jenom tím, že člověk je vůči sensuálnímu datům (jako vůbec vůči všemu, co je mimo něho a před ním hotovo a fixováno) uvolněn, že je „svobodný“.

Tato uvolněnost vůči „smyslovým datům“ projevuje se již tím, že tato data musí být interpretována, musí vejít do našich jazykových, „logických“ schémat, která nám umožňují uvést je v přehled a souvislost – logičtí pozitivisté tomu říkají, že musí být vytvořeny logické konstrukce z těchto dat. Toto konstruování je však osvobozování od data jako takového. V něm je obsažena implicitně logika, tj. jednota, konsekvence; o ní jsme viděli, že nemá nic společného s obsahem fakt, nýbrž je čistě analytická. Co nám tedy dovoluje mluvit o věcech, samo s nimi nemá nic společného – je to pouhá „abstraktní“ jednota, pouhý postulát, že řeč znamená jednotnou řeč, která se sama neníčí.

Tím však je dosvědčeno, že jazyk předpokládá vědomí této ohroženosti a obranu proti ní. Logická vrstva, vrstva logických prostředků výrazových je vytvořena obranou proti tomuto všeobecnému, zásadnímu ohrožení. Každá teze, tj. věta, které přikládáme víru, je ohrožena: nezávisí na nás, není též ničím samostatným, nýbrž má svůj smysl a obsah mimo sebe, může být dementována průběhem zkušenosti, může být naopak mnou opomenuta, zanedbána, nevytěžena. Tak pozorujeme, že každá teze, a tudíž celá řeč předpokládá časový

horizont vlastní člověku, horizont pokračující zkušenosti, který je předpokladem vši paměti a vzpomínky, jež se v něm teprve mohou usidlovat a jej obsazovat a zabývat; spolu s časovým horizontem však předpokládají neméně ono obecné ohrožení, které je vlastní bytosti časově existující, její odkázanost na věci a při tom *distanci k věcem*.

Logičtí pozitivisté si velmi zakládají na objevu, který datují od Huma, že osobní subjekt není substance, nýbrž „sensuální historie“, historická řada sensuálních obsahů. Ale o této „sensuální historii“ samé, o jejích rysech, její formě, soustavně mlčí, jako by zde vše bylo vyřízeno přikázáním této série psychologii. Avšak právě toto přikázání „osobní historie“ psychologii ukazuje, že pozitivista omezil s velikou libovůlí pojem skutečnosti na obor sensuální a že si počíná, jako by rozumění, chápání samo bylo něčím konstatovatelným jen na smyslových obsahích.

Rozumí se, že právě i porozumění, chápání, význam možno pojímout jako pouhou „logickou konstrukci“ na základě sensuálních dat; ale právě tak možno sensuální data pojímout jako momenty vnitřní historie a jejího oboru zkušenosti, jenž sice nemá pro sebe onen „donicující ráz“, který má smyslová zkušenost a logická konstrukce určená k ujednacení zkušenosti za účelem dokonalejší anticipace, ale která má ve své podstatě neméně obecný charakter – poněvadž jediné ona je to i oné „osobní série sensuálních zkušeností“, o níž mluví pozitivismus, dát skutečný smysl.

Logický pozitivismus svou obměnou Humovy otázky: jak se přesvědčuji o správnosti či nesprávnosti svých vlastních výroků? a tím, že upírá smysl neverifikovatelným větám, klade otázku skutečně s patřičnou ostroostí – v důvěře, že každému loajálnímu svědku sporu zbudě jen jediná možnost – uzнат totiž vnější zkušenost, zkušenost, kterou *máme*, jako jediného možného rozhodčího otázek významu a pravdy. Zde se skutečně cesty oddělují; neboť možno uzнат primát zkušenosti, kterou *máme* a která rozhoduje mimo nás, nebo zkušenosti, kterou *jsme*.

Právě v této otázce nemůže smyslová zkušenost nikdy rozhodovat, poněvadž by byla zároveň soudcem i stranou. Může se nepochybně tvářit, jako by problém pro ni neexistoval, nemaje smyslu. Ale zde běží právě o to, že problémy „mají či nemají smysl“ nejen podle objektivní ověřitelnosti, nýbrž rovněž podle toho, kdo a jakí

jsme. Základní zkušenost lidské bytosti jako historického tvora, zkušenost, o které nemohou nikdy rozhodovat smyslová data, řeč, kterou nelze tedy logicky transponovat ve výroky o smyslových datech, je totiž zkušenost o *svobodě*. Tato „zkušenost“ má proti smyslové tu zvláštnost, že není zkušeností o žádném faktu, o žádném *předmětu*, konstatovatelném z různých hledisek, přístupném různým pozorovatelům, o věci, k níž možno se vždy znova vracet a která je součástí kontextu jiných věcí. Svoboda je nicméně věcí zkušenosti: je to zkušenost *rizika*, které lze podstoupit, nebo jemuž je možno [se] vyhnout. Tato zkušenost není pasivní, vnucující se zkušenost, jako je jí celá smyslovost; neboť zkušenost, *kteřou máme*, je vždy zároveň zkušeností, *kteřá nás má*. Z toho důvodu též není tak všeobecná a samozřejmější, jako je jí pasivně sensuální zkušenost, která ji vždy časově předchází – zkušenost svobody je zkušeností *dobytí*, získání svobody, nikoli jejího klidného majetnictví. Z toho důvodu jsou také nejen možní, ale dokonce mnohem početnější a samozřejmější lidé, kteří o svobodě žádnou vlastní zkušenost nemají – a pak ovšem ti, kdo ji vykládají podle zkušenosti smyslové, pasivní, jako by běželo o nějaké faktu a datum, byť „subjektivní“, jako by bylo možno přesvědčit se o ní nějak „introspektivně“, pohledem do hloubek osobnosti, reflexí na vlastní vědomé průběhy atd.

V čem tkví nyní zkušenost o svobodě? Je to zkušenost neuspokojení v daném a sensuálním, která se stupňuje v pochopení, že dané a sensuální není vším ani rozhodující. Proto jsou pro zkušenost svobody rozhodující „negativní“ zážitky, které ukazují, že veškerý obsah pasivní zkušenosti je mizivý, uplývající, nicotný; které ukazují, že je možno suspendovat víru nejen v každou jednotlivou sensuální zkušenost nebo každé sensuální pásmo, nýbrž že je možno i celé já podléhající smyslové pasivnosti nechat pod sebou jako pouhý předmět pozornosti a studia; které ukazují, jak původně neskutečné, ne-reální, fantastické, „pouhý výtvor“ může být důležitější, „významnější“ než pouhá pasivní realita, že ji může „osmyslovat“.

Zkušenost o svobodě je vždy zkušenost celková, zkušenost o celkovém „smyslu“ – pokud zde není zkušenost svobody, otázka celkového „smyslu života“, jak se říká, je bezvýznamná. Sókratova dialektika byla určena právě k tomu, aby ukázala, že žádný sensuální objekt, žádná věcná zkušenost není s to tuto otázku ani položit, ani zodpovědět.

Z těchto všech důvodů možno zkušenost svobody označit jako zkušenost transcendence; negativní metafyzice empirismu nelze uniknout racionalistickou metafyzikou ani metafyzikou subjektu, který tvrdí svou autonomii či nadřazenost nad přírodními a umělými věcmi, nýbrž jedině obrácením ke zkušenosti transcendence a pokusem vytěžít tuto zkušenost.

Je-li však zkušenost transcendence rozsahem omezenější než zkušenost pasivní, je-li aktuálně uskutečněna toliko u mnohem nepatrnějšího počtu lidí, než [je] ten, který má podíl na pasivní zkušenosti, nebude něčím „aristokratickým“, nebude lidstvo rozdělovat ve dvě základně od sebe odlišné „specie“, které nemají krom vnějšíkové podoby mnoho společného? Nebude též zkušenost svobody něčím, co se týče pouze těch, kdo ji mají, a není ničím všeobecně lidským? Co je po ní lidem, kteří trpí obecně lidskými nouzemi a nedostatků, kteří chtějí úlevu ve svých materiálních starostech a ve svém ponížení, kteří potřebují chleba, aby se nasytili, léku, aby zachránili život, plánu a stroje, aby jejich život nebyl ustavičným otročením [jejich] vlastním biologickým a cizím panským potřebám? Není dokonce tato celá „zkušenost“ pouhou konstrukcí, určenou k tomu, aby lidem uspokojeným a sytým bylo poskytnuto dobré svědomí jejich výjimečného postavení, které je výjimečné jen *via facti*?

Zde třeba učinit rozlišení. Zkušenost svobody je sice méně rozšířena než zkušenost pasivní, ale svoboda sama či lépe možnost svobody je fakt, který se týká člověka vůbec. „Celkový smysl“ je věc každého a život každého z nás se k němu vztahuje, ať už způsobem nevýslovným, nebo výslovným (zkušenost svobody). Lze také říci, že *určitou* zkušenost svobody má každý člověk; jenže rysy, které u něho jsou z ní přítomny, ještě nenabýly té výraznosti, kde se sklenou v jednotný obraz celkového významu jako u těch, kdo žijí z výslovné zkušenosti o svobodě. Distance k věcem, jazyk, anticipace zkušenosti, vědecký výklad jsou nakonec pochopitelné pouze z možnosti svobody; ale jsou schopny též naturalistické a utilitární interpretace, kterou se přirozeně uspokojuje ten, kdo zkušenost svobody v sobě nepřivedl dosud k rozvinutí nebo kdo ji z důvodů praktických či názorové povahy v sobě dusí. Člověk tvoří a pracuje ze svobody i tam, kde se staví zády ke svobodě. Svoboda není aristokratickou výsadou, nýbrž obrací se ke všem a platí pro všechny; bez ní by člověk nebyl člověkem, „lidská důstojnost“ i tam, kde si toho lidé nejsou vědomi,

pochází pouze z ní, nikoli z toho, že člověk je nejmocnějším mezi živými. Neboť kdyby tomu bylo jinak, člověk by sice mohl zachovávat konvence společenské spolupráce a solidarity, ale v podstatě a v intimitě svého ducha by věděl o své ubohosti – o ubohosti svého postavení bytosti smrtelné, věděním omezené, vystavené náhodám kosmického a sociálního kontextu – beze vší kompenzace krom více-méně legitimní pýchy mocenského konkurenta, který sice dokáže mnoho, ale konečně musí vždy být poražen. Činí-li si však svoboda nárok na všechny lidi, pak nemá smyslu považovat ji ani za výsadu, ani za úskok vládnoucích, aby legitimovali sebe a odvrátili druhé od starostí bližších.

IV.

Zkušenosť svobody byla základem metafyziky v jejím historickém vzniku a vývoji. Sókratés formuloval tuto zkušenosť pomocí myšlenky nevědnoucího vědění: do vlastní metafyziky nevstročil. To učinil až Platón tím, že podal výklad zkušenosť svobody (a transcendentce) pomocí zvláštního systému pojmů, zvedajícího opět nárok na předmětnost a pozitivnost, jako jej mají pojmy, které formulují naši zkušenost pozitivní, sensuální. Platón vyložil svobodu jako transcensus od smyslového k transcendentnímu jsoucnu, od „zdánlivého“ k „pravému“. Mezi oběma světy zprostředkovala dialektika duchovní proces zavěšený na dvou pilířích, smyslovém a nadmyslovém, a dovoluující vzestup od sensuálního k nadmyslovému i sestup od nadmyslového k sensuálnímu. Vzestupná dialektika je hledání nepodmíněného a nadrozporného nad podmínným, nejednotným a rozporným. Sestupná ukazuje, vycházejíc z jednotného, nadrozporného a nepodmíněného, genezi mnohosti, vzájemné vztáženosti mnohého, a tím i (relativních) rozporů. Tím Platón podal první nárys kladné (tracionalistické) metafyziky. Tím se zasloužil nejen o metafyziku, nýbrž i o pozitivní vědu, jelikož na ní první narysoval a částečně provedl myšlenku systematické pojmů. Tím určil též osudy filosofie na dvě tisíciletí; ale je problematické, zdali tím filosofii zavedl na její pravou, definitivní dráhu. Spory nejprve o platónskou formu, pak nověji – v naší době – o samotnou existenci metafyziky neutuchly od doby Platónovy. Není to náhodou, ani tím, že metafyzika byla by bývala

založena příliš nedokonale a naivně. Nedokonalost a původní naivnost nevedí skutečným vědám v pokrocích, jakmile dospějí stadia pevného ustavení. Metafyzika, ačkoli stojí na podkladě autentické zkušenosť, nemůže se z podstatných důvodů ustavit jako věda, jak to chce a na svých adeptech vyžaduje. Důvod toho leží v povaze zkušenosť o svobodě a transcendentci.

Zkušenosť pasivní je kladná a obsahová, tj. podává nám stránky předmětného jsoucna, které je v ní sice přítomno vždy jen neúplně a jednostranně, ale přece v originále a tak, že každá danost je především kladný obsah; ten sice může být s jinými inkompatibilní, ale tato inkompatibilita je vždy něčím druhým, co charakterizuje původně kladné obsahy. Naproti tomu zkušenosť svobody nemá kladného obsahu; kategorie, kterými charakterizujeme a určujeme blíže tyto předmětné obsahy, jako jsou kvalita, kvantita, substancialita, relace atd., nelze tu naprosto aplikovat, poněvadž tu nenacházejí žádný příslušný substrát, něco, k čemu by bylo možno chovat se tak receptivně jako k předmětným obsahům, které prostě jsou či nejsou zde. Ve zkušenosť svobody není obsažena žádná před-stava, konečný pól, kterého by se naše činnost, směřující k předmětům, mohla zachytit. Zkušenosť o svobodě je bez substrátu, rozumíme-li substrátem nějaký konečný a kladný obsah, nějaký subjekt či predikát nebo soubor predikátů. Naproti tomu má zkušenosť svobody původně ráz záporný: ráz distance, vzdálenosti, překonávání každé předmětnosti, obsahovosti, před-stavovosti a substatovosti. To se projevuje zejména celkovostí této zkušenosť. Je to tato zkušenosť, která teprve činí naše předmětné prožívání prožíváním celku: jediné tím, že jsme vždy za vším předmětným, že nám žádné předmětenstvo nepostačí, tvoří nám celek – neboť skutečný soubor všeho jsoucna konečného je nám přirozeně naprosto nepřístupný. Aktuální předmětná zkušenosť se svým celkovým stylem a svými perspektivami pokračování do neurčita je pochopitelná jen vzhledem k tomuto „aktu“ celkového odstupu od ní, celkového ne-uspokojení, ne-spočínutí v pouhém předmětenstvu, který však právě vytváří *oblast* předmětnosti jako takovou – oblast, které nepochybně není u zvířete s jeho připoutaností ke konkrétním, přítomným, pudově vázaným věcem. Pro zvíře konkrétní předmět je všechno, předmětenstvo není žádná „oblast“, neexistuje v něm také žádný samostatný „styl“, žádný moment neurčitosti a pouhého „a tak dále“, žádná ryzí potencialita.

Poněvadž zkušenost svobody nemá kladného předmětného obsahu, musí se vždy zdát přesvědčivým a úspěšným podnik interpretace našeho předmětného universa v termínech zkušenosti ryze pasivní. Tento pokus má různé formy; v tradiční psychologii je to např. forma skladby zkušenosti z objektivních prvků; nověji, v psychologii útvarů, skladbou z dynamických složek, které však mají veskrze kladný a obsahový ráz. Paměť a „fantazie“ se vykládají jako struktury z aktuálních, specifických elementů, jako zvláštní struktury přítomnosti. Jazyk, toto svědectví nejen o jsoucích věcech, nýbrž především o odstupu od nich a dispozici jimi, je vysvětlován cele jako obraz věcí, předmětných struktur. To všechno lze dělat s velkým úspěchem, poněvadž vskutku lze vždy poukázat na příslušná objektivní fakta, jednak protože vlastní „duchovní“ zkušenost předmětných a kladných obsahů nepodává – pokus rozšířit tedy předmětný popis, který podává přírodní věda, na celé universum jsoucna, uzavřít veškerenstvo v soustavu objektivní vědy, musí se jevit lákavým a mít pro sebe přesvědčivost přírodovědeckých úspěchů.

Avšak pochopíme-li jednou skutečnost a možnosti zakoušené svobody, padá odtud reflex i na naši zkušenost předmětnou. Interpretace naší lidské zkušenosti, zkušenosti historických bytostí, v jejím celku není možná jinak než od zkušenosti svobody, nikdy pouze od pasivní zkušenosti předmětné.

Interpretace lidské zkušenosti je však něco zásadně jiného než metafyzika. Zatímco metafyzika objevuje nové universum vycházející z našeho a transcendingující je, výklad zkušenosti objevuje, odhaluje, projasňuje tento náš daný živý svět, v něm odkrývá, co dosud bylo skryto, jeho utajený smysl, jeho vlastní strukturu, jeho vnitřní drama. Je ovšem možné pro tuto interpretaci získat podporu i od metafyzické práce, metafyzické tradice samé. Neboť tradiční metafyzika se ve svém konstruktivním postupu opírala nepochybně rovněž o zkušenost transcendence a vnitřní drama svobody. Zнала fenomény, které pouze konstruktivně, spekulativně zhodnotila a přetvářela.

Zatímco pozitivistická, či lépe negativistická verze metafyziky odvysvětluje pozitivní metafyziku toliko z fallacií jazyka, dovede náš způsob metafyziku „překonat a uchovat“ (aufheben) v hlubším smyslu: postihnout i moment jejího vnitřního oprávnění, nejen prázdnotu, která je patrná zvláště tam, kde je metafyzika měřena měřítkem, jehož aplikaci sice sama vyžaduje a zavíňuje, ale která je k jejímu vnitř-

nímu jádru neadekvátní: měřítkem přísné, konečné, necelkové vědy, jak ji vytvořil moderní duch matematiky konstruktivní a věcně popisný. Jeden z hlavních platónských motivů, založený na reální zkušenosti svobody a davší vznik metafyzickým naukám, chceme zde interpretovat nemetafyzicky a ukázat zároveň, jak tradiční metafyzika obsahuje poukazy k němu; takže se vysvětlí zároveň, jak je možné, že k metafyzice přes její „prázdnotu“ a „nepłodnost“, stokrát zdůrazněnou, přes její neobhajitelnost, ba nesmyslnost z hlediska ryze objektivní racionality, se lidský duch vždy znovu vrací do těchto oblastí, v nichž nedovede učinit ani krok vpřed – podle měřítka a způsobu, jak z pozitivního vědění je tomu zvyklý.

V.

Platónská teorie separovaných idejí byla mnohdy vykládána jako chybný logický závěr, jako hypostazované jméno, jako nedostatečně zpracovaná logická teorie. Z hlediska ryze logického, jak známo, žádný argument není dostatečný, aby odůvodnil tezi idejí jako separovaných enit, k nimž žádné smyslové jsoucno nedosahuje. Odtud pak moderní pokusy interpretovat ideu naopak jako ryze myšlenkový prostředek výkladu zkušenosti, jako to, co jí dovoluje dát smysl, jako apriorní element, jako metodický předpoklad, jako regulativ, bez něhož se neobejde vědecké poznání v hlubším smyslu. Jenže při této interpretaci, která vypadá přijatelněji z hlediska moderní metodologie (zvláště novokantovsky orientované), slouží mnohem podřadnějším, tolikrát zdůrazňovaným Platónem, ustupuje mnohem podřadnějším, koordinovanému postavení idejí; sice vedou, ale přece slouží pochopení věcí tohoto světa, slouží výkladu zkušenosti. V každém případě chórismos opět mizí, stává se pouhým rozdílem dvou poznákových složek – rozdíl řádu jsoucna, rozdíl ontického významu je opět nivelizován. Nic nepomůže, uchýlíme-li se od výkladu logicko-metodologického do oblasti bližší sókratovskému Platónovi, oblasti, v níž původně ideologie zahájila – totiž do sféry praxe, moderní filosofii označované jako oblast hodnot, a pojmem-li ideje jako „hodnoty o sobě“; neboť bud' budeme separaci a vyšší jsoucno těchto hodnot pouze jistit bez přesvědčivých důvodů, nebo je pojmem jako pouhé

„ideje v kantovském smyslu“, jako nerealní regulativ našeho chování, a budeme opět tamtéž, kde výklad teoretický.

Moderní výklady dovedou tedy v Ideji zachránit a pochopit skoro všechno krom chórismu, oddělenosti idej od naší reality, od světa věcí a světa lidí ponechaných samým sobě a uvažovaných jako ryzí reality. Důležité je však porozumět, že právě chórismos, oddělení, izolace, je důležitý fenomén, autentický fenomén, který nelze ignorovat a umlčet. Odstranit třeba určitou metaforu vnučenou názvem chórismos, který vyvolává představu oddělení něčeho od něčeho – dvou předmětných oblastí; chórismos je však původně oddělenost *bez* druhého předmětného oboru. Běží o mezeru, která neodděluje dvě říše, které jsou koordinovány nebo spojeny v něčem třetím, co obě objímá a co je základem jak jejich koordinace, tak vzájemného oddělení. Chórismos je oddělení, rozlišení o sobě, oddělení absolutní, samo pro sebe. V něm není obsaženo žádné tajemství dalšího zemědlu kdesi za oddělujícím oceánem, nýbrž jeho tajemství je nutno vyčíst z něho samého, najít je čistě v něm samém. Jinými slovy, tajemství chórismu je totéž co zkušenost svobody: zkušenost distance vůči reálním věcem, smyslu nezávislého na předmětném a sensuálním, který získáváme obrácením původního, „přirozeného“ směru života, zkušenost obrození, „druhého narození“, vlastní všemu duchovnímu životu, známá člověku náboženskému, zasvěcenci umění a v neposlední míře filosofovi. Pro filosofii je zkušenost svobody tím, co ji zachraňuje od možného rozptýlení v znalostech konečných, předmětných, jednotlivých, co jí dává a zaručuje její autonomii. Vezmeme-li tedy metafyzicky ideu jako zkratku chórismu a ten jako symbol svobody, pak možno říci, že filosofie pojetím ideje stojí a padá a že nikdo nechopí filosofii, komu není přístupná idea. Jenže v přísném smyslu slova nelze ideu, tento absolutní předmět, položit svobodě naroveň, nýbrž naopak spíše třeba ideu samu ještě překonat, předstihnout; praví ji o její před-stavující, předmětný, obrazový ráz.

Ovšemže Idea, jak ji vylíčil Platón, obsahuje dvojí stránku: je nepochybně absolutním předmětem, je Tvarem o sobě, ale základněji než to, co je viděno, než vid a tvar, je tím, co dává vidět, spatřovat. Nikoli vidět v čistě instinktivně sensuálním smyslu, v němž zvíře rovněž vidí, nýbrž v „duchovním“ významu, ve kterém možno říci, že v tom, co je nám dáno, předloženo, spatřujeme něco více, než je přímo v danosti obsaženo. Co nám umožňuje spatřovat více, než na-

zíráme? Co umožňuje vlastní akt vidění? Je to úplně totéž, co působí, že v téměř nebo skoro [v] téměř nazíraném spatřujeme stále nové a nové – totéž, co z nás činí bytosti, které mění sebe i své okolí, to tedy, co činí člověka „historickým“. Historická je však bytost, která nežije ve věčnosti, ať již ve smyslu povznesenosti nad časové rozptýlení vůbec, ať ve věčné přítomnosti, ve věčném okamžiku, nýbrž která právě rozlišuje od toho, co je dáno – to, co je odbyto a nenávratně ztraceno, a to, co ještě není jinak než ve způsobu neuspokojenosti v tom, co je přítomné. Historická bytost se opírá o minulé, kterým rozšiřuje obzor danosti, a jeho pomocí překonává dané a přítomné. Ale to všechno může jen tenkrát, je-li jí otevřena síla distance, síla odstupu od pouhé danosti a přítomnosti – síla osvobození od ryze předmětného a daného: v platónské terminologii tedy síla Ideje. Ovšem idea takto pojatá nesmí být nikdy sama spatřena; daleka toho, aby byla Předmětem o sobě, je toliko původem a pramenem všeho lidského zpředměťování, ale jen proto, že je především a základněji silou odpředměťování a odrealizování, silou, z níž pramení všechny naše schopnosti boje proti „pouhé realitě“, která by se nám ukládala jako absolutní, neodvratný a nepřekonatelný zákon. Zde pramení síly paměti a vzpomínky jakožto poměru k tomu, čeho již není, síly zpřítomnění toho, co není přímo dáno a co se samo nepředkládá, síly fantazie, kombinace, syntézy toho, co mimo nás nebylo nikdy pospolu. Zde propukají schopnosti negace ve všech jejích formách, od pouhého konstatování toho, co se nevyskytuje a co si odporuje, až po úmysl rozbít to, co existuje, znesvětit to, co se pokládá za sacrosanctum, odsuzovat skutečné ve jménu toho, po čem se touží a čeho tu není.

Tak pojata nemůže ovšem idea být hierarchický systém podstat, esencí, usí, jejím hlavním problémem nemůže pak být Jednota species a genus, která je mnohem nižší otázkou, posléze zakorvenou v mnohem vyšší jednotě. Jednota, na kterou ukazuje duchová zkušenost svobody, je absolutnější než jednota jakéhokoli genus. Species a genera jako celý svět jazyka jsou nepochybně výtvoři ideje; ale idea není species ani genus, jak zní metafyzická verze. Aristotelés ve své nauce oře τὸ ἐν οὐτῇ τὸ ὄν εἶναι γένος^a je snad bližší Ideji než

^a „ani jedno“, ani „jsoucno“ není rod“ (Pozn. vyd.) – Aristotelés, *Metafyzika*, 998b22.

Platón ve své „logické“ fázi. Ale Platón (i Aristotelés) věděli o jednom velickém, kdo první a v nevystiženě hloubce zachytil Jednotu v jejím povzneseném a odmítavém charakteru; a není z našeho hlediska ničím nepochopitelným a také nikoli příznakem vědomého odchýlení od sókratovské tradice (která nám je čímsi symbolickým, zkratkovu nejstarší prafilosofie vůbec), když v *Sofistovi* jako říditel rozmluvy místo Sókrata vystupuje eleatský cizinec.

Idea jako symbol svobody má proti pouhému pojmu „aktivní zkušenosti“ a „zkušenosti svobody“ tu zvláštní výhodu, že se vyhýbá subjektivismu. Filosofie svobody se obvykle ztotožňuje s naukami německého idealismu; není pochyby, že historicky s nimi souvisí nejúžším způsobem, ale německý idealismus je filosofie absolutní, suverénní subjektivnosti, supremacie lidsky-historického Já, kterému se podkládá význam absolutní substance. Jakožto subjektivismus je německý idealismus metafyzický: je naukou, která prohlíží veškerenstvo v jeho celku a hloubce, naukou o souboru vši reality; a činí-li kdo pokus překonat tento koncept filosofie jako nauky o absolutním celku, jako je tomu u Kanta, je to konečně přece jen ve jménu „metafyziky jako vědy“ a ve jménu svobody jakožto nejhlubšího *určení člověka*. Naproti tomu je Idea určení, které má [tu] zvláštnost, že zbavíme-li je metafyzických strusek, stojí nad subjektivním i objektivním jsoucnem: právě chórismos zaručuje, že v ní se nesetkáváme se žádným jsoucnem ve smyslu jakéhokoli obsahu nebo průběhu zkušenosti. V člověku se sice odehrává zkušenost svobody, člověk je jejím „místem“ – ale to neznamená, že si v této zkušenosti sám postaví; tak jako je pasivní zkušenost svědectvím o universu předmětného jsoucna a spolu se souborem našich vědomých průběhů svědectvím o jsoucím v celku, tak je i naše aktivní zkušenost svědectvím – ale nikdy nemůžeme dát na stejnou stránku a uvést na tutéž úroveň.

Nestojíme zde však právě u paradoxu této negativní nauky o Ideji, kde se musí ukázat její vnitřní rozpor? Nemusí se Idea jevit jednou nás nutí, abychom ji kladli v naprostý protiklad k celku všeho jsoucího, objektivního i subjektivního – co však zbývá, vyloučíme-li všechno jsoucí, než naprostá nicota? Není však nicota sama, jak ukázali tak mnozí logikové i metafyzikové, nemožný pojem, jakmile se pojme v absolutním smyslu slova, jakmile není vzata jen jako vý-

raz výluky mezi skutečností nebo jako prostředek řeči, jako pouhý způsob vyjadřování o znacích, které slouží k označování reality? Není zde nauka nucena vyznat, že ztroskotává docela stejně jako kdykoli si pozitivní platonismus na tom, že hypostazuje nerealizovatelné, neskutečné, že realizuje pouhý flatus vocis?

Ale v tom je právě jeden ze svodů jazyka, který je určen prakticky k označování reality, že i nejsoucno nás učí chápat především jako předmětné nejsoucno, tudíž jako pouhý relační pojem, jak to učinil již Platón v *Sofistovi* a po něm mnozí jiní. Jako relační pojem, jako vztah mezi jsoucími věcmi, se nejsoucno dá fixovat a zachytit; ale Platón též věděl, že nejsoucno se skrývá, že je *podstatné* v skrytu a že se nám původněji než jako pojem, do něhož je hledí zaklít naše předeměňující myšlenka, jeví jako moc určující náš život.

V jakém smyslu určuje náš život moc jiná, než jsou předmětnosti, které se vyskytují v universu, jsou v něm dány a které nezbyvá než uznat? Pověděli jsme již, že pro lidský život je příznačný jeho celkový vztah: že lidský život je život v celku. Nikoli *nad* celkem: nikoli tak, že bychom se mohli universa zmocnit a je zpředmětnit, jak odjakživa chce pozitivně-metafyzická teorie. Ale tak, že víme o všem prožíváním i prožívajícím, že náleží k témuž souboru reálného dějství, že rozumíme nějakým způsobem, modelem a schématem tomu, co se v tomto celku odehrává, že máme v zásobě kritéria a reagencie, které se týkají reálného a nereálného v něm. Co je však činí tímto celkem, k němuž přece nemáme přístupu? Nezmocňujeme-li se nikdy celku, není-li celek pro nás nikdy autentickým předmětem a substancí, odkud náš poměr k celkovosti, odkud to, že se náš život netřísťí v pouhou sérii nesouvislých událostí, nýbrž prostírá jakoby na jednotné scéně?

Pochází to od Ideje jakožto základního pramene, z něhož teče náš život. Každá předmětná i podmětná danost je podrobena kritice Ideje, je uvedena ve vztah k Ideji tím, že Idea nad ní vyslovuje své *ne*, výrok své transcendence. Lidská svoboda není nic jiného než druhá stránka transcendence Ideje. Každý náš konečný prožitek, každá věc, která se může vyskytovat v našem konečném, uzavřeném obzoru, je toliko výrazem toho, že nedosahuje k Ideji, a Idea je nevyfknutelná a neuchopitelná, je věčným tajemstvím právě z toho důvodu, že žádná skutečnost ji nevyjadřuje, že žádá se jí nepodobá, že žádá je k ní neadekvátní. Z toho důvodu též se jeví Idea původně – ačkoli ona to

je, která svým odporem sjednocuje pro nás veškeré konečné jsoucno – jakožto nejsoucno, pokud běheme konečná a předmětná jsoucna za měřítko a jedinou možnou úroveň jsoucího, pokud – jako v běžném směru života vůbec –, ačkoli žijeme z Ideje, žijeme odvrácení od Ideje a Ideu nepozorujeme.

Idealističtí ontologové, takoví jako Malebranche a Rosmini, zdůraznili silně tento ideový pramen lidského života i způsob, kterým idea „předchází“ každé naše konečné, omezené a smyslové prožívání i souzení. Nedostatek jejich ontologie není v tom, co se jim nejbojí vyklejí vytýká, totiž v nepochopení prý subjektivního rázu tohoto „apriori“, nýbrž mnohem spíše v jejich příliš objektivistickém chápání ideje. Idea je u nich nekonečný objekt a její intervence v životě ducha je soud, založený na srovnání mezi dvojím druhem objektů, objekty nekonečnými a objekty omezenými. Neadekvátnost, negativnost, kterou nám podle těchto filosofů idea staví před oči a kterou zavádí do našeho života, je neadekvátnost smyslového jsoucna vůči ideji, založená na současném názoru obou; náš život intelektuální spočívá veskrze v pokusech o jednotu, o sloučení nekonečného subjektu s konečnými predikáty, o syntézu, která musí mít formu negace.

Takovým způsobem vztah mezi ideovým a mundánním, světovým jsoucnem si představovat nelze. Představovat, tj. stavět (duchovně) před sebe (což znamená vždy zároveň *pod* sebe), je možno přirozeně pouze předměty; idea však není původně ani předmět, ani pojem (protože pojem je nutně předmět). Proto není idea také v původním smyslu prostě totéž co dialektický pohyb, tj. pohyb pojmů v celku soudových kroků, jimiž se vyčerpává kontinuum jsoucích vztahů. Všecka pojetí, podle nichž idea není jen to, mocí čeho vidíme, nýbrž také to, co konečkonců vidíme, jsou antropomorfismem. Je totiž správné, že sebe samy nazýváme původně ve věcech: na nich vidíme své nálady a stav své mysli, z nich nám září vstříc naše vlastní povaha bytostí emocionálních, tj. do universa konečných věcí zapuštěných, jimi zaujatých a zajatých, na nich závislých, z nich se nám opět ozývají naše úmysly, cíle a prostředky, které jsou nepochybně v jistém významu také tím, na základě čeho a čím vidíme věci. Ale to všechno není ovšem idea; to vše je ideou pouze umožněno a vytvořeno, kdežto idea sama jako to, co podstatně nemá tvar, třebaže je předpokladem toho, aby cokoliv (v naší představě) do svého tvaru a hranice dospělo, předmětem nazírání být nemůže. Idea je právě moc

odpředmětňující, moc distance vůči kterémukoli možnému předmětu; tato její odpředmětňující síla se projevuje v předmětné oblasti výskytů celkových deralizovaných kvazipředmětů a kvazipředstav, které jsou již na samé hranici předmětné jsoucnosti, a poukazují tak mimo sebe, ale které nicméně nejsou ideou, nekryjí se s ní. Zde je možnost vyložit jako skutečné fenomény některé filosofické náměty, které moderní psychologie většinou zavrhl, jako by jim prožitkově nic neodpovídalo – náměty jako např. čistý názor prostorový (ve smyslu Kantově), ono „a tak dále“ zbažené každého obsahu (a posléze i každé určité geometrické formy), o kterém Scheler pravil, že náleží k rysům, které charakterizují člověka jako takového; nebo rovněž kantovský námět „produktivní obraznosti“, tj. obraznosti, která nekombinuje toliko smyslové obsahy, nýbrž vytváří ze svého jakousi syntetickou scénu, která tyto obsahy dovoluje sjednocovat a přehlédnout. Domníváme se sice, že tvořívá obraznost právě tak jako čistý názor nemohou mít žádný vlastní kladný obsah, který by nebyl čerpán z empirie, ale je v nich přece obsaženo *záporné plus*, překročení každého daného obsahu; pomocí čistého názoru jsme – bez výslovného soudu – vždy již za mezí každého konkrétního obsahového názoru, tedy vždy již u něčeho celkového, aniž by tento celek mohl být nějak obsahově kvalifikován; pomocí ryzí obraznosti hledíme rozložit, co zkušenosť předkládá sloučené, a složit a sloučit to, co předkládá rozločené – pomocí její jsme tedy rovněž vždy za *mezí* předmětných a smyslových syntéz, i když obsahově a kladně žádný další element proti empirickým nedovedeme určit a mocí vlastní syntetické schopnosti věcem nadiktovat. Ale při tom, že čisté názory jsou entia imaginaria^a (podle Kantova výroku), nejsou nikterak ještě ideami, nýbrž toliko stopou působnosti ideje v naší pasivní zkušenosť. Takovou stopou je celý náš individuálně specifický, historický svět, k němuž ovšem „čistý názor“ i „produktivní obraznost“ náleží jako nesamostatné komponenty.

Idea je tedy čistá nadpředmětnost, ryzí apel transcendence. Z hlediska předmětnosti, tvaru, konečného obsahu musí se jevit jako pouhá nicota, flatus vocis; ve skutečnosti dojem, prožitek a konečně i pojem nicoty, právě tak jako pojem záporu, pochází z apelu ideje,

^a „imaginární jsoucna“ (Pozn. vyd.)

pokud není adekvátně realizován a pokud jsme ještě od ideje odvráceni, tj. dříve, než se v nás probudila nejen možnost, nýbrž sama skutečnost svobody. Po této zkušenosti víme, že předměty nejsou všechno; zkušenost svobody je právě zkušenost nicotnosti reálného světa zůstaveného samému sobě. Až do té doby se však domníváme, že ve všem, co v naší zkušenosti nějak zdá se přesahovat věcnou, obsahovou, ryze předmětnou oblast, máme pouhou iluzi jazyka, čirý flatus vocis, iluzi, která může nanejvýš být nějak účelná (např. spo-lečensky účelná jako ideologický klam), ale která je bez vnitřního oprávnění, bez pravdivosti. Z hlediska ryze logického (a konstruk-tivního) není nikterak nemožné, nýbrž je naopak přirozené vysvětl-o-vat všechna entia imaginaria jako pouhé jazykové iluze; toto vysvětle-ní má nespornou pravdu v tom, že z hlediska čistě předmětného je nelze ospravedlnit a pochopit – tak např. nelze nicotu považovat za předmětný pojem, který nemá obsahu, pojetí, které upadá do rozporu, že ji zároveň realizuje a popírá. Avšak toto vysvětlení nejenže není jediné možné, nýbrž také upadá v nutnost nivelovat lidskou pravdu na úroveň pouhého instinktivního úspěchu a neúspěchu, na úroveň vysvětlení pragmatismu, a ignorovat podstatně lidskou komponentu zkušenosti, totiž celou zkušenost svobody. Entia imaginaria jsou z našeho hlediska vysvětlována jakožto stopy působnosti ideje v naší konečné zkušenosti; iluze a omyly, k nimž dochází v souvislosti s nimi, pocházejí z toho, že na jedinou úroveň – předmětnou – pro-mítáme, co na ni a vůbec dohromady nenáleží.

Krátce – Idea, jak my ji chápeme, je jediná non-reality, která ne-může být výkladově odvyštvělena jako konstrukce z pouhých realit; není předmětem kontemplace, poněvadž není vůbec předmětem; je nezbytná k pochopení lidského života, jeho zkušenosti o svobodě, jeho vnitřní historičnosti; ukazuje a osvědčuje se jako stálý apel k překročení pouhé dané předmětnosti a věcnosti, jehož vnějším překladem je lidská tvorba nového a stále opakovaně úsilí vybědnout z úpadku, k němuž nás odsuzuje setrvání v pouze daném. Idea, jak ji chápeme, není moc absolutního zpředmětnění, jakou je v zárodku idea historického Platóna; jakožto absolutní předmět je Platónova idea výzvou k člověku, aby se postavil do středu universa a ovládl je, jako ovládá konečnou tím, že participuje na ideovém universu, pro-střednictvím ideje vědní celý inteligibilní i sensibílní kosmos. Tato tendence platónské metafyziky se neuplatnila, nevyžila plně v samot-

né filosofii Platónově ani vůbec v antice a středověku, poněvadž ji tam ještě tlumilo celkové mytické nebo theocentrické zaměření teh-dejšího člověka; ale moderní metafyzika se svým antropologismem a svou vůlí k naprosté supremacii člověka nad předmětným jsouc-nem, se svým naturalismem, konstruktivismem (technicismem) a mo-censkou vůlí je plným rozvinutím tendence založené v zárodku již zde. Naproti tomu platonismus, jak zde vyložen, ukazuje nejen dů-stojnost člověka, ale také jeho nepřekročitelnou mez; schvaluje vládu, kterou člověk zavádí nad předmětným jsoucnem, ale ukazuje, že jeho povoláním není jen takto vládnout, nýbrž sloužit; ukazuje, že existuje cosi vyššího než člověk, s čím je existence člověka nerozlučně spo-jena a bez čeho vysychá základní proud našeho historického života. Platonismus takto pojatý je filosofie zároven velice chudá i bohatá. Chudá, protože se vzdala nároku, který historický platonismus sice neprovedl, ale přece jen v celé další tradici podnítl, totiž nároku na vědecký systém; nedovede nic obsahově kladného povědět ani o ide-ji, ani o člověku, nepretenduje na universální klíč, který otvírá všech-ny zámký. Nechce se postavit na místo žádné skutečné empirické vě-dy a suplovat snad nějakou domněle hlubší metodou její konečné, ale solidní úsilí. Ukazuje naopak pravou úctu k vědě a její autonomii; ukazuje, jak přes všechny důležité dary, jež věda přijala od metaf-yziky, třeba se stejně varovat toho, aby filosofie suplovala vědu a zve-dala nějaké nároky věcného nebo metodického vedení, jako toho, aby věda se zabsolutnila v metafyziku sui generis.^a Filosofie záporného platonismu je chudá, poněvadž ví jen o jednom a toto jedno nesděluje přímo jako věcnou znalost, která je ve světě k dispozici, a na kterou lze proto vždy ukázat a odkázat. Negativní platonismus je to „pre-kerní postavení filosofie, která se nemůže opřít o nic na zemi ani na nebi“, o kterém mluvil Kant.⁶¹ Je však také bohatá, poněvadž zacho-vává člověku jednu z jeho podstatných možností, totiž filosofii, očis-těnou od metafyzických nároků; ukazuje, kde ji nelze žádným jiným duchovním elementem, teoretickým či praktickým, z její nejvlastnější domény vypovědět; zachraňuje člověku dále možnost opřít se o prav-du, která není relativní a „světská“, i když nemůže být formulována kladně a obsahově; ukazuje, co pravdy je na odvěkém metafyzickém

^a „svého druhu, zvláštního druhu“ (Pozn. vyd.)

zápasu člověka, na jeho boji o cosi povýšeného nad přírodnost a tradičnost, na zápase o věčné a nadčasové, na stále se obnovujícím boji proti relativismu hodnot a norem, a to při současném přitakání myšlenky o základní historičnosti člověka a relativnosti jeho orientace v okolí, jeho vědy a praxe, jeho obrazů života i světa.

Příloha k první části

JAN PATOČKA

Péče o duši

I

Jako první svazek Sebraných spisů Jana Patočky vydalo nakladatelství OIKOYMENH. K vydání připravili Ivan Chvatík a Pavel Kouba. Odpovědný redaktor Aleš Havlíček. Technická redakce Jana Dvořáková. Obálku navrhl Zdeněk Ziegler. Sazba Miroslav Šedina. Tisk Alfaprint Praha. První vydání, Praha 1996. Te-
matická skupina 02/3.