

Miroslav Petříček

ÚVOD DO SOUČASNÉ FILOSOFIE

PŘEDNÁŠKA PRVNÍ JEDNOTA FILOSOFIE: PLATÓN A KANT

Tento cyklus přednášek nese poněkud komplikovaný název: Úvod do (současné) filosofie. Závorkami, do nichž jsem uzavřel slovo „současné“, jsem chtěl naznačit, že tento úvod chápu a z podstatných příčin musím chápat šíře. Všichni sice nějak víme, co je filosofie, nicméně — chceme-li se spolu pokusit do filosofie proniknout—je nezbytné toto naše vědění také poznat, precizovat je. Apředeevším: antická stejně jako současná filosofie je stále filosofie; v prvním přiblížení k filosofii, které hledáme, by tedy nemělo smyslu tato různá historická období absolutizovat. Chceme-li poznat, jak pracuje a čím se zabývá současná filosofie, musíme být schopni poznat, co je v ní filosoficky současného, proč i ona je filosofii. Jednoduše řečeno: chtěl jsem touto závorkou naznačit, že by bylo marné mluvit o současné filosofii, kdybychom se již od samého počátku neorientovali v tom, co je filosofie.

Nasnadě je tedy formulovat naši první otázku takto: čím se filosofie zabývá, co je jejím tématem? Bojím se však, že kdybychom se nechali vést právě touto otázkou a snažili se na ni odpovědět, záhy bychom se ztratili ve spleti různých filosofických systémů, protože pozorováno zvnějšku se zdá, jako by se filosofie v různých dobách a u různých svých představitelů zabývala nejrůznějšími věcmi: teorií poznání (oč se poznání opírá a kde jsou jeho prameny, jaké jsou jeho možnosti a meze, jak může být pravdivé), lidskou existencí (od problematiky duše až po záhadu lidské svobody a konečnosti), etikou (co činit mám a co nikoli), dříve i teologií (výklad stvoření racio-

7

nálními prostředky, zkoumání nejvyššího jsoucna) a ještě dříve třeba naukou o idejích anebo kosmologií. Dokonce se zdá, jako by se filosofie vždy sama definovala znovu.

Tento pohled zvnějšku by však především vedl k tomu, že bych byl nucen podávat jakýsi popis, přehled existujících směrů a názorů, avšak stále bychom přitom zůstávali mimo filosofii. Nuže, právě tuto distanci chci překonat. „Úvod“ zde tedy znamená, že se spolu pokusíme do filosofie vstoupit, orientovat se v ní samé.

Jak se s tímto úkolem vyrovnat? Zřejmě bude nezbytné alespoň náznakem ukázat, co je filosofie, to jest předvést jakoby „zvnitřku“ její „svět“. A zde si mohu osobovat pouze úlohu průvodce.

A protože je tedy třeba ukázat, že můžeme mluvit o filosofii jako celku, vzdor zdánlivé roztržitosti různých směrů, začnu letmým nahlédnutím do Platónovy filosofie. (Je samozřejmě, že v takto zvoleném přístupu je mnoho nahodilého, a tedy „subjektivního“, neboť jeho předpokladem je již určitá interpretace, ale to patří k věci. Ostatně: i zdánlivě „objektivní“ popis předpokládá určitý výběr, uspořádání, a tedy je právě tak „subjektivní“, třebaže se snaží tvářit, že takový není.)

Přenesme se tedy na rozhraní 4. a 5. století před naším letopočtem, k Platónovi a k jeho mýtu o jeskyni, který je snad z Platónových filosofických mýtů nejznámější (je obsažen v 7. knize Politeje, lat. Respublica, česky Stát). Představme si lidi, kteří žijí v podzemní jeskyni, z níž vzhůru ke světlu vede jediná cesta. Lidé žijí v této jeskyni od narození, jsou navíc spoutáni a nemohou se hýbat — nemohou dokonce ani pohybovat hlavou, takže jsou nuceni hledět stále jen před sebe. Vzadu za jejich zády plane oheň a je tam též

8

nízká zídka, nad níž jako na divadle střídavě vystupují různé věci, figury — napodobeniny lidí, zvířat, předmětů atd., které tam kdosi nosí a takto je předvádí. To vše se však děje za zajatci, kteří na stěně před sebou vidí pouze stíny těchto napodobenin. A protože jsou spoutaní a nevidí nic jiného, nikdy nic jiného neviděli, mají přirozeně za to, že stíny, které pozorují, jsou cosi skutečně jsoucího, cosi vpravdě skutečného. Dokonce mezi sebou soutěží a na těchto stínech zkouší své schopnosti paměti, úsudku, pohotovosti: snaží se odhadovat pořadí, v němž se různé stíny objevují, a předpovídat či předvídat, jaké stíny se vynoří vzápětí.

Vše se však mění, jakmile je jeden z vězňů zbaven svých pout, jakmile je donucen vstát, obrátit se a podívat se do světla v jeskyni. Samozřejmě že je oslepen a pociťuje bolest, a když pak vidí ony napodobeniny samy, a nikoli jen jejich stíny, nevěří, že jsou „skuteč-nější“ než stíny. A kdyby byl dokonce nucen pohlédnout přímo do ohně, který v jeskyni hoří a osvětluje ji, raději by se od něj utekl ke stínům, protože pohled na ně snese a jsou pro něj zřetelnější.

A kdyby tohoto vězně někdo dokonce vyvedl až nahoru na denní světlo, byl by plný bolesti a naprosto oslepený: nevidí teď nic z toho, o čem mu říkají, že je to pravdivé. Postupně se však učí slunečnímu světlu přivykat: napřed hledí na stíny (teď již stíny skutečné, stíny, které vrhají předměty vystavené slunečnímu světlu), na odrazy věcí ve vodě, teprve pak na věci samy (zprvu v noci a pak i ve dne), na oblohu a nakonec dokáže snést i pohled na Slunce samo: poznává, že to je pravý původ vší jasnosti, a tedy i toho, co viděl v jeskyni. Těší se z poznání, současně však pociťuje soucit se „spoluvězni“, a proto se vrací zpět do jeskyně. Vchází do jejího zešeřelého světa — a znovu ne-

9

vidí nic, protože už přivykl slunečnímu světlu. Přesto však chce ostatním sdělit své poznání, ale ti se mu vysmějí: nejenže nemá žádné hmatatelné důkazy, ale není ani s to soutěžit s nimi v rozpoznávání stínů. Nač by měli chodit jinam, vrátí-li se odtud s poškozeným zrakem a nebudou pak vidět nic? A kdyby chtěl tento nevidoucí, a přece vidoucí vězeň druhé přesto osvobodit a vyvést je z jeskyně, nejspíše by ho zabili.

Tento Platónův mýtus o jeskyni je klasický filosofický text, a víc: tento příběh se můžeme pokusit vyložit jako symbol filosofie samé; je v něm znázorněno jak její tajemství, tak její dramatičnost. Že to ani zdaleka není mrtvá historická památka, lze jednoduše doložit tím, že obrazy a myšlenkové motivy v něm obsažené žijí jako základ naší kultury dodnes. Například se jen stěží můžeme obejít bez porozumění tomu, co je norma anebo míra, kterou měříme — ať v doslovném anebo přeneseném smyslu. Mýtus o jeskyni je rovněž první formulace ideálu výchovy a její nezbytnosti. A metafora světla dominuje i v nejmodernější vědě: což nemluvíme o tom, že věda vysvětluje, že něčemu rozumíme pouze tehdy, je-li nám to zřejmé anebo jasné? (Samozřejmě má tato metafora hlubší základy, ale Platón ji rozvíjí naprosto exemplárním způsobem.) To vše připomínám pouze proto, abychom si uvědomili, že naše myšlení je neseno nesmírně dlouhou tradicí a že aniž o tom víme, myslíme způsobem, který je zformován celými tisíciletími. Bez tohoto pozadí bychom ani nemohli rozumět tomu, že něčemu rozumíme.

Ale vraťme se k Platónovu mýtu. A především si položme otázku: co je mýtus? Obvykle se říká, že filosofie vznikla tehdy, když překonala mýtické myšlení: zatímco v mýtu žije člověk tak, že neklade otázky (ne-

10

boť mýtus je svět, v němž jsou odpovědi dány předem, před otázkami), filosofie se naopak vyznačuje tázáním: problematizací. Tedy je svět filosofie světem ne-jistoty proti dřívějšímu světu jistoty. Tento negativní rys, spojený se vznikem filosofie a filosofováním samým, je v Platónově mýtu o jeskyni přítomný všude. Ten, kdo viděl „Slunce“, ono Jiné vzhledem k našemu světu (jeskyně), tedy — v Platónově filosofii — svět idejí, svět pravého jsoucna, ten ztrácí jistotu v našem světě, v oné jeskyni, a co více: teprve teď je tato jeskyně poznána jako

jeskyně. Vskutku si lze tedy jen stěží představit absolutnější, totálnější vpád negativity, než je toto „prozíření“. „Jeskyně“: předtím domov a jistota, protože neuvědomovaná spoutanost, která nedovolovala pohybování, tedy život jakoby ještě v bezpečí a skrytosti mateřského lůna (ze všech těchto motivů vyrůstá obraz „jeskyně“), je nyní cosi zvláštního, pochybného, odvozeného. Teprve teď je nezbytná výchova, totiž pohyb od méně k více, a to také znamená: pohyb v elementu zápornosti. S větší či menší mírou zjednodušení se dá rovněž říci, že právě tato problematizace znamená zrození člověka jako člověka.

Zůstaňme však ještě chvíli u této zápornosti: každá negace vytváří protiklad, do předtím nerozčleněného celku vnáší diferenci (a následkem toho i pohyb). Zde, v Platónově mýtu, je ovšem tato zápornost cosi celkového, týká se lidského života a lidského světa vůbec, a tedy i ona diference bude mít nějak celkový ráz. Stručně řečeno: touto negací jsou vyznačeny samy hranice našeho světa, teprve touto negací je náš svět vpravdě definován; je separován od čehosi naprosto jiného, jež je určeno jako míra našeho světa. Platónský termín pro toto absolutní rozhraní, jehož narýsováním vlastně začíná filosofie, je chórismos.

11

Nelze však dost dobře říci, že tato separace, tato zá-pornost je filosofický výmysl. Neboť pozornější úvaha ukazuje, že filosofie ji spíše nalézá, že ji objevuje a hlásí se k ní. Běží tu tedy o původní uvědomění, původní odhalení Jiného. Což je však rovněž původní výzva: jakmile je tu filosofie, a to znamená: jakmile se zrodil člověk jako člověk, musí se právě jako člověk přihlásit k sobě samému jako tomu, kdo nějak podstatně ví o tomto Jiném, kdo je člověkem právě proto, že ví o této separaci. Filosofie člověka probouzí k tomu, čím jest, aniž o tom ví, a probouzí jej tak, že mu tuto jeho nejzákladnější situaci staví před oči, aby se v ní poznal. A jakmile je tu filosofie, není již návrat do bezpečí mýtu možný, pak je už před člověkem otevřeno pouze to, zda je ochoten sebe sama převzít, anebo zda se sebe sama raději vzdá, bude před sebou utíkat.

Na závěr tohoto zámyslem nad Platónem se ještě můžeme pokusit odpovědět na otázku, proč je toto vše podáno právě formou mýtu? A je ještě mýtus o jeskyni mýtem? Vždyť jsem jej vlastně vyložil jako mýtus o konci mýtu, a pak ovšem v jistém podstatném smyslu již nemůže být mýtem—nemůže jím být, neboť objevuje a ohlašuje negativitu. A není to mýtus i proto, protože známe jeho autora, zatímco v neproblematickém světě mýtu, v této noci nerozlišenosti, není pro individualitu, jak ji známe my, místo, poněvadž individualita předpokládá zrození a smrt, odlišnost, a tedy i ona je cosi „záporného“. Pokusím se tedy odpovědět takto: mýtus o jeskyni je text, který znázorňuje přechod od mýtu k filosofii. Tento přechod však není možné předvést jinak než právě filosofickým mýtem, neboť filosofie je zde teprve tehdy, když se probudila z mýtu.

12

Řekl jsem, že chci ukázat filosofii jako celek, anebo lépe řečeno jako souvislost jisté základní lidské zkušenosti. Zdá se, že na takovou zkušenost ukazuje Platónův mýtus, když předvádí onu separaci, když formuluje naše vědění o něčem naprosto jiném. Abychom tuto hypotézu ověřili, a tedy aby vyniklo ono společné, které hledáme, musíme Platónovu filosofii srovnat s jinou, a aby toto srovnání bylo průkazné, měli bychom si zvolit jako druhý příklad takovou filosofii, která se od Platónovy časem i obsahem co možná nejvíce liší.

Proto teď učiníme obrovský skok, skok, kterým se přeneseme přes dvě tisíciletí evropského duchovního vývoje až k immanuelu Kantovi. Kant má klíčový význam pro celou novověkou filosofii a rozhodujícím způsobem určil způsob jejího dalšího tázání, ba lze dokonce říci, že filosofii přivedl k tomu, aby jakoby z druhého konce začala přehlížet celý svůj dosavadní vývoj (neboť vede přímo ke klasické německé filosofii, která vrcholí Hegelem), a známe-li filosofii současnou, vidíme, že tato filosofická retrospektiva žije i v ní (Heidegger na jedné straně, Derrida na druhé).

Kantova filosofie je „kritická“, to jest je to filosofie, jež si za cíl vytkla poznání a vymezení hranic našeho poznání. Je ovšem kritická i v tom smyslu, že vede polemiku s filosofií svých předchůdců a své doby, což však znamená: s dosavadní filosofickou tradicí. Filosofie, ze které Kant vycházel a proti níž se stavěl, byla—řečeno velmi zjednodušeně — buď empirická (J. Locke), tedy přesvědčená o tom, že všechno poznání čerpáme ze zkušenosti našich smyslů, anebo racionalistická (G. Leibniz, Ch. Wolf), tedy zastávající názor, že myšlení, je-li ponecháno samo sobě, je s to samo ze sebe a pouze pomocí logických operací deduktivně vypracovat takový myšlenkový systém (ob-

13

sáhující v systematickém uspořádání po vzoru matematické konstrukce principy všeho, co jest), který se shoduje s tím, co reálně existuje, že tedy bude adekvátním, pravdivým způsobem reprezentovat svět, v němž žijeme. Kant však racionalismu klade důležitou otázku: čím je tu zdůvodněna tato důvěra, že vnitřní nutnost logiky (čili: vnitřní nutnost našeho myšlení) zaručuje realitu toho, co je myšleno?

Krátkou poznámku v závorce: Racionalistické přesvědčení není ani naivní ani extrémní, nýbrž jeho tradice má své kořeny v nejstarší řecké filosofii — v tom, čemu Řekové říkali logos (tento výraz má více významů: slovo, myšlenka, řeč). Namátkou lze připomenout třeba výrok Hérakleitův: „Neboť jediné je moudré: znát logos, který všechno veskrze řídí.“ — Logos je božská myšlenka či božský rozum věčně působící v přírodě, a současně je to i rozum lidský, pokud je člověk nějak účasten na tomto vyšším řádu; myšlenka „logické struktury světa“ je tedy velice hluboká a má dlouhou tradici: stojí dokonce již na samém počátku lidského filosofování.

Kant však tento racionalistický předpoklad, předpoklad souladu čistého myšlení a reálného bytí, znovu zkoumá, odmítá jej přijmout dogmaticky. Nuže, v čem vidí problém racionalismu? Myšlenkové logické operace sice mohou formovat každý obsah poznání, avšak nemohou si tento obsah samy dávat anebo plodit něco nového. Myšlení a poznávání tedy není totéž, neboť myšlení, aby se stalo skutečným poznáním, potřebuje nějaký empirický základ, který poskytuje smyslová zkušenost. Zajisté, na druhé straně nepostačuje ani tato smyslová zkušenost sama: smyslová zkušenost říká sice, co jest, ale neříká, že to, co takto fakticky jest, je nutně takové, jaké je, a že nemůže být jinak. Právě tato nutnost je však zákla-

14

dem poznání: v poznání nejde o jistotu faktickou, nýbrž nutnou, takovou, která se neváže na to, co je zde a teď. Pokud bychom tedy chtěli vystačit pouze se smyslovou zkušeností (jak si přeje empirismus), pak nepochopíme či nedokážeme vyložit, odkud pochází tato nutnost, která přesahuje všechnu smyslovou zkušenost.

Proti tomu stojí fakt matematiky (a „čisté přírodovědy“ Kantovy doby), tj. to, že matematiku, jež přece nikterak nezávisí na smyslové zkušenosti, lze úspěšně aplikovat na realitu; matematika jako by tedy potvrzovala racionalismus. Jak je ale potom možné, že se ve filosofii nikdy nedosáhlo takové shody, jaká panuje mezi matematikou, proč ve filosofii spolu soupeří nejrůznější systémy? Proč, jak říká Kant, je metafyzika „bojištěm nejrůznějších sporů“? Jak z těchto rozporů ven? Je třeba provést kritiku poznání: určit, jaké jsou jeho prameny, tj. odkud poznání čerpáme, zjistit, jak postupuje a poznat jeho meze, které nemůže překročit.

Kant se tedy obrací k analýze a popisu našeho poznání. Analýza je však zčásti již vykonána, neboť v těchto předběžných úvahách už vlastně vyšly najevo dva základní momenty našeho poznávání: smyslovost (smyslová zkušenost) a myšlení. Víme také, že jedno ani druhé nelze izolovat nebo nadřazovat nad druhé, a současně nás matematika nutí vysvětlit fakt, že poznatky čistého myšlení se mohou shodovat s realitou. Než tedy přistoupíme k vlastnímu rozboru poznávání, položme si s Kantem předběžnou otázku, jak je matematika možná, abychom získali nějaké vodítko pro řešení problému poznání vůbec.

Matematika je „čistý produkt rozumu“, tedy nespočívá na zkušenostních základech, a přesto mají její věty „objektivní platnost“. Matematika, např. geo-

15
metrie, své poznatky konstruuje, konstruuje je v myšlení, aniž by přitom byla závislá na reálné přítomnosti příslušných předmětů. Jestliže však můj názor či představa (neboť geometrická konstrukce je svým způsobem názor) může předcházet skutečnosti předmětu samého, znamená to, že tento názor obsahuje cosi, co „v mém subjektu předchází všem skutečným dojmům, jimiž na mne předměty působí“.

Tento rozbor matematického poznání, zobecní-me-li jej na problematiku poznání vůbec, vede Kanta k tomu, co nazývá „koperníkovským obratem“: „Dosud se předpokládalo, že všechno naše poznání se musí řídit předměty, avšak za tohoto předpokladu je marné snažit se o těchto předmětech dozvědět a priori pomocí pojmů něco, co by naše poznání rozšířilo. Zkusme tedy, nepovede-li se nám v řešení úkolů me-tafyziky lépe, vyjdeme-li z toho, že předměty se musí řídit našim poznáním...“

Co to je, čím se takto „předem“ „řídí“ předměty? To musíme hledat jak ve vnímání (v Kantově terminologii „smyslovost“), tak v pořádání toho, co jsme získali pomocí smyslů (v Kantově terminologii „rozvažování“, Verstand).

Podívejme se napřed blíže na smyslovost: to, co nám poskytuje, není chaos, nýbrž tento materiál je již vzhledem k něčemu jakoby předběžně uspořádán; tento zdánlivě „pouhý“, nezformovaný materiál již nějak v sobě obsahuje jisté elementární vztahy, tj. je v něm již obsažen určitý způsob, jak je nám cosi dáno. Jaké jsou tyto vztahy? Např. „vedle“, „nad sebou“ anebo „předtím“, „potom“; jsou-li nám dány různé věci, pak z jejich různosti ještě nikterak neplyne, že jsou vedle sebe anebo že jedna je tu dříve než druhá, nicméně právě takto jsou nám vždy dané. A právě tyto vztahy jsou to, co nepochází z věcí sa-

16

mých, nýbrž z nás, jsou to vztahy času a prostoru a čas a prostor, jak říká Kant, jsou formy názoru, nikoli vlastnosti věcí.

Přeruším složitý výklad ilustrací. Anglický básník William Blake (žil v druhé polovině 18. století, byl tedy Kantovým současníkem) kdesi říká, že čas je dar věčnosti. Co to znamená, co tím chce říci? Jako lidé nejsme s to snést věčnost, tj. všechno bytí v jediném okamžiku: celou minulost, celou přítomnost, celou budoucnost jakoby v jediném bodu. Kdyby nám tedy věčnost ukázala všechno bytí naráz, zhroutili bychom se pod neuchopitelností a nesnesitelností tohoto pohledu. A právě proto nám věčnost darovala čas, neboť postupně všechno bytí, věčnost zakoušet můžeme. Čas je tedy pro nás jediný způsob, jak vnímat totalitu bytí.

Ale vraťme se zpátky ke Kantovi. Podobně i rozbor myšlení ukazuje, že zde je rovněž cosi subjektivního, totiž kategorie rozvažování jimiž je předem formováno to, s čím naše poznávání pracuje. Materiál, který dává naše smyslovost (a který je vždy již uspořádán vzhledem k času a prostoru jako kategoriím názoru), je jistá mnohost, kterou rozvažování spojuje či pořádá: mnohost se operacemi rozvažování stává jednotou. Kategorií rozvažování, jimiž je mnohost strukturována, je podle Kanta dvanáct a jsou seskupeny do čtyř skupin vzhledem ke kvantitě, kvalitě, relaci a modalitě. tyto syntézy, které v nás probíhají spontánně (tj. aniž o tom víme), teprve umožňují, abychom se vůbec mohli setkávat s věcmi, tj. abychom mohli mít zkušenost.

Z této Kantovy analýzy poznávání (kterou jsem pouze naznačil, protože Kantova filosofie není to, oč nám běží) je pak možno pochopit, proč se naše poznání shoduje se skutečností — neboť skutečnost,

Ot * . • „ .. v - **e4 *7* / dcspei\á a t

s níž se setkáváme, je vždy již pro naše poznání jakoby „preformována“.

Pak ale vzniká jiný, a jak se zdá, mnohem vážnější problém. Podle Kanta poznávám pouze to, co je již nějak „subjektivně“ zpracováno, podmíněno lidskou myslí, tedy, jak říká Kant, poznáváme jevy. Vědění o předmětech může být pouze vědění toho, jak je nám předmět dán, jak se nám jeví, a nikoli vědění tohoto předmětu samého. Věc o sobě je našemu poznání nedostupná. Kritika tak současně vyznačuje úzké meze našeho poznání. Znamená to ale, že naše poznání věcí je nedostatečné nebo vůbec falešné?

Podívejme se, jak Kantovu filosofii interpretuje Martin Heidegger. Úmyslně říkám Kantovu filosofii a nikoli teorii poznání, neboť právě v tom je pointa Heideggerovy interpretace. Podstata Kantovy kritiky poznání je totiž filosofická, je to, odborným termínem řečeno, ontologie (nauka o bytí), protože určuje před-mětnost předmětu, tj. určuje způsob bytí toho, co jest, a tento způsob bytí určuje právě jako fenomén, jev, na rozdíl od bytí věci o sobě. A co je tedy jev, fenomén? Právě to, co kolem sebe vidíme, s čím se setkáváme, co vnímáme. Ale proč tomu říkat „jev“? Protože my jako lidské bytosti nedisponujeme absolutním poznáním. A tímto absolutním poznáním nedisponujeme proto, protože jsme konečné bytosti. Věc nazýváme jevem, fenoménem, pokud ji měříme absolutním, božským poznáváním, jehož akt věci tvoří, protože bůh je původcem; je to Deus faber, démiurgos. Bůh nemůže být odkázán na vnímání věcí, protože pak by vzhledem k nim nebyl svobodný.

Na čem tedy podle Heideggerova výkladu leží důraz v Kantově filosofii? Nikoli na tom, že naše poznání je nedokonalé, tedy nevyzývá, abychom se smířili s nedokonalostí našeho poznání, nýbrž především tu jde

18

o vymezení určitého typu poznávání — a tedy nakonec i o určení našeho způsobu bytí. Poznávání jako lidské poznávání je konečné, protože člověk je konečná bytost, tj. je odkázán na to, co je mu dáno. Řečeno Heideggerovou terminologií: člověk je vržená bytost—je vždy již v něčem, co si sám nedal; k člověku patří tato fakticitajako bytostný rys jeho existence. To není charakteristika našich smyslových orgánů nebo naší mysli, nýbrž takto jsme. „Nazírání není konečné proto, protože je podmíněno fungováním smyslových orgánů, nýbrž naopak: jen proto, že naše poznání je konečné, jsou možné smyslové orgány a jejich fungování.“

O jevech tedy mluvíme nikoli proto, že jsme nedokonalí, nýbrž proto, že predikát „dokonalosti“ nám jako konečným bytostem nepřísluší. A ona Kantova „věc sama“, která je nám nedostupná, není něco jiného za jevem, nýbrž je to týž předmět jinak představovaný, je to předmět absolutního poznání.

Je třeba srovnávat Platóna a Kanta?

V jistém smyslu vidíme u obou totéž: zde i tam je měřítkem cosi absolutně jiného, cosi, co je za hranicemi našeho světa.

19

PŘEDNÁŠKA DRUHÁ

FENOMENOLOGIE E. HUSSERLA: PROBLÉM SMYSLU

K zakladatelským postavám filosofie XX. století patří prostějovský rodák (narozen 1859) Edmund Husserl, filosof, jehož fenomenologie ovlivnila značnou část filosofické produkce naší doby. Svým původním vzděláním byl matematik, avšak od samého počátku své vědecké dráhy pocítoval zásadní nejasnosti v samých základech vědy. Uvědomoval si, že nejen vědy, nýbrž celý soudobý duchovní život se ocitl ve zvláštní krizi (k tomu lze připomenout, že cosi obdobného lze vyčíst i z Masarykova spisu o sebevraždě, který pochází ze stejné doby). V čem tkví tato krize? Je to prohlubující se podezření, že věda není s to říci cokoli podstatného k otázkám poslední, existenciální pravdy. Mnozí cítí, že význam vědy pro lidský život se zvolna vytrácí; věda, jak se jim zdá, nedokáže přesvědčivým způsobem řešit problém hodnoty, smyslu lidské existence. Není vyloučeno, a později se tato domněnka potvrdí, že totéž platí i pro soudobou filosofii.

To neznamena, že věda je neúspěšná jako věda; věda se v Husserlově době naopak bouřlivě rozvíjí, dá se dokonce říci, že kráčí od objevu k objevu, ale právě tyto její úspěchy jako by jí nedovolovaly, aby se zamyslela sama nad sebou, aby provedla širší reflexi na své vlastní základy.

Zajisté s tím souvisí i to, že věda se netáže, jak je vůbec poznání možné; věda poznává, a protože dosahuje významných úspěchů a objevů, je možnost poznávání pro vědu cosi samozřejmého.

20

Není ovšem vyloučeno — a mnozí si začínají klást takové otázky výslovně —, že právě tento, řekněme, „dogmatismus“ vědy působí, že nemá co říci tam, kde běží o hlubší otázky. Věda setrvává u svých speciálních problémů. Ale tento postoj může být nebezpečný: může vést k tomu, že věda nevidí krizi ve svých základech (krizi „vědeckosti“), neboť se o své základy nestará. Nicméně právě v těchto základech se stýká s tím, co je obecně lidské.

Pojďme teď v této úvaze ještě o krok dál: co tedy lze vytýkat vědě? Věda při svých postupech konstruuje a ve svých konstrukcích postupuje tak, že svět, který takto buduje (svět ideálních předmětů a ideálních, objektivních vztahů, svět přesně měřitelného) se víc a více vzdaluje světu přirozené zkušenosti, světu, jak jej každý den prožíváme. Žijeme jakoby ve dvojmíře světa. Možná právě proto nám jako obyvatelům každodenního světa (světa přibližného, světa zvláštních, obtížně definovaných hodnot, světa dvojznačných zkušeností) nemá co říci. Z perspektivy světa vědy se náš svět jeví jako odvozený anebo naivní, náš život v něm jako průsečík neosobních sil.

Jaké východisko tedy navrhuje Husserl? Je třeba vrátit se před vědecké konstrukce. To znamená, upřesňuje, vrátit se k počátkům, ke kořenům, z nichž tyto konstrukce kdysi musely vyjít, je třeba vrátit se k půdě, na níž spočívají. Současně je však třeba při tomto návratném zkoumání dbát o to, aby to, co zkoumáme, bylo podloženo jasným nahlédnutím. Nelze se tu tedy spokojit ovát nepřímým, pouze zprostředkovaným názorem.

Takto se heslem Husserlovy fenomenologie stává názor věci samé, nikoli zkoumání jejích výkladů. Stačí tedy otevřít oči a dívat se kolem sebe? Tak jednoduché to vůbec není. Úkol nalézt čistou a původní

21

zkušenost, nahlédnout věc samu, je jen na první pohled triviální. Uvědomme si: náš svět je svět vždy již nejruznějším způsobem interpretovaný, jinak řečeno: náš přístup ke světu je ve většině případů vždy již zprostředkovaný. Naše vidění, vůbec vnímání světa je vždy již do určité míry ovlivňováno tím, co víme (anebo tím, co se domníváme vědět). Vždy se již pohybujeme v určitém výkladovém rámci. Tak například díky vědě, jejíž poznatky chť nechť přijímám, vím, že vzdálenosti, které vnímám, jsou nepřesné, pouze přibližné, a tedy „nepravdivé“, že jejich „pravdou“ je teprve vědecké, objektivní měření. Víme, že červená barva, kterou vnímám jako barvu určitého předmětu, je „ve skutečnosti“ určité vlnění s definovanou vlnovou délkou atd. Ve vyostřené formulaci by se tedy dalo říci, že můj přístup ke světu se převahou odbývá jakoby ve třetí osobě, jakoby v živlu „neosobnosti“ (termín V Bělohradského). Ale ani to není ještě všechno: náš kontakt se světem, naše komunikace s druhými se nutně děje v jazyce, tedy, jak je přesvědčen Husserl, v jistém elementu zástupnosti (neboť každý jazykový výraz je znak, který, jak praví jeho nejznámější definice, „zastupuje věc samu“, aniž by byl touto věcí samou, „stojí na místě něčeho jiného“): život v jazyce je život mezi pouhými symbolickými odkazy; o věci samé mluvíme, kdykoli používáme jazyka, jakoby v její nepřítomnosti.

Proti tomu přichází tedy Husserl s požadavkem názoru a celý svůj záměr shrnuje heslem „k věcem samým“. To znamená: všude je třeba vracet se tam, kde se dávají věci samy, tam, kde jsou bezprostředně před námi jako ony samy jakoby ve své tělesné přítomnosti.

To ovšem v první řadě předpokládá, že je třeba objevit a zpřístupnit celou novou oblast, jež je v našem

22

běžném životě vlastně zcela skrytá, třebaže je jeho základem, půdou, o kterou se tento život neustále opírá. Je třeba objevit a zpřístupnit oblast, která je původním pramenem smyslu, toho, že světu vůbec rozumíme, když se s ním setkáváme. (Je-li např. věda konstrukce, pak se tato konstrukce musí o něco opírat, musí vycházet z určitých daností, které si sama nedává; na jejím počátku tedy muselo a musí být cosi, co všichni známe, jakýsi základ, který je nám všem společný, a proto se o něm můžeme dorozumívat.)

Návrat k této původní oblasti smyslu pak, jak je Husserl přesvědčen, umožní překonat i objevující se krizi, a to nejen krizi věd, nýbrž i krizi filosofie. Věda i filosofie budou mít znovu možnost a budou s to oslovovat: mluvit o něčem, co vskutku váží, protože se dotýká našeho života, jinak řečeno, budou moci vést člověka k zodpovědnosti.

Je tedy načase položit onu základní otázku Husserlovy filosofie. Kde se skrývá tato původní dimenze lidského života? Chceme-li odpovědět, musíme se vrátit k začátkům Husserlovy filosofické dráhy — musíme postupovat po jednotlivých krocích, neboť ani Husserlovi samému nebyl cíl a smysl fenomenologie, jak nazval svou filosofii, od počátku takto zřejmý. Jeho fenomenologie totiž krystalizovala postupně.

Jedním z problémů vědy, jak jsme slyšeli, je to, že se netáže, jak je poznání možné. Věda se pohybuje ve světě, tento svět je pro vědce zde, je samozřejmě a předem existující. Právě tak samozřejmě se zdá být i korelace mezi vědcem, který svět poznává, a tímto existujícím světem. Nicméně právě tato korelace je zásadní problém (vzpomeňte např. jen na to, co jsem říkal o Kantově filosofii).

23

V čem je tedy jaká nesnáze? Nevím, jak si poznání může být jisto svou shodou s poznávaným předmětem, jak může vykračovat mimo sebe a být s to postihnout to, čím samo není (svět, který mám při poznávání před sebou). Husserlovými vlastními slovy řečeno: „Odkud já jako poznávající subjekt vím a mohu vůbec spolehlivě vědět, že tyto mé poznávací akty nejsou pouze mé prožitky, nýbrž že jest též to, co tyto akty poznávají, že je vůbec něco takového, co lze klást proti poznám' jako jeho objekt?“ (Die Idee der Phänomenologie).

Stručně řečeno: je třeba vyřešit problém objektivitý našeho poznání. Než se však k tomuto problému obrátím a pokusím se předvést, jak jej Husserl řeší, celou tuto otázku shrnu a předběhnu, aby bylo zřejmé k čemu směřuje. Odkud vím, že poznávaný předmět jest, odkud vůbec vím, že předměty jsou vně nás, tj. abychom použili husserlovské terminologie, že jsou transcendentní, že jsou to objekty stojící proti subjektu, že existují nezávisle na nás? Pokud tázání takto rozvedu, je zřejmé, že se nakonec táže na charakteristiku bytí těchto předmětů.

Jak je to tedy s problémem objektivitý? To, že předměty jsou „transcendentní“, to je něco, co vždy samozřejmě přijímáme a z čeho vycházíme (byť celou věc takto třeba neformulujeme), aniž by nás někdy napadlo o tomto „faktu“ uvažovat. Avšak zamysleme se: tato „objektivní existence věcí“, tato jejich „transcendence“, kterou jsou věci v našich očích poznamenány, to není nic, co je vepsáno do světa a co bychom v něm četli, nýbrž takto o věcech mluvíme a takto je chápeme. Toto přesvědčení musí ovšem někde vznikat, musí mít svůj původ, a právě tento původ je třeba odhalit, aby bylo možno řešit problém poznání. Kde jej hledat, a to znamená: kde hledat onu původní dimenzi, onen základ smyslu?

24

„Transcendence“ věcí netkví v „povaze“ předmětů samých, nýbrž tkví ve způsobu, jímž k věcem přistupujeme, tkví v tom, jak jsou nám dané, tedy ve způsobu, jímž existují pro vědomí. Vědomí, tvrdí Husserl, je ono místo, kde se s věcmi původně setkáváme. Naše další zkoumání se proto bude muset soustředit na to, jak se předměty dávají našemu vědomí — lze totiž předpokládat, že zde se nějak ustavuje i smysl jejich objektivitý a že tento smysl, právě

proto, že se ocitáme na půdě vědomí, která je nám bezprostředně přístupná, budeme moci jasně nahlédnout. Protože se však zkoumání přenáší cele na půdu vědomí, bude to zkoumání v reflexi: vědomí se bude obracet k sobě samému, bude studovat své struktury. Tato reflexe je současně krok, jímž jako zkoumající vědomí opouštím „přirozený postoj“, který je zaměřen opačným směrem, neboť v každodenním životě se neobracím do sebe, nýbrž především ke světu. Přirozený postoj tedy znamená: žiji ve skutečnosti tak, jak se mi dává. Tento svět, v němž žiji, je neustále zde: existuje. Nemění se, i když se při jeho výkladu třeba mylím, tj. když např. zjišťuji, že je jiný, než jsem se domníval předtím. Je to horizont známého, jeho poznávání není problém. V každém mém konání (ať svět vnímám nebo ve světě jednám) je vždy již implikována tato existence světa.

Svět pro mne prostě je zde, z toho vycházím a na to spoléhám. Podle Husserla je tato „víra“ generální teze světa, kterou ustavičně a spontánně „vykonávám“, aniž si to uvědomuji: všechno, co poznávám, všechno, s čím pracuji, všechno, oč usiluji, má vždy charakter něčeho, co „existuje“, „je zde“.

Ke mně jako lidské bytosti patří ovšem svoboda: díky této své svobodě mohu kdykoli pochybovat, zdržovat se soudu: a mohu pochybovat naprosto o všem, co

25

existuje. Touto pochybností mohu tedy vyřadit i onu generální tezi světa, mohu ji suspendovat. To znamená: mohu si ji uvědomit (a tedy: distancovat se od ní, odstoupit od ní) a neprovádět ji, nýbrž ji, jak říká Husserl, „uzávorkovat“. Mohu nežít v této víře v existenci světa, vyloučit ji ze svého vědomí a takto očištěné vědomí reflektovat. Akt zdržení se generální teze nazývá Husserl řeckým termínem epoché (zdržení se soudu).

Co se tím změnilo? Zdržuji se sice každé víry, existence či bytí zkušenostního světa pro mne pozbývá své platnosti jako čehosi existujícího, tedy je pouhým nárokem na platnost, nárokem, který bude třeba teprve ověřit — je pro mne fenoménem, avšak celý proud zkušenostního života, všechny mé prožitky jsou stále zde. Prožitky nadále prožívám, avšak spolu s tím je též reflektuji, neboť kdykoli mohu „zlomit“ svůj pohled na ně. Jako fenomenolog se tedy obracím právě na tyto prožitky ve vědomí a na to, co je v nich obsaženo. Protože jsem výlučně na půdě vědomí, je to, co takto vidím, ničím nezprostředkovaný názor.

Vidíme tedy, že tento akt vyřazení generální teze nás již zásadním způsobem přiblížil k objevu oné původní dimenze, kterou hledáme. Objevuje nové pole bádání. Jednoduchou úvahou si ukažme, o jaké pole tu běží.

1. Tradičně se rozlišuje vnímání předmětu a vnímání toho, co je ve vědomí (vnitřní vnímání vlastních prožitků). Vnímání předmětu nikdy není adekvátní, neboť předmět mi nikdy není dán naráz, ve všech svých aspektech, resp. možných významech — vždy vidím pouze jeho část, a nadto jeho vnímání závisí vždy na celkové situaci (zda jej pozoruji zblízka anebo z dálky apod.)

26

Předmět se tedy ukazuje našemu vědomí, jakožto poznávaný je odkázán na vědomí. Stručně a obecně řečeno: smysl bytí přírody je relativní k smyslu bytí vědomí (je relativní k poznávajícímu vědomí). Vědomí je naopak vědomím sebe sama, smysl jeho bytí není závislý na ničem jiném než právě na bytí tohoto vědomí. Lze tedy říci, že bytí přírody a bytí vědomí je bytí v různém smyslu (v jednom případě závislost, v druhém samostatnost). Samozřejmě nejde v tomto vymezení o nějakou reálnou závislost, nýbrž běží právě o smysl bytí jednoho a druhého; smysl bytí přírody je relativní ke smyslu bytí vědomí, které je poznává, nic více.

2. Řekl jsem již, že aktem epoché je vyřazeno všechno „světové“ bytí, že je suspendováno a zůstává v platnosti fenoménu (odtud také název fenomenologie). Avšak vědomí, o němž zde neustále mluvím, je moje vědomí, je součástí mne jako psychofyzické, konkrétní bytosti, mne jako člověka, který žije v tomto světě — je to vědomí, které zkoumá psychologie. Nuže, i toto vědomí je součástí světa, je to cosi, co stejně jako věci (v rámci spontánně vykonávané teze

existence světa) přijímám jako existující. A to znamená, že rovněž toto vědomí musí být suspendováno, „uzávorkováno“, i ono zde musí zůstat jako pouhý fenomén. Nicméně: i tento fenomén se právě jako fenomén musí něčemu ukazovat — a ukazuje se nikoli psychologickému vědomí, nýbrž ukazuje se vědomí fenomenologickému. Tomu vědomí, které Husserl nazývá absolutním čili transcendentálním.

Teď již konečně můžeme shrnout: onen „fenomenologický“ postoj, který překročil postoj „přirozený“ objevuje zcela novou, dotud skrytou dimenzi: místo, kde lze nahlédnout původ všeho toho, s čím se setkáváme, smysl všeho toho, co jest. Je to vědomí —

27

transcendentální vědomí—, které v sobě může odhalit každý, je to vědomí, které je základnější než vědomí psychologické a které toto psychologické vědomí teprve umožňuje.

Všechno zkoumání prožitků v reflexi se děje na půdě tohoto fenomenologického či transcendentálního vědomí.

Teprve po těchto úvahách a předběžných krocích je také možno zkoumat problém poznání a jeho objektivitu. Víme již, že problém poznání je problém vztahu vědomí a jeho předmětu. Po provedení oné univerzální epoché je však existence zkušenostního, transcendentního světa „uzávorkována“, a co zbývá, je pouze vědomí, ale to znamená: co zbývá, je celý proud zkušenostního života se všemi prožitky (neboť to je cosi, čeho se epoché nedotýká). Tyto prožitky je možno studovat v reflexi. Co všechno v nich lze nalézt?

Prožitek je jednak určitý akt: akt myšlení, představování, chtění; myslím, představuji si chci — ale také nenávidím, protivím si apod. To vše jsou různé způsoby prožívání. Současně však, a tyto akty to již samy ukazují, je každé vědomí vždy vědomím něčeho: myslím něco, představuji si něco, něco nenávidím. A totéž lze ukázat i elementárním fenomenologickým příkladem: něco míním pouze prázdňím způsobem, to jest na něco např. pouze myslím anebo si něco pouze představuji. Toto prázdňé mínění mohu kdykoli vyplnit tehdy, když pouze míněné anebo pouze představované skutečně vnímám. Nicméně ve všech těchto prožitcích (tedy jak ve vnímání, tak v pouhém představování) je, byť v různých způsobech, vždy obsaženo mínění čehosi identického, ustavičně míníme též smysl. A všechny tyto prožitky mají tedy v sobě cosi jako předmětný pól, všechny jsou upnuty k ně-

28

jakému významu (právě něco míní, něco představují atd.).

Svět suspendovaný vyřazením generální teze existence světa tedy naprosto nezmizel, je dokonce stále zde jako fenomén a stojí teď před pohledem reflexe. Je to, jak jsem již naznačil, proto, že vědomí je vždy vědomím něčeho. Vědomí je vždy k něčemu zaměřeno, v každém prožitku je vedle aktu prožívání rovněž cosi takového jako předmětný pól, který je v různých způsobech prožívání identický.

Tento vztah je základní vlastnost vědomí a bez tohoto pólu, bez tohoto vztahu, vědomí vůbec nemůže existovat, lépe řečeno: bez tohoto vztahu nemá smyslu mluvit o vědomí; vědomí jest tento vztah. Vědomí je podle Husserla charakterizováno intencionalitou. Rozumějme však dobře: intencionalita není nějaký most mezi vědomím (vnitřek) a předmětem (vnějšek), nýbrž vztah k předmětu je cosi původního, vzhledem k čemu jsou charakteristiky jako „objektivní“ anebo „existující vně“ odvozené. To ovšem znamená, že otázka, jak může vědomí opustit sebe, překročit sebe a dospět „ven“ k předmětu, je rovněž tak odvozená — vlastně vyplývá z určité teoretické konstrukce, a to i přes to, že se nám uvedené tázání zdá být naprosto samozřejmé. Husserlovo vědomí není nějaká „substance“, „věc“, která uzavřena spočívá sama v sobě, nýbrž vědomí jako vědomí je vždy už u světa (a nemusí tedy k tomuto světu teprve komplikovaně hledat cestu): vědomí a svět jsou korelativní (vzájemně na sebe odkázané) pojmy.

Zkusme to říci ještě jinak: nemá smyslu se ptát, jak myšlenka může překročit (transcendovat) sebe samu k předmětu, protože myšlenka je vždy transcendující. Vždy je to myšlenka něčeho, vždy cosi myslí—jinak by

29

jako myšlenka byla nemyslitelná. Maurice Merleau-Ponty vyjadřuje tuto situaci efektní formulací: Jsme odsouzeni ke smyslu."

To všechno samozřejmě souvisí s tím, co jsem již naznačil, když jsme mluvili o Husserlově epoché, o vyřazení generální teze světa: souvisí to s tím, že k našemu životu patří, aniž si to uvědomujeme, generální teze existence.

Pokusím se to velice stručně objasnit: tážeme-li se, co to znamená, že předměty jsou dané vědomí, co znamená jejich transcendence (to, že je v přirozeném postoji prožíváme jako vždy již zde, před námi existující), co tedy znamená jejich předmětnost pro vědomí (a smysl této jejich objektivní existence nemůže být leč smysl pro vědomí), pak se tážeme po významu či smyslu existence (anebo: bytí) věcí vůbec. Neboť existence, o níž lze rozumně mluvit, může být podle Husserla pouze taková existence, která se nějak odhaluje vědomí, tj. taková, kterou lze uchopit a pochopit pouze na půdě vědomí (samozřejmě vědomí fenomenologického, tj. „transcendentálního“). Objektivita jako způsob bytí předmětů je tak pro fenomenologii cosi, co se konstituuje v transcendentálním vědomí.

Toto vše jsou tedy problémy, které zkoumá fenomenologie v reflexi na prožívání. Přirozeně však probíhá toto zkoumání v postupných krocích, protože napřed je třeba v konkrétních analýzách studovat podstatné struktury vztahu různých způsobů prožívání k prožívanému (vnímání, představování, fantazie, vzpomínka atd.), k různým druhům předmětností atd. Toto zkoumání odhaluje zákonitosti prožívání, tj. od nahodilých příkladů postupuje vždy k nazření toho, co je pro danou strukturu nutné, bez čeho by nebyla

30

tím, čím je; nenazírá tedy faktické (nahodilé), nýbrž podstatné struktury.

Takový je v hrubých rysech program fenomenologie, který se Husserlovi samému podařilo naplnit jen zčásti, neboť během jednotlivých zkoumání se mu ukazovaly nové a nové problémy, které tento program nutně modifikovaly. Na závěr alespoň upozorním na takové objevy či přístupy ke zkoumání fenoménů, které měly zásadní význam nejen pro fenomenologii, nýbrž i pro ty filosofické směry, které na ni navazovaly, které tedy měly zásadní význam pro vývoj filosofie XX. století.

V Husserlově fenomenologii se opět objevil problém času. Konkrétní analýzy totiž ukazují, že každý prožitek vědomí je součástí „proudu“ vědomí (neboť vědomí je cosi, co „plyne“, co nestojí na místě, neboť jednotlivé prožitky se střídají, přecházejí do sebe, navzájem se zabarvují atd.). To však znamená, že analýza struktury prožitků a analýza vědomí vůbec je bez uchopení času neúplná, ne-li vůbec nemožná.

Druhý zásadní objev fenomenologie souvisí s přechodem od přirozeného postoje k postoji fenomenologickému, týká se tedy toho, co Husserl nazývá epoché (vyřazení generální teze existence světa). Epoché je akt naprosto celkový, v něm zaujímáme postoj ke světu v celku, zaujímáme absolutní distanci, tedy běží tu o průlom čehosi zcela nevšedního do každodenního světa. Přitom se ukazuje, že v každodenním světě nelze objevit žádnou každodenní motivaci k tomuto aktu, což znamená, že tento absolutní odstup od světa poukazuje na jistou základní možnost či schopnost člověka, na schopnost absolutní distance, na zápor-nost, která je spojena s lidskou existencí a která není jen negací, nýbrž je objevem jiného světa (vzpomeňte si v této souvislosti na platónský chórismos, o němž

31

jsme již mluvili). Spolu s tím je rovněž zřejmé, že tento akt uskutečňují ze svobodného rozhodnutí: distance ke světu tak poukazuje k problému svobody. Na okraj ještě poznamenávám, že u Husserla není epoché provedena důsledně, vskutku absolutně, neboť

Husserl její působnost omezil. Důsledkem tohoto omezení je pak jeho „transcendentální vědomí“.

To vše, spolu s problémem pravdy, jemuž Husserl svým pojetím intencionality otevírá nové perspektivy, bude hrát nesmírně důležitou roli u Husserlových pokračovatelů.

Edmund Husserl se narodil roku 1859 v Prostějově, studoval v Lipsku, Berlíně a ve Vídni. 1887-1901 byl soukromým docentem v Halle, 1901-1916 působil na universitách v Göttingenu a Freiburgu. Jako host přednášel v Londýně, v Paříži a v roce 1935 přednášel na pozvání Pražského filosofického kroužku v Praze. Zemřel 1938. Zanechal nesmírně rozsáhlou pozůstalost (asi 45 000 těsnopisných stran), kterou spravuje a postupně i vydává Husserlův archiv v belgické Lo-vani. K nejbližším Husserlovým žákům patřili např. Moritz Geiger (Zugänge zur Ästhetik, 1928), Edita Steinová (Husserls Phanomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, 1929), Roman Ingarden (Das literarische Kunstwerk, 1930; Spor o istnienie świata, 1947), Max Scheler (Wesen und Formen der Sympathie, 1923; Der Formalismus in der Ethik, 1913; Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928). Husserlovým dílem byli ovlivněni i jiní, např. Martin Heidegger, Nicolai Hartmann (Zur Grundlegung der Ontologie, 1935; Der Aufbau der realen Welt, 1940), Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur aj.

Hlavní díla: Philosophie der Arithmetik, 1891 Logische Untersuchungen I, II, 1900-1901 Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie 1, 1913

32

Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1920 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie, 1954

České překlady:

E. Husserl, Karteziánské meditace, Praha, Svoboda 1968, 19932

E. Husserl, Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí, Praha, Ježek 1995

E. Husserl, Krize Evropských věd a transcendentální fenomenologie, Praha, Academia 1972, 19962

Literatura k fenomenologii v češtině:

J. Patočka, Přirozený svět jako filosofický problém, Praha, ČS 19923

J. Patočka, Úvod do studia Husserlovy fenomenologie, skripta FF UK 1966

J. Patočka, Úvod do fenomenologické filosofie, Praha, OIKOYMENH 1993

J. Patočka, Přirozený svět a fenomenologie, in: Existencialismus a fenomenologie, Bratislava, Obzor 1967

A. Mokrejš, Fenomenologie a problém intersubjektivit, Praha 1969

33

PŘEDNÁŠKA TŘETÍ

FILOSOFICKÝ PROBLÉM ČASU: BERGSONAHUSSERL

V této další kapitole našeho Úvodu se budu věnovat nikoli konkrétní filosofii, nýbrž konkrétnímu filosofickému problému. Zabýváme se zde současnou filosofií, ale tu necharakterizují pouze jednotliví filosofové anebo různé filosofické směry, nýbrž právě tak i různé význačné či privilegované filosofické problémy. Způsob, jímž jsou tyto problémy formulovány a řešeny, dává této filosofii její specifickou tvář, neboť většinou jde o nové způsoby řešení klasických problémů. Proto tyto nové přístupy vypovídají o filosofii XX. století jako celku, a chcete-li, charakterizují naši situaci, totiž to, o čem nám běží, na čem nám záleží. Problém času, který byl poprvé jasně formulován již na půdě Aristotelovy filosofie, je v tomto kontextu nejzajímavější a v té či oné míře se s ním vyrovnávají téměř všichni hlavní představitelé současné filosofie.

Minule jsme skončili stručným uvedením do Husserlovy fenomenologie. V zásadě jsem však ukázal pouze její základní princip. Krátce jen připomenou to, co fenomenologie jako filosofie

chce, připomenu její hlavní myšlenku: Fenomenologie chce zkoumat věci v tom, jak se nám ukazují. Předměty se ukazují našemu vědomí, jsou intencionálně obsaženy v našich prožitcích (neboť každý akt vědomí je vždy vědomím něčeho) a tyto prožitky lze zkoumat reflexí (zkoumat jejich strukturu, to, jak je v určitých prožitcích dán určitý typ předmětů). A celé toto zkoumání se pohybuje na půdě fenomenologicky očištěného vědomí, které

34

Husserl nazývá absolutním či transcendentálním. Vědomí je však proud, plynutí, a tedy i všechny prožitky jsou součástí tohoto proudu. Nepochopíme-li tento proud, je všechno zkoumání prožitků neúplné, ne-li vůbec chybné. A říkáme-li proud, říkáme uplývání, pomíjení, což vše jsou obrazy či metafory, které poukazují k času. To znamená: fenomenologie se musí zabývat časem.

Avšak: co je čas?

Především je to jeden z nejstarších a nejzáhadnějších filosofických problémů. Tak například je zjevné, že odedávna se filosofové snažili určit vztah mezi tím, co je „podrobena času“, a tím, co je mimo jeho vládu: co je časné a co je naopak „bezčasé“, případně „věčné“. Jenže — co je vlastně časnost a věčnost, nevíme-li, co je čas?

Čas je cosi tak známého a běžného, že se zdá, jako by bylo vůbec zbytečné si takovou otázku klást. Nicméně: vskutku víme, co je čas? Víme více než to, co o času řekl na přelomu 4. a 5. století našeho letopočtu sv. Augustin: „Co je tedy čas? Dokud se mne na to nikdo neptá, vím to; jestliže to však chci vysvětlit někomu, kdo se takto táže, nevím.“ „Quid est ergo tempus? Si nemo a me querat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“

Proč je čas takto záhadný?

Čas se v našich představách běžně spojuje s následností okamžiků, s procesem a pohybem, s plynutím a uplýváním, tedy s obrazem či metaforou proudu. Víím, že i když všechno spí, že uprostřed nejhlubšího ticha a naprosté nehybnosti neslyšně uplývá tichý proud času — neslyšně, neviditelně a neodvratně. Naše vědomí, náš vnitřní život neustále přechází z jednoho stavu do druhého, i když na tyto ustavičné proměny neobracím pozornost. Víím ale, že i když zavřu oči,

35

zacpu si uši a přestanu na cokoli myslet, že přesto se cosi děje, že uplývá čas.

Jakmile se však nad tímto plynutím začnu zamýšlet, zjišťuji, že nenalézám odpovědi. Je toto plynutí pohyb? Pak ale nedovedu říci, co se pohybuje. Je to snad přemísťování něčeho někam? Pak ale nevím, odkud tento proud vychází, kam spěje a co strhuje. Anebo je to změna, která se děje? Anebo je čas cosi, co nám teprve umožňuje o pohybu a změně vůbec mluvit?

Musíme tedy opakovat otázku: co je čas?

Čas se nám v běžném chápání rozpadá do tří momentů či fází: jednou z těchto fází je čas, v němž právě mluvíím: přítomnost', jiná fáze času je minulost — avšak minulost je pouze proto, že o ní víím (např. že mám paměť' a v paměti podržuji to, co minulo); kdybych o minulosti nevěděl, nebyla by: minulost je tedy vždy jakoby přítomná minulost. A konečně je tu budoucnost, tedy to, co teprve přijde či přichází. Avšak to, co přijde anebo přichází, to jsou naše naděje anebo naše obavy: to, co očekáváme a k čemu se upínáme; budoucnost je tedy vlastně přítomná budoucnost.

A co je ona okamžitá přítomnost? To, co právě uplynulo, jakmile o tom mluvíím. Ale to znamená: přítomný okamžik má nulovou hodnotu. Přítomnost nemohu nikdy dosáhnout — přítomnost pro mne není: je to to, co právě uplynulo, a tedy již není, anebo to, co právě přichází, a tedy ještě není. Přítomnost jako takový moment času tedy, musíme říci, neexistuje. Přítomnost—a tedy ani nic přítomného, nic, co by „stálo" v přítomnosti — není něco, co by mohlo stanout před naším vědomím, co by mohlo být našemu vědomí dáno tak, aby je vědomí mohlo nazírat, neboť ani čas nazírání nelze zastavit: ani ten nestojí, nýbrž plyne.

A pak bychom tedy měli říci: nazírat v tomto smyslu slova lze pouze vně času, ale potom zase nemůžeme říci, že to, co takto mimo čas nazíráme, je přítomné (neboť mimo čas je čas, a tedy i jeho momenty, zrušen). A tedy je z této perspektivy názor možný pouze ve věčnosti: museli bychom si klást spíše otázku, co je věčnost.

Jak si však představit něco takového jako věčnost? To je pro nás představa nepředstavitelná: věčnost pro nás znamená představit si všechno, co minulo, všechno, co jest, a všechno, co bude, ale představit si toto vše nikoli v sukcesi, po sobě (neboť taková sukcese již předpokládá plynutí, čas), nýbrž naráz, v jediném okamžiku, což si ovšem představit nedokážeme. Právě proto je ale možno říci, že čas je „symbolem“, „znakem“ toho, jak jsme, že ukazuje naši konečnost (a to znamená: čas je symbolem nás, smrtelných bytostí).

Samozřejmě je potom nasnadě otázka, jaký je vztah času a věčnosti. I zde se však vzápětí ocitáme v paradoxech. Je snad věčnost „starší“, „dřív“ než čas? To nelze takto říci, protože určení jako „starší“, „dřív“ anebo „později“ jsou časové charakteristiky, které nemohou platit pro věčnost. Čas by tedy měl být nějak uvnitř věčnosti, anebo: věčnost by měla být nějak hloubkou času, rozluštěním jeho tajemství. Čas je pak z tohoto pohledu „darem věčnosti“, „zrcadlem věčnosti“ — nějak vzchází z věčnosti. Věčnost je jakoby původní či rajský stav: stav nevinosti.

Ale, tažme se dále, jaký je pak smysl oné sukcese, která charakterizuje čas? Tato sukcese by pak nebyla slepé uplývání, nýbrž spění. Čas má pak původ ve věčnosti a do věčnosti se vrací. Budoucnost je počátek, k němuž se čas vrací, aby sebe sama zrušil: věčnost je v čase jako jeho pravda a touha. Čas je způsob bytí

37

věčnosti. (Samozřejmě pak vyvstává otázka, proč se věčnost takto děje jako čas, ale to už bychom překračovali rámeček toho, co chceme ukázat.)

Nějak jasnou představu o tom, co je čas, stále nemáme. Poznali jsme prozatím pouze různé aspekty problému. A zdaleka ne všechny. Například nejběžnější představa času, kterou máme a v níž každodenně žijeme, když se časem orientujeme, je představa objektivního času. To je čas, který je spojen s prostorem (časoprostor jako systém rozmanitých míst, který dovoluje navzájem rozlišovat a současně uvádět do vzájemného vztahu různé věci — to je čas newtonovské fyziky: homogenní čas, který plyne rovnoměrně a dovoluje měřit). Proti tomuto objektivnímu času však stojí čas naprosto jiný, čas, který je nám právě tak běžný: náš osobní čas, jenž vůbec není rovnoměrný, nýbrž je to čas, který se jednou vleče a jindy pádí, utíká. To je zároveň čas jakoby kvalitativní (proti kvantitativnímu obecnému a objektivnímu): sem pak rovněž patří čas jako příznivý okamžik, jehož se je třeba chopit, čas, který je pouze teď a nikdy jindy — čas jako šťastná, příhodná chvíle, jež jakoby se již prolamuje jinam, mimo čas. A ještě jeden důležitý aspekt má čas. Čas má ve zvláštním smyslu „osobní“ povahu. Proč „nelze dvakrát vstoupit do stejné řeky“? Nejen proto, že její voda uplývá stále pryč, ale právě proto, že takto „plyneme“ i my — i já jsem ten, kdo se mění, kdo pomíjí: jsem sice ten, kdo jsem byl včera, předvčerejškem, jsem to stále já — jsem týž, a přece nejsem týž, protože jsem jiný o to, co jsem prožil. A tak je přirozená i otázka: kdo jsem já, který trvám a přece se měním? Otázka po čase tedy rovněž znamená otázku: co jsem já, co je člověk.

38

Z toho všeho vidíme: čas je neobyčejně mnohotvárný problém; je to záhada, která nikdy neztratila svou schopnost zneklidňovat naše myšlení. A shr-neme-li různé aspekty tohoto problému, vnucuje se nakonec podezření, zda tázání „co je čas?“ je vůbec správně formulované. Lze se tázat, zda čas je něco, zádi čas jest?

Problém času je tedy živý i v moderním myšlení, a to nejen v Husserlově fenomenologii. Čas se však nyní ocitá v novém kontextu a v nových souvislostech: jednak se otázka času řeší v rámci obratu k vědomí a hledá se „původní vědomí času“ — neboť je zřejmé, že vědomí jako

nepřetržitost, jako proud lze vyložit pouze s ohledem na čas; a jednak otázka času zaujímá významné místo v souvislosti s krizí vědy, neboť se často klade otázka, zda je věda, a tedy pojmové myšlení vůbec, s to uchopit čas. Není čas právě to, co ukazuje meze vědeckého myšlení?

Zhruba v tomto rámci se záhadou času zabýval Henri Bergson. Rovněž on, třebaže z jiného úhlu pohledu než Husserl, upozorňuje na hranice vědy, jeho filosofie je rovněž kritikou vědeckého přístupu ke skutečnosti. Východiskem této kritiky je Bergsonovo přesvědčení, že náš intelekt, rozum má zásadní sklon eliminovat ze všech představ skutečnosti kontinuitu, trvání a projektovat do našeho chápání toho, co trvá, prostorové modely. Příčinou je podle Bergsona sama povaha našeho rozumu: poznání začíná tehdy, jakmile člověk začne svůj svět, své nejbližší okolí segmentovat, členit na „věci“ ve své aktivní zkušenosti, tj. jakmile potřebuje, aby věci sloužily jeho životu, jakmile s nimi začne zacházet a používat jich. V tomto rozčleňování a praktickém třídění mají původ slova a vůbec pojmy.

39

Na tomto (praktickém a „zvěčňujícím“) základě se pak rodí i věda, která je dílem rozumu: cílem vědy je právě uchopování toho, co je stálé, co se skládá z částí ve vzájemných vztazích — tedy věda vidí svět bytostně jako dis-kontinuitu, přetržitost. Jakmile vědecké myšlení naráží na kontinuum, tj. na cosi, co plyne anebo trvá, pak takové jevy buď vůbec eliminuje, anebo je převádí na rozčleněné soubory věcí. To proto, protože pouze pokud je skutečnost takto segmentována, pouze tehdy může být uchopena pojmy: uchopena právě jako cosi, co je stálé, co se nemění — co setrvává před zkoumavým zrakem vědy. Vlastností pojmu je dále to, že zevšeobecňuje: jednotlivé (jež je vždy jedinečné) je totiž pojmem uchopeno pouze tak, že je vyjádřeno pomocí vlastností, které má tato jednotlivost společné s množstvím jiných věcí; pojmové myšlení musí abstrahovat ono společné, ony obecné rysy, ale právě tím se z vědeckého uchopení nutně vytrácí všechno jedinečné.

Právě takto zachází rozum, a následkem toho i věda, s proudem vědomí: rozkládá jej na izolované akty, intenzitu (která je v případě aktů vědomí cosi kvalitativního) převádí na kvantitu, takže náš vědomý život ztrácí svůj základní ráz, jímž je neustálé plynutí duševního života: trvání; vnitřní jednota našeho vědomí je přitom jakoby „rozkouskována“, a to i navzdor našemu tušení, že vědomí nelze takto izolovat na jednotlivé součásti, jež — znovu složený — by dávaly původní celek. Neboť každý z nás cítí, že v každém stavu vědomí jsem vlastně obsažen celý (těším-li se, těším se celý, smutek zasahuje celou mou bytost atd.).

Z této charakteristiky rozumu a na něm spočívající vědy pak podle Bergsona plyne nevyhnutelný závěr: věda není s to chápat život (nedokáže pochopit tvořivost, jedinečnost, trvání), jinak řečeno: věda není

40

s to uchopit nepřetržitý pohyb a tím méně čas. Neboť právě čas je primárně proud, jehož „momenty“ (pokud jsme je schopni abstrahovat) ustavičně přecházejí do sebe. Avšak právě toto plynutí, právě to je podstata člověka, života a svobody. V tomto smyslu tedy i Bergson upozorňuje na cosi jako hlubší krizi vědy.

Zde je na místě alespoň stručná odbočka. Jsou-li někteří filosofové přesvědčeni, že věda nedokáže porozumět životu, že pracuje s obecným, a proto jí uniká jedinečné, racionálními pojmy nesdělitelné, pak je jen přirozené, že mnozí z nich projevují zvýšený zájem o umělecké vyjadřování (pouze připomínám, že Bergson je nositelem Nobelovy ceny za literaturu, ačkoliv psal pouze filosofická díla; tuto cenu obdržel právě za uměleckou kvalitu svých filosofických knih; s něčím podobným se ještě setkáme, až se budeme zabývat existencialismem). A věnujeme-li se teď otázce času, je třeba zmínit se alespoň o tom, že téma času je neobyčejně frekventované i v literatuře XX. století (a to nejen jako „námět“ literárních děl, nýbrž souvisí s románovou strukturou samou). Namátkou bych mohl uvést alespoň ta nejznámější jména: M. Proust, V. Woolfová, T. Wolfe, R. Musil, Th. Mann, J. Joyce.

Protože by to mohlo být pro pochopení celé problematiky času užitečné, zmíním se zde alespoň o Marcelu Proustovi, a to i proto, že jeho dílo bylo nejednou interpretováno „bergsonovsky“.

Proustovo vidění času se pokusím ozřejmit zkratkou: výkladem jeho klíčového obrazu, obrazu probouzení:

„A tehdy se člověk probouzí z těchto hlubokých spánků do úsvitu, aniž ví, kým je, není nikým, je nový, připravený k čemukoli, jak se jeho mozek vyprázdnil od té minulosti, která byla dotud životem. A možná že

41

je ještě krásnější, když přistaneme v procitnutí prudkým nárazem a když myšlenky našeho spánku, nad nimiž se zavře závěs zapomnění, nemají čas postupně se znovu vynořit, než ještě spánek skončí. Tu se pak z té temné bouře, která jako by se námi přehnala (ale neříkáme ani, že tohle jsme byli my, naše já), vynořujeme ležící tu bez jakékoli myšlenky: „já“, které je bez jakéhokoli obsahu. Jaký úder kladiva srazil tuhle bytost nebo věc, co tu takhle spočívá, že neví už o ničem, omráčená až do chvíle, kdy jí přispěchavší paměť vrátí vědomí nebo osobnost?“ (M. Proust, Hledání ztraceného času IV, přel. J. Pechar.)

To je tedy určující Proustův obraz, obraz probouzení, chvíle, kdy už nespím, ale ještě nejsem bdělý. Je to zvláštní chvíle, neboť tehdy jako by souvislost našeho života byla přerušena, přetržena — krátký okamžik nicoty, smrt jakoby uprostřed našeho života. Avšak právě tento obraz, tento zvláštní moment umožňuje uvědomit si fungování našeho života a našeho vědomí a zejména uvědomit si význam času. Proč je tato chvíle srovnatelná se smrtí? Protože ten, kdo se takto právě probudil z hlubokého spánku a nyní se vrací do existence, je ve chvíli probouzení vytržen ze sebe, je to v této chvíli bytost zbavená „obsahu“ — pouhé cosi, co jest: právě proto, že v této chvíli přechodu ještě „nepracuje“ paměť, okolí mi nic neříká, nevím, kde jsem, nevím, kdo jsem. Věci jsou v tomto okamžiku cizí, protože mne neoslovují. A neoslovují mne právě proto, protože mi nic nepřipomínají: nevím, proč tu jsou, a nevím, k čemu tu jsou: v této chvíli, kdy jsem ztratil sebe, věci, jež jsou kolem mne, se mnou nesouznějí, mlčí (a stejně tak i já sám mám pocit vlastní nahodilosti). Abych se znovu ocitl v pevném a smysluplném světě, musím to pevně nalézt především v sobě: musím nalézt sebe, přípa-

42

matovat si sebe. Ukazuje se tedy zcela zásadní věc: to, co jsem takto ztratil — sebe jako jedinečné já a s ním i svět —, čas, který jsem takto ztratil (sebe před chvílí probuzení), toto vše je možné jen díky mé paměti. Jen díky paměti jsem já sám sebou a rozumím věcem.

Paměť mi tedy v každém okamžiku dává mé vlastní „já“ — právě proto, že díky paměti můj život plyne, a přece neuplývá. Díky paměti jsem já jako jedinečná osoba (formovaná vším tím, co prožila). To, co jsem kdy prožil, to nejsou izolované momenty, nýbrž následkem paměti, následkem trvání je to vždy moje přítomnost. Nuže, je zřejmé, že mám-li se takto moci kdykoliv vrátit k sobě, musí kdesi v hloubce mého vědomí být ustavičné trvání, onen zvláštní proud, dění; a právě toto hluboké dění, tvrdí Bergson, k němuž se opět vracím, je pramenem toho, čemu říkáme čas. Bez tohoto trvání, jež je základem času, bych se pokaždé probouzel jako někdo jiný.

V Bergsonově filosofii, abych se opět věnoval našemu tématu, je pojem trvání (a tedy i pojem času) naprosto centrální. Jak ale o tomto trvání vůbec víme a jak je uchopit? Toto uchopení je nemožné metodickými prostředky vědy — protože, jak již víme, věda musí rozlišovat, a tedy plynutí dokáže vidět pouze jako následnost momentů, tj. pouze rozloženě. Protože pak ale není možné vysvětlit přechod mezi těmito (jednotlivými, oddělenými) momenty, je nucena převádět trvání na prostor a jedinečné musí redukovat na obecné.

Nemůže-li být trvání tématem vědy, musí být tématem filosofie (metafyziky, říká Bergson), neboť filosofie je schopna intuice, to jest nahlédnutí či vžívání.

Co je tato intuice jako nahlédnutí či vžívání? Pokusím se to ukázat na jednoduchém příkladě, na způ-

43

sobu, jímž se při četbě nějaké knihy seznamuji s jednajícimi postavami. Postavu si během četby „konstruji“ tak, že spojuji různé náznaky, které jsou v textu rozptýlené: její obraz získávám z toho, co v různých situacích říká, jak reaguje, jak jedná a uvažuje. To vše jsou různé její aspekty, které se dozvídám postupně, a každý z nich mou představu může nějak modifikovat: postava tedy pro mne nikdy není uzavřená, každý nový čin této postavy mne proto může zaskočit, neboť nemusí být v souladu s mou dosavadní představou. Takto znám jednající postavu vždy jen zvnějšku. Do hrdinova nitra se však mohu i vžívat: přenést se do postavy, pochopit ji tak, abych byl schopen myslet a jednat jako ona sama. Teprve pak lze říci, že jí rozumím jako celé a jako jedinečné, protože vím, co bude dělat a jak bude reagovat. Nahlédl jsem její „princip“, jsem touto postavou. A právě v tomto případě by bylo možno mluvit o intuici.

Jakkoli tedy nelze pojem intuice nějak přesně definovat, přesto je zřejmé, že já sám kdykoli mohu své vědomí nejen pozorovat (reflexe, analýza, tj. postupy a prostředky vědecké psychologie), nýbrž že vždy své vědomí jsem, že je tedy mohu nazírat intuicí.

A teprve intuicí, tvrdí Bergson, jsem schopen ve svém nitru odhalit cosi, co je nesrovnatelné s čímkoli, co může konstatovat analýza, totiž právě onen proud vědomí, takovou posloupnost svých duševních stavů, z nichž každý již zároveň předpokládá to, co bezprostředně přichází, a obsahuje v sobě to, co předcházelo. Nuže, právě to je trvání. Charakteristické pro můj vnitřní život, pokud jej nazírám intuicí, je to, že všechny tyto stavy jsou oživeny jediným společným životem, a proto nedovedu a nemohu říci, kde jeden stav začíná a jiný končí — neboť ve skutečnosti se vlastně žádný nezačíná a žádný nekončí (nemá hra-

44

nice), nýbrž všechny se prodlužují vcházejíce jeden do druhého. Naše minulost kráčí za námi v patách a neustále se rozrůstá, cestou ustavičně pohlcujíc přítomnost. Proto může Bergson říci: „... u téže vědomé bytosti není nikdy dvou identických momentů. Vezměte si za příklad nějaký velice jednoduchý pocit, •předpokládejte, že je stálý, a představte si, že pohltil celou osobnost; vědomí provázející tento pocit nebude s to zůstat identické samo se sebou ve dvou po sobě následujících okamžicích, protože následující okamžik obsahuje vždy vzpomínku, kterou zanechal předchozí. Vědomí, které by obsahovalo dva identické momenty, by bylo vědomí bez paměti. Proto by neustále hynulo a znovu by se rodilo.“

Z toho je zřejmé, že žádný prožitek nelze izolovat leč abstrakcí, a dále: žádný prožitek ani na okamžik nemůže zůstat jako cosi setrvalého, nemodifikovaného dalším prožíváním; duševní stav, který by se neměnil, je nemyslitelný právě proto, že není vědomí bez paměti, tj. bez toho, aby se k přítomnému dojmu či pocitu nepřipojovalo stále uplývající minulé prožívání.

„Vnitřní trvání je kontinuální ustavičným životem paměti, jež prodlužujíc minulost, přivádí ji do přítomnosti — buď tak, že přítomnost obsahuje obraz neustále narůstající minulosti, anebo tak, že svými ustavičnými kvalitativními změnami svědčí o stále těžším břemenu, které s postupem stárnutí s sebou vleče.“

Tato kvalitativně, tvořivým způsobem se rozvíjející kontinuita je trvání. A to je také, podle Bergsona, pramen času. Principem trvání, a tedy i principem času, je pak paměť.

Stručně shrnu ústřední Bergsonovy myšlenky: tázání po času je spjato s tázáním po podstatě vědomí:

45

vědomí je prožíváno jako proud, jeho nepřetržitost lze vyložit pouze jako trvání, a právě z trvání je odvozena naše představa času.

Trvání, a následkem toho i čas, lze ovšem uchopit pouze intuicí, neboť jeho pojmová analýza vede k paradoxům. Nepřetržitost vědomí znamená, že každý jeho stav vnitřně odkazuje k

jiným stavům (a současně jsem v každém svém stavu obsažen celý), tedy každý stav vědomí je jakoby uvnitř rozčleněný: každé teď je vnitřně rozrůzněné, neboť jako přítomné teď musí podržovat minulé a předjímat budoucí: onen bod ,tedv je bodem, v němž musí být jak místo pro stopy minulého (přítomnosti, jež uplynula), tak pro stopy budoucího, a to celé je třeba vidět jako trvání, tj. nikoli jako navzájem spolu nesouvisející části, nýbrž spíše jako tóny, které tvoří jedinou melodii. Jen díky této průběžné „melodii“ je např. možná identita předmětu, který vnímám (vnímání je proces, tedy se nutně musí odbývat v jisté časové extenzi): právě proto, že minulý vněm je podržen, třebaže již uplývá, právě proto vnímám stále též předmět, a nikoli dva „obrazy“ či dvě „představy“ bez vzájemné souvislosti.

Jen mimochodem: To ovšem znamená, že musíme korigovat rovněž naši představu o tom, co znamená ono „jest“: od toho, co „jest“ nelze totiž oddělovat to, co „jest minulé“, ani to, co „jest budoucí“.

Analýza vnitřního vědomí času je rovněž základní součástí Husserlovy fenomenologie. Což je přirozené, neboť jak jsme již viděli, fenomenologie reflektuje (ovšemže ve zvláštním postoji, to je jedna z odlišností Husserlova výkladu od Bergsonova) na prožívání, analyzuje různé způsoby prožitků — avšak každý prožitek jako součást vědomí je součástí prou-

46

du vědomí. Znamená to tedy, že všechny zvláštní danosti (to, co zkoumá reflexe v poli absolutního — nikoli subjektivního — vědomí), a to danosti skutečné i možné (neboť fenomenologie se pohybuje v obecném, nikoli zvláštním, je naukou o podstatách, a nikoli o faktech), všechny danosti původní zkušenosti prostupuje univerzální zkušenostní struktura vědomí, a to též znamená: časová forma prožitkového proudu. Například každé vnímání předmětu je syntéza, tj. sjednocování různých vněmů, různých aspektů identického předmětu, avšak pak je zřejmé, že základní formou každé syntézy musí být určitá extenze, a nakonec tedy čas, vnitřní vědomí času. Proto je třeba fenomenologickou analýzu prožívání prohloubit: každý prožitek je něco, co trvá, má určitý průběh a určitou rozlohu a jako takový je součástí univerzálního kontinua trvám, jež samo nemůže mít počátek ani konec. Proto je teď třeba reflexi obrátit nejen na to, čeho je prožitek prožitkem (na předmětný pól prožitku) a jak je prožitku dán tento jeho předmětný pól, na struktury, v nichž se v různých typech prožívání prožívají různé typy předmětností, nýbrž reflexi je třeba obrátit právě tak i na tento časový ráz prožitku. Fenomenologie vnímání implikuje fenomenologický výklad času.

Takovou analýzu lze provést na příkladu takového prožitku, jehož předmětem je cosi, co má zjevně časový charakter, např. na příkladě vnímání tónu. Tón (anebo melodie) trvá, to jest při vnímání se jakoby posouvá do minulosti, klesá nazpět, aniž mizí — neboť jej vědomí stále podržuje — a dokud takto trvá, je tento tón též (a dokud trvá určitý sled tónů, vnímám melodii, nikoli jeden tón a po něm druhý atd.). Tón, který má vždy určitou časovou extenzi a je vědomý jako teď, je vědomý jako teď, dokud je vědomá

47

některá z jeho fází. Jakmile tón dozněl, je sice rovněž podržován (nezmizel v mém vědomí beze stopy), avšak nyní je již pocíťován jen jako něco uplynulého, jako něco, co se již netvoří, co již není oduševněno žádným bodem ,ted%.

Toto podržování nazývá Husserl retencí (a analogická pro předjímaní budoucího je u něj protencé).

Je tedy jasné alespoň tolik: ,ted* nelze chápat jako bod, který je bez vnitřní rozlohy, tedy bez časovosti (podobně uvažoval i Bergson): každý vněm má trvání, má extenzi; trvá právě díky retenci a protenci (to však, na rozdíl od Bergsonova pojetí, ještě není paměť). Retence (a analogicky k ní i protencé) je podle Husserla zvláštní modus intencionality. A je to velmi zvláštní intencionalita, neboť se nevztahuje k žádnému předmětnému pólu: je to relace jedné fáze vědomí k jiné, avšak žádná fáze vědomí není nic předmětného (není v sobě samé něčím, není samostatnou jednotkou času): retence je pouze vědomí tohoto pomíjení (eventuelně v

případě protencé: přicházení). A takto je i původem našeho vědomí času. Kdyby neexistovala různá „ted“, nevznikal by čas: retence provádí tyto modifikace různých „ted“, aniž je modifikované „ted“ cele minulostí. Minulé „ted“ je stále po-držované vědomím, avšak právě jako modifikované. A právě proto máme i vědomí plynutí, proudu.

Nechme však konkrétní fenomenologické analýzy času stranou a podívejme se na fenomenologické pojetí času ze širší perspektivy. Neboť otázka času je v rámci fenomenologie uchopena mnohem základnějším způsobem, než tomu bylo např. u Bergsona (jakkoli jsou zde některé rysy shodné).

Všechno, co jest, se — fenomenologicky řečeno — zjevuje anebo může zjevovat; a protože fenomenologie zkoumá univerzální struktury zjevování, je půdou

48

její analýzy absolutní či transcendentální vědomí. Jen díky zjevování může mít cokoli smysl, jen díky zjevování žijeme ve světě existujících, jsoucích věcí, kterému rozumíme: cokoli se musí moci ukazovat, protože kdyby se neukazovalo, pak bychom o něm nevěděli, neexistovalo by pro nás. To však znamená: vědomí je pro fenomenologii univerzální sféra či půda zjevování.

S dalším postupem fenomenologických analýz se však ukazuje: vědomí je proud, tedy cosi časového. Původní vědomí času však neuchopuje cosi předem daného, nýbrž svým děním čas teprve ustavuje, je to tvořivé vědomí. Ona poslední subjektivita, k níž se snažil Husserl proniknout, se nyní ukazuje jako sebe-konstituující se čas. To ovšem znamená: nepochopíme-li čas, nepochopíme ani onu univerzální sféru zjevování. Včasovost je třeba vidět vlastní scénou, z níž a na níž se rozvíjí svět ve svém zjevu. Posledním horizontem zjevování je čas.

Poslední úvaha na závěr: o čase patrně nebudeme moci říci, že jest; víme, že fenomenologie chce zkoumat to, jak se nám věci mohou ukazovat, každá věc tedy ve fenomenologii musí implikovat možný prožitek. Toto zjevování však nelze vyložit vzhledem k nějakému jsoucnu, neboť i o tom by bylo třeba říci, že „jest“, a tedy by se toto jsoucno muselo zase něčemu ukazovat.

O čase nelze říci, lejest. Nelze se ani ptát, co je čas.

Henri Bergson se narodil roku 1859. V mládí vynikal v matematice, ale rozhodl se studovat filosofii. Po studiích vyučoval na různých francouzských lyceích, v roce 1898 se stal mimořádným profesorem na École normale supérieure a v roce 1900 se stal profesorem starověké filosofie na Collège

49

de France (v roce 1904 přešel na katedru moderní filosofie). V roce 1928 obdržel Nobelovu cenu za literaturu. Zemřel roku 1941.

Hlavní díla: *Données immédiates de la conscience*, 1889 *Matière et mémoire*, 1896 *Introduction à la métaphysique*, 1903 *Evolution créatrice*, 1907

Překlady do češtiny a slovenštiny: H. Bergson, *Čas a svoboda*, Praha, Filosofia 1994 H.

Bergson, *Filozofické eseje*, Slov. spisovatel 1970 H. Bergson, *Vývoj tvořivý*, Praha 1919 H.

Bergson, *Duše a tělo*, Olomouc, Votobia 1995

Kproblematice času: J. Popelová, *Tři studie o filosofii dějin* (zde rovněž o Bergso-

nově pojetí času), Praha 1947 J. Patočka, *Čas věčnost a časovost v Máchově díle*, in: *Realita slova Máchova*, Praha, Čs. spisovatel 1967

50

PŘEDNÁŠKA ČTVRTÁ VĚDA A „PŘIROZENÝ SVĚT“

Když jsem mluvil poprvé o Husserlově fenomenologii, říkal jsem, že jejím výchozím motivem je krize vědy. A stejný motiv jsme objevili i v posledních výkladech problematiky času, zejména v Bergsonově filosofii trvání a kontinuity. Husserl však tuto krizi nejen diagnostikoval, nýbrž, zvláště ve svých posledních spisech, navrhuje i konkrétní způsob terapie. Myslím, že myšlenky, jež v této souvislosti rozvíjí a jež se týkají toho, jak by bylo

možné tuto krizi překonat, jsou pro pochopení fenomenologie, jejího významu a jejího dalšího působení naprosto nepostradatelné. Jakmile se totiž Husserl začne touto problematikou zabývat hlouběji, ukáže se, že nové zamyšlení nad krizí vědy tvoří vlastně závěrečný svorník celé koncepce fenomenologie, že znamená její vyvrcholení a přitom i otevření nových perspektiv, v nichž však již budou pracovat jiní.

Připomeňme si, v čem podle Husserla tkví ona krize: je to prohlubující se pocit, že věda přes své nesporné a úžasné úspěchy vlastně mlčí tam, kde běží o poslední, existenciální pravdy. K otázce smyslu lidské existence, k problému životní hodnoty nemá věda, jejímž modelem je především matematicky formulovaná přírodověda, co říci. Vývoj vědy v novověku nadto způsobil zvláštní rozdvojení našeho světa: na jedné straně je svět, v němž každodenně žijeme, svět, kterému rozumíme, aniž o to musíme jakkoli usilovat, tedy svět, v němž se dokážeme pohybovat, jednat a tvořit, a na druhé straně je svět vědy, tedy především svět matematicky formulovaných entit a ma-

51

tematicky vyjádřených vztahů mezi těmito entitami. Nuže, důležité je nyní to, že mezi oběma světy neexistuje žádný plynulý přechod a že následkem toho žijeme jakoby ve dvojitě světe, neboť svět vědy je něco, co nevyhnutelně náš život ve světě přirozeném provází a čemu se nemůžeme vyhnout.

To znamená: chceme-li tuto krizi nejen diagnostikovat, tj. pojmenovat a popsat, ale také léčit, je — podle Husserla — třeba též vysledovat, kdy a jakým způsobem k této roztržce došlo, jaké jsou její příčiny.

Husserlův popis geneze této krize je, v nutné zjednodušující zkratce, tento: To, co kolem sebe vnímáme, jsou vždy určité tvary, avšak tvary velice rozmanité; mnohost přírodních tvarů, jimiž jsme neustále obklopeni, je v zásadě nevyčerpatelná a nelze najít dva tvary absolutně stejné. Nanejvýš je možné tuto rozmanitost roztřídit, zpřehlednit určením jisté typiky. Například každý strom je svým tvarem naprosto individuální, tedy všechny stromy jsou různé — od konkrétních exemplářů až po rozmanitost botanických druhů, nicméně vždy je to různost omezená hranicemi daného typu (neboť vždy máme co dělat se stromy). Zajisté je tato „omezenost“, „ohraničenost“ či „definice“ typu značně široká, variace tvarů uvnitř typu je obrovská a jeho hranice nelze určovat naprosto přesně, neboť přechod k jiné typice není strmý, nýbrž postupný.

Pro praktické potřeby, pro zacházení s věcmi v našem běžném styku s nimi je však zapotřebí čehosi přesného a především identického, srovnatelného: technika, včetně té nejjednodušší, řemeslné, potřebuje nějaká měřítka, snadno identifikovatelné tvary: přesné měření vyžaduje přesně definovanou jednotku a míru, kterou lze srovnávat. Takto jsou již v antice jako reakce na tyto nejelementárnější potřeby

52

lidského života privilegovány a postupnou idealizací odvozeny určité základní, ideální tvary: přímé dráhy, trojúhelníky, kruhy apod.; tyto tvary jsou identické pro všechny a jsou definovatelné, protože jsou neměnné. Takovou idealizací konkrétních tvarů vzniká již v antickém světě geometrie, která ovšem vzniká na základě praktických potřeb, jimž slouží, a která — v určitých omezených či vybraných oblastech skutečnosti — umožňuje přesnou orientaci ve světě, který je jinak pouze přibližný. Tyto ideální tvary, jak vidíme, vyrůstají na půdě našeho každodenního světa a v zásadě se od tohoto světa ani neodpoutávají, jsou stále ještě jakoby jeho součástí (anebo, jak říká Husserl, vytvářejí v tomto světě svého druhu „ostrůvky racionality“). Důležité je tedy toto: svět je stále pocitován jako v zásadě jediný svět.

Hlubokou změnu v tomto vývoji přináší podle Husserla teprve novověk (a Husserl tento přelom, do jisté míry symbolicky, spojuje se jménem Galileovým). Charakteristikou novověké filosofie a vědy je to, že proces idealizace je aplikován na přírodu jako celek a

současně s tím — a to je vůbec nejvýznamnější proměna v nazírání na svět — jsou tyto tvary (což nyní znamená: všechny tvary a jejich vztahy včetně pohybu) vyjadřovány pomocí matematiky. Charakteristickým rysem novověké ratio (rozumu, tj. onoho typu teoretického zkoumání světa, který vládne v novověku) a vědění s ní spjatého je matematizace přírody.

Co to znamená a jaké má tento vývoj důsledky? Příroda vcelku je převedena na univerzum matematicky formulovaných prvků a vztahů v kauzálních souvislostech a stejným způsobem je formalizován i pohyb (což znamená, že jediným se vlastně stává pohyb místní, zatímco antika chápala jako pohyb i změnu, přechod něčeho v něco jiné, růst anebo úby-

53

tek, tedy pohyb byl pro ni cosi nekvantitativního). Analýza těchto zkonstruovaných entit, práce s nimi a v nich pak umožňuje formulovat hypotézy, předvídat a ověřovat to, co je teoreticky předem rozvrženo. Příroda je doslova zdisciplinovaná. Novověk tedy přináší vznik matematicky konstruovaného světa idealit, vznik exaktní reality; věda pak pracuje pouze s touto konstrukcí, pohybuje se pouze v ní a zkoumá pouze její vlastnosti. A co víc: takto formalizovaná příroda je pro novověk (a to více či méně znamená i pro nás) přírodou ve vlastním smyslu slova: je to pravý svět, realita sama. A naopak: svět, v němž každý den žijeme, je následkem toho chápán jako nedokonalý, odvozený, protože nepřesný. Svět takto zkonstruovaný je odtržen od světa, v němž každý den žijeme, vnímáme a pohybujeme se. Ale na druhé straně jde s tímto vývojem novověké vědy ruku v ruce také to, že onen svět pravý, exaktní, tj. měřitelný a předvídatelný, se stává nenázorným. Vývoj novověké přírodovědy i filosofie tak vede k tomu, že se postupem času zpřetrhává vazba k východisku (právě onomu světu žitému a nazíratelnému), takže nakonec (protože náš přirozený svět je samozřejmě stále zde) žijeme ve dvojím světě, což platí i pro přírodovědce samého. Tento původní svět je však prohlášen za nedokonalý, neboť jeho pravdou se stal svět exaktní.

Je-li však vazba mezi oběma světy takto ztracena, chybí-li souvislost mezi nimi, znamená to, že se vynořuje problém poznání. Neboť teď je na místě důvodná otázka: jak mohu opustit svou vnitřní sféru a proniknout k předmětům, které jsou mimo mne, v objektivním světě. Problém poznání je tak nejnápadnějším důsledkem objektivismu přírodní vědy a s ní spojené filosofie: vycházíme totiž z toho, že nežijeme původně u věcí, nýbrž že k věcem teprve musíme obtížně hledat

54

přístup. Totéž lze říci i jinak: fakt, že poznáváme a že rozumíme světu, nedovedeme — vládne-li tento objektivismus — vysvětlit. Problém poznání je teprve teď problémem. (Jen na okraj připomínám, co už víme: právě fenomenologie, která programově vyřazuje všechny teorie včetně vědeckých, prokazuje, že původně jsme u věcí, že původně pro nás věci mají smysl, neboť naše vědomí je cele intencionální, tj. je vždy vědomím něčeho a to, čeho je vědomím, je vždy význam, tedy něco, čemu vždy již rozumí.)

Jestliže novověká věda a filosofie usiluje takto o exaktnost a objektivitu, pak ovšem ztrácí bytostný rozměr hloubky, protože od exaktního, měřitelného není přechodu k neměřitelnému, jímž je právě smysl, hodnota.

Tento vývoj a situace, do níž vyústil, je tedy hledaným pramenem a znakem krize. A protože věda je výtvar a jakoby koruna rozumu, pozoruje Husserl i pochybnosti hlubšího dosahu, pochybnosti o racionalitě samé.

Věda v první řadě ztratila z očí ten svět, v němž přirozeně žijeme: „Lebenswelt“, svět našeho života, přirozený svět. Je ztracen — a přece je stále zde, avšak abychom jej vůbec viděli, je třeba vyřadit všechny teoretické konstrukce, které jej zakrývají. Právě proto, domnívá se Husserl, je fenomenologie, která staví na názoru, na prezentaci věcí samých, povolána k tomu, aby tento svět znovuobjevovala (tím spíše, že se na jeho půdě pohybuje jaksi programově, a tedy vždy). Neboť fenomenologie není nic než rozhodnutí dívat se bez prostředníků.

A pohled fenomenologie odhaluje cosi diametrálně odlišného od toho, co explikuje věda. Zkusme vyjít, abychom se drželi fenomenologického přístupu ryze husserlovského, od nejelementárnější zkuš-

55

nosti, od analýzy našeho vnímání, od jeho „intencionální struktury“.

Nuže, co všechno lze objevit ve vněmu? Odpověď je zřejmá: korelátém vněmu je vnímaná věc. Avšak

— ke každé věci přece patří okolí a pozadí (vnímaná věc jako izolovaná, vytržená ze svého pozadí a odtržená od svého prostředí je teoretická abstrakce, je to abstrakce, nikoli původní zkušenost: představa, nikoli vidění). Okolí a pozadí věci je to, co vněm spoluminí

— spolu s věcí uchopuji vždy i kontext, v němž je věc zasazena, a z tohoto kontextu jí také rozumím; věc nikdy není dána sama, a i když tuto souvislost, v níž se s věcí setkávám, netematizuji, i když k ní neobracím pozornost, vždy o ní vím, je spoluintendována. Slovem: každá věc je vždy zasazena v určitých souvislostech) strom, na který se dívám, stojí na zahradě, zahrada sama poukazuje k něčemu ještě širšímu, co už ani nemohu jako celek vidět přímo, např. k určitému kraji, krajině, zemi atd. Vybavuji-li si např. ve vzpomínce nějakou věc, vybavuje se spolu s touto věcí i její bezprostřední okolí, ale ani toto okolí není nic ohraničeného, neboť vždy jsem s to vybavovat si i jeho další „pokračování“. Tyto poukazy k možnému pokračování jsou s každou věcí vždy zde: nemusím je přímo aktualizovat, ale vždy je to možné. Což znamená, jak říká Husserl, že ke každému vněmu patří horizont dalších možných vněmů. A i když tento horizont míním většinou pouze prázdňným způsobem (tj. aniž na něj výslovně obracím svou pozornost), mohu jej principiálně kdykoliv „vyplnit“ (obrátit pozornost od věci a sledovat to, k čemu mne odkazuje). Součástí každého vněmu je tedy vždy určité očekávání. Dokonce lze říci: v každém okamžiku svého života žiji v takovém očekávání, neboť vždy mohu nějak anticipovat, předjímat (tedy tematizovat právě ony pouka-

56

zy, které tvoří horizont mého přirozeného života), a to právě proto, že můj život není životem mezi izolovanými, němými věcmi, nýbrž je to život v bytostných souvislostech. A nikoli v souvislostech kauzálních, nýbrž v souvislostech smyslu. (A opět krátké připomenutí toho, o čem již byla řeč: co je podmínkou možnosti tohoto předjímaní? Samozřejmě to, že naše vědomí je nejhrouběji časovost.)

Ovšemže je i v tomto živlu původní smysluplnosti možný klam, omyl: mohu se při vnímání zmýlit (např. dívám-li se z velké dálky anebo za šera), avšak i takový omyl je možný jen v rámci určitého schématu očekávání, ba dokonce je možný pouze v tomto rámci (neboť omyl znamená: něco jiného než...; zmýlím-li se např. v barvě, pak je to omyl v rámci toho, že očekávám věc jako barevnou; tedy: s věcmi se musím moci napřed setkávat, musím už rozumět jejich vnitřním možnostem, a teprve pak je mohu mylně identifikovat). Stručně řečeno: i každý rozpor je rozpor na půdě hlubší jistoty. A jakkoli tedy mohou být jednotlivosti, jež pozoruji třeba jen nezřetelně, nejisté, přesto je celek, v němž se pohybuji a v němž stále žiji svůj život, v zásadě vždy nějak jistý.

Ale to ani zdaleka není vše, co lze objevit v tak prosté zkušenosti, jako je zkušenost vnímání. Ukazuje se totiž, že tento celek, který jsme teď tematizovali, je vždy již nějakým způsobem strukturován (a že je to znovu struktura úplně jiná, než je struktura objektivního světa exaktní přírodovědy). Neboť základní rozvržení přirozeného světa je dáno především tím, že já, který vnímám, jsem tělesná, tedy situovaná bytost: moje setkávání s věcmi je umožněno mými smyslovými a vůbec tělesnými orgány. Chci-li např. vyplnit nějakou intenci (pokud něco míním pouze prázdňným způsobem), pak mi její vyplnění umožňuje právě to,

57

že se mohu pohybovat. Mé tělo je jakoby nulový bod přirozeně prožívaného světa, centrum, z něhož vychází a k němuž se váže všechna orientace. Tělo je primární „zdeu, vzhledem k

němuž se určuje blízkost a vzdálenost. Ale: tato blízkost a tato vzdálenost nemá jen úzce prostorový smysl. Význam této struktury je mnohem širší: blízké je to, co je mně blízké, je to bližší, ale také známost toho, v čem žiji, zasazení tam, kam patřím, je to blízkost toho prostředí, ve kterém se vyznám, jehož styl je mi běžný. Blízkost a vzdálenost má tedy primární význam domova a ciziny. Blízké je to, co znám, to, co je mi příbuzné; zatímco vzdálené je to, co je mi cizí, např. cizí světy, cizí společnosti s jinými zvyky a jinými institucemi či tradicemi. Avšak ani toto vzdálené se nevyvíjí širšímu rámci smysluplnosti: po určitém úsilí, to vím, jsem schopen vyznat se i v odlehlých světech. A tedy i to, co je mi vzdálené, je neaktualizované aktuálně, jak je znám z analýzy vnímání.

K mé situovanosti, která je dána tělem, k pohybu, jenž patří k tělu, náleží rovněž i pevný referent každého pohybu: země — země jako zakořenění a jako síla, tedy opět nic objektivního a měřitelného, nýbrž země jako protiváha pohyblivého.

Přirozeně že toto vše není nic exaktního, ale je to právě struktura přirozeného světa, jeho bytostné charakteristiky a základní osy, jež orientují naše setkávání s věcmi. Základním momentem je tu vždy tato zvláštní otevřenost do všech stran, perspektiva uplý-vajícího či rozestírajícího se „a tak dál“. Tato souvislost s pevným centrem a stále méně zřetelnými okraji je stále zde. Jakékoli jsoucno je vždy z tohoto světa: je zasazeno do souvislosti jeho poukazů (a nikdy z nich nemůže být vytrženo jinak než abstrakcí, abstraktní představou).

58

Analýza světa tak odhaluje nejen elementární struktury přirozeného světa, nýbrž právě tak i fenomén světa. Kdybychom totiž měli odpovědět na otázku, „co je svět?“, odpověď bychom hledali patrně stejně těžko jako v případě otázky „co je čas?“. Je svět soubor všeho toho, co jest? Je to dodatečná konstrukce? Nuže, analýza vněmu jasně ukazuje: svět je právě tato souvislost, horizont všech poukazů, anebo horizont všech horizontů. Svět tedy není nějaký před-mět vedle jiných, nýbrž svět je to, co obemyká všechny předměty naší zkušenosti, půda, na níž se odbývá všechna naše zkušenost. Všechno, co jest, je ze světa.

Tento základ, z něhož původně vyrůstala i exaktní racionalita přírodovědy, je zjevně zapomenut. Pohybujeme se na této původní půdě, ale nevědomky, až příliš samozřejmě. Propast mezi obojím se ukazuje pouze nepřímou: například právě jako krize věd. Je však tento proces nutný, vyplývá z podstaty rozumu — anebo je toto vyloučení subjektivity naopak v rozporu s tím, v čem je věda nejprve zakotvena?

Z těchto otázek vyplývá nutnost nového zámyslu nad podstatou rozumu, vědy. Rozborem přirozeného světa má toto zamyšlení dánu jistou základní orientaci: objektivismus ve vědě i ve filosofii je zapomenutím původně subjektivního, lépe řečeno: lidského světa. Moderní racionalismus je technika ve službách každodenního života. Tedy stará se o člověka žijícího ve světě — aniž klade problém tohoto světa života samého. Svět našeho života je v tomto postoji němý a bezejmenný. Zkoumat rozum, vědu, znamená nyní nalézt v dějinách bod, kdy se věda zrodila, neboť vědecký přístup ke světu je jiný postoj, než je postoj přirozeného prožívání světa.

Podle Husserla došlo k tomuto obratu v 6.-7. století př. n. l. v Řecku, je tedy současný se vznikem fi-

59

losofie. Co je pro tento přelom charakteristické? Typický je tu např. přístup Sokratův: Sokrates je filosof, který zkoumá, tj. je rozhodnut (a toto rozhodnutí se stává principem jeho života) nepřijímat žádné předem dané mínění, žádnou tradici, pokud se sám svým nahlédnutím nepřesvědčí o její oprávněnosti. Uvažme však, co to znamená: Sokrates již svět prostě neprožívá, nýbrž zaujímá k němu distanci. To je však distance absolutní, neboť Sokrates zaujímá odstup ke všemu, co jest, a tento celek touto distancí také teprve ukazuje. (Řecká filosofie tento naprostý odstup od celku často charakterizuje jako plod údivu: údiv se rodí uprostřed samozřejmého, které zprvu pouze žijeme, aniž k němu obracíme pozornost,

avšak v údivu si nejednou uvědomujeme nesamozřejmost samozřejmého; tímto náhlým prozřením se teprve ukazuje svět jako svět, ten svět, který byl předtím pouze neproblematicky žít. Údiv tedy rodí výslovný zájem o svět, v němž žijeme.)

Ruku v ruce s tímto objevem světa a s distancí k němu vzhází rovněž nový způsob života, nová praxe: praxe univerzální kritiky všeho života a všech jeho hodnot, všech životních cílů; kritika hodnot, jimiž se lidé řídí, aniž vědí proč, aniž zkoumají jejich platnost. Možno tedy říci, že tento nový postoj je veden novým imperativem: podřídit všechno zkoumání evidentní pravdě, která je výsledkem vlastního nahlédnutí. Život je v tomto novém postoji podřízen čemusi vyššímu a následkem toho má také novou motivaci. Pravdivost, o níž je třeba usilovat, je pravdivost, která slouží zájmu všech. Proto je tento nový postoj postojem člověka, který si uvědomuje svou univerzální odpovědnost, jeho praxe není již praxe úzce soukromá, nýbrž je to praxe ve službě lidstvu, snaží se pozdvihnout celé společenství. Proto imperativ: žít v odpo-

60 vědnosti na základě evidentních nahlédnutí. A tímto příkazem se také odlišuje věda a s ní spjatá filosofie od postoje naivního, který nezkoumá.

Nový postoj, jenž je postojem vědy, rozumu, přináší přirozeně jisté oproštění od každodenních životních cílů (což je přirozený následek onoho objevení schopnosti distance, odstupu od pouhého prožívání života). A protože je teď vytyčena ideální norma, je vědecká činnost taková práce, která postupuje k ideálnímu tvaru (poslední nahlédnutí, jež je však již člověku nepřístupné), která tedy naposled míří k čemusi nedosažitelnému. Cíl rozumu leží v nekonečnu, je možné pouze tíhnout k němu. Nuže, směřování k tomuto cíli cestou evidentních náhledů je závazek a spolu s tím je to i definice toho lidství, které objevilo rozum a vědem.

Důležité na této Husserlově analýze je pro nás především toto: objev zodpovědného vědění je podle něj prafenomén duchovní Evropy; směřováním k nekonečnému cíli je definována Evropa jako kulturní útvar a je jím definována pouze Evropa. Neboť tento nový postoj, jenž se zrodil nejprve u nemnohých řeckých filosofů, se postupem času šíří, zasahuje celou společnost, vznikající věda se rozvíjí a překračuje národní hranice; v tomto procesu se zvolna rodí evropské lidstvo, které sice žije v konečnu, ale míří k pólům nekonečna — nese v sobě horizont nekonečné budoucnosti. To je „založení“, které charakterizuje dějiny Evropy. Vlastně však podle Husserla nelze mluvit o nějakém novém anebo jiném typu dějin, neboť dějiny jsou právě toto. Dějiny má pouze Evropa — a to právě proto, protože pouze Evropa má vědomí nekonečného cíle a úkolu. Vědomí cíle, který leží v nekonečnosti, teprve rozehrává dějinný čas. Například, abych toto tvrzení alespoň nějak ilustroval, před tímto

61

obratem a před tímto novým postojem nelze o dějinách vůbec mluvit: život v daném a naivně přijímaném je život, který stojí na místě, protože sebe sama nepřekračuje — zatímco k dějinám patří přesahování toho, nač jsme odkázáni. (Proto také Hegel může říci, že dějiny jsou pokrok ve vědomí svobody.)

Dějinnost je tedy rovněž místem svobody, protože pouze v takto otevřených dějinách (jejichž pólém je nekonečno) jdeme za život v pouze biologickém smyslu. A současně s tím patří k dějinám podle Husserla i vědomí odpovědnosti k tomu, co je nedosažitelné (ideální cíl). Proto v evropských dějinách vzniká lidstvo nekonečných úkolů. Jen stručně shrnu: k Evropě, k její vědě a filosofii, patří objev jiné dimenze než je dimenze každodennosti, než je pouhá služebnost životu, patří k ní odpoutání od pouhého života. A tedy k ní patří svoboda a odpovědnost. Mluví-li pak Husserl o krizi, má na mysli právě zapomenutí této bytostné lidské možnosti.

V dějinách se tedy podle Husserla realizuje idea, a proto mají dějiny smysl. Tato dějinnost, tento postoj určuje napříště celý životní styl evropského člověka.

Je-li však základem rozumu a s ním spjaté vědy toto směřování k nadindividuálnímu a k nekonečnému úkolu, znamená to, že vědu nelze ztotožňovat s novověkým objektivismem,

neboť objektivní svět je mimo jiné svět nenahlédnutelného, a věda v něm tedy ztrácí svůj původní a základní patos nahlédnutí.

Díváme-li se pozorně, pak vidíme: toto Husser-lovo pojetí není nějaké vybočení z rámce fenomenologie, nýbrž podržuje všechny základní fenomenologické principy. Pouze připomínám: fenomenologie při analýze vněmu určuje jako strukturu vědomí (transcendentálního vědomí, které překračuje každé individuální vědomí) intencionalitu, tedy směřování

62

k něčemu, přesahování k věcem; smyslem intencio-nality je však kdykoli realizovatelná možnost přejít od pouhého mínění k jeho vyplnění (tedy k nahlédnutí věci v její jakoby tělesné přítomnosti). Každý vněm však ukazuje: věc se mi vždy ukazuje pouze postupně, v aspektech (ke každému vněmu tak patří jeho příslušný vnitřní a vnější horizont), a tedy: vnímání je principiálně nekonečný proces. „Věc sama ve své podstatě je vlastně něco, co nemá nikdo jako skutečně viděné, poněvadž je spíše stále v pohybu a je pro každého vědomou jednotou otevřené nekonečné rozmanitosti proměnlivých cizích i vlastních zkušeností.“ Věc sama jako taková tedy vlastně leží v nekonečnu. Věc je nevyčerpatelná. Pravda leží v nekonečnu.

Je tedy zřejmé, že i „historický“ výklad Husser-lův krize vědy zachovává všechny zásady jeho fenomenologie. A fenomenologie se tak Husserlovi ukazuje jako jediný legitimní dědic onoho původního založení vědy, jako inkarnace neokleštěného rozumu. Právě proto může novověkou krizi nejen diagnostikovat, nýbrž rovněž léčit, protože si znovu plně uvědomuje cíl (anebo, řečeno z obrácené perspektivy: pronikla k původnímu založení evropské racionality). Proto fenomenologie ví, co je rozum, a proto znovu oživuje ducha kritiky všech životních cílů formou kritiky novověkého objektivismu. Jejím cílem je obnovit život z nahlédnutí: život v pravdě, který znamená: nepřijímat nic než to, zač jsem schopen odpovídat. Nekonečný úkol vědění nelze redukovat na kteroukoli z jeho aplikací, ať je jakkoli prakticky úspěšná.

Racionalita, věda a filosofie, je právě tento nekonečný cíl, tedy k ní patří jak idealita, tak zodpovědnost.

63

Takové je zhruba Husserlovo pojetí vědy a Evropy. Zbývá jen připojit několik poznámek a upozornit na některé klíčové body této nové koncepce fenomenologie, která vzešla z prohloubení jejího původního východiska.

1. Upozorním na využití této Husserlovy myšlenky v době zcela současné. Na Husserlovu myšlenku krize a zapomenutí přirozeného světa navazoval v sedmdesátých letech český filosof Václav Bělohradský (narozený v roce 1944), který žije v Itálii. Bělohradský však reaguje na krizi normativních systémů, jeho téma je tedy již širší než téma Husserlovo, zabývá se především společenskou krizí. Krize normativních systémů, tedy v první řadě krize nejrůznějších společenských institucí, je krize legitimity (oprávněnosti těchto institucí) a následkem této krize je politické násilí včetně vzniku totalitních států. To vše je plodem toho, že naše myšlení se nejen v přírodní vědě, nýbrž právě tak i ve společenských vědách snaží všude dosahovat neosobního stanoviska, které je všemi přijatelné právě proto, že je neosobní (a to je tedy jakási analogie objektivismu v přírodních vědách). Řečeno poněkud srozumitelněji: v novověku dochází ke „zne-osobnění přirozeného světa (jako je u Husserla klíčovou postavou Galileo, vychází Bělohradský analogicky z analýzy státovědní teorie Machiavelliho); politika je redukována na techniku moci — tj. je jí lhostejný každý cíl, který nějak přesahuje praktickou sféru politické úspěšnosti (udržení a rozvíjení moci). Politika je tedy v novověku technika moci jako je v něm příroda matematikou. Přirozený svět jako základ kulturní univerzality je zapomenut i zde; vědění je i ve společenských naukách

disciplínou, tj. slouží podmaňování přirozeného světa. Politika je technizována: stát je následkem toho odtržen od svědomí a osobní

64

zodpovědnosti. Společnost se stává předmětem politiky. Avšak idea nahlédnutí, která je u základů pravého vědění, nemůže být právě pro svůj existenciální rozměr převedena na nějaké neosobní mechanismy: zřejmost evidence je totiž prožitek v první, a nikoli ve třetí osobě. Avšak moderní stát nedovoluje, aby soukromé mínění bylo soudcem státní moci — právě proto, že moc je tu neosobní. A tedy nemůže být nějakou rozhodující instancí ani svědomí, neboť to je v takto pojatém světě cosi pouze soukromého, pouze subjektivního. Totalitní stát žije v napětí mezi svědomím a institucemi. A místo dlouhých řečí alespoň stručný citát:

„V... odtrženosti státu od svědomí a osobní odpovědnosti je třeba hledat skutečný důvod moderního totalitarismu; tento státnický objektivismus, který paralyzuje každý pokus o mravní hodnocení politiky, obsahuje v sobě základní nebezpečí moderní doby. Matematizace přírody a zestátnění společnosti jsou tedy produkty nové disciplíny vědění, která proniká každodenní život a mobilizuje veškeré lidské schopnosti k růstu moci; dějiny se odpoutávají od paměti a náboženského vědomí a stávají se především dějinami států. Paměť může dospět nanejvýš k důstojnosti kroniky, lokální události bez dějinného významu. V moderní přírodovědě „příroda“ nemá nic společného s našimi smysly, tak jako „stát“ moderní politické vědy (Machiavelli) nemá nic společného s bližním, s kterým sdílíme svět, s naším svědomím a citem: příroda je předmět měření a společnost je předmět politiky, tj. techniky moci. Přirozený svět, přirozený rozum a přirozená zkušenost druhého člověka je degradována na úroveň zdání a je mu přiřčena úloha rozpouštět se stále více v úkazech své vlastní neskutečnosti, na nichž vědeckost buduje svou důstojnost. Tato pod-

65

vojna degradace přirozeného světa, degradace prožitku světa a podstatné blízkosti druhému člověku vede k paradoxu, který Husserl činí ústředním tématem své filosofie dějin: idea apodiktčnosti, tj. idea nahlédnutí evidence, nemůže být převedena na neosobní mechanismy nebo kalkuly, nýbrž je specifickou možností lidské osobní reflexe nad životem s druhými, nad strukturou prožitků a jejich smyslem.“¹

A ještě závěrečnou poznámku k Husserlově fenomenologii „přirozeného světa“. Analýza přirozeného světa nutně musí tematizovat i svět, totiž právě onen zvláštní horizont všech horizontů. O tomto světě víme; svět je tedy fenomén. A jako fenomenologové bychom tedy měli v našem prožívání světa moci vykázat ony základní struktury, díky nimž má pro nás cosi takového jako svět smysl: husserlovská intencionalita je korelace, smyslu musí odpovídat příslušný prožitek v daném aktu vědomí, prožitek má svým cílem své vyplnění.

Ale — je svět vskutku takový fenomén jako např. strom? Vždyť při hloubkové analýze tohoto fenoménu se ukázalo, že svět není jsoucnou jako jiná jsoucná, nýbrž že každé jsoucnou je vždy ze světa, že vždy přichází ze světa, vždy je vpjato do jeho souvislosti. A právě tak i my sami jsme vždy na půdě světa. Svět je zde jako vždy předchůdný.

Svět je vždy zde před námi a jest jako horizont: v tomto smyslu nemůže být nikdy předmětem vyplněného názoru, což však znamená, že svět bude jen stěží možné vyložit z vědomí. A není-li možné vyložit svět z vědomí, znamená to, že svět je cosi ještě původnějšího než vědomí. Svět — stejně jako čas —

W Bělohradský, Krize eschatologie neosobnosti, Londýn 1982, str 11

66

je v rámci Husserlovy fenomenologie „hraniční zkušenost“: fenomenologie ji zpřístupňuje, avšak není schopna ji svými prostředky uchopit a vyložit. Proto fenomény světa a času otevírají před fenomenologií nové problémy, a tedy i nové cesty.

J. Patočka, Přirozený svět jako filosofický problém, Praha, ČS

1992 (3. vyd.) J. Patočka, Kacířské eseje, Praha, Academia 1990 J. Patočka, Negativní platonismus, Praha, ČS 1990 J. Patočka, Tělo, společenství, jazyk, svět, Praha, OIKOY-MENH 1995 V. Bělohradský, Krize eschatologie neosobnosti, Londýn 1982, též in: V. Bělohradský, Přirozený svět jako politický problém (Eseje o člověku pozdní doby), Praha, ČS 1991 I. Dubský, Filosof Jan Patočka, Praha, OIKOY-MENH 1997

67

PŘEDNÁŠKA PÁTÁ

M. HEIDEGGER: ANALÝZA LIDSKÉ EXISTENCE A OTÁZKA BYTÍ

Minule jsem řekl, že Husserlovo zkoumání vědomí, intencionality a jejích předmětných pólů, narazilo na dva momenty, s nimiž si jeho fenomenologie neví rady. Lze říci, doufejme, že v rámci přípustného zjednodušení, že právě na záhadu těchto dvou fenoménů navazuje Martin Heidegger. Proto se jeho filosofii pokusím vyložit v této genezi z Husserlovy fenomenologie. Víme, že Husserlova fenomenologie je studium fenoménu na půdě čistého vědomí: zkoumá různé způsoby prožívání prožívaného (čili předmětného pólu), neboť vědomí jako intencionální je vždy prožívání něčeho v různých způsobech danosti (vnímání, vzpomínka, chtění atd.). Husserlova fenomenologie je popisem intencionality v reflexivním postoji, je to popis oblasti čistých prožitků, nutných, podstatných a všeobecných struktur absolutního vědomí (které není moje konkrétní vědomí, nýbrž je to vědomí ve svých všeobecných a podstatných rysech a strukturách). Vědomí je pro Husserla, stručně řečeno, sféra absolutních daností.

Husserl se, jak již rovněž víme, ve své fenomenologii přidržel zásady „k věcem samým“, tj. doporučoval přijímat pouze to, co se ukazuje a jak se ukazuje, jinak řečeno: nebrat ohled na žádné teoretické výklady, o jejichž správnosti a oprávněnosti jsem se sám nepřesvědčil.

Zde však přichází zásadní Heideggerova námitka: právě při vymezení vědomí se Husserl této své vlastní

68

zásadě silně zpronevěřil. Neboť jeho vědomí jako absolutní bytí, jako poslední základ je cosi, co není fenomén, nýbrž je to již určitá teoretická konstrukce, pojetí, jež v podstatě vzniklo na půdě Descartovy filosofie a jež je určujícím — a nekriticky přijímaným — pojetím veškeré novověké filosofie. (V této tradici, abych tuto námitku osvětlil, se vychází od principiální jistoty subjektu, jeho vědomí, a na ní se pak buduje i jistota všeho našeho dalšího vědění.)

Husserl dále zkoumá struktury tohoto vědomí, zkoumá, co je vědomí (intencionalita), ale zapomíná položit důležitou otázku, jak vědomí jest. Netáže se, jaké je bytí tohoto vědomí. To ovšem souvisí s tím, že podle Heideggera si Husserlova fenomenologie vůbec neklade otázku bytí — a přitom by si ji klást měla, neboť odlišuje vědomí jako jiné bytí, než je bytí těch věcí, které se vědomí ukazují. Obě tyto oblasti tedy vymezuje vzhledem k bytí, avšak na bytí samo se netáže, netáže se na smysl toho, co znamená být.

Husserl tedy objevil intencionalitu, avšak opomněl položit otázku, jak jest, a tedy i otázku, co znamená být, jak je to s bytím vědomí, které je intencionalitou?

Fenomenologie sice vždy vyjde z konkrétního vědomí, ale to jen proto, aby od něj jako konkrétního abstrahovala a dospěla k všeobecným strukturám. Ale právě tímto krokem je už bytí vědomí zakryto. Vědomí je původně moje vědomí, zatímco transcendentální vědomí Husserlovy fenomenologie je jakési neosobní či kolektivní vědomí, je to podstata vědomí vůbec. Nicméně to, co je původní, jsem právě já sám. A tedy i bytí je vždy moje bytí. To je však podle Heideggera nesmírně důležité vodítko, které nesmí žádná analýza ztrácet ze zřetele.

69

Zkoumejme dále: Jestliže formuluji a jestliže vůbec jsem schopen formulovat otázku po bytí, pak to znamená, že již předem nějak rozumím tomu, nač se táži. Bytí vždy již nějak rozumím,

jinak bych se na ně nemohl tázat. Tedy vždy již mám nějaké porozumění bytí a je třeba se tázat, odkud toto porozumění mám? To je velice důležité, neboť bez tohoto základu by takové tázání nebylo možné. V tomto porozumění bytí vždy již nějak žijeme.

Kde se však tázat na toto předchůdné porozumění bytí? Samozřejmě, že u toho bytí, které již nějak bytí rozumí: je třeba zkoumat ono zvláštní jsoucnost, jež je takto schopno se tázat. To je ovšem zásadní proměna celé fenomenologie: její vůdčí otázkou se teď stává tázání právě po smyslu bytí a fenomenologie již nezkoumá nějaké abstraktní, absolutně všeobecné vědomí, nýbrž v prvním kroku musí zkoumat, jaké je bytí toho, kdo je s to se na bytí vůbec tázat, protože vždy již bytí nějak rozumí.

Bude tedy třeba studovat právě to jsoucnost, jímž jsem vždy já sám (každý z nás), ale to nelze převáděním na nějaké „co“, na všeobecné pojmy, neboť pak bychom získali zase jen cosi obecného, nýbrž studovat je třeba, jak toto jsoucnost jest, jeho způsob bytí. (Např. o stromu lze říci, „co“ jest, tedy určit jeho podstatu, avšak ten, kdo existuje — a způsob bytí člověka je právě existence —, je cosi jako pohyb konkrétní jedinečnosti, u níž nikdy nelze říci, „co“ jest, nýbrž pouze „jak“ jest.)

Pamatujme si tedy prozatím alespoň toto minimum: tázání na bytí jsoucnost, a tedy i tázání po smyslu bytí odhalil Heidegger jako způsob bytí toho jsoucnost, které tuto otázku klade. Předpokladem toho, abychom pronikli ke smyslu toho, co znamená být, je tedy zkoumání toho jsoucnost, které bytí rozumí. Ale

70

jak to, že toto jsoucnost, které Heidegger terminologicky označuje jako Dasein („pobyt“), rozumí bytí a jak mu rozumí?

Pobyt je takové jsoucnost, jehož bytostnou charakteristikou je to, že mu v jeho bytí jde o toto jeho bytí. Heideggerovou formulací řečeno: „Pobyt jest tak, že jsa rozumí něčemu takovému jako bytí.“ Pobyt je, srozumitelněji vyjádřeno, takové jsoucnost, jemuž není lhostejné, jak jest: je interesované na svém bytí. A tento způsob pobytu nazývá Heidegger existencí (což znamená: existuje pouze takové jsoucnost, jímž jest člověk; věci, pojmy atd. mají jiný způsob bytí, a proto o nich nelze říci, že existují).

Tedy, abychom pokročili od těchto úvodních analýz dále a dostali se ke konkrétním fenoménům, jsem takové bytí, jež je na svém bytí interesované. To (ač o tom ani nemusím výslovně vědět) je za vším, co konám: dělám-li něco, mám přitom vždy na mysli nějaký cíl, ale tento cíl není nic izolovaného, neboť je to cíl, jenž je vždy situován v širším rámci toho, oč v životě usiluji, na čem mně záleží. O něco mi běží vždy a vposled mi běží o to, jak jsem. Všechno, co konám, je nějak ukotveno v tomto základním interese, zájmu o mé bytí. — A to jistě platí i tam, kde zacházím s věcmi.

Tak například čtu knihu: v tomto chování či vztahování se mi tato kniha nějak ukazuje: je to cosi, co k něčemu slouží; v tomto jsoucnost (v této věci) je zjeveno jakési „aby“ (čtu, abych se poučil, pobavil, zabil čas) a toto „aby“ anticipuji, kdykoli beru knihu do ruky. — Ale nejen to: kniha není nic izolovaného, nýbrž právě tak jsou v ní zjevné i další poukazy: kniha odkazuje ke čtení a psaní (a spolu s tím ke knihovně, tiskárně, papíru, dřevu — tj. ukazuje do souvislosti přírody), ale ukazuje i souvislosti ještě širší, z nichž

71

ke mně jakoby přichází: jiní lidé, svět vzdělanců, svět kultury a vůbec lidský svět—tj. ukazuje do souvislosti kultury.

To nikoli náhodou upomíná na Husserlův fenomén světa. Ale pojďme ještě dále: jsoucí (v našem případě třeba ona „kniha“) nikdy není zjevné jako něco izolovaného, osamoceného. Proč používám termínu „zjevný“? Protože už předem vím, co je kniha, přistupuji k ní jako k něčemu, čeho smysl je mi už předem „zjevný“, otevřený. Každá věc je vždy v souvislosti poukazů a tato souvislost jako celek ve své struktuře je svět. Svět a interes existence tedy spolu souvisí.

To tedy znamená: k bytí toho jsoucna, s nímž nějak zacházím a o jehož bytí vím, že není mým bytím (že není existencí), patří to, čemu Heidegger říká „Innerweltlichkeit“, „nitrosvětскost“: je vždy ve světě, vždy ke mně přichází ze světa, je vždy zjevné ve světle světa.

Svět se tu tedy ukazuje jako podmínka možnosti ukazování se, zjevnosti jsoucího. Věci mají význam právě z této souvislosti poukazů, v níž jsou zasazeny (tedy: tato souvislost, svět, je vždy nějak „dříve“ než zjevující se jsoucno; kdykoli se s něčím setkávám, vždy mu rozumím z této souvislosti poukazů, z nichž ke mně „přichází“).

V závorce ještě tuto poznámku: k bytí nitrosvět-ského jsoucna, pro které Heidegger používá termínu „Zuhandenheit“ (to, co je „k ruce“ anebo „po ruce“), patří, že se to s ním vždy nějak má, že je k něčemu, na něco apod.; není to tedy „pouhá věc“, neboť to je abstrakce, která se tvoří až sekundárně: původně jsem u věcí jako těchto svého druhu „služeb“.

Ona souvislost poukazů (jejich odkazování na možná „aby“, „z čeho“ atd.) však současně ukazuje i jisté

72

základní „k čemu“, poukazuje k možnostem, k oblasti lidských činností a obecně vzato, poukazuje na lidský život jako základ těchto možností. Věc má vždy nějaký význam, neboť s ní vždy něco „mohu“, ale to znamená, že je zjevná vzhledem k možnostem mého bytí a díky těmto možnostem. Vztahuji se k věcem vposled proto, protože mi jde o mé bytí, ono poslední „kvůli“, které je jako poukaz skryto ve věcech, je bytí pobytu, který rozvrhuje a realizuje své možnosti.

A máme tedy další minimum k zapamatování: vztahování se člověka k věcem, a tedy jejich zjevnost, onen fakt, že věcem rozumíme, se odehrává na základě vztahu existence k sobě samé, na základě zájmu pobytu o jeho vlastní bytí.

Pak je ovšem zřejmé, že ony souvislosti, spínající věci navzájem strukturou poukazů a vzájemného odkazování k širším a širším okruhům, nejsou souvislosti čistě věcné. Světlo, díky němuž jsou věci zjevné, dopadá na ně z lidské existence: takto jsou vždy již předem odhaleny, oslovují mne, mají pro mne význam, značí.

Zjednodušeně řečeno: protože jsem interesován na svém bytí, jsem jakoby ustavičně na cestě, to jest jsem volný ke svému bytí, mám vzhledem ke svému bytí vždy nějaké možnosti. (Malá ilustrace, která snad usnadní pochopení: věci se nám ukazují jako mající význam právě proto, že jsme plni zájmů; já nejsem věc mezi věcmi, nýbrž rozumím jim, nejsem k nim lhostejný — právě proto, že nejsem lhostejný sám k sobě.)

Jako bytí interesované na svém bytí se k sobě vztahuji tak, že rozvrhuji možnosti svého bytí (rozvrhování zde znamená: chápu své možnosti, předjímám je vzhledem k tomu, co si ukládám), ale právě tímto

73

mým rozvrhem možností se mi odemykají či rozsvět-lují věci: věci jsou to, k čemu mně mohou sloužit, to, co s nimi mohu podnikat, abych... To, s čím se setkávám je tedy odhaleno z možností mé existence, díky tomu je svět světem. Svět je zde vždy již spolu s existencí, tedy, jak říká Heidegger, svět je existenciál S věcmi se mohu setkávat (husserlovsky řečeno: mé „vědomí“ je charakterizováno „intencionalitou“) jen proto a právě proto, že jsem vždy již na světě: svět patří ke způsobu, jak jsem. Pobyt (jsoucno, jímž jsem, existence) je bytí na světě (In-der-Welt-sein).

Toto vymezení je ovšem velice závažnou kritikou dlouhé filosofické tradice; bytí na světě neznamená nějakou obsazenost v něčem, nýbrž toto bytí na světě musíme vidět jako původní pobývání s tím, co je zjevné, původní bytí u toho, co známe a co je nám blízké (co je smysluplné), u toho, co nějak používáme, opatrujeme — co „obstaráváme“. Tedy rozhodně to neznamená nějakou polaritu subjektu a objektu: původnější než abstraktní kategorie subjektu je právě pobyt (Dasein), jehož způsob bytí je existence, a pobyt jako existující rozsvětluje místo, v němž jsou mu věci zjevné, na němž je spolu s věcmi. Subjekt-objektový vztah je

sekundární konstrukce, je to relace, která se tvoří teprve na rovině poznávání (tedy odvozeného vztahování se ke světu); poznávání není původní postoj k věcem, původní je vztah zájmu o mé bytí. Poznávání je možné právě jen díky tomuto základnějšímu bytí na světě — jen proto, že primárně jsem s věcmi, mohu k nim též zaujímat vztah poznávání, vztah teoretický. Klasický problém novověké teorie poznání: jak mohu přecházet k věcem, tj. vystupovat ze svého nitra do vnějšku, je falešný, neboť původně jsem u věcí a s věcmi. Abych je mohl poznávat, musí mi již být zjevné.

74

To vše byl rozbor konkrétního fenoménu: fenoménu světa. Víme však, že ústředním problémem Heideggerovy filosofie je otázka po smyslu bytí. Jak tyto analýzy souvisejí s touto otázkou? Svět — to je cosi, co umožňuje porozumět „nitrosvětskému“, umožňuje porozumět jsoucímu. Ale to také znamená: jako tato podmínka možnosti rozumění jsoucnu nemůže být sám ničím jsoucím, svět je existenciál (patří ke způsobu bytí pobytu). Svět je podmínkou toho, aby se jsoucno mohlo ukazovat, a aby se mohlo ukazovat vtom, jak jest, tj. právě jako „nitrosvětské“, jako „služba“, jako „prostředek“ — jako takové jsoucno, které nemá způsob bytí pobytu.

To je však nesmírně důležité, neboť v tom je významný poukaz na můj způsob bytí. Protože já se vždy — při svém zacházení s věcmi, při svém „obstarávání“ — vztahuji ke světu, neboť pouze tak mohu věcem rozumět. To ale znamená, že já jako existující jsem schopen čehosi velice zvláštního, jsem schopen překročit čili transcendovat jsoucno v celku; jsem schopen transcendovat, vztahovat se k tomu, co není jsoucí, transcendovat k bytí (protože bytí není žádné jsoucno, nýbrž bytí je to, co mi umožňuje mluvit o jsoucnu jako jsoucím). Jen díky této transcendenci se mi jsoucno může ukazovat jako jsoucí. Díky této transcendenci, která je vlastní pouze existenci, rozumím bytí a tedy také: rozumím jsoucímu jako jsoucímu. Vím o rozdílu mezi bytím a jsoucnem.

Teď si trochu oddechne a pohlédneme na Heideggerovu filosofii jakoby zvenku, abychom se v ní mohli lépe orientovat. Přes svět jsme se tedy dostali k pobytu jako tomu jsoucnu, které rozumí bytí, a máme tak jistou představu o Heideggerově fundamentální ontologii (neboť takto svou filosofii z období Sein und Zeit, díla, které vyšlo v roce 1927, Hei-

75

degger sám označuje: je to ontologie proto, protože se zabývá otázkou bytí, a je fundamentální, protože klade základy tohoto ontologického zkoumání tím, že zkoumá existenci, díky níž o bytí víme, tj. studuje bytí pobytu). Tuto — zatím jistě nepřiliš zřetelnou představu — se pokusím postupně zpřesňovat a prohlubovat.

Viděli jsme, že Heidegger vychází z původního vztahování k věcem našeho okolí a že tento původní vztah je podle něj vztah zacházení, používání, obstarávání. Tyto analýzy bytí na světě pak vyvrcholí „pojmem“, jímž shrnuje bytí pobytu, „pojmem“ starost (Sorge) — což neznamená nějakou ustaranost, nýbrž naznačuje onen výchozí postřeh, že pobytu jde v jeho bytí o toto jeho bytí.

Starost je ovšem určitá struktura, má různé momenty, z nichž se teď některé pokusím předvést.

Prvním takovým momentem je to, co Heidegger nazývá „Befindlichkeit“ — tedy „naladěnost“ či nepřiliš česky řečeno „vynacházení“. Tento termín souvisí s tím, co běžně známe — s náladou, avšak, jak již řečeno, u Heideggera je to způsob existence, moment starosti. Co je nálada? Nálada je cosi, co na nás dopadá, co nás má v moci, ale lze také říci, že nějak naladění jsme vlastně neustále, a podle Heideggera je naladěnost vskutku něco takového. Nálada, naladěnost je cosi, co se týká všeho, neboť náladou je vždy zabarveno vše, s čím se setkávám, tedy je to cosi celkového, lépe řečeno: nálada vyjevuje celkovost. Avšak — a to je důležité — tento celek vyjevený naladěností není nikdy objektivován, je zde, ale je zde netema-ticky. Naladěnost je nedistancovaná jasnost, a protože naladění jsme my, je to

vždy jasnost o celku a jasnost o nás samých v celku, celková jasnost o nás a našem postavení v celku a vzhledem k němu.

76

Jsme vždy nějak naladěni, existence je vždy naladěná existence, což znamená: má nějak jasno o své situaci. Co ale znamená situace? Situace je to, co jsem si nezvolil, do čeho jsem „vržen“, jak říká Heidegger, a co přesto musím převzít, s čím se musím vyrovnat. A naladěni ozřejmuje právě toto: vždy jsem již na světě, z něhož musím přejímat své možnosti, a vždy jsem již takové jsoucno, které musí své bytí nést. V naladěni se mi ukazuje: existence je výkon, který je třeba konat. Ale to již známe: pobytu jde v bytí o jeho bytí, tj. zodpovídá za své bytí. Mimochodem řečeno: já se samozřejmě mohu ze své zodpovědnosti vyvléknout, utíkat před ní apod. Ale to může jenom taková bytost, jež je s to vztahovat se ke svému bytí, tedy pouze existence (zvíře nemůže utíkat před sebou a tím méně nějaká věc). Tedy: ke každému z momentů existence patří dvojí— buď autentické převzetí, anebo naopak existence neautentická.

Pamatujme si tedy: k naladěni (Heideggerovým termínem řečeno: „Benndlichkeit“) patří jako základní charakteristika „Geworfenheit“ neboli vrženost.

Druhým momentem starosti je to, co Heidegger nazývá „Verstehen“, rozumění. Je to moment, s nímž jsme již měli možnost se seznámit při analýze světa, neboť Heideggerovo rozumění je především rozumění možnostem) mé možnosti mne ze světa jakoby oslovují, a tedy jim musím rozumět, abych se jich mohl chopit (anebo — to v případě neautentické existence — abych se těmito možnostem naopak vyhnul; znovu je však třeba říci: možnostem se může vyhýbat jenom ten, kdo možnostem nějak rozumí, k jehož bytí patří možnosti). Ale jak to, že já jako existující rozumím možnostem? Právě proto, že jsem existence — to jest právě proto, že mi v mém bytí jde o toto moje bytí, neboť následkem toho jsem vždy jakoby v po-

77

hybu, na cestě za svým bytím, tedy jsem vždy cosi jako ustavičně se realizující bytí, a nikoli něco hotového. A jako takto směřující a usilující si možnosti otevírám; vždy za něčím jdu, avšak právě tím otevírám něco, co zde sice ještě není, ale být může, pokud určitou možnost začnu uskutečňovat, pokud se jí chopím. Tedy: existence znamená, že vždy jsem svými možnostmi a rozumím možnostem jako možnostem. Právě proto ovšem rozumím i věcem jako možným službám či prostředkům k něčemu. Tato cesta přes věci znamená: se sebou se setkávám právě takto přes věci: něco ještě nejsem, ale mohu—a věci chápu z tohoto „mohu“, tím, že jsem je jakoby rozevřel v tom, čím mně mohou sloužit a k čemu, a odtud pak rozumím i sobě, tomu, oč usiluji.

A opět důležitá charakteristika k zapamatování: Rozumění souvisí s možnostmi, avšak možnosti musím nějak otevírat (přirozeně že pokaždé v dané situaci, neboť daná situace vždy určité možnosti předem vylučuje), tj. k rozumění patří možnosti, které si rozvrhuji. K rozumění („Verstehen“) patří „Entwurf“, rozvrh. To nikoli náhodou souvisí s naladěností a její „vržeností“ („Geworfenheit“): rozvrhuji se vždy ze situace, tedy z toho, do čeho jsem vržen. Proto také Heidegger charakterizuje existenci jako vržený rozvrh.

A konečně moment třetí, který Heidegger nazývá „Rede“, řeč anebo „Auslegung“, výklad. To logicky souvisí s porozuměním: výklad je výkladem toho, čemu rozumím, je to artikulace mého porozumění. S věcmi nejen zacházím a rozumím jim, ale mohu též to, čemu rozumím, zvýšlovnit, artikulovat, sdělovat. Výklad je tedy výklad toho, s čím se setkávám.

Podívejme se teď na tento Heideggerův výklad fenoménu ze širší perspektivy. Na těchto třech mo-

78

mentech starosti je na první pohled mnoho nápadného: především jejich vzájemná spjatost, odkázanost jednoho momentu na všechny ostatní; ani jeden není možný bez zbývajících dvou. Je to přirozené, neboť zde máme před sebou určitou strukturu — strukturu starosti. A

tedy se zde rýsuje struktura našeho bytí. Současně s tím se při výkladu všech tří momentů ukazuje, že existence má vždy dvě základní možnosti, že se před ní vždy jakoby otevírají dvě od základu protichůdné cesty: buď být existencí autentickou (eigentlich), tj. přijmout sebe, vzít na sebe tíži své existence, přihlásit se k sobě a starosti, což znamená: interesovat se na svém bytí ryzím způsobem, anebo být naopak existencí neautentic-kou (uneigentlich), tj. utéci před zodpovědností za své bytí, prchnout před možností být vskutku sebou samým a uchýlit se k tomu, jak žije každý, jak žije kdokoli.

Je však také třeba říci, že tato struktura naší existence je vyznačena pouze předběžně, tedy že tento výklad onu strukturu zatím jen naznačuje, neboť její analýza vycházela z našeho zacházení s věcmi, což však ještě ani zdaleka není ona poslední půda naší existence; není to tedy popis původní, a to tím spíše, že na této rovině je existence charakterizována právě tím, že se vymezuje vzhledem k těmto věcným vztahům v každodennosti, tedy je k sobě neprocitlá, je rozptýlena ve vztazích obstarávání a žije mimo sebe. Ale to samozřejmě neznamená, že je tato struktura jako struktura určena nesprávně — neboť i na této rovině je existence existencí.

Protože se však v těchto výkladech Heideggerovy fundamentální ontologie snažím držet pouze toho, co je podstatné, nebudeme se zabývat jednotlivostmi a podíváme se hned na to, co je nejdůležitější. Nuže,

79

k této struktuře zbývá ještě říci cosi velice důležitého — a možná již sami tušíte, co to bude.

Naladění je vrženost, ukazuje tedy k tomu, co je vždy již zde, k dané situaci, v níž již jsem; rozumění naopak rozvrhuje, k něčemu míří, za něčím jde, co tu ještě není\ výklad je výkladem a artikulací toho, u čeho jsem anebo s čím se stýkám: je to výklad toho, v čem se pohybují. Starost má tedy strukturu, kterou bychom mohli schematizovat pomocí jejích jednotlivých momentů takto: vždy již-ještě ne — u něčeho, ale to jsou zjevně časové poukazy. Struktura pobytu na světě se tedy nakonec ukazuje jako se-hepředstih (souvisí s rozuměním: moment budoucnosti) na světě již (naladěnost: moment minulosti) pochopeném a soustředěném k bytí při něčem (výklad: moment přítomnosti). To ale znamená: struktura starosti, struktura existence, která je naším způsobem bytí, je nejhrouběji časová. A časovost, čas tedy podstatně souvisí s bytím lidské existence. Ukazuje se, že otázka po smyslu toho, co znamená být, bude souviset s problémem času, a to nikoli nahodile, nýbrž bytostným způsobem. Proto se Heideggerovo filosofické dílo jmenuje Sein und Zeit, Bytí a čas.

To vše však ještě ani zdaleka nestačí. Neboť je zřejmé, že existence, jak jsme ji až do tohoto okamžiku popisovali, je zásadně necelá. Víme, že zprvu a ponejvíce je naše existence neautentická, že není opravdovou existencí, protože se úplně nepřevzala a před něčím neustále utíká. Před čím? Právě před svou celostí. Nejčastěji žijeme necele (a víme o tom; právě proto se totiž hledíme sobě samým vyhnout, nebýt sami sebou) — ale proč je tomu tak, proč povětšinou odmítáme přijmout sebe sama jako cele*. Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, musíme vědět, co

80

znamená celistvost, celost existence, musíme vědět, kdy je náš pobyt celý. Je to však vůbec možné, aby se naše existence převzala jako celek? Vždyť jakmile jsem celý, tedy jakmile je má existence dovršena — ukončena, pak již nejsem. Co tedy může znamenat celost existence? Existence je celá tehdy, přijme-li svou konečnost. Neboť smrt není nic, co by se existence netýkalo a bylo vzhledem k ní vnější, tedy patří k bytí pobytu. I smrt musí být proto uchopena jako fenomén existence. (Což lze formulovat i docela prostou řečnickou otázkou: můžeme pochopit to, co je náš život, nepřihlédneme-li ke smrti?)

A právě proto, že starost je celou svou podstatou časová, právě proto je s to překročit pouze přítomné, předběhnout se ke své smrti, a takto být cele. Neboť konečnost, moje smrt je ona poslední, nejvlastnější a nepředstizitelná možnost, kterou musím přijmout, chci-li být cele. A

teprve přijetím této možnosti a přihlášením se k ní je tu autentická, to jest celá a opravdová existence. Je to existence autentická proto, neboť teprve nyní je s to rozvrhovat své možnosti s ohledem na svou možnost nejzazší; pokud si při rozumném svém možnostem tuto poslední možnost skrývá, nežije u sebe, nýbrž v sebeklamu, přiměřuje své možnosti tomu, jak se žije, čili jak žijí „všichni“ (ale toto „se“ a tito „všichni“, to nezná smrt). A žije také, jak ukazuje Heidegger, v rozporu se svým svědomím, neboť právě v jeho hlasu se nám připomíná provinilost existence, to jest bytí charakterizované tímto posledním záporem, poslední možností existence. Teď již také konečně plně rozumíme tomu, co znamená existence neautentická: je to existence zakrývající si svou konečnost. Proto strukturu starosti, jak ji odkrývá autentická existence, tvoří tři základní momenty úzkosti, svědomí a odpovědnosti. Neboť autentická a

81

neautentická existence se neliší tím, že jedna je celá a druhá necelá (proto je základní trojstruktura v obou případech táž), ale liší se tím, jak se pobyt vztahuje ke svému bytí.

Martin Heidegger se narodil v německém Messkirchu v roce 1889, v roce 1923 se stal profesorem filosofie na universitě v Marburgu, od roku 1928 učil na freiburgské universitě. Martin Heidegger studoval teologii a filosofii, zásadní význam pro formování jeho vlastních myšlenek měla fenomenologie Edmunda Husserla, s nímž určitou dobu spolupracoval, avšak brzy se vydal na vlastní filosofickou cestu, která znamenala podstatnou transformaci původního fenomenologického východiska a vedla k novému zkoumání fenoménu bytí. Heidegger zemřel roku 1976.

Hlavní díla: Sein und Zeit, 1927

Kant und das Problem der Metaphysik, 1929 Was ist Metaphysik?, 1930 Vom Wesen der Wahrheit, 1943 Voträge und Aufsätze, 1954 Holzwege (soubor kratších studií), 1956 Nietzsche, 1960

Literatura v češtině: M. Heidegger, O pravdě a bytí, Praha, Vyšehrad 1970 (MF

19932) M. Heidegger, Bytí a čas, Praha, OIKOYMENH 1996 W. Biemel, Martin Heidegger, Praha, MF 1995

82

PŘEDNÁŠKA ŠESTÁ

G. MARCEL A A. CAMUS: DVA PÓLY EXISTENCIALISMU

Dnešní kapitolu musíme začít připomenutím toho, o čem byla řeč minule: když jsem mluvil o Heideggerovi, řekl jsem, že existence, tedy můj způsob bytí, který Heidegger terminologicky označuje jako pobyt (Dasein), je schopna překročit (čili transcendovat) jsoucnost v celku, tj. je schopna vztahovat se k jeho bytí, jež již není něco jsoucího; a je to právě bytí, které dovoluje mluvit o jsoucnosti jako jsoucím. A protože já jako existující vím o bytí, tedy vím i o rozdílu bytí a jsoucnosti, vím o ontologické diferenci.

Než přistoupím k dalšímu, pokusím se tuto myšlenku ještě osvětlit — a na okraj pouze dodávám: zdá se, že toto je problém bytostně a ve vlastním smyslu filosofický, a to od antiky až (jak je na Heideggerově filosofii zřejmé) do dnešní doby. Filosofie se vyznačuje právě tím, že zkoumá jsoucí jako jsoucí, tj. jsoucí v jeho bytí; zkoumá to, co činí jsoucnost jsoucím, tedy zkoumá bytí. Filosofie je ontologie. Tuto základní problematiku lze ve filosofickém tázání sledovat od jejích řeckých počátků (tedy od prvních řeckých filosofů, kteří bývají označováni jako „presokratikové“) přes Platóna a Aristotela a přes celý středověk až k novému oživení ontologie v Heideggerově filosofii (k níž ovšem otevírala cestu již Husserlova fenomenologie). Proto může Heidegger říci, že ontologie je základní filosofická disciplína, ba dokonce že filosofie je bytostně ontologií.

Jak tomu ale rozumět. O každé skutečnosti, o všem, s čím se vůbec mohu setkat, říkám, že jest — nejen

83

tedy, že je tím a tím, že strom je stromem, že pojem je pojmem, nýbrž že v absolutním, silném slova smyslu toto vše jest. Ontologie (anebo „metafyzika“, anebo „první filosofie“) tedy nezkoumá strom jako strom, nýbrž vychází z údivu nad tím, že tento strom vůbec jest; obecně řečeno: studuje toto „jest“ v silném významu; zkoumá jsoucno jako jsoucí, jsoucno, pokud je jsoucí. Pak ovšem můžeme říci, že se ontologickou problematikou ocitáme v jakémisi „zvráceném světě“, neboť v běžném, každodenním postoji k něčemu takovému, že věci vůbec jsou, rozhodně neobracíme pozornost: zacházíme s věcmi jako s tím či oním, ale nikoli jako se jsoucím — to je cosi, co je v našem obstarávání přítomno nanejvýš netematicky, čemu se nevěnujeme.

Předpokládejme však, že jsme již vstoupili do tohoto podivného světa filosofů. Pak je nasnadě klást si tuto otázku: jak je to možné, že mohu o každé věci říci, že jest? Jsoucno je to, čemu příkládám bytí, říkám-li, že jest; tedy kdykoli mluvím o něčem jsoucím, musím již chápat bytí, musím vědět, co tímto slovem rozumím. To ale současně předpokládá: jsem schopen překročit toto vše, co jest (obsáhnout je v myšlence jako celek a k tomuto celku zaujmout odstup), tedy jsem schopen transcendovat je právě k bytí, které však již nemůže být samo něčím jsoucím, neboť pak by i ono muselo být překročeno.

To tedy bylo připomenutí toho, o čem jsem mluvil v souvislosti s Heideggerovou fundamentální ontologií, a teď se již můžeme věnovat novému tématu.

Víme již, že Heidegger radikálním způsobem transformoval fenomenologii. Jejím polem teď není nějaké univerzální „transcendentální vědomí“, nikoli tedy vědomí vůbec, které je vždy jakési abstraktní obecné, nýbrž fenomenologie musí studovat existenci, to, jak

I

84

existence jest, její způsob bytí. To je pro Heideggera z doby jeho prvního velkého filosofického spisu jakýsi základ, odkud chce zkoumat ontologický problém v širších dimenzích, tedy nakonec zkoumat smysl toho, co znamená být.

Tento obrat ke zkoumání existence je charakteristický rovněž pro onen nový typ filosofie, která se rodí v meziválečné době a která se stala známou pod nepříliš přesným označením „existencialismus“. Z toho, co již víme (zkoumání existence, a to nikoli abstraktní zkoumání, nýbrž zkoumání toho, jak jsem), můžeme předem odhadnout její základní rysy. Ve většině případů je to filosofie neakademická, neuniverzitní; nezřídka (zejména u některých svých francouzských představitelů) je to filosofie, která dokonce ani nechce být filosofií, pokud je filosofie tradičně spojována s tím, co je abstraktní, všeobecné, univerzální, tj. pokud filosofie pracuje pomocí všeobecných pojmů, neboť toto vše je takový způsob zachycování zkoumaného, jemuž se existence nutně vymyká a vzpírá. Proč? Odpověď je zřejmá: protože podstata pojmu je v objektivitě, v tom, že pod pojmem myslíme všichni totéž (a na této vlastnosti pojmu, objektivitě, pak staví věda). Tento přístup ke skutečnosti prostředko-vaný objektivními a všeobecnými kategoriemi, tvrdí prakticky všichni filosofové existence, nelze jednoduše ztotožňovat s veškerým myšlením, protože myšlení je možné i mimo vědu. Čteme-li např. nějaký antický mýtus, zabýváme-li se uměleckým dílem, uvědomujeme si, že i zde je obsaženo určité významné porozumění tomu, co znamená být člověkem. A tedy je jistě možné i jiné než takto objektivní, měřitelné myšlení. Prostřednictvím mýtu o Oidipovi, prostřednictvím dramatických anebo literárních postav přece rovněž něčemu rozumíme: poznáváme anebo uvě-

85

domujeme si, jak jsme, i když nikoli tak, že by toto poznání bylo poznání předmětné, tj. že bychom poznávali něco, na co hledíme zvnějšku a co můžeme podrobovat experimentům a přesnému měření. Bytostné na tomto způsobu poznání je to, že jsme v něm sami jakoby obsaženi, že poznávané je tu totožné s poznávajícím. Pak je ale rovněž zřejmé, že v tomto způsobu poznání není možné dokazovat, nýbrž spíše ukazovat.

Nuže, ten, kdo zkoumá existenci, chce do existence především vnikat, chce studovat a odhalovat její skryté záhyby, stopovat ji jako cosi živého. A je tedy pochopitelné, proč většina „myslitelů existence“ psala nejen texty, které je možno stále ještě označovat za filosofické (Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre), nýbrž právě tak i volnější eseje (Sartre, Albert Camus), a dokonce i čistě literární díla: romány, dramata, povídky (Sartre, Camus, Gabriel Marcel), že tito filosofové sami interpretují díla spisovatelů, které pokládají za spřízněné s vlastní filosofií, a velice často se opírají o literární ztvárnění existence (řada „existencialistických“ literárních předchůdců a spojenců je téměř nepřehledná, za všechny alespoň několik nejznámějších: F. M. Dostojevskij, Franz Kafka, William Faulkner aj.).

Nejstarší z filosofů existence, či jak se častěji říká, z existencialistů je francouzský filosof Gabriel Marcel, který zcela charakteristicky své myšlenky podal nejprve formou deníku {Journal Métaphysique, vydaný v roce 1927, tedy ve stejném roce jako Heideggerovo dílo Sein und Zeit; Marcelův text však zahrnuje záznamy starší, zhruba z období 1914-1923). Celý tento Deník je exemplárním příkladem tohoto rodícího se nového způsobu filosofování.

Jako Heidegger mluví o tom, že vždy již jako existující máme určité porozumění bytí, díky němuž jsme

86

vůbec s to se na bytí tázat, mluví Marcel o tom, že člověk má vždy cosi takového jako „ontologický cit“, jakousi potřebu bytí. U moderního člověka, žijícího ve světě moderní civilizace, je však tato potřeba téměř nemá, je pocíťována nejčastěji nanejvýš jako nejasný tlak, neklid. A tedy je třeba tuto potřebu nějak tematizovat, rozebrat anebo na ni alespoň ukázat — neboť víme, že při analýze existence pracujeme s velice subtilními věcmi, že se nemůžeme tázat na „co“, nýbrž že existenci je třeba postihovat při činu, zachycovat ji v jejím výkonu, vyjděme tedy, navrhuje Marcel (přidržuji se teď jeho článku o Ontologickém tajemství, který je pozdějšího data, ale shrnuje to, co je obsaženo v jeho Deníku), z toho, jak jest moderní člověk. Jak jsme jako lidé v této naší době?

Marcelova odpověď zní: jsme jako funkce, přesněji řečeno: jsme jako soubory funkcí; vykonáváme nejrůznější funkce vitální, ale právě tak plníme i rozmanité funkce sociální či společenské: jsem výrobce, spotřebitel, občan. Já přednáším, vy jste posluchači: to vše jsou určité společenské role, neboli, jak říká Marcel, funkce. Ale takto je například i spánek funkce, kterou plníme, abychom se svěží mohli vyrovnávat s jinými funkcemi; chodíme na pravidelné lékařské prohlídky či dokonce kontroly apod. (Možná sami pozorujete, že tyto analýzy mají dost společného s tím, čemu Heidegger říká „neautentickýmodus existence“.)

Pokud se však takto ztotožňuji se svými funkcemi, přece se s nimi ne vždy dokážu ztotožnit úplně; mám — alespoň čas od času — pocit prázdnoty uprostřed plného života. Život takto zakotvený ve funkcích, říká Marcel, ústí do beznaděje. A přesto lidé žijí, to jest, přesto jsou většinou nějak schopni odolávat beznaději. Jak je to možné? Patrně proto, že na člověka, jak-

87

koli zfunkcionalizovaného, působí cosi hlubšího, pracuje v něm — a to i v této bezútěšnosti — cosi, co však právě jako pouhý vykonavatel funkcí není schopen pojmout do svého myšlení, co není schopen poznat.

Svět funkcí a fungování je totiž především svět problémů, a jejich řešení. Co je podle Marcela problém? Problém je to, co lze zodpovědět, objektivně vyřešit. To znamená: řeším-li problém, pracuji s daty, která mám před sebou — proto lze říci, že stojím před určitým problémem: stojím před problémem jako před objektem, a právě proto je možné problém řešit objektivně. Já sám přitom stojím mimo, stojím vně a problém řeším zvnějšku. A pokud se mi problém zdá být příliš obtížný anebo „otravný“, mohu jej tedy také opustit, přestat na něj myslet a třeba se k němu vrátit někdy jindy. Co je však hlavní: řeším-li problém, bylo by nesmyslné, zabývat se nadto i tímto mým já, které daný problém řeší. Pokud stojím před problémem, nejsem součástí toho, co řeším.

Proti problému staví Marcel tajemství: to je cosi, na čem jsem sám interesován, cosi, do čeho jsem sám stržen a ocitám se v oblasti, kde již není možno rozlišovat mezi mnou a tím, co je přede mnou. Toto rozlišení problému a tajemství a popis toho, co je tajemství je něco, co je opět — přinejmenším v základních rysech či svou intencí — spřízněno s některými Heideggero-vými analýzami: existence, která klade otázku po bytí, řekl by Marcel, kdyby formuloval výchozí Heideggerův fenomén, neklade nějaký problém, neboť je na svém bytí interesovaná, jde jí o toto bytí. Ale Marcel je filosof od Heideggera jinak značně odlišný, jeho pojetí je jiné: dalo by se říci užší anebo: tradiční.

Viděli jsme, že Marcel vychází od „zfunkcionalizovaného“ světa. V něm, jak cítíme, cosi chybí; já jakožto pouhý vykonavatel funkcí také jakoby cosi po-

88

strádám. Jinak řečeno: v tomto cele technickém světě se mi velice naléhavě vnucuje základní otázka: proč? Má toto vše, co dělám, smysl?

Chceme-li proniknout do toho, co je jádrem Marcelova myšlení, pak není důležité, lze-li na tuto otázku nějak odpovědět (Marcel na ni v zásadě odpoví kladně; jeho existencialismus je řazen do škatulky „křesťanského existencialismu“), nýbrž mnohem důležitější je úvaha o samé možnosti takového tázání, přesněji řečeno: důležitější je vědět, co se za touto otázkou skrývá. Za zoufalstvím, které se takto táže, je totiž podle Marcela ještě něco hlubšího, a tím je naděje. Neboť ani na dně svého zoufalství nemohu uvěřit, že vše je nesmyslné; mám potřebu čehosi, co toto mé zoufalství přesahuje, a právě touto potřebou mám účast na tom, co je hlubší než automatismus světa funkcí. „Zoufám si“ tedy podle Marcela znamená: „tedy přece jen alespoň doufám“.

V zautomatizovaném světě jsem jakoby v zajetí, ale toužím vyprostit se z něj, tedy toužím po plném bytí, a odtud, z této touhy, je též pochopitelná moje naděje. Naděje se tedy vždy upíná k něčemu, co je ode mne neodvislé (naděje samozřejmě přesahuje svět problémů, naděje je tajemství), a jsem-li schopen doufat, pak to znamená, že jsem v nějakém kontaktu s tímto plným bytím, že přece jen na něm mám nějakou účast, že jsem s ním spjat alespoň formou naděje. Jinak řečeno: díky naději tuším, že svět problémů je nakonec nesen světem tajemství.

Když se nad touto Marcelovou filosofií, z níž jsem zde předvedl vlastně jen pár motivů, zamyslíme a pokusíme se ji nějak shrnout, pak je přinejmenším toto zřejmé: Bytí je u Marcela cosi jako smysluplnost, je to plné bytí, sice tedy nic, co mohu mít, nicméně něco, čím je můj život nesen a na čem mám účast — není to

89

nic objektivního, nýbrž je to, jak říká Marcel, absolutní Ty (tím chce říci: k tomuto plnému bytí se nemohu vztahovat jako k předmětu, který mám před sebou a jímž mohu disponovat).

To vše jsou zjevně filosoficky interpretované křesťanské motivy. Marcelovo bytí není nic, co mohu mít, nýbrž mohu na něm pouze participovat; jsem na něm interesován, a proto je také nemohu objektivovat, proto je to tajemství.

Ale jestliže je toto bytí tajemstvím, pak je neuchopitelné, je to cosi, co nelze plně učinit průhledným. Ono ontologické ve mně, to, k čemu se upíná naděje, nelze tedy nikdy prohlédnout.

U tohoto motivu tajemství a neprůhlednosti, neuchopitelnosti bytí se teď můžeme na chvíli zastavit, neboť tím otevíráme důležité téma řeči, vůbec vyjadřování toho, co — jak jsme slyšeli — vyjádřit nelze, a čemu přesto nějak rozumíme. To je velice významná zkušenost a hraje důležitou úlohu nejen ve filosofii, nýbrž právě tak (a možná především) při setkání s jakýmkoli uměleckým dílem. Jak něco takového pochopit? To je problém, který se neomezuje pouze na existencialismus; rozuměním vůbec se zabývá zvláštní „nauka“, která se nejčastěji nazývá hermeneutika. Jedním z představitelů moderní hermeneutiky je i Paul Ricœur, jehož filosofické počátky byly ovlivněny kromě jiných právě filosofií Gabriela Marcela.

Hermeneutický problém vytanul Ricceurovi zejména v souvislosti se zkoumáním symboliky zla. Problém zla, mimochodem řečeno, není nějaký okrajový filosofický problém, není to něco, čím by se měla zabývat výhradně jen etika anebo theologie, nýbrž zlo je v dlouhé filosofické tradici problém naprosto zásadní. Je to proto, že vymezení zla souvisí s vymezením lid-

90

ské svobody, a tedy má klíčový význam pro pochopení člověka vůbec. Celý tento okruh otázek je nesmírně zajímavý, ale bohužel též nesmírně rozsáhlý, takže se tyto souvislosti pokusím alespoň naznačit. Proč souvisí „definice“ člověka s „definicí“ zla? Protože zlo jako cosi záporného nemohlo být např. ve světě křesťanského pojetí či obrazu světa součástí stvoření od samého počátku, protože stvoření je dobré; proto souvisí přítomnost zla ve světě teprve s člověkem a jeho přirozeností, avšak ani ta samozřejmě není v principu zlem. Nicméně člověk je schopen svobodného jednání, a právě následkem toho je s to sejít z cesty, odchýlit se od vytčeného záměru stvoření, odpadnout od něj. Vymezení zla tedy stručně řečeno souvisí s problémem svobody a přes něj s člověkem.

Ale vraťme se zase k Ricceurovi a k hermeneutice. Ricceur ukazuje, že zlo (a tedy i tento zvláštní způsob bytí, nazývaný existencí) je vždy vyjadřováno symbolicky a že symbol má přitom velice pozoruhodnou strukturu. Zlo je totiž v symbolu vždy vyjádřeno pouze nepřímou: prostřednictvím konkrétního obrazu, který sám označuje cosi materiálního a běžného. Zlo je v symbolu znázorňováno například prostřednictvím obrazu poskvrny, odchýlení, sejít z cesty, zbloudění anebo tíže či břemene. Ale tato poskrvna anebo sejít z cesty je pouze první „intence“, první smysl symbolu jako celku, u kterého se nesmíme zastavit: sám o sobě tento obraz ještě nic neříká, jeho úlohou v symbolu je právě jen prostředkovat, zpřístupňovat to, co chce symbol symbolizovat. Tento obraz tedy pouze umožňuje, abychom pronikli k tomu, co je symbolizované. To tedy znamená, že onu první „intenci“ symbolu, onen jeho první smysl musíme překročit, jakoby se od něj odrazit a pohledem směřovat dál, neboť teprve na základě tohoto obrazu jsme schopni

91

sledovat jeho vlastní intenci. Symbol ukazuje: zlo není samo toto odchýlení, tato skvrna, nýbrž zlo je cosi jako odchýlení, cosi jako skvrna apod. Tato dvojí intence symbolu, jeho dvojí smysl, totiž to, že symbolizované je vždy vázané na nějaký obraz, na jehož základě je teprve možno proniknout k tomu, co je symbolizované, tedy to, že symbolizované nikdy nelze vyjádřit přímo, to vše má za následek, že to, co symbol ukazuje, to lze pouze ukazovat; symbolizované nelze nikdy pojmenovat přímo, nýbrž vždy jen takto zprostředkovaně. A protože, jak již víme, symbol zla vlastně souvisí s naší situací, s naší existencí jako svobodnou, tedy právě s naším způsobem bytí, je zřejmé, že toto bytí nikdy nelze ukázat bezprostředně, že naše situace v bytí je neuchopitelná, protože je přístupná pouze symbolicky, ale právě proto je také její interpretace neukončitelná a nevyčerpatelná.

Po této odbočce k hermeneutice a výkladu symbolu se znovu vrátíme k filosofii existence. Neboť obraz, který o ní zatím máme, ani zdaleka není reprezentativní. Existencialismus bývá nejčastěji spojován s jinými jmény, než je jméno Gabriela Marcela (který navíc spíše existencialismu pouze otevírá cestu). K předním či nejznámějším existencialistům patřili, abychom uvedli jen některá jména, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Karl Jaspers a jiní. Abychom tedy získali věrnější představu o filosofii existence, pokusím se ještě předvést některé myšlenky A. Camuse.

Albert Camus, který se narodil v (tehdy ještě francouzském) Alžiru, je — jak je pro existencialisty příznačné — znám především jako autor románů (Mor), novel (Cizinec, Pád) anebo divadelních her (Caligula, Stav obležení). Filosoficky důležité jsou především

92

jeho dva rozsáhlé eseje: Mýtus o Sisyfovi a Člověk re-voltující.

Camusův existencialismus bývá často uváděn v souvislosti se Sartrem (k němuž se ještě dostaneme), avšak odlišnost Camusova myšlení od Sartrova lze poznat již na jeho stylu: zatímco Sartre velice často vychází z obrazů hnusu, neprostupné houštiny, slizkosti a masivnosti věcí, Camus naopak evokuje atmosféru zářivého a jasného světla, mrazivě průzračného vzduchu — a jeho jazyk je právě tak ostrý a neúprosný jako jeho filosofická analýza existence.

Svůj Mýtus o Sisyfovi začíná Camus vědomě provokativním tvrzením: „Existuje pouze jediný, vskutku závažný filosofický problém: tímto problémem je sebevražda. Posoudit, zda život stojí či nestojí za to, aby byl žit, znamená odpovědět na základní filosofickou otázku.”

Protože již známe způsob uvažování Gabriela Marcela, můžeme zde konstatovat určité podobnosti. Základní otázka naší existence zní, zda je tato existence vůbec smysluplná. Avšak Camusovo myšlení postupuje naprosto odlišným směrem než Marcelovo. Pokusím se to nejprve ukázat trochu zjednodušeně.

Existující člověk zcela přirozeně hledá nějaký smysl ve světě a v lidském životě, který by podporoval jeho ideály, jeho hodnoty; hledá ve světě svého partnera. Chce tedy mít jistotu, že skutečnost, v níž žijeme a v níž se pokouší realizovat své záměry, je řád. Chce mít jistotu, že jeho život je součástí nějakého širšího procesu, který směřuje k cíli, neboť pouze má-li tuto jistotu, může vůbec o něco usilovat. Chce, kdykoli se snaží uskutečňovat své plány a své ideály, aby měl v tomto svém počínání podporu univerza. Tuto základní lidskou potřebu odedávna podle Camuse uspokojovali

93

buď náboženští vůdcové, kteří na tento smysl celku nějak ukazovali, anebo — zvláště později — tvůrčové různých filosofických systémů, v nichž byl tento smysl světa vždy nějak dokazován, demonstrován a zaručován. Avšak, říká A. Camus, žádný z těchto systémů neobstojí před důslednou kritikou. Pak se ale ukazuje, že svět, v němž žijeme, nemá sám o sobě žádný smysl, že svět vůbec není racionální. To je poznání, z něhož se rodí pocit absurdity, a tedy i otázka sebevraždy.

Zběžně bychom tedy mohli Camusovo východisko formulovat nějak takto. Ale známe-li více, a my již skutečně známe více, protože již máme určitou představu např. o Heideggerově fundamentální ontologii, můžeme se pokusit o výklad, který je filosoficky hlubší. A můžeme navázat právě na to, co říká Heidegger o existenci, tj. že existence je schopná transcendentce. Já jako existující se mohu distancovat, postavit se proti všemu, co jest. Kdybych byl věcí anebo zvířetem, tato distance by tu nebyla; byl bych tím „světem“, kterým bych žil. Avšak jako transcendující jsem schopen stanout proti světu, a tedy též klást otázku: proč, jaký to má smysl?

Taková otázka nemůže samozřejmě napadnout jen tak, nýbrž souvisí s určitým prozřením: v okamžiku, kdy jsem schopen tuto otázku klást, vím, že všechno se změnilo, neboť teď se již nemohu zachytit ničeho, co je ve světě anebo ze světa. Krátký citát z Camuse: „Někdy se stane, že se kulisy zhroutí. Vstávám, jedu tramvají, čtyři hodiny v kanceláři nebo v továrně, jídlo, tramvaj, čtyři hodiny práce, jídlo a spánek, a pondělí, úterý, středa, čtvrtek, pátek a sobota, stále stejný rytmus — po této cestě se dá dlouho pohodlně jít. Ale jednoho dne se vynoří ‚proč‘ a touto omrzelostí smíšenou s údivem všechno začíná.”

94

Proč „všechno začíná”? Protože jsem vytržen z fungování, které se neptá, a proto dává (zajisté klamný) pocit jistoty: cíle, které uskutečňuji, jsou ty, které stanovilo toto fungování a které z pohodlnosti pokládám a беру za své.

Avšak v distanci absolutní otázky si uvědomuji: věci jsou jinak, než jsem si myslel, nemohu na ně spoléhat, protože na tuto mou poslední otázku nemohou dát žádnou odpověď. Věci jsou zde, trvají, jejich bytí je cosi nepohnutého: jsou tak, jak jsou: prostě jsou. Ale já — já nejsem

jako věc, já nemohu spoléhat na takové věčné trvání, já jsem jinak, a tedy si nemohu s věcmi rozumět: mezi mým bytím a bytím věcí zeje propast; věci jsou mi náhle naprosto cizí, jakmile si uvědomím toto jejich bytí. Věci nejsou ani konečné, ani nekonečné — jsou. Já však chci mít nějaký smysl, chci jednat smysluplně. Když se však takto zhroutily kulisy, v nichž jsem až doposud žil, aniž jsem v ryzím slova smyslu existoval, když jsem se takto vymezil proti světu a přišel k sobě, protože se už nemohu opírat o nic jiného než právě jen o sebe, tehdy vidím, že všechny moje cíle jsou odsouzeny k tomu, aby byly v poslední instanci marné, neboť nade všemi nakonec zvítězí moje konečnost. Smrt je protihráč, který má zaručenou výhru.

Člověk je právě tento rozpor mezi směřováním k věčnému a konečností existence; absurdita není výsledek dlouhého uvažování, nýbrž východisko, lidská situace. Jakmile mne nějaká událost vytrhne z mechanického života, jakmile ve své existenci přestanu vidět věc, která ke mně jakoby nepatří, je spolu se mnou absurdní celý svět, protože není s to uspokojit mou potřebu absolutna. Právě to je však podle Ca-muse tajemství člověka, jeho „ontologický rozměr“: „Křičím,“ říká po karteziánsku jeho Sisyfos, „křičím,

95

že v nic nevěřím, že všechno je absurdní, ale o svém křiku nemohu pochybovat: revoltuji, tedy jsem.“ Ca-musův existencialismus chce, jak vidno, cosi neslýchaného, chce, abychom si představili šťastného Sisyfa. Neboť velikost člověka tkví v tom, že chce být silnější než jeho situace, že vzdor všemu jedná a tvoří.

Proto Camus nesouhlasí se sebevraždou, neboť sebevražda je kapitulace před absurditou. Jeho řešením je spíše revolta. Absurdní člověk, který ví, že skončí, se nevzpírá myšlence nicoty, chápe svět bez iluzí. Ve světě není nic rozumného, žádný absolutní duch se tu neztělesňuje. Chceme-li v takovém světě žít, musíme nechat žít i absurditu. Absurdita je nutná. Nemá smysl hledat nějaký únik, neboť z naší existence uniknout nemůžeme. Žít absurdně — tj. v přijetí své konečnosti — znamená žít jediným možným způsobem: hledět absurditě do očí.

Revolta není negace, nýbrž vzdor, je to pohyb, jímž se člověk vzpírá své situaci. Odtud i závěr Camusův: místo toho, abychom zabíjeli sebe i jiné a umírali proto, abychom uskutečňovali bytí, kterým nejsme (např. nějaké absolutní principy či abstraktní absolutno), musíme žít, abychom stvořili to, čím jsme. Možná však, že Camusův postoj nakonec nejlépe vyjadřují slova, která pronesl, když přijímal Nobelovu cenu za literaturu: „Každá generace se domnívá, že musí změnit svět. Moje generace však ví, že svět ne-předělá. Její úkol je možná větší: zabránit, aby se svět nezhroutil.“

Taková je tedy Camusova verze Heideggerovy autentické existence. Neboť v obou případech je ryzí existence ta, která neuhýbá před svou konečností. Nesnaží se vlastní konečnost zastírat konstrukcemi nějakého vyššího světa, který této existenci dává smysl

96

jakoby zvnějšku. Jak u Heideggera, tak u Camuse platí: bytí je konečné, filosofie není filosofie nekonečného, nýbrž filosofie konečnosti.

S tímto obratem moderní filosofie koresponduje též jedno velice důležité téma, téma lidské tělesnosti, tedy zcela nový pohled na fenomén těla. Tradiční filosofie se zabývala vztahem duše a těla a tento vztah většinou chápala jako vztah protikladu — protikladu, v němž duševní (duchovní, ať už jako duše anebo jako vědomí) stojí proti hmotnému. V tomto tradičním pojetí je tělo de-personalizované, je převedeno na věc mezi věcmi. Pro moderní filosofii je takový přístup nepřijatelný.

Na problém těla narazil i Gabriel Marcel, když uvažoval o rozdílu mezi „být“ a „mít“. To, co člověk má, se většinou chápe jako něco, co je vůči němu vnější: mám to, čím mohu disponovat jako věcí. Nesmírné obtíže se však vynoří tehdy, snažím-li se určit, je-li rovněž moje tělo něčím, co mám. Ukazuje se totiž, že o tělu není možné uvažovat jako o něčem, co nejsem já. Neboť: já jsem svůj výraz, své projevy — díky tělu se ukazují druhým a druhí se ukazují mně, a tedy nelze mluvit o nějaké naprosté distanci mezi mnou a mým tělem. Tělo

není nějaké tělo, nebo dokonce nějaká věc, nýbrž je to vždy moje tělo v tom smyslu, že mé tělo mne ztělesňuje. Subjekt, lze-li o něčem takovém mluvit, je tedy vždy subjekt „inkarnovaný“.

Ale to ani zdaleka není vše, co lze o tělu říci. Tělo je cosi, co od sebe nikdy nemohu odmyslet. To vůbec není triviální tvrzení, ale je třeba vidět všechny souvislosti. Pokusím se je ukázat na husserlovském příkladu našeho vnímání nebo prostě jen vidění. Všechno, co vidím, vidím vždy odněkud. Vždy odtud, kde jsem umístěn, ale být někde mohu být pouze díky tomu,

97

že jsem tělesný. Moje situovanost je tedy fundována mou tělesností. A tato tělesnost, podíváme-li se důkladněji, je vlastně spolupřítomná ve všech Husserlových analýzách intencionálního vztahu k věcem, avšak Husserl ji zprvu neviděl. Například to, že každou věc vidím vždy jen z určité perspektivy, že nevidím nikdy její zadní stranu (neboli že ji nemohu vidět ze všech stran současně), to vše je něco, co ukazuje na mou tělesnost. A stejně tak je tělesnost implikována i tam, kde Husserl analyzuje vyplnění toho, co je míněno pouze prázdným způsobem. Míním-li něco, co aktuálně nevidím, a mohu-li tuto prázdnou intenci vyplnit tím, že se přemístím tak, abych viděl tuto věc samu, poukazuje to právě k mé možnosti pohybovat se, a tedy opět k tělesnosti. Můj pohyb je možný jen proto, že jsem tělesná bytost. Co je však vůbec nejdůležitější vidět, je toto: vždy se dívám odněkud, tedy díky tělu jsem vždy situován (to jsou analýzy, které rozvíjí nejvíce francouzský filosof Maurice Merleau-Ponty); díky situovanosti vidím vždy perspektivně. To ale znamená, jinak formulováno: tělo je hledisko všech hledisek, perspektiva všech perspektiv. Přitom si však musíme uvědomit, že bez perspektivy bychom nikdy nic neviděli: předmět, který bych viděl odevšad, tj. ze všech možných perspektiv současně, a to znamená předmět, který bych viděl a-perspektivně, by byl předmět viděný odnikud, a tedy bych takový předmět vůbec neviděl — takto „viděný“ předmět by byl neviditelný.

Hledisko, perspektiva, situovanost — to vše jsou podmínky možnosti našeho vnímání. A samozřejmě nikoli jen vnímání: rovněž naše myšlení je situované, myslím vždy vzhledem k určité perspektivě, z určitého hlediska. Proto je naše situovanost podmínkou možnosti našeho vztahování ke světu vůbec. Jinak

98

řečeno: naše vztahování ke světu je umožněno a podmíněno naší tělesností. Bez tohoto „omezení“, které nám dává naše tělesnost, bychom se nemohli vztahovat ke světu.

Gabriel Marcel (narodil se roku 1889, nikdy nepůsobil na universitě, žil jako nezávislý spisovatel, literární kritik a dramaturg, zemřel v roce 1973).

Journal métaphysique, 1927 Être et avoir, 1935 Homo viator, 1945

Albert Camus (1913-1960) se narodil v alžírském Mondovi, nikdy nebyl filosofem z povolání, nýbrž živil se jako spisovatel, dramatik a esejista. V roce 1957 obdržel Nobelovu cenu za literaturu.

Le mythe de Sisyphe, 1942 UHomme revolté, 1951 UEtranger, 1942 La Peste, 1947

Maurice Merleau-Ponty se narodil roku 1907 v Paříži, studoval spolu s J.-P. Sartrem na Ecole Normale Supérieure, byl profesorem Sorbonny a od roku 1952 byl jmenován profesorem filosofie na Collège de France. Zemřel roku 1961 v Paříži.

La structure du comportement, 1942 Phénoménologie de la perception, 1945 Sens et non-sens, 1948 Signes, 1960

Literatura v češtině: G. Marcel, K filosofii naděje, Praha, Vyšehrad 1970 A. Camus, Mýtus o Sisyfovi, Praha, Svoboda 1995 A. Camus, Člověk revoltující, Praha, ČS 1995 (Do češtiny byla přeložena i většina Camusových literárních

děl: Cizinec, Mor, Pád, Exil a království aj.) M. Merleau-Ponty, Oko a duch, Praha 1971

99

PŘEDNÁŠKA SEDMA

EXISTENCIALISMUS J.-P. SARTRA

Filosof, jímž se budeme zabývat dnes, je Jean-Paul Sartre, ve své době nesporně nejznámější a nejpopulárnější představitel existencialismu. Od ostatních představitelů francouzského existencialismu se Sartre odlišoval hloubkou a šíří svého filosofického vzdělání: byl zasvěceným interpretem Husserlovy fenomenologie, ale právě tak znal i tehdejší práce M. Heideggera, neboť v letech 1932-1934 se vzdělával na německých univerzitách. Spolu s tím je však v jeho filosofii živá i celá tradice francouzské filosofie (jak Descartes, tak tzv. francouzští moralisté) a rovněž je v jeho filosofii patrný i vliv originálního výkladu Hegelovy filosofie, jenž je typický pro Francii a jenž se zrodil na přednáškách ruského emigranta Alexandra Kojěva, který ve třicátých letech přednášel v Paříži o Hegelově filosofii, zejména o jeho Fenomenologii ducha. Kojěvovy interpretace Hegela byly — z hlediska tradičního pojmání německé klasické filosofie — značně neobvyklé, soustřeďovaly se na kapitolu o vztahu pána a raba (tedy do popředí kladly témata, jako je práce, zápas o uznání, násilí, zkušenost smrti) a z Hegelovy filosofie ducha tvořily svého druhu filosofickou antropologii] tyto přednášky pak umožnily spojovat Hegela s Husserlem a Heideggerem, ukazovaly na souvislosti s Nietzsche a psychoanalýzou. Při výkladu dialektiky kladl Kojěve důraz na to, že dialektické myšlení se v pohybu rozumu setkává s „jinakostí“, s Jiným — a toto Jiné je možno buď asimilovat (tak postupoval Hegel), ale je také možno toto Jiné převzít do rozumu a rozum modifikovat. Kojěve

100

vůbec ve svých výkladech zdůrazňoval paradoxní a riskantní momenty, jednání proti teorii (a tento akcent na jednání není nahodilý, neboť pouze jednání vnáší do světa cosi nového, nečekaného; a dále: po jednání už nic není takové, jako bylo předtím; u pramene každého jednání je nespokojenost s tím, co jest — což znamená: člověk je v těchto Kojěvových interpretacích vyložen ze svého vztahu k negaci). Existence podle Kojěva není nějaký predikát věcí, nýbrž je bytostně spřízněna s nepochopitelným, nevysvětlitelným, rizikem atd. To vše jsou momenty, které až do konce šedesátých let silně ovlivňovaly velkou část současné francouzské filosofie (a není to ani nepochopitelné, neboť na těchto hegelovských přednáškách sedávalo vedle sebe mnoho z později tak slavných jmen, a to nejen filosofů, nýbrž i spisovatelů: R. Aron, J. Lacan, M. Merleau-Ponty, G. Bataille, R. Klossowski, E. Lévinas aj.).

Obdobné myšlenkové motivy jsou zřetelně patrné i v díle Jean-Paula Sartra. Stačí se podívat na jeho populární (ale také dosti zjednodušující) stať nazvanou Existencialismus je humanismus.

Co je tedy podle Sartra a podle tohoto článku existencialismus? Sartre především rozlišuje dvojí existencialismus: křesťanský (Jaspers, Marcel) a „ateistický“ (sem řadí Sartre sebe sama, ale také M. Heideggera). Co je pro existencialismus charakteristické? Základní tvrzení: existence předchází esenci (podstatu), což především znamená: ve filosofii je třeba vycházet ze subjektivity (teze, která nás už nemůže zaskočit, neboť ji v různých modifikacích již známe — v podstatě vždy nějak navazuje na prohloubenou interpretaci Husserlovy intencionality). Tvrzení, že existence předchází podstatu, znamená především, že člověk jest jinak než věci a že tuto jeho odlišnost lze uká-

101

zat právě vztahem existence a esence. Vezmeme-li jako příklad věci například nějaký předmět vyrobený lidskou rukou, třeba nůž, vidíme, že tento předmět někdo vyrobil a že jej vyrobil právě proto, že chtěl vyrobit nůž, tedy vyrobil jej vzhledem k pojmu nože (a tento pojem již předem říká, co nůž je a dokonce do jisté míry též předepisuje techniku, jak tento nůž vyrobit). Jinak řečeno: je jen těžko představitelné, že by někdo vyrobil nůž, aniž by předem věděl, jak bude vypadat a k čemu bude sloužit. Proto můžeme říci, že v případě nože jeho podstata (esence) předchází jeho existenci. Nůž je však něco vyrobeného člověkem, tedy se

Lze ptát, zdali tato teze o vztahu podstaty a existence platí i všeobecně, pro všechny věci. Sartre proto připojuje tuto úvahu: Popis vyrábění nože řemeslníkem je představa, která vlastně kopíruje klasický obraz stvoření, v němž je takovým řemeslníkem bůh. Ve stvořeném světě tak platí, že esence předchází před existencí (Sartre jistě zjednodušuje, ale to v našich souvislostech není tolik důležité), a tedy i ve stvořeném světě platí, že podstata člověka předchází před jeho existencí.

Náš svět je však podle Sartra světem bez boha (to je, mimochodem připomínám, věta, kterou s plnou vahou a ve filosofickém kontextu vyslovil jako první Friedrich Nietzsche: „bůh je mrtev“) a tuto skutečnost se snaží brát v úvahu právě existencialismus.

Neexistuje-li bůh, pak existuje alespoň jedna bytost, která existuje dřív, než je možno vymezit ji nějakým pojmem, a touto bytostí je právě člověk, neboli, jak říká Heidegger, „Dasein“ (Sartre tento termín nepřilíší šťastně překládá jako „lidská realita“).

Člověk tedy nejprve existuje; teprve v existenci se setkává se sebou a sebe sama teprve svými projekty vymezuje. Zprvu tedy není ničím: bude až potom.

102

A bude takovým, jakým se učiní. Není předem dané lidské podstaty, neboť není boha, který by ji napřed ve své mysli koncipoval. Sartre v tomto svém článku píše: „Člověk je nejen takový, jak sebe sám pojímá, ale i takový, jaký chce, aby byl, a jak sebe koncipuje po existenci...“ (Protože už trochu známe Heideggera, můžeme v tomto „prvním principu existencialismu“ zaslechnout jakoby ozvěnu tvrzení, že pobytu (tedy: člověku) jde v jeho bytí o toto bytí samo: Sartre si ovšem toto Heideggerovo východisko upravuje.) Člověk, jak to formuluje Sartre, jest tedy nejprve tím, že se vrhá k budoucnosti, že se projektuje (s tím lze znovu srovnat cosi podobného u Heideggera: víme, že jeho existenciál „rozumění“ je u Heideggera spojen s „rozvrhováním“, tedy s budoucností). Sartre ve své verzi tvrdí: člověk bude teprve tím, co projektuje, aby byl Tedy: jeho existence je před jeho podstatou.

A protože je lidská existence před podstatou, protože nejsem než tím, čím se chci učinit, znamená to, že člověk plně zodpovídá za to, co jest. Existencialismus nutí člověka k tomu, aby za svou existenci převzal zodpovědnost. V tom je však mnohem více, než by se na první pohled mohlo zdát. Tímto svým činem, jímž realizují to, čím chci být, se rozhodují být takovým člověkem, jaký — podle mne — být má; to znamená, že při tomto rozhodnutí volím hodnotu, tedy volím cosi, čím by měli být i jiní. Volbou sebe volím všechny, moje rozhodnutí má vždy tento univerzální dosah. Naše odpovědnost volby je tak vlastně nesmírná, a pokud jsem s to si tuto nesmírnost volby také uvědomit, pocítuji úzkost, jež je nezbytným průvodcem naší svobody. Protože moje volba, jež je takto závazná, se nemůže opřít naprosto o nic: volím vždy sám — a na nic se nemohu vymlouvat. Zde — když má existence předchází mou podstatu — neexistuje

103

žádný determinismus, kterým bych si mohl svou svobodu zastírat. Sartre to shrnuje slovy: „Jsme sami bez odmluv .. člověk je odsouzen být svobodný.“

To vše jsou velice efektní formulace, které se značnou měrou zasloužily o popularitu a dokonce i módnost existencialismu v této sartrovské podobě. Přispělo k tomu bezpochyby i to, že Sartre psal nejen filosofické knihy, nýbrž právě tak byl i autorem literárně pozoruhodných románů, povídek a divadelních her, v nichž toto své vidění existence ztvárňoval uměleckými prostředky (k jeho nejznámějším dílům patří např. román Nevinnost anebo divadelní hry Mouchy, Za zavřenými dveřmi aj.). Ostatně mnohé známé formulace sartrovského existencialismu pocházejí nezřídka právě odtud.

Pokusme se však k Sartrovu existencialismu přistoupit spíše z jeho čistě filosofické stránky. Na jeho pojetí existence je především patrný vliv Heideggerův, ale zatím bychom jen stěží — alespoň soudě podle toho, co jsem říkal až doposud — mohli někde upozorovat, že Sartre byl

těž žákem Husserlovým, že jeho první práce byly dokonce fenomenologické analýzy vědomí, emocí, imaginace; tento dvojitý vliv, vliv Husserlovy fenomenologie stejně jako Heideggerovy fundamentální ontologie, nicméně prozrazuje Sartrovo hlavní filosofické dílo, *Bytí a nicota* (*Être et le néant*) z roku 1943, které má podtitul *Pokus o fenomenologickou ontologii*. Tady je spojitost s husserlovskou fenomenologií, a zejména spojitost s objevem intencionality, rovněž v pozadí Sartrova existencialismu. Názorně to ilustruje krátký Sartrův článek z roku 1939 {Základní myšlenka Husserlovy fenomenologie: intencionalita; článek vyšel v Sartrových *Situations I.*}, v němž jeho autor ukazuje, jak chápe Husserlovu fenomenologii a nač v ní klade důraz.

104

Co tedy — ještě jednou, avšak nyní Sartrovými očima — znamená intencionalita! Vědomí je vždy k něčemu zaměřeno, vždy za něčím jde. Není to ovšem tak, že by vědomí intendované (míněné) věci pohlcovalo a přetvářelo je v nějaké své obsahy. Neboť věci nemohou vstupovat do vědomí, být anebo se stávat jeho součástmi, protože věci jsou cosi naprosto odlišného od vědomí. Intendující vědomí je však u věci a je s věcmi. A říkáme-li (jako fenomenologové), že věci se ukazují vědomí, znamená to, že vědomí a svět jsou zároveň. Přitom však platí, že svět, který je vně vědomí, je k vědomí relativní (a je k němu relativní tím, že se mu ukazuje; jev je vždy jevem pro vědomí). Vědomí se tedy rozpiná k věcem, ale nikdy je nemůže převést na sebe, pozřít je, jak říká Sartre. Jestliže ovšem vědomí nemůže v tomto smyslu nic vlastnit (nemůže mít žádné věcné obsahy), znamená to, že je naprosto čiré, transparentní, čili dokonale průhledné, že vněm, jinak vyjádřeno, není nic než tento ustavičný pohyb ven ze sebe. Pak ovšem nelze ani říci, že vědomí má nějaký „vnitřek“, neboť toto husserlovsko-sartrovské vědomí je stále vně — stále, protože vědomí je ustavičně intencionalní, jestliže jakožto intencionalní, není nic než intencionalita (mínění něčeho, co není vědomí). Vědomí vždy něco míní, vždy k něčemu směřuje, a tedy také: vždy uniká sobě; nemá žádné bytí v sobě (vědomí není věc). Vždy jsme následkem toho ve světě, neboť naše vědomí vždy musí být vědomí něčeho. A to nejen tehdy, když vnímám anebo poznávám, nýbrž právě tak i tehdy, když si představuji, vzpomínám apod. Nikdy nejsem v sobě, nýbrž vždy jsem ve světě. To vše jsou dále způsoby odhalování světa, a současně je třeba říci: vše je vně, včetně nás samých. I my jsme původně vně ve světě, mezi věcmi a s druhými.

105

Víme, že husserlovská fenomenologie je zkoumání vědomí v reflexi; pak je ale zřejmé, že toto Sartrovo čiré, průzračné vědomí, které nemá žádný obsah a které není nic než útek ze sebe ven, již není Husserlovo vědomí, jakkoli je Sartrův popis intencionality do značné míry stále husserlovský. Sartre jde tedy v husserlovských analýzách mnohem dál a to, co popisuje jako intencionalitu, je vědomí, které předchází reflexi, předreflexivní vědomí. A o tomto předreflexivním vědomí lze pouze říci, že je vědomím sebe sama (pokud je vědomím nějakého předmětu), že je to vědomí vědomí. Tomu je však třeba dobře rozumět: vědomí vědomí je takové, které není sobě samému předmětem (řeceno jazykem více filosofickým: toto vědomí „neklade“ sebe sama tak, jako „klade“ předmět, jež míní). Předreflexivní vědomí, čisté vědomí, je naprosto absolutní, protože v něm není žádná překážka, která by je zneprůhledňovala: být a jevit se je v něm totéž. Současně, a to je také velice důležité, je toto původní vědomí a-personální (ne-osobní), neboť v něm (ještě) není místa pro žádné Já, které by jeho průzračnost a lehkost zakalovalo. Na této původní rovině není totiž žádného Já zapotřebí, neboť k tomu, aby vědomí jakožto předreflexivní vědomí bylo jednotou, aby se nerozpadalo s každým novým aktem do nesouvislé řady různých momentů, k tomu není třeba žádného sjednocujícího Já jako principu syntézy, protože tuto jednotu vědomí zaručuje identita toho, co toto vědomí v různých způsobem míní. (To, co známe jako naše „já“, vzniká teprve reflexí, když vědomí reflektuje samo na sebe a rozštěpí se tak na vědomí reflektující a reflektované.)

Co je tedy toto předreflexivní vědomí? Nic než průhlednost, tedy právě jakési zvláštní nic — protože

106

všechny předměty, hodnoty atd. jsou vně —, přitom je však toto vědomí rovněž vším, protože je vědomím všeho toho, co je vně. A protože je toto vědomí aper-sonální, protože Já vzhází teprve aktem reflexe, tedy až „dodatečně“, znamená to, že Já, pokud bychom je chápali jako nějakou věc, je něco, co zakrývá tuto původní, bezmeznou oblast naprosté spontaneity, neboť Já je již cosi ve světě. A pokud se snažím zabydlet ve svém Já jako v nějaké hotové věci, znamená to jen, že uhýbám před absolutní zodpovědností — ale to je již téma, které přesahuje úzkou problematiku před-reflexivního vědomí a ukazuje k hlavnímu Sartrovu dílu, jímž je jeho velká filosofická kniha, *Bytí a nicota* z roku 1943.

V *Bytí a nicotě* jde Sartrovi o ontologii (je to, jak zní podtitul, *Pokus o fenomenologickou ontologii*), tedy o problém bytí; v tom se jistě projevuje i vzrůstající vliv Heideggerův: podobně jako Heidegger, i Sar-tre klade otázku, jaké je bytí „vědomí“, tedy jaké je bytí člověka. Oproti Heideggerovi je tu však určitý významný rozdíl. Víme již, že Heidegger překračuje Husserlovu fenomenologii tím, že odmítá problém zužovat na problém vědomí, husserlovská problematika u něj přerůstá v širší a zásadnější problematiku našeho bytí-na-světě (*In-der-Welt-sein*). Sartre však problém vědomí podržuje, třebaže se je snaží interpretovat hlouběji. Jak?

Především: poznávající vědomí jest (kdyby nebylo, nebylo by o čem mluvit, ale my musíme být s to mluvit o bytí vědomí); vědomí musí být ještě dřív, než je reflektuji (neboť by bylo absurdní tvrzení, že vědomí je výtvar reflexe) — to je teze, která navazuje na starší Sartrův objev předreflexivního vědomí, ale současně je to také úvaha, která u Husserla není: pro Husserla je vědomí prostě danost, která se dále ne-

107

zkoumá; právě zde však navazuje filosof existence. Tedy: abych mohl vědomí reflektovat, musí tu již nějak být: vědomí nemůže být závislé na reflexi, musí reflexi předcházet: bytí vědomí je, jak teď říká Sartre v *Bytí a nicotě*, transreflexivní. O tomto transreflexivním vědomí však přece jen musím nějak vědět (jinak bych na ně nemohl reflektovat), a z toho plyne: vědomí je vždy vědomí vědomí, a protože každé vědomí je vždy vědomí něčeho, proto je podle Sartra vědomí třeba definovat, a tedy obojí spojit, takto: každé vědomí, které klade (rozuměj: míní) nějaký předmět, je současně (nekladoucím čili non-thetickým) vědomím sebe sama — je vjedno s vědomím, jehož je vědomím. Vědomí je vždy vědomím něčeho, tedy: spolu s bytím vědomí je rovněž dáno i bytí věcí. Jakkoli je bytí věcí relativní k bytí vědomí, je mezi smyslem obojího bytí zásadní rozdíl. Sartrova ontologie proto zkoumá toto dvojí bytí, bytí vědomí a bytí věcí, neboli zkoumá bytí pro sebe a bytí v sobě.

Co je bytí v sobě (bytí věcí)? Odhlédneme-li od vztahu k vědomí, lze o bytí v sobě pouze říci, že jest. Bytí v sobě nemá vztah k tomu, čím není, je to, co je; nemůže být tím, čím není: jeho esence určuje jeho existenci. Není ani aktivní ani pasivní, není v něm ani afirmace ani negace; je to bytí sebou samým zaplněné, neprůhledné, masivní, není v něm ani žádné dění. Je bez důvodu, je tu jakoby navíc.

Bytí pro sebe je naopak bytí lidské a jemu také věnuje Sartre ve svých analýzách nejvíce místa. Vědomí (neboť to je bytí pro sebe) je vždy vědomím něčeho, tedy je vědomím něčeho jiného, než je bytí vědomí, je jiné než toto zjevující se bytí, a tedy je vlastně třeba říci, že vědomí, bytí pro sebe, je nicotou (tato teze navazuje na analýzy, které již známe: vědomí je cele intencionalitou a jako intencionalita nemá obsahy, je

108

vždy mimo sebe, vždy u věcí), a je-li takto nicotou, znamená to, že spolu s vědomím vchází do světa negace, zápornost.

Všude tam, kde je bytí pro sebe, kde je lidská existence, všude tam se také hned objevuje negativita, zápornost. Alespoň pár příkladů. Lidská existence je existence, která se dokáže tázat—avšak: každá otázka vždy otevírá trvalou možnost záporné odpovědi — neboť nikdy nevím (mimochodem: otázka vždy vychází z nějakého „ne“, z toho, že něco nevím, a právě proto se táži), zda odpověď na mou otázku bude kladná anebo záporná: může se totiž ukázat, že to, nač se táži, není

Stejně tak vnáší existence zápornost do bytí pro sebe tím, že je rozlišuje. Vědomí diferencuje věci právě negací: např. jsem-li si vědom stromu, je prvním krokem to, že se od tohoto stromu distancuji — já nejsem strom, strom není vědomí, není existence) a strom se mi ukazuje pouze tehdy, pokud jej moje vědomí odlišuje od jiných věcí, tedy moje vědomí vnímá strom tím, že neguje všechno to, co nevnímá: strom je pro mne vymezen tím, že není zahrada (pozadí, z něhož vystupuje), že není tento keř atd.

Odkud se bere toto nic? Nemůže pocházet z onoho bytí v sobě, neboť to je naprosto pozitivní, tedy může pocházet pouze z existence, z bytí pro sebe. Neboli, jak říká Sartre: „Bytí, skrze které vstupuje do světa nicota, je takové bytí, jemuž jde v jeho bytí o nicotu jeho bytí: bytí, jímž přichází na svět nicota, musí být svou vlastní nicotou.“ Na tomto citátu je pěkně vidět, jakým způsobem spojuje Sartre Husserla (analýza vědomí jako intencionálního) s Heideggerem (existence, která má vztah k bytí, protože má vztah k vlastnímu nebytí, a tedy jí v jejím bytí jde o toto bytí). Proto také může Sartre říci, že způsobem bytí existence je

109 „nicotnění“ (néantiser): vědomí je neustálým pohybem negování.

A protože existence jako bytí pro sebe, jako jiné než bytí věcí není nic pozitivního, je separováno od bytí věcí, nemůže být tímto bytím nijak determinováno, je svobodné. Tato svoboda ovšem není žádná vlastnost člověka, nýbrž je to jeho existence. Tuto absolutní svobodu (jejímž výrazem je i již citovaný výrok Sartrův, že v případě člověka předchází jeho existence před jeho podstatou) můžeme ilustrovat některými typicky sar-trovskými příklady. Existence čili bytí pro sebe projektuje své vlastní cíle a snaží se jich dosahovat. Přitom — na první pohled se tak alespoň může zdát — se některé věci či okolnosti jeví jako překážky, které mi při uskutečňování těchto cílů stojí v cestě. Podle Sar-tra však záleží pouze na mně, jeví-li se tyto překážky jako nepřekonatelné, anebo naopak jako takové překážky, které je třeba překonat. Například: mám nepřekonatelný sklon jednat v rozporu s vlastními ideály. Pokud jsem se těmto sklonům podrobil, pak je ukazuji jako nepřekonatelné, to jest já sám jsem zvolil chápat je jako nepřekonatelné. Ale tato moje volba pak ukazuje, že můj skutečný projekt či rozvrh nebyl ten, který jsem předstíral, že jsem vlastně klamal sebe sama (pouze jsem sám sobě předstíral, že chci uskutečňovat tyto ideály). Jestliže jsem se však choval takto, pak jsem pouze uhýbal před svou svobodou, ony „překážky“ tu jsou jen proto, abych se své svobody vzdal, ukazují, že nejsem ochoten svou svobodu nést.

Jakožto sartrovská existence tedy nikdy nejsem věčné „bytí v sobě“, neboť to neustále popírám tím, že se ustavičně projektuji k něčemu, co není (co není právě proto, že teprve být má); moje jednání, jímž své cíle uskutečňuji, má sice motivy a pohnutky, ale tyto

110

motivы a pohnutky mají smysl pouze v situaci, tedy v rámci toho, co projektuji. A rovněž tak je třeba říci: já jako existující jsem transcendence, díky mé svobodě je moje existence vždycky něco jiného, než co o ní lze říci, je vždy už vně toho jména, které jí dávají druzí. Slovem: člověk je svobodný. A je tedy napořád odsouzen k tomu, aby existoval mimo bezpečí hotové a dané podstaty, je odsouzen být svobodný. Existence existencialisty Sartra je cele zůstavena nesnesitelné nutnosti být tím, čím se učiní.

Zde je snad i vhodné místo ukázat Sartrovo pojetí časovosti. Existence jako nicující bytí pro sebe je ustavičný pohyb od toho, co bylo, k tomu, co chci, aby bylo (je tedy definováno jako projekt); je to pohyb od sebe jako hotového k něčemu, co je teprve třeba vykonat.

Reflektujeme-li tento pohyb, vidíme, že já jsem vždy za svou minulostí, vždy jsem již za tím, čím jsem se dosud učinil, neboť všechno hotové vzápětí překonávám (existence je transcendence). Přitom je však třeba rovněž říci, že od mé minulosti mne nic neodděluje; moje minulost je stále se mnou, přitom však já jako projektující neustále neguji sebe jako hotového. Vždy jdu ze své minulosti přes svou situaci v přítomnosti do budoucnosti. Což je (znovu — jako ve fenomenologii vždy, jde-li o popis základů lidské existence) evidentní časová struktura, velice podobná té, kterou již známe z Heideggera. A ještě jednu poznámku: Jaký smysl dám své minulosti, to záleží jen na mně, a tedy ani v tomto případě nemohu být determinován nějakou daností. Jinak řečeno: svou podstatou mohu být teprve ve smrti, neboť jen tehdy jsem cosi hotového.

Sluší se ovšem dodat, že podle Sartra je základní projekt existence vlastně protismyslný, neboť je to snaha stát se bytím pro sebe v sobě (pour-soi-en-soi),

111

to jest býtbohem, což je nemožné. Člověk je tedy podle Sartra naposled marné usilování.

Tento nejhlubší a nejskrytější projekt lidské existence stopuje Sartre často v biografích umělců (Flaubert, Genet, Baudelaire). Alespoň malou ukázkou jeho „existenciální psychoanalýzy“ francouzského básníka Ch. Baudelaira. Obírá-li se Baudelaire velice často problémem dědičnosti, je to podle Sartra známkou toho, že výklad života z dědičnosti dovoluje chápat lidský život nikoli jako příčinu sebe sama (jako svobodu), nýbrž spíše jako oběť vnějších sil (a tedy jako „následek“ hotové podstaty). Platí-li teorie dědičnosti (přesněji řečeno: přijme-li tuto teorii), pak je Baudelairova existence zbavena tíže odpovědnosti: minulost stejně jako přítomnost je definitivně tím, čím jest. To ukazuje, že skrytým Baudelairovým přáním je být, spočívat v nehybnosti věcí definitivně vymezené něčím, co nezáviselo na jeho volbě; přitom však současně chce, aby si byl tohoto spočívání vědom jako něčeho, co si sám dal: usiluje o nemožnou syntézu existence a věčného bytí.

A nakonec — protože Sartrova filosofie je příležitostí zmínit se alespoň náznakem o marxismu XX. století — ještě několik slov o Sartrově filosofii po Bytí a nicotě. Od poloviny 40. let se Sartre snažil spojit svůj existencialismus s marxistickou filosofií. Navazoval přitom na marxistický problém odcizení člověka, k jehož překonání je potřeba revolučního jednání — tedy na marxismu jej přitahuje to, co souvisí s jeho chápáním svobody, člověka jako nehotového a ustavičně se realizujícího.

Aby však bylo možné spojovat existencialismus s marxismem, je třeba kritiky dogmatické podoby této filosofie, zejména pokud jde o výklad materialismu (podle Sartra je Engelsova koncepce dialektiky stejně

112

dogmatická jako koncepce Hegelova, neboť v obou případech je zde cosi neproblematizováno: u Hegela absolutní vědomí, u Engelse idea přírody). Podle Sartra je materialismus v marxismu pouhý mýtus a brání vidět v člověku svobodnou bytost. Filosofie však musí být s to vyložit lidskou transcendenci, tedy též schopnost překračovat daný společenský řád. Vzdor této kritice dogmatického materialismu však Sartre sympatizuje s marxismem, třebaže stávající marxistická filosofie je podle něj nedostatečná. Základem se musí stát nikoli dogmatická dialektika, nýbrž právě člověk jako existence. Z těchto myšlenek vyrůstá druhé velké Sartrovo dílo, jeho Kritika dialektického rozumu (Cri-tique de la raison dialectique) z roku 1960.

Ústředním pojmem Sartrova „existencialistického marxismu“ se stává projekt kritické dialektiky (takové, která je schopna reflektovat i své předpoklady) a pojem totalizace. Ustrnulý dogmatismus totiž odmítá vidět, že živá filosofie je právě proces totalizace. Dialektika tvoří zvláštní rovinu myšlení, kde je možno navázat na filosofickou problematiku bytí. Filosofie však nechápe svůj předmět jako hotový a předem daný (tak je tomu naopak ve speciálních vědách), nýbrž jako zjevující se skrze myšlení. Problém bytí je tak problémem

vědění. Filosofie proto není totalita, uzavřený, hotový celek (jako je třeba nějaký stroj), nýbrž je to proces neustálého sjednocování, syntetizování (vliv fenomenologických analýz existence jako časové je tedy v Sartrově díle patrný i teď). Tento proces spojuje minulé s přítomným a je přítom orientován k budoucímu, k budoucnosti, která není dána předem (proto totalizace, nikoli totalita). A dále: totalizace není nic formálního: její poznávací hodnota je dána teprve tehdy, pokud se ve svém předmětu realizuje; totalizace určuje vývoj bytí samého.

113

Filosofie je součástí tohoto procesu, nemůže tedy zaujímat místo boha a vidět dějiny jako totalitu (což je právě nezřídka typické pro dogmatický marxismus, který je přesvědčen, že zná cíl, k němuž dějiny míří; z této perspektivy — tedy z perspektivy totality, a nikoli totalizace — pak není místa pro tvořivost a svobodu).

Podle Sartra je třeba vrátit se k původní inspiraci marxismu, která byla zapomenuta; marxismus v sobě musí znovu odhalit myšlenku člověka „definovaného“ svými projekty, tedy i marxistická filosofie musí podle Sartra stát na existenci, jež je schopna transcendentovat k možnostem, jakkoli jsou všechny její projekty situované.

Do tohoto kontextu je pak třeba zasadit i pojem dialektiky. Neboť dialektický rozum nesmí v žádném případě redukovat nové na cosi již známého, tedy převádět nové na staré. To znamená — a zde jsme zpět u Sartrově totalizace: dialektika nemůže vykládat celek tím, že by jej redukovala na části, z nichž se skládá; nesmí tedy vykládat jednotlivé momenty (např. dané historické situace) ve světle totality jako hotového celku, nýbrž právě jen ve světle totalizace jako procesu. Sartre tedy zcela zřejmě vykládá pojem dialektiky na půdorysu fenomenologických a existencialistických analýz, i když některá svá původní východiska silně modifikuje.

Jean-Paul Sartre

Être et le néant, 1943

La Critique de la raison dialectique, 1960

La transcendance de l'ego, Paris 1936

L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946

Situations I., Paris 1947

114

Literatura v češtině a slovenštině (kromě románů a divadelních her): J.-P. Sartre, Studie o literatuře, Bratislava 1964 J.-P. Sartre, Marxismus a existencialismus, Praha 1966 V. Černý, První a druhý sešit o existencialismu, Praha, MF

1992 W. Janke, Filosofie existence, Praha, MF 1995

115

PŘEDNÁŠKA OSMA

J. PATOČKA. FILOSOFIE A JAZYK (FRANCOUZSKÝ STRUKTURALISMUS)

Dnešním tématem překročíme jistou hranici, totiž tu hranici, která — jak se domnívám — rozděluje celou filosofii XX. století jakoby na dvě poloviny. Dosud jsem mluvil o fenomenologii (o Husserlovi a zčásti, zejména v souvislosti s tělesností, i o Merleau-Pontym) — a přirozeně jsem mluvil o fenomenologii ve zkratce, takže jsem např. nemohl zmínit ani Maxe Schelera (fenomenologie citů, hodnot, filosofická antropologie), mluvil jsem o fundamentální ontologii Martina Heideggera (a v této souvislosti by bylo třeba zmínit alespoň Hanse Georga Gadamera, zakladatele moderní hermeneutiky, tedy nauky o rozumění, která se v mnohém opírá o Heideggerovu analýzu existence) a nakonec jsem mluvil i o existencialismu (avšak zde jsem vynechal např. filosofii německého filosofa existence Karla Jaspersa a rovněž jsem nemohl předvést celé pole tzv. existenciální fenomenologie, toho filosofického směru, který spojuje Husserlova a Merleau-Pontyho fenomenologii s Heideggerovou filosofií existence a navazuje přitom na konkrétní antropologické, biologické a sociologické analýzy). Nicméně toto vše jsou směry, které v současné filosofické situaci

platí spíše za předchůdce, anebo lépe řečeno, jsou to směry, na které současná filosofie tím či oním způsobem reaguje, navazuje anebo s nimiž se kriticky vyrovnává.

Jestliže jsem tedy řekl, že dnes chci překročit jistou hranici, měl jsem na mysli právě toto: v této kapitole chci učinit první krok od předchůdců k současníkům.

116

To samozřejmě znamená, že budu muset být nyní mnohem stručnější, a to ze dvou důvodů. Za prvé: předchůdcům jsem věnoval tolik místa proto, protože v těchto filosofiích jsou položeny základy nezbytné pro pochopení toho, čím žije dnešní filosofie. A za druhé: čím blíže jsme současnosti, tím obtížnější je orientace, tím nesnadnější je soustředit se na to, co je vskutku podstatné, neboť to, co se jednou ukáže jako významné, to lze dnes pouze tušit.

Přesto je však i bez ohledu na situaci dnešní filosofie nepochybné, že pro nás je určitým způsobem velice významné dílo Jana Patočky. A to z mnoha důvodů. Kromě jiného i proto, že je to český filosof, jehož význam překračuje hranice české filosofie. A protože se s jeho dílem většina zájemců neměla možnost seznámit v úplnosti, začnu právě odtud.

Jan Patočka (narozen 1907, zemřel 13. března 1977) byl jedním z posledních — a přímých — žáků Edmunda Husserla. V letech 1928 — 1929 studoval ve Francii, kde poprvé slyšel Husserla přednášet, v roce 1932 a 1933 studoval v Berlíně a Freiburgu u Husserla i Heideggera a později přispěl k tomu, že Husserl přednášel i v Praze (proslovil zde přednášku o „krizi evropských věd“, která byla jádrem jeho nedokončeného posledního díla). V roce 1936 se Patočka habilitoval v Praze spisem nazvaným *Přirozený svět jako filosofický problém*.

Titul spisu sám vymezuje, oč v této knize běží. Víme, že fenomenologie se odmítá prodírat „houštinou teorií“, že je všechny zvláštním metodickým aktem vyřazuje a chce nazírat pouze svět naší původní zkušenosti, tedy svět takový, jaký se nám ukazuje, a že chce nazírat tento svět v jeho zákonité struktuře.

Husserl sám však většinu svého díla zasvětil fenomenologii jako cestě k tomuto nezprostředkovanému

117

názoru, tedy zabýval se vědomím, jemuž se věci ukazují, jeho časovou strukturou, problémem jeho očišťování od různých předsudků a zprostředkovaných vrstev, problémem vědeckosti věd a vědeckosti filosofie, stručně řečeno: zabýval se většinou tím, jak vůbec tento svět zpřístupnit. Analýzy takto odhaleného „přirozeného světa“ (*Lebenswelt*, „žitý svět“, „svět našeho života“), tj. světa, jak jej žijeme, podal však pouze v náznacích. Na tento bod, totiž na p třeba popisu světa našeho života, reaguje právě Patočka svým spisem z roku 1936.

Volbou této tematiky třicetiletý Patočka prokázal, jak jasnozřivě se orientuje v živé filosofie <é problematice, neboť jeho práce se zabývá právě tím, čím se později budou zabývat jiní jako centrálním problémem fenomenologické filosofie (např. Maurice Merleau-Ponty). Patočka je již také poučen Heideggerovou ontologií existence, a proto je podle něj popis přirozeného světa, tedy světa, v němž žijeme přede vší teorií, popisem světa jako základní struktury, která dává smysl a která souvisí s naší situací, tedy s formou naší existence mezi věcmi. Zjednodušeně lze říci: Patočka chce analyzovat právě ty souvislosti, díky kterým nemáme jednotlivé věci, nýbrž právě svět. Jeho výklad přirozeného světa není tedy výkladem věcí, s nimiž se setkáváme, nýbrž analyzuje to, díky čemu věcem rozumíme, což je právě svět v původním významu slova. Tento svět má jisté základní osy: má střed (který vždy odkazuje na naši tělesnou orientovanost), kolem jeho centra je vždy oblast blízkého (oblast, kterou chápeme jako domov), a za oblastí blízkého se prostírá to, co je nám více a více cizí. Přirozený svět má rovněž svou časovou strukturu a je to také svět, v němž žijeme spolu s druhými. U těchto Patočkových analýz se však nebudu zdržovat, neboť Patočkova první kniha

118

je pouze východisko. Patočka si totiž uvědomuje, že problém přirozeného světa netkví jen ve vyhledávání a popisu statických struktur, nýbrž že se tu skrývá problém mnohem základnější, totiž problém světa vůbec, který lze řešit pouze studiem vzájemného vztahu existence a světa (připomínám: podle Heideggera je svět „existenciální“, tj. svět je pouze tam, kde existují lidské bytosti, neboť pouze tam, kde je existence, pouze tam se věci ukazují, čili: mají význam; má-li však něco význam, znamená to, že taková věc mi není lhostejná, že mi něco říká; právě proto souvisí svět s naší existencí). Zkoumat „přirozený svět“ tedy znamená zachytit to, co nějak podstatně patří ke všem způsobům lidského života, co je jim všem společné, jinak řečeno: přirozený svět je třeba pochopit jako svého druhu základ všech možností naší existence. Právě proto ale pojem „svět našeho života“ neoznačuje nějakou statickou strukturu anebo nějakou věc, nýbrž jde o to, co nám dává naše možnosti, to, z čeho naše možnosti vycházejí a vzcházejí. A o možnostech je třeba v této souvislosti mluvit právě proto, že na rozdíl od věci lidská „podstata“ nikdy není předem daná, není to nic, co bychom svým životem pouze naplňovali, nýbrž je to cosi, co každý z nás při své existenci musíme tvořit. Z toho však vyplývá, že „přirozený svět“, ono „původní“, z čeho vychází např. i onen proces objektivace (jehož dovršením je vědecký obraz světa, jak jej známe dnes), bude souviset s existencí — a to také znamená: s její perspektivností, tělesností a konečností.

Víme již, že všechno, co se nám v původním prožívání ukazuje a s čím se vůbec můžeme setkávat, přichází vždy z nějakého celku (právě světa), který však jako tento celek nemůže být nikdy dán — právě tak, jako nám nikdy nemůže být dán horizont, ne-

119
boť horizont je cosi, co je vždy jakoby hranicí našeho zorného pole a kdybych chtěl tohoto horizontu dosáhnout, bude se mi vždy vzdalovat; tedy horizont je stále zde, vždy orientuje můj pohyb mezi věcmi, ale sám žádnou věcí není; horizont je vždy to, v čem věci jsou a odkud ke mně přicházejí. A svět ve fenomenologickém smyslu je právě cosi takového jako tento nikdy nedosažitelný, a přece stále přítomný horizont.

Věci se tedy vždy vyjevují v celku světa a z něj: svět ukazuje, co a jaké věci jsou. Svět je garantem toho, že věci mají význam, že život na světě je život v tom, co je smysluplné. Pokusím se to ilustrovat velice primitivním příkladem: vidím-li před sebou řadu nejrůznějších nástrojů, jsem vždy schopen roztrždit je podle toho, k jakému „světu“ patří; podle toho, čemu slouží, patří do určitého — konkrétního a dílčího — světa: např. patří do světa truhláře, zámečnicka anebo spisovatele. Souvislost světa jako celku je „složena“ z takových dílčích souvislostí, z „dílčích světů“. Smysl věci tkví tedy v tom, že poukazuje k této, a nikoli jiné souvislosti. Svět jako celek, jako poslední horizont významu je pak poslední souvislost všech jednotlivých souvislostí. V poslední instanci poukazuje každá věc ke světu a obráceně: každá věc jako smysluplná přichází ze světa. Jen tehdy můžeme o věcech říkat, že se nám ukazují.

K tomuto ukazování věcí však nutně patří i lidský život, existence, právě proto, že věci se ve své smysluplnosti mohou ukazovat pouze člověku. A věci se mně jako existujícímu mohou ukazovat právě proto, že odpovídají mým možnostem. Ony nástroje z našeho příkladu mne oslovují právě proto, že mi naznačují, co s nimi mohu dělat. Věci se mi tedy zprvu ukazují tím, čím mi mohou sloužit. Věci— a zde všude

120

navazuje Patočka na Heideggerovy analýzy světa obsažené v *Bytí a čas* — se mi tedy zprvu ukazují tím, čím mi mohou sloužit, k čemu jsou vhodné (a je hned zřejmé, že tato vhodnost či nevhodnost věcí je cosi, co se může ukazovat pouze tehdy, je-li tu člověk). Ukazování věcí tak v přirozeném světě závisí na tom, že konám a že mám zájem o své bytí.

Život v přirozeném světě je tedy i pro Patočku heideggerovské bytí na světě. Žijeme v celku a k tomuto celku se vztahujeme. Originálním momentem Patočkovy filosofie je však to, že tento vztah Patočka vykládá filosoficky vyloženým pojmem pohybu. Patočkovu koncepci „přirozeného světa“ přiblížím napřed autorovými vlastními slovy: „Přirozený svět, svět, v

němž člověk žije svůj nedokončený, epizodický životní den, je od počátku zjevný celek, který nám není otevřen jako divadlo, jež přehlízíme a nad nímž nám jeho režisér dovoluje brát převahu. Je to celek, v němž jsme vždy jako složka do něho zapuštěná, které není nikdy dovoleno a možno postavit se nad něj; veškeré naše vědění o celku je proto předchůdnost, kterou nelze nikdy převést v předmětný názor a postavit se proti němu a nad něj (vzpomeňte, co jsem říkal o horizontu, M. P). A je to zároveň celek, v němž provádíme sami svůj životní pohyb... před-chůdný svět našeho předteoretického života je původně svět, v němž se pohybujeme, v němž jsme činní, nikoli svět, který zjišťujeme a na který pohlížíme. Svět a člověk jsou ve vzájemném pohybu — svět člověka zahrnuje tak, že člověk v něm může spolu s druhými provést pohyb zakotvení, sebezbavení sebezprodlužování a sebenalezení sebevzdáním." (Přirozený svět a fenomenologie)

Pokusím se toto Patočkovu pojetí vysvětlit blíže. Nasnadě je otázka, proč je pro Patočku existence prá-

121

ve pohyb? Protože lidská existence není nic předem daného, svým existováním nerealizují něco, co je již zde, neboť takto by moje existence vlastně stála na místě, nýbrž jsem tak, že se uskutečňuji: jsem tím, že jdu za svou budoucností. Moje existence přejímá svou danost, situovanost a jejím pochopením se otevírá pro své možnosti (úmyslně mluvím o otevírání možností, protože moje možnosti nejsou nic, co bych měl předem k dispozici, nýbrž možnosti se otevírají tehdy, když si např. vytкну nějaký cíl, když se pro něco rozhodnu). Ale právě toto vše je možno shrnout pojmem pohybu. Avšak je třeba mu dobře rozumět: v žádném případě to není pohyb nějaké věci, která se pohybuje odněkud někam, nýbrž je to pohyb sebeutváření, je to pohyb, jímž jsem a jímž se neustále stávám sebou samým. A samozřejmě je to pohyb vzhledem k onomu celku, který nazýváme světem, pohyb, vztahující se k ukazování věci a umožňující toto ukazování.

Vidíme tedy, že filosoficky interpretovaný pohyb (jehož kořeny sahají až k Aristotelově filosofii) je cosi jiného než např. objektivní pohyb fyziky, že je v jistém smyslu mnohem širší. V jeho základech je samozřejmě i pohyb člověka jako tělesné bytosti (a již víme, že tělesnost je ve filosofii vyložena vzhledem ke konečnosti existence) a k tomuto pohybu patří i určité základní opěrné body či základní osy: země jako opora a také jako odkaz k tomu, co je blízké, a vedle země též to, čemu Patočka říká nebe, tedy poukaz k dálce, k tomu, že lidská existence je existencí v celku, který nikdy nelze zpředmětnit, k celku, z něhož věci teprve mohou být tím, čím jsou; nebeské je tedy poukaz k tomu, že nad naším životem vždy stojí nedosažitelný horizont. A pohyb lidské bytosti znamená samozřejmě i její životní pohyb, který je vlastně

122

jen existenci. A protože je existence časová (jako existence konečná), znamená to, že základem či klíčem popisu pohybu lidské existence musí být čas. Dimenze našeho bytí na světě jsou tedy bytostně dimenze časové. A právě proto má Patočkův pohyb existence tři základní momenty.

Tento pohyb je především pohyb, jímž přijímám své místo na světě, jímž se ve světě zakotvuji. V rámci tohoto pohybu se vztahuji k tomu, co je již zde a co nemohu změnit. Je to tedy pohyb osvojování (jeho časovým rozměrem je minulost).

Dalším je pohyb naší praxe či aktivity ve společenství s druhými. To je pohyb práce, tedy zlidšťování věcí, současně však v tomto pohybu člověku hrozí, že sebe sama začne chápat věčně, že se sám sobě odcizí. To je nevyhnutelné nebezpečí společenské existence.

A konečně je tu pohyb z filosofického hlediska nejzávažnější, pohyb, jímž se vztahuji k celku, tedy pohyb, jímž odhaluji svou existenci jako konečnou, jímž přijímám (anebo naopak odmítám) sebe sama. Pohyb, v němž nalézám sebe jako moment celkové hry světa.

K tomu je třeba poznamenat, že toto pojetí existence jako (troj)pohybu pak Patočkovi (v Kacířských esejích ze 70. let) dovoluje filosofický výklad dějin, přesněji onoho přechodu mezi před-dějinným obdobím lidstva (období mýtu) a obdobím vlastních dějin (které je obdobím filosofie). Dějiny podle Patočky začínají vlastně teprve tam, kde člověk objevil možnost života ze svobody, tedy teprve tam, kde se výslovně postavil proti celku (což není v mýtu, kde člověk žije tak, že žije v předem daném smyslu, o němž se nepochybuje). Dějiny jsou tedy teprve tam, kde žijeme v problematičnosti, protože si klademe otázku, jak to,
123

že se nám věci vůbec ukazují. A spolu s tím si také v dějinách uvědomujeme vlastní zodpovědnost, neboť věci se mohou ukazovat pouze nám.

Patočkova filosofie přirozeného světa jako pohybu lidské existence je fenomenologie dovedená od Hus-serla přes Heideggera až do naší doby, takže tuto kapitolu můžeme uzavřít a otevřít novou. Protože fenomenologie a existencialismus, který na fenomenologii do určité míry navazoval, nejsou jediné filosofické směry XX. století.

Charakteristickým rysem fenomenologie je důraz, který klade na názor, na vidění věci samé. S tím je však spojen jistý předpoklad, který fenomenologie sama většinou netematizovala, totiž předpoklad, že jazyk, jímž je vždy třeba každý takový názor uchopit a formulovat, aby jej bylo možno komunikovat, sdělovat jiným, je pouhý nástroj. Fenomenologie prostě předpokládá, že to, co nazírá (a čemu říká věc sama), to také může bezezbytku vyjádřit, a vyjádřit to právě tak, jak to vidí. Faktem, že mezi mnou a věcmi prostředkuje vždy konkrétní jazyk, se fenomenologie zabývá pouze okrajově. Tedy i to, že musíme používat jazyka, abychom mohli své vidění sdělovat, je pro fenome-nologa cosi neproblematického; fenomenolog je — stejně jako většina z nás — přesvědčen o tom, že jazyk nemůže ovlivňovat to, co vidíme. Ale co když je tento předpoklad předsudek, co když jazyk není tento nevinný názor?

To je již otázka, která není jen lingvistická. A možno též říci, že jedním z významných filosofických proudů filosofie XX. století je taková filosofie, jež se snaží vyrovnat právě s problémem jazyka (její kořeny ovšem sahají hlouběji, přinejmenším do počátku minulého století k myslitelům, jako byli Herder nebo Humboldt). Stručně řečeno je to filosofie, která se inspiruje

124

zkušeností s jazykem, jež vůbec není tak jednoduchá, jak by se na první pohled mohlo zdát. Při výkladu toho, co je jazyk, navazuje tato filosofie velice často na lingvistický strukturalismus, jehož zakladatelem byl švýcarský jazykovědec Ferdinand de Saussure. Saussurovu lingvistiku lze schematicky shrnout dvěma základními tezemi: jazyk je forma, nikoli substance; jazyk je znakové povahy. Pokusím se obojí ukázat na jednoduchém příkladě. Představme si obyčejné barevné spektrum. Je zřejmé, že všechny barvy přecházejí do sebe, že přechody mezi nimi jsou nezřetelné a vlastně nepostřehnutelné — toto spektrum je vlastně barevné kontinuum. Náš jazyk je však nespojitý: rozlišuje a odlišuje. A jeho základem je tedy — v případě barev — určitá „mřížka“, kterou jakoby klademe přes toto barevné kontinuum, abychom získali jednotlivé barvy: abychom je byli s to určit a pojmenovat, abychom se v nich dokázali nějak orientovat a vzájemně se o nich domlouvat. Co nám tedy umožňuje identifikovat jednotlivé barvy? Nikoli nějaká jejich definice (ať už se opírá o vlnovou délku anebo jinou fyzikální definici), nýbrž v běžném prožívání identifikuji jednotlivé barvy proto, že je dokáži — právě pomocí jazyka — navzájem rozlišovat. To však není nic nutného, neboť různé jazyky mohou rozlišovat barvy různým způsobem: co je pro nás pouhý přechod mezi dvěma barvami, může jiný jazyk chápat jako samostatnou barvu. V jednom jazyce existují barvy „červená“, „oranžová“ a „žlutá“, ale kdyby existoval jazyk, v němž by výraz pro „oranžová“ chyběl, pak by výrazy „červená“ a „žlutá“ označovaly širší úsek barevného spektra. A přibližně takto si zakladatel strukturalismu představoval princip jazyka vůbec:

jazyk je podle něj cosi jako takový „rastr“ či „mřížka“ položená přes původně nediferencovanou substanci

125

(v případě jazyka „významovou substanci“), a právě tato „struktura“ čili tento systém vzájemných diferencí (a nikoli tedy systém jednotlivých elementů) je jazyk. Principem identifikace jednotlivých elementů daného jazyka je tedy systém diferencí, které teprve vymezují, jaké prvky k danému jazyku patří. A protože tyto jednotlivé prvky (v případě řeči např. slova) jsou definovány nikoli svým „obsahem“ (jako barvy nejsou původně definovány vlnovými délkami), nýbrž výlučně svými rozdíly, znamená to, že význam jednoho prvku sahá právě tam, kde již začínají hranice významu jiných prvků. Z toho ovšem rovněž vyplývá, že různé znakové systémy (různé jazyky) mohou původně nerozlišenou skutečnost členit různým způsobem (a to může v podstatě potvrdit každý, kdo zná nějaký cizí jazyk). Jinak a učeněji řečeno: znaky jsou podle Saussura arbitrární povahy. Nejsou „přirozené“, nýbrž jsou „umělé“: jejich význam je dán určitou konvencí, je dán určitým jazykem či kódem; znaky totiž označují nikoli proto, že by se „přirozeně“ vztahovaly k označované věci, nýbrž označují jen a jen proto, že existuje jazyk jako tato struktura jejich vzájemného vymezování. A mluvíme-li spolu, pak si rozumíme proto, že všichni známe stejný jazyk, tj. že žijeme ve skutečnosti členěné stejným způsobem.

Toto pojetí neplatí ovšem jen v případě jazyka, nýbrž jeho platnost je širší, platí pro všechny znakové systémy, a lze je tedy formulovat a aplikovat i obecně (vědní obor, který se zabývá znaky a jejich různými systémy, se nazývá sémiologie; jejím nejznámějším představitelem je dnes patrně italský sémiolog Umberto Eco). Zjednodušeně lze tedy říci: za každou událost, která je nějak nositelem významu, např. za jednotlivou promluvu konkrétního mluvčího (za ak-

126

tem řeči, jímž něco sdělují, ale právě tak i za rozsvícením červeného světla na křižovatce) je vždy určitý systém, díky němuž tato událost něco značí, má pro nás nějaký význam. A každý jednotlivý prvek, který v této události vystupuje (např. slovo, které vyslovuji v souvislosti věty) má význam jen proto, že je na rovině systému spjat se všemi ostatními prvky tohoto systému, to jest že v tomto systému zaujímá určité místo a je jím odlišen od všech ostatních. Význam jakéhokoli znaku je tedy dán jeho funkcí a místem v systému.

Je ovšem zřejmé, že tyto výklady o strukturálním pojetí znaku a o sémiologii (včetně jejího možného využití např. v etnologii anebo při interpretaci mýtů, jak ji provádí francouzský strukturalista Claude Lévi-Strauss anebo sémiolog Roland Barthes, který z této perspektivy vyložil např. i jazyk módních časopisů) souvisí s filosofií nanejvýš nepřímou. Nicméně existuje i cosi, co bychom mohli nazývat strukturalistickou filosofií a možná přesněji: filosofií inspirovanou některými strukturalistickými myšlenkami. Tato filosofie je doma především ve Francii a zde se ji pokusím ilustrovat alespoň příkladem, totiž dílem Michela Foucaulta a jeho knihou nazvanou Slova a věci (Les mots et les choses) z roku 1966. A nechám promluvit raději autora samého, který v úvodu své knihy napsal, jak připadl na myšlenku jejího napsání. „Tato kniha má svůj původ v jednom Borgesově textu. Ve smíchu, který při jeho čtení otrásá vším tím, co je běžné našemu myšlení—našemu myšlení: tomu myšlení, které patří k naší době a k našemu zeměpisu; tento smích rozrušuje všechny uspořádané plochy a roviny, jež našemu myšlení vyjevují celé hemžení nejrůznějších bytostí, a pod tímto smíchem se hroutí naše tisíciletá zkušenost se Stejným a Jiným. Borgesuv

127

text cituje Jistou čínskou encyklopedii, která uvádí, že, zvířata se dělí na a) ta, která patří císaři; b) ta, která jsou nabalzamovaná; c) zdomácnělá zvířata; d) prasata; e) sirény; f) bájná zvířata; g) toulavé psy; h) zvířata obsažená v této klasifikaci; i) ta, která se chovají bláznivě; j) nespočetná; k) nakreslená jemným štětcem z velbloudí srsti; l) a tak dále; m) ta, která rozbila

džbán; n) ta, která zdálky připomínají mouchy.⁴ " A Foucault pokračuje: „To, před čím se v úžase nad takovou klasifikací náhle ocitáme a co se nám v tomto výčtu jeví jako exotický půvab jiného myšlení, je hranice našeho myšlení, holá nemožnost myslet něco takového."

Nuže, proč nejsme s to myslet takové utřídění zvířat? Protože pro nás jsou tu prostě nakupeny věci bez jakékoliv souvislosti, bez jakéhokoli principu, který by stál za jejich uspořádáním. Tato klasifikace se nám jeví nejen jako nahodilá, ale dokonce jako nulová, jako žádná klasifikace. Co to má však společného s „hranicemi našeho myšlení"? Myslím, že to již tušíte. Bor-gesův text ukazuje vlastně právě to, že souvislost věcí, a tedy i jejich jakési základní utřídění (což je předpoklad každého myšlení) není nic samozřejmého, ukazuje, že ke každé klasifikaci patří určitý základní princip. A tuto nutnost principu ukazuje fiktivní „čínská encyklopedie" právě tím, že nám v jejím případě jakýkoli takový princip chybí, a tedy nám umožňuje, abychom si alespoň takto negativně uvědomili jeho nepostradatelnost Princip třídění se nám zde ukazuje právě svou nepřítomností. A tedy tento „nesmyslný" text ukazuje, že nějaký takový princip musí být kdesi i za naším myšlením. Protože však na vlastní myšlení nemáme možnost pohlédnout zvnějšku, právě proto, že své vlastní myšlení můžeme uchopit zase jen prostředky tohoto našeho myšlení, právě proto

128

tento princip nevidíme, nemáme možnost uvědomit si jej. A aby tento princip mohl vůbec fungovat, pak dokonce musí být neviditelný.

Tento princip nazývá Foucault epistémé. Epistémé je tedy v jeho pojetí to, co formuje prostor, v němž se nám věci jeví jako navzájem sousedící, jako odkazující na sebe, jako navzájem blízké anebo naopak vzdálené — umožňuje nám mluvit a pohybovat se v uspořádaném světě. Stručně řečeno je tedy Foucaultova epistémé princip umožňující řád věcí, s nimiž se setkáváme a o nichž mluvíme, vztahujeme-li se k nim v teoretickém postoji. Je to to, co určuje vnitřní zákonitost věcí v naší kultuře a jejich textech (a jsme tedy zase u strukturalistické myšlenky „rastru" či „mřížky", která nějak člení a organizuje původně nediferencovanou substanci). Dík epistémé vždy myslíme svět nějak navzájem souvislý, naše vědění se vždy zabývá uspořádaným světem — avšak, a to je na Foucaultově pojetí nejdůležitější — sám princip tohoto uspořádání naše vědění netematizuje. Nicméně: vědění je vždy v zajetí určité epistémé.

Foucaultova „archeologie vědění", jak svou metodu nazývá, prochází nazpět dějinami našeho myšlení a snaží se objevovat proměny tohoto principu řádu. Přitom se ukazuje, že se v evropských dějinách proměňoval naprosto radikálně, a tedy že dějiny nejsou kontinuální vývoj, nýbrž že v nich existují různé zlomy, které oddělují nesouměřitelné „světy". To však také znamená, že naše myšlení není nic absolutního či posledního, že je vždy zpovzdálí regulováno určitým „kódem" (anebo, jak by řekli strukturalisté, „jazykem"), který je nutí přistupovat k věcem určitým způsobem. Naše myšlení je proto podle Foucaulta vždy zprostředkováno jistou strukturou, jež je nevědomá; a naše myšlení je tedy historicky re-

129

lativní (nelze je proto měřit např. mírou pokroku), vždy se pohybuje v daném „diskursivním řádu". A to, co daný řád kultury nějak překračuje anebo co se mu vymyká, to se toto myšlení snaží vždy eliminovat anebo je v jeho rámci vydáváno za projev „šílenství".

Roland Barthes

Critique et vérité, Paris 1966

Le degré zéro de l'écriture, Paris 1953 a 1964

Essais critiques, Paris 1964

Le plaisir du texte, Paris 1973

S/Z, Paris 1970

Michel Foucault Histoire de la folie, Paris 1961 L'ordre du discours, Paris 1971 Les mots et les choses, Paris 1966 Surveiller et punir, Paris 1975

Claude Lévi-Strauss *Structurale anthropologie*, Paris 1958 *La pensée sauvage*, Paris 1962 *Tristes tropiques*, Paris 1955

Literatura v češtině a slovenštině:

F. de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, Praha, Odeon 1989 J. Culler, *Saussure*, Bratislava, Archa 1993

G. Deleuze, *Podlá čoho rozpoznáme štrukturalizmus?*, Bratislava, Archa 1993

M. Merleau-Ponty, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, *Chvála moudrosti*, Bratislava, Archa 1994 C.

Lévi-Strauss, *Příběh rysa*, Praha, ČS 1995 C. Lévi-Strauss, *Cesta masek*, Praha, Dauphin 1996 C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, Praha, ČS 1971

(Dauphin 19962) C. Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, Praha, Odeon 1966 M. Foucault, *Dějiny šílenství*, Praha, NLN 1993

130

M. Foucault, *Diskurs*, autor, *genealogie*, Praha, Svoboda 1994 M. Foucault, *Psychologie a duševní nemoc*, Praha, Horizont

1971 (Dauphin 19972) M. Foucault, *Šlová a věci*, Bratislava, Pravda 1987 M. Foucault, *Myšlení vnějšku*, Praha, Herrmann & synové

1996 M. Marcelli, *M. Foucault alebo stat' sa iným*, Bratislava, Archa 1995

131

PŘEDNÁŠKA DEVATA L. WITTGENSTEIN: MLČÍCÍ FILOSOF

Rovněž o filosofii Ludwiga Wittgensteina, o níž chci dnes mluvit, lze oprávněně říci, že vychází ze zkušenosti s jazykem. S tímto myslitelem však vstupujeme do docela jiného kulturního prostředí, než je to, které jsme měli poznat v souvislosti s francouzským strukturalismem (který velice intenzivně navazuje např. na uměleckou avantgardu, inspiruje se často moderní poezií a jejími teoretiky, velice často se zabývá interpretací uměleckých děl apod.). Wittgenstein se narodil v Rakousku (a protože se narodil roku 1889, narodil se ještě v Rakousko-Uherské monarchii) a jeho dílo, alespoň zpočátku, působilo především na německé a zejména anglosaské filosofy, kteří se zabývali např. filosofií vědy, tedy tou filosofií, která je nejčastěji označována jako novopozitivismusci logický pozitivismus.

Wittgenstein se stal známým hned svým prvním dílem, knihou, která čítá pár desítek stran, knihou, která obsahuje všeho všudy sedm základních tvrzení, doplněných o stručné komentáře k těmto tezím, knihou, která nese enigmatický název *Tractatus logico-philosophicus* a která vyšla v roce 1921 (avšak vznikala již v průběhu I. světové války).

Wittgenstein chce ve své knize ukázat, že se nelze zabývat filosofií, nevíme-li, co je jazyk — neboť nere-flektujeme-li jazyk, to jest používáme-li jazyka, aniž bychom o tomto používání jazyka jakkoli uvažovali (a právě naše pojetí jazyka jako pouhého nástroje vyjadřování, tj. jako toho, co pouze slouží zaznamenávání a sdělování našeho myšlení, je případ toho, že jazyk nereflektujeme, že o něm neuvažujeme, neboť

132

s tímto předpokladem neutrálního jazyka pracujeme, aniž jsme se kdy snažili přesvědčit o jeho oprávněnosti), pak nemůžeme vědět, zda lze filosofické otázky vůbec klást a zodpovídat, tj. nemůžeme vědět, mají-li filosofické otázky vůbec nějaký smysl Prvním a nevyhnutelným krokem je tedy poznat, jak jazyk funguje; co je možno říci a co naopak možno říci není, nechceme-li překračovat meze smysluplnosti. A protože jazyk vždy vypovídá o věcech, o světě, je třeba vědět, jakým způsobem se jazyk vztahuje ke světu — a tedy je třeba vědět i cosi o světě: jaký je svět, může-me-li o něm smysluplně mluvit.

Proto také první teze Traktátu definuje svět: „Svět je všechno to, co se má tak a tak" („was der Fall ist" resp. „all that is the case"). Tedy ani pro Wittgensteina není svět něco samozřejmého, např. prostá suma věcí. Tolik je ze záhadné Wittgensteinovy formulace alespoň na první pohled zřejmé. Pro Wittgensteina je svět souhrn faktů, nikoli věcí. Avšak — co je fakt? Např.

přednáším zde o filosofii, tělesa padají na zem. S věcmi se to má tak, že padají na zem, se mnou se to má tak, že zde přednáším o filosofii.

Je tedy jasné, že pro Wittgensteina (stejně jako pro Husserla anebo pro Heideggera) svět není souhrn věcí; pro Wittgensteina (a zde se již od Husserla a Heideggera začíná odlišovat, ačkoliv i zde bychom stále mohli nacházet jisté styčné body) se svět skládá z konfigurací věcí, z fakt, to jest z věcí v určitých vztazích. Co to je fakt, můžeme si představit analogií k výroku (např. v logice). A jako můžeme komplikovaný výrok rozložit na nejjednodušší, elementární výroky, můžeme i fakta převést na elementární fakta, která jsou složena z předmětů či věcí (a analogicky k výroku: ze jmen). (Jen mimochodem: Wittgenstein zásadně neuvádí žádné příklady, jimiž by svá tvrzení ilustro-

133

val, a proto ani blíže neurčuje, co jsou elementární fakta, co jsou věci, z nichž se tato elementární fakta skládají; příklady neuvádí proto, protože určení toho, čím jsou tyto „atomy“, je podle něj úkolem speciálních věd, nikoli filosofie. Pro něj je věc všechno to, co může být elementem faktu; existence něčeho takového, jako jsou dále nerozložitelná fakta, není něco, co je evidentní z naší smyslové zkušenosti, nýbrž je to něco, co musí nutně existovat, aby svět vůbec měl nějakou substanci; je to tedy nutný logický předpoklad).

Proto nelze svět vyčerpát tím, že bychom vypracovali úplný soupis izolovaných věcí (položek, z nichž se skládá svět) — neboť, jak praví precizně formulovaná Wittgensteinova teze, svět tvoří to, co se nějak má. A s věcí se to nějak má, pouze tehdy, je-li součástí faktu. Věc známe z jejích možných vztahů, jež může zaujímat k jiným věcem, tedy, jak říká Wittgenstein, pro věc je podstatné to, že může být složkou jednoduchého faktu; věc je nám dána skrze svou formu a formou věci je právě možnost jejího výskytu v elementárních faktech. Jinak řečeno: znám-li všechny možnosti výskytu dané věci v elementárních faktech, znám tuto věc samu. K tomu alespoň tento Wittgensteinův doplňující komentář: „Může-li se věc vyskytovat v elementárních faktech, musí být tato možnost ve věci samé. To, co je logické, nemůže být pouze možné. Logika se zabývá každou možností a všechny možnosti jsou její fakta. Jako si prostorové předměty nemůžeme myslet vně prostoru a časové vně času, právě tak si žádný předmět nemůžeme myslet vně jeho spojení s jinými předměty. Mohu-li si předmět myslet ve spojujícím vztahu elementárního faktu, pak si jej nemohu myslet vně možnosti tohoto spojujícího vztahu“ (Tractatus, 2.021). Kdy-

134

bychom tedy měli vyčerpávající soupis všech existujících předmětů včetně jejich forem, znali bychom všechna možná fakta. Všechny předměty takto tvoří cosi jako logický prostor, jakousi neviditelnou síť, v níž se věci mohou v různých situacích vyskytovat a mimo níž nemají smysl. Svět má proto určitou logiku, svět tvoří fakta v logickém prostoru. (Alespoň příklad na ilustraci toho, jak si představovat tento logický prostor, příklad, který však pouze naznačuje, jak si Wittgensteinovu představu myslet: do prostoru „šachové hry“ patří všechny pozice a konfigurace figur na šachovnici. A „formu předmětu“ si — ovšem velice přibližně — můžeme představovat analogií ke slovům: slova se mohou spojovat s jinými pouze určitými vztahy, např. k danému slovesu se může vztahovat předmět pouze v určitém pádě, slovesa se „pojí“ s určitými pády, mají různou rekcí; některá slovesa se zase k ostatním prvkům věty vztahují úplně jinak, protože jsou vůbec „nepředmětná“: např. „mlčet“ mohu někde, ale nemohu „mlčet něco“. Věta je větou, jen jsou-li respektovány tyto věcné či logické vztahy.) A ještě jednu malou poznámku: není vyloučeno, že k tomuto svému pojetí „logického prostoru“ byl Wittgenstein inspirován některými myšlenkami fyzika Ludwiga Boltzmann, jenž se pokoušel pochopit fyziku pomocí modelu mnohorozměrného systému souřadnic jako souboru „možných stavů“ příslušného fyzikálního systému.

Máme tedy snad jakousi představu toho, jak si Wittgenstein představuje svět, totiž jako souhrn existujících elementárních faktů. V dalším kroku je třeba zjistit, jakým způsobem

můžeme o světě mluvit, tedy je třeba znát, jakým způsobem se jazyk může vztahovat ke světu. Vztah jazyka ke světu vykládá Wittgensteinova teorie zobrazování.

135

Obraz je ve Wittgensteinově pojetí model skutečnosti, takový, v němž jednotlivé prvky modelu odpovídají jednotlivým předmětům (jinak řečeno: v němž prvky obrazu zastupují předměty) a tyto prvky obrazu jsou spolu ve vzájemných vztazích. A právě toto vzájemné spojení prvků obrazu čili jejich strukturní uspořádání je forma zobrazení. (Podle tradované anekdoty připadl Wittgenstein na toto pojetí tehdy, když si četl v novinách zprávu o soudní rekonstrukci automobilové nehody, při níž automobily zastupovaly jednotlivé předměty, aby bylo možno ze svědeckých výpovědí zjistit, jaká byla situace při nehodě.) A právě tento pojem formy má pro Wittgensteinovu teorii zásadní význam.

Prvky obrazu samozřejmě nejsou věci samy, tedy pokud bychom se drželi pouze těchto elementů, nic z obrazu by nedosahovalo ke skutečnosti, obraz by neměl nic společného se zobrazovanou skutečností. K tomu, aby byl obraz obrazem skutečnosti, musí mít něco společného s tím, co zobrazuje: v obraze a v tom, co obraz zobrazuje, musí být něco totožného — a toto totožné je právě forma zobrazení. Forma zobrazení je však logická forma, je to tedy forma skutečnosti.

Myslíme-li o něčem ve světě, tedy myslíme-li o nějakém faktu, je naše myšlenka logickým obrazem tohoto faktu; vyjádříme-li tuto myšlenku příslušným výrokem (formulovaným např. nějakým jazykem), je obrazem faktu tento výrok. Opět se to pokusím přiblížit jednoduchým příkladem: To, že věta se neskládá jen z prvků, které zastupují věci, nýbrž že je v ní i cosi více, totiž právě ona Wittgensteinova logická forma, lze např. poznat z toho, že větu rozumíme jako celku — tedy jako smysluplnému celku — ještě dřív, než víme, je-li pravdivá nebo nepravdivá; tedy větu rozumíme proto, protože okamžitě víme, kde se

136

lze ve světě přesvědčit, je-li pravdivá nebo nepravdivá. A je-li věta pravdivá, znamená to, že předměty, které odpovídají slovům, jsou ve faktu uspořádány ve stejné struktuře, jako je ta, v níž jsou uspořádána slova ve větě. Z tohoto pojetí „obrazu“ fakt pak rovněž vyplývá důležitý závěr, že i nepravdivý výrok (pokud je to výrok) ukazuje určitou formu, to jest možnost určité kombinace či konfigurace. A pouze proto, že má výrok formu, lze jej realitou buď verifikovat anebo falzifikovat. Tedy: jazyk, myšlení, svět jsou navzájem propojeny identitou logické formy.

A dále: chceme-li vědět, jak se věci ve skutečnosti mají, musíme znát, které elementární výroky jsou pravdivé a které nepravdivé. Z toho — mimochodem řečeno — vyplývá i význam, který Wittgenstein připisuje logice (jenom upozorňuji, že z těchto Wittgensteinových úvah, jak jsou obsaženy v jeho Traktátu, vzešly zásadní podněty pro vypracování základů výrokové logiky). A význam logiky je v této souvislosti zřejmý, protože pravdivostní možnosti elementárních propozic čili výroků znamenají možnosti existence či neexistence elementárních faktů, což potom znamená, že pravdivostní možnosti elementárních výroků jsou podmínkami pravdivosti a nepravdivosti vůbec. Jinými slovy formulováno: pravdivostní podmínky jakoby vymezují prostor, který výrok ponechává faktům. Výrokový kalkul je tedy jakási apriorní kostra jazyka a následkem toho základ každého popisu světa.

Pro pořádek se ještě musím zmínit o dvou extrémních případech výroků: jedny jsou pravdivé bez ohledu na pravdivostní hodnotu svých prvků: to jsou tautologie, tedy (podle Wittgensteina) všechny pravdivé výroky logiky a matematiky; jsou to tautologie, protože jsou pravdivé za všech okolností, jsou pravdivé

137

vždy, a tedy jsou vždy v souladu s tím, jak svět jest. To ale na druhé straně znamená, že o světě nic neříkají (logika zkoumá pouze formální stavbu výroků, nevypovídá tedy nic o skutečnosti). A pak tu jsou výroky kontradiktorní, to jest výroky nepravdivé bez ohledu na

pravdivostní hodnotu svých prvků. Tyto výroky dokonce neříkají nic nepravdivého, nýbrž jsou prostě nesmyslné, neboť nezobrazují nic ve světě. Tautologie a kontradikce nejsou obrazy skutečnosti. Nezobrazují žádný možný „stav věcí“, a to proto, že tautologie připouští každý a kontradikce žádný.

Abych to však nějak shrnul poněkud srozumitelněji. Hranice toho, co lze smysluplně říci a myslet jsou hranice determinované jak strukturou světa, tak strukturou jazyka a způsobem, jímž je obojí spojeno. To, co říkám, má smysl jenom tehdy, je-li zde toto „zobrazující“ spojení. Neboli, abych to celé ilustroval vlastními Wittgensteinovými slovy: „Zobrazit v jazyce něco, co, odporuje logice“, je právě tak nemožné, jako je v geometrii nemožné zobrazit pomocí souřadnic útvar odporující zákonům prostoru, anebo jako je nemožné uvést souřadnice bodu, který neexistuje“ (Tractatus 3.032).

Zůstaňme však ještě u „zobrazování“. Výrok je buď pravdivý nebo nepravdivý (to závisí na tom, repre-zentuje-li výrok to, co skutečně jest, co se tedy má tak a tak, neboli „what is the case“). Výrok má však rovněž nějaký smysl — a smysl výroku nezávisí na jeho pravdivostní hodnotě, neboť to, co obraz (respektive výrok) zobrazuje, to zobrazuje nezávisle na své pravdivosti a nepravdivosti právě formou zobrazení. Obraz má smysl proto, že uspořádání jeho elementů je logicky možné, je ve shodě s pravidly reprezentace. Čili, jak to říká Wittgenstein, obraz či výrok svůj smysl ukazuje. Smyslem výroku je tedy zobrazený fakt.

138

Je tedy zřejmé, abychom se od technických detailů Wittgensteinovy filosofie zase vrátili k tomu, co je důležité jaksi z nadhledu, je tedy zřejmé, že výroky mají smysl jen proto, že zobrazují skutečnost, tedy fakta. Nuže — nemá smysl, snažíme-li se mluvit o něčem, co nespadá do říše faktů, neboť takové myšlenky, resp. výroky, nic nezobrazují. Něco takového je za hranicemi jazyka, a tedy i světa.

O cosi takového se ovšem snaží právě většina tradičních filosofických výroků, a proto podle Wittgensteina nemají smysl. A je-li tedy většina filosofických tvrzení nepřijatelných, protože nic nezobrazují, je nasnadě otázka, co je podle Wittgensteina úkolem filosofie. Odpověď je snadná: filosofie má podle Wittgensteina objasňovat myšlenky, přesně je ohraničovat, jinak řečeno, filosofie má vymezovat to, co je myslitelné, avšak právě tím rovněž vymezuje to, co je nemyslitelné; filosofie jakoby zevnitř určuje nemyslitelné prostřednictvím myslitelného. Neboli, jak říká Wittgenstein, to, co nelze říci, naznačí filosofie tím, že jasně ukáže to, co říci lze.

Tím se však již dostáváme k tomu, co je na celém Wittgensteinově Traktátu nejparadoxnější. Všechny teze Traktátu jsou totiž z hlediska vlastní Wittgensteinovy teorie nepřijatelné, a tedy nesmyslné. Pokusím se to objasnit. Tak — abych začal od nejjednoduššího — ona „logická forma“, jež je zárukou možnosti „zobrazování“ skutečnosti, je cosi, co samo zobrazit nelze (a tedy o ní není možno vypovídat). Neboť abychom mohli zobrazit logickou formu, museli bychom vůbec vystoupit ze světa, nazírat jej jakoby zvnějšku, což je nemožné (abychom mohli mluvit, musí se naše výroky držet v mezích smysluplnosti této řeči, žádný z nich se z ní nemůže vymknout, nechce-li být nesmyslný). Wittgenstein chce určit, co lze říci. A tedy

139

musí vytvořit nějakou teorii o tom, co je věta, jazyk a jak se vztahují ke skutečnosti, neboli, musí cosi tvrdit o jazyce, což je však podle Traktátu nemožné, neboť jazyk nespadá do oblasti faktů, o nichž jedině lze mluvit, jazyk je právě ona struktura, která nám umožňuje o světě mluvit. A dále: pokud je teorie Traktátu správná, náš jazyk může tuto logickou strukturu světa pouze ukazovat (neboť ta se ukazuje v každém smysluplném výroku), ale nikdy nemůžeme říci, čím tato struktura jest. Kdybychom se o to totiž pokoušeli, museli bychom použít právě toho jazyka, který ukazuje strukturu světa, a tedy bychom již předpokládali to, co chceme říci. Právě tak nemůžeme mluvit např. o světě, neboť takový výrok nezobrazuje nic, co je ve světě — a nadto je ve Wittgensteinově pojetí svět vlastně předpokladem toho, že můžeme mluvit.

Avšak, a to je patrně pro Wittgensteinovu teorii samu nejdůležitější, víme, že není-li možno „logickou formu“ zobrazit, protože nelze zobrazit sám princip zobrazování, lze ji nicméně ukázat. Výroky tedy jsou s to popisovat skutečnost, avšak nemohou současně popisovat to, jak popisují skutečnost. A právě to chce Wittgenstein ukázat, a ukazuje to tím, že tvrdí nesmyslnost svých vlastních tezí z hlediska své vlastní teorie. Jazyk, jímž mluví přírodověda — jako by chtěl Wittgenstein nakonec říci — a jenž slouží popisování empirických fakt, není s to (stejným způsobem, jímž se mluví o empirickém světě) mluvit o tom, co tento svět přesahuje. Něco takového lze pouze naznačit, ukázat — ale nikoli říci. Smysl světa musí ležet mimo svět. Takto je snad možno pochopit paradoxní závěr Wittgensteinova Traktátu, který zde pro zajímavost ocituji celý, včetně jeho nejslavnější poslední, sedmé teze:

140

„6.54. Moje výroky se vysvětlují takto: kdo mi porozumí, ten nakonec zjistí, že jakmile se skrze ně — po nich — dostane nad ně, že jsou nesmyslné. (Musí, obrazně řečeno, odhodit žebřík, jakmile se po něm dostane nahoru.)

Musí tyto výroky překonat, potom uvidí svět správně.

7.0 čem není možné mluvit, o tom je třeba mlčet.“

A smyslem Wittgensteinova Traktátu je nakonec právě toto mlčení: neboť to ukazuje, oč vskutku běží.

I když je to asi zbytečné, pokusím se tento závěr ještě nějak komentovat, ale nikoli z textu samého, nýbrž z jeho kontextu. A Wittgensteinova filosofie je vůbec vítaná příležitost ukázat na jednotu filosofa a jeho filosofie. Dosud jsem nikdy nemluvil o osobních osudech jednotlivých filosofů, protože je to vlastně irelevantní, ale dnes učiním výjimku, protože snad takto lépe pochopíme, oč Wittgenstein vlastně usiloval. Ludwig Wittgenstein byl totiž nesmírně zajímavý člověk, jenž nadto žil i v pozoruhodném prostředí a v pozoruhodné době (nezapomínejme, že se narodil v Rakousko-Uhersku právě tehdy, kdy se toto impérium začínalo hroutit a kdy jeho osud v mnohém předznamenával a ukazoval nové zkušenosti, charakteristické pro příští svět).

Wittgenstein pocházel z velice bohaté rodiny rakouského průmyslníka (v jehož rodině se však scházeli významní umělci té doby, zejména hudebníci, např. Johannes Brahms anebo Gustav Mahler; když otec zemřel, odkázal Ludwig Wittgenstein svůj podíl na majetku na založení fondu, podporujícího umělce), do čtrnácti let studoval doma a pak na univerzitách, kde se věnoval matematice a přírodní vědě. Pak odešel do Anglie, kde studoval letecké inženýr-

141

ství a později se v Cambridgi seznámil s B. Russellem a studoval matematiku, logiku a psychologii. Na začátku války se dobrovolně přihlásil do rakouské armády, v Itálii padl do zajetí (právě do této doby spadá vznik Traktátu). Po skončení války však nepůsobil na univerzitách, nýbrž pracoval jako vesnický učitel devíti a desetiletých dětí (1920-26), pokoušel se dokonce vstoupit do kláštera, pracoval jako zahradnický pomocník a poté — jako hlavní architekt — navrhl a postavil ve Vídni dům pro svou sestru. Roku 1929 se vrátil do Cambridge, během II. světové války pracoval v armádních sborech jako ošetřovatel (a na čas také v laboratoři), pak znovu strávil určitou dobu na univerzitě, avšak jako učitel se cítil tak špatně, že se univerzitní kariéry opět vzdal a přesídlil na samotu na západním pobřeží Irska. Zemřel roku 1951.

Na jeho životě je vždy zřejmá nesmírná intelektuální poctivost a kritičnost. A podle některých interpretů jeho filosofie souvisí tyto jeho postoje (od-hlédneme-li od jeho založení jako člověka) právě s vídeňským prostředím konce století, tedy s dobou jeho mládí, která rozhodujícím způsobem ovlivnila jeho myšlení. Teprve dnes vlastně víme, že v mládí na něj hluboce zapůsobila tehdejší kritika přetvářky, zdo-nosti a současně prázdnoty životního a uměleckého stylu (především secese) a usilování o nový, přísně funkční sloh. Mohu — pro rozptýlení a abych tuto atmosféru alespoň přiblížil — citovat z textu jeho současníka a

představitele rodícího se nového stylu, architekta Adolfa Loose, z jeho článku Pravidlapro toho, kdo staví v horách z roku 1913: „Nestav malebně. Malebný účinek přenechej zdivu, horám a slunci. Člověk, který se šatí malebně, není malebný, ale je tatrman... Stav tak dobře, jak můžeš. Ne lépe. Nevypínej se. A nestav hůře než můžeš. Nesnižuj se zúmyslně na nižší

142

úroveň, než na jakou jsi byl postaven rodem a výchovou. Ani když jdeš do hor. Rozmlouvej se sedláky svým jazykem. Vídeňský advokát, který se sedlákem hovoří nářečím Honzy šterkaře, by měl být zlikvidován... Buď pravdivý! Příroda drží jen s pravdou. S železnými mřížovými mosty se dobře snáší, ale gotické oblouky s mostními věžemi a střílnami odmítá." (přel. O. E Ba-bler)

A právě v tomto prostředí umělců a intelektuálů byla též nesmírně živá i kritika falešné frazeologie, kritika jazyka jako nástroje jalových frází, lživosti a zastírání absence obsahu. K tomu—opět na ilustraci— pár citátů jiného rakouského autora té doby a tohoto prostředí, spisovatele Karla Krause: „Nemít myšlenku a umět ji vyjádřit — na tom se pozná žurnalista. (...) Malíř má s natěračem společné to, že si umaže ruce. Právě tím se liší spisovatel od žurnalisty. (...)

Svět ohluchl od kadence. Jsem přesvědčen, že události se už vůbec neodehrávají, nýbrž že za ně samočinně pracují klišé. Kdyby se však události od klišé nezastrašeny přece jen odehrávaly, jakmile se klišé rozbijí, bude po událostech veta. Věc zahrňuje od řeči, Doba už smrdí frází." (přel. A. Skoumal)

Po těchto—v podstatě nahodile zvolených, nicméně reprezentativních — ukázkách je myslím možno říci, že kořeny Wittgensteinova Traktátu lze hledat nejen ve vývoji moderní logiky (Frege, Russell), ale i zde, v tomto duchovním klimatu s jeho odporem k jalovému žvástu a zneužívání jazyka.

To vše můžeme prokázat i Wittgensteinovou Přednáškou o etice, kterou proslovil v roce 1930 v Cambridgi a která vlastně ještě jednou opakuje paradoxní způsob uvažování známý z Traktátu. Etika si klade otázku, co je nejvyšší dobro, co je nejvyšší hodnota. Protože však naše slova mohou vyjadřovat pouze fakta a u fakt

143

existuje pouze hodnota relativní, nelze o absolutním dobru mluvit, neboť mluvit o něm, znamenalo by mluvit o něčem faktickém a faktické nemůže být absolutní, a tedy nemůže mít ani žádnou přesvědčivou moc. Mluví-li však přesto etika o absolutní hodnotě, mluví nesmyslně. Svou přednášku však Wittgenstein zakončuje těmito slovy:

„Chci tím říci toto: nyní vidím, že tyto nesmyslné výrazy nebyly nesmyslné snad proto, že jsem ještě nenašel správné výrazy, nýbrž že jejich nesmyslnost je spíše jejich vlastní podstatou. Vždyť jejich pomocí jsem chtěl právě dosáhnout toho, abych překročil svět, což rovněž znamená, že jsem chtěl překročit i smysluplnou řeč. Così mě ponoukalo zaútočit proti hranicím jazyka, obdobně jako cosi podněcovalo všechny lidi, kteří se kdy pokusili psát anebo mluvit o etice nebo náboženství. Toto útočení proti hranicím naší klece je zcela a naprosto beznadějně. Pokud etika tryská z přání něco říci o posledním smyslu života, o absolutní dobru a o tom, co je absolutně hodnotné, dotud nemůže být žádnou vědou. Nic z toho, co vypovídá, nerozmnožuje v žádném smyslu naše vědění. Je však dokladem určité tendence v člověku, které si nemohu vysoce nevážit a již bych se za žádnou cenu nechtěl posmívat."

A k Wittgensteinově filosofii z období Traktátu se sluší dodat ještě toto: Traktát byl zpočátku chápán především z hlediska svého logického a „fyzikalistic-kého" obsahu, byl tedy čten v kontextu vývoje moderní logiky a matematiky, v souvislosti s dílem např. B. Russella (a G. Fregeho, zakladatele moderní symbolické logiky). Ve dvacátých letech se v Německu vytvořila skupina podobně orientovaných filosofů (Vídeňský kroužek, jehož nejznámějšími členy byli M. Schlick a R. Carnap), kteří se zaměřovali právě

144

na analýzu jazyka přírodních věd a usilovali o vytvoření jednoznačného a jednotného jazyka empirických věd. Tento kroužek byl součástí širšího hnutí, které se nazývá logický pozitivismus. V zásadě šlo těmto filosofům a vědcům o to vymanit jazyk přírodních věd z nejasností, které souvisejí s používáním běžného jazyka, jenž je nejednoznačný a „nepřesný“. Při konstrukci jazyka věd je třeba podle nich obrátit se k matematické logice a s tímto obratem pak souvisí i jejich kritika tradičního typu filosofie, která využívá právě těchto dvojznačností běžného jazyka a formuluje ne-verifikovatelné anebo vůbec kontradiktorické či nesmyslné výroky, jejichž význam je nekontrolovatelný a působí spíše sugestivním způsobem.

Ale vraťme se ještě k Wittgensteinovi.

Neboť Wittgenstein nezůstal u tezí, které přednesl ve svém Traktátu. Naopak: tyto teze sám ve své pozdější filosofii modifikuje a kritizuje (jeho pozdější filosofie pokrývá období od poloviny 30. let až do konce jeho života v roce 1951). Vzdává se tedy některých základních myšlenek Traktátu a objevuje nové filosofické přístupy. Zájem o jazyk sice přetrvává, ale v popředí je teď u Wittgensteina zkoumání toho, jakým způsobem se význam slova spojuje s jeho nositelem (zvukem, písemným záznamem apod.). Rozumění jazyku není podle Wittgensteina nějaký proces, který se odehrává v mé mysli (jako by za slyšeným či viděným slovem vystupovala v mysli nějaká představa jeho významu), nýbrž rozumění jazyku je cosi jako schopnost, cosi, co souvisí s naší praktickou schopností konat. Toto nové pojetí jazyka je obsaženo ve Wittgensteinově spisu nazvaném Filosofická zkoumání (Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen, vyšel posmrtně v roce 1953).

145

Vztah jména a toho, co jméno označuje, nelze vysvětlovat logickou formou; hlavní důvod je podle Wittgensteina v tom, že neexistuje jediná logika jazyka, nýbrž těchto „logik“ je více. Jazyk je soubor různých „praktik“, různých způsobů „jednání“, z nichž každé má svou vlastní logiku a své vlastní zákonitosti. Jako příklad lze uvést např. popisování, pojmenovávání, tvrzení, tázání, ale právě tak i řešení hádanek, vyprávění příběhů apod. Toto vše jsou podle Wittgensteina jazykové hry. Význam slova proto netkví v „denotaci“, ve vztahu mezi slovem a věcí, netkví (jak ještě tvrdil v Traktátu) v zobrazování faktů výrokem. Problém významu totiž nelze studovat izolovaně jako vztah slova k předmětu, nýbrž je třeba zkoumat jazyk, jak funguje, jak je používán. Pak se ale ukazuje: Význam výrazu je to, jak je výraz v jazyce používán (jak je používán v různých způsobech zacházení s jazykem). Tak se klíčovým pojmem Wittgensteinovy filosofie stává pojem jazykových her.

Máme-li poznat, jak jazyk funguje, musíme vyjít z jeho vnitřní rozmanitosti. Toto východisko představuje — vedle pozitivního hlediska — silnou kritiku Traktátu: Traktát totiž vycházel z předpokladu, z určité klasické (a nekriticky přijímané) představy o tom, jak se učíme chápat význam slov. Tato představa vychází z toho, že někdo vysloví slovo a ukáže na pojmenovávaný předmět, aby mne naučil znát jeho význam. Avšak, abych se takto mohl učit jazyku, musím již podle Wittgensteina znát „jazykovou hru“ zvanou ostenzivní definice slova, neboť jinak bych nemohl vědět, zda ukazující prst ukazuje na stůl anebo zda se tím chce pouze upozornit na jeho barvu anebo na to, čemu stůl slouží. Ostenzivní definice již cosi předpokládá, a tedy vztah pojmenování nemůže být základem významu. Proto Wittgenstein tvrdí: jazyk se učím

146

používat stejně, jako se učím chodit: tím, že do fungování jazyka jakoby vrůstám, že se jej učím používat. A co znamenají slova, to se dozvídám tak, že se jich učím používat. Rozumění významu tedy není nějaká událost v mysli, nýbrž je to cosi jako „ovládnutí určité techniky“. Při učení se jazyku se učím používat pravidla používám určitých výrazů. Porozumění znamená vědět, jak to či ono vykonat; vědět znamená být něčeho schopen, tedy v případě jazyka: být schopen používat správně slov. A tedy: Jazyk je forma života.

Ludwig WITTGENSTEIN

Tractatus Logico-philosophicus, London 1921 Philosophische Untersuchungen, Oxford 1953
Literatura v češtině: L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Praha,
OIKOYMENH 1993 L. Wittgenstein, Filosofická zkoumání, Praha, FÚ 1993 R. Monk,
Wittgenstein, Praha, Hynek 1996 J. Peregrin, Úvod do analytické filosofie, Praha, Herrmann

&
synové 1992

147

PŘEDNÁŠKA DESÁTÁ METAFYZIKA A E. LÉVINAS

Dnes se pokusím přiblížit filosofii Emmanuela LÉ-vinase, francouzského filosofa, který se však narodil (1906) v Litvě v židovské rodině a jako mladík byl tedy svědkem ruské revoluce (v té době už žil na Ukrajině), který pak (1923) opustil Rusko, studoval v Německu a ve Francii a nakonec se stal francouzským občanem. Když čteme Lévinasova díla, od prvních stránek cítíme, že máme před sebou filosofii, která je v kontextu moderní filosofie něčím naprosto originálním a svébytným. A tento první dojem nás neopustí ani tehdy, ba dokonce je ještě posílen, zjistíme-li, že pracuje s pojmy a termíny, které známe odjinud (např. z fenomenologie, neboť Lévinas často pracuje s pojmem intencionality anebo horizontu, z Heideggerovy filosofie, neboť i Lévinas se zabývá problematikou bytí, ze strukturalismu, neboť se pokouší filosoficky uchopit pojem významu a chce proniknout k základům jazyka apod.). Analyzuje-li však Lévinas husserlovské anebo heideggerovské fenomény, děje se tak v naprosto odlišném osvětlení, a přitom se nezřídka dotýká témat, která tito filosofové (a nejen oni) odmítají považovat za filosofická (např. problém etiky). To vše je pak u Lévinase zarámováno analýzami tak neobvyklých fenoménů, jako je např. fenomén tváře, bydlení, trpělivosti apod. Řečeno velice stručně: Lévinas měří klasická filosofická témata a klasické filosofické problémy naprosto odlišnou zkušeností, zkušeností formovanou dlouhou tradicí židovského myšlení i dějinami židovského národa, zejména v moderní době (někteří interpreti jeho filosofie se proto domnívají,

148

že za jeho filosofii se skrývá vážná a naprosto osobní otázka: co může po Osvětlení znamenat pro Židy náboženství?). Shrneme-li však dosavadní Lévinasovo dílo z hlediska filosofického, lze v něm jako základní problém vytknout problém toho, co je Jiné—problém radikální jinakosti, tj. problém toho, jak můžeme vědět o něčem, co je absolutně Jiné, aniž bychom tímto svým věděním tuto jeho jinakost zrušili — a jako základní přesvědčení lze pak uvést jeho tezi o tom, že metafyzika, která je etikou, předchází ontologii (v tomto smyslu můžeme jeho filosofii chápat jako kritickou reakci na Heideggerovu filosofii bytí, kterou Heidegger rozvíjel zvláště po Sein und Zeit).

A právě tento Lévinasův důraz na metafyziku je v kontextu současné filosofie nesmírně nápadný. Neboť valná většina moderních filosofů stojí v tradici (která má svůj počátek a současně nejsilnější impuls v 19. století) odmítání metafyziky. Což je téma, u kterého se musíme krátce zastavit.

Odmítání metafyziky je cosi, s čím jsme se již setkali, např. v Bergsonově filosofii, podle které tradiční metafyzika hledá skutečnost vně pohybu a času (což je pojetí, jež svými kořeny tkví v antice, pro jejíž obraz světa platí, že pohyblivé a času podrobené stojí níže než nepohyblivé, věčné), zatímco podle Bergsona je čas a pohyb cosi původního. Bergson však — alespoň terminologicky—u metafyziky zůstává, protože svou filosofii chápe jako pokus o založení nové metafyziky, metafyziky, která se bude opírat o intuici.

Metafyziku však výslovně odmítá jiný filosofický směr, směr, který je pravým opakem Bergsonovy „filosofie života“, totiž pozitivismus a jeho hlavní představitel Auguste Comte. Comte je přesvědčen o tom, že všechna teoretická činnost lidstva nutně prochází třemi základními fázemi. Na jejím počátku stojí ob-

dobí teologické, které se vyvíjí postupně od fetišismu, kdy lidé všem předmětům vnějšího světa připisují život nějak analogický tomu, který je náš, a tento život věcí dokonce chápou jako intenzivnější, než je náš; teologické období pak přechází k polyteismu, kdy je svět vykládán z působení fiktivních bytostí, a končí monoteismem, kdy rozum začíná pronikat k poznání, že všechny přírodní jevy podléhají neměnným zákonům (což je symbolizováno představou jediného boha). Další etapou tohoto nutného vývoje lidského ducha je pak období metafyzické, tedy fáze, která tvoří jakýsi přechod k pravému vědění: meta-fyzika se snaží vyložit vnitřní povahu či přirozenost všeho toho, co jest, jeho původ; přitom nepoužívá žádných nadpřirozených činitelů, nýbrž sahá k různým abstrakcím, až nakonec končí u pojmu přírody jako posledního principu veškerenstva. Metafyzikaje tedy stále ještě svého druhu teologie, ale otevírá již cestu skutečnému poznání. Proto po ní přichází období pozitivní. Rozum teď nehledá absolutní pravdy, význam mají pouze taková tvrzení, která lze převést na konstatování pozorovatelného faktu. Hledají se zákony v tom, co je dáno, a to, co víme, je třeba systematicky uspořádat. Na tuto comtovskou kritiku metafyziky pak navazuje novopozitivismus či logický pozitivismus, o němž jsem se již letmo zmiňoval v souvislosti s Wittgensteinovým Traktátem. Novopozitivismus odmítá tradiční filosofická tvrzení jako pseudo-výpovědi, tedy jako „metafyzická tvrzení“, a namísto toho chce pouze vyjasňovat kognitivní obsah vědeckých výpovědí pomocí logické analýzy (nejznámějším představitelem tohoto směru a tohoto způsobu filosofování byl R. Carnap).

Jiný směr, který rovněž odmítá metafyziku, navazuje zase na filosofii Friedricha Nietzscheho. Podle

Nietzscheho přichází doba konce metafyziky proto, protože končí víra v říši mimo tento svět (to shrnuje svým známým výrokiem „bůh je mrtev“), tedy víra ve vyšší hodnoty a ideály, determinující náš svět ze „zásvětí“, a nadchází údobí „přehodnocování všech hodnot“. A pokud jsme se při výkladu filosofie XX. století velice často setkávali s tématem lidské konečnosti (zatímco klasická filosofie se snažila ukazovat nekonečno), lze říci, že je to důsledek právě tohoto nietzscheovského „přehodnocování“. Na Nietzscheho kritiku metafyziky leckde navazuje i Martin Heidegger svým tvrzením, že dějiny dosavadní filosofie jsou dějinami zapomenutí bytí, což bychom mohli opět chápat jako svého druhu kritiku metafyziky.

Z tohoto stručného přehledu je zřejmé, že kritika metafyziky je častým námětem filosofie XIX.-XX. století, avšak stěží máme nějakou jasnou a jednotnou představu o tom, co vlastně metafyzika je. Proto se alespoň v závěru této odbočky od našeho hlavního tématu pokusím ukázat, jak chápe metafyziku Jan Patočka, neboť jeho výklad „negativního platonismu“ (který pochází z 50. let a Patočka sám jej nepublikoval) pokládám za velice jasný a přehledný. Patočka vlastně shrnuje hlavní body toho, oč jde v této polemice proti metafyzice, a toto jeho shrnutí je přitom originální interpretací toho, oč usiluje moderní filosofie anebo alespoň její významná část.

Nuže, co je metafyzika* Podle Patočky je tato otázka historická, neboť chceme-li jí zodpovědět, musíme se vrátit tam, kde metafyzika vznikla. Tento počátek je pak podle něj třeba hledat v Platónově filosofii, avšak přitom si musíme uvědomit, že Platón se ve svých dialozích (zejména v raných) snaží zachytit způsob, jímž filosofoval jeho velký učitel, Sokrates.

Sokrates jako filosof je filosofem vědění nevědění

— což znamená: jeho vědění je principiálně otázkou. Svým ustavičným tázáním na všechno — a tázání znamená také svobodu, neboť právě v tomto Sokratově zvláštním počínám se ukazuje, že tázat se lze na všechno, že nic nemusíme přijímat jako dané, jako

neproblematické, tedy že absolutně nade vším se nakonec jako ona poslední instance vznáší otazník, právě proto, že je tu člověk svobodný, schopný klást otázky

— tímto svým ustavičným tázáním tak Sokrates jakoby v našem světě otevírá zvláštní a docela nový prostor, v němž již nic reálného neposkytuje oporu. Sokrates samozřejmě postupuje proti běžnému způsobu a směřování života (život je jednání, drží se daného, není to pochybování, nýbrž přitakání) a proniká na jinou rovinu existence, na rovinu, kde již nelze formulovat předmětné, obsahové a kladné teze, nýbrž kde se naše existence najednou pohybuje v prázdnu. To je mimořádně závažný objev, ale právě proto, že objevuje toto prázdno a že jakožto tázání nemůže formulovat žádnou obsahovou a kladnou výpověď, právě proto může Sokrates tento svůj objev sdělovat pouze nepřímou, pouze formou neustálé problematizace všech tvrzení, negace všech konečných tezí, které se týkají světa.

A teď tedy Patočkova interpretace toho, co je me-tafyzika: Podstatou metafyziky, jak ji vytvořil Platón, Aristoteles a Démokritos, je to, že na sokratovskou otázku znovu dává odpověď.

To tedy znamená: metafyzika (stejně jako Sokrates) si uvědomuje, že veškeré jsoucno může a musí být ve filosofii překročeno (a tedy že filosofie tematizuje jakousi základní negaci), že však toto nové poznání či vědění (a tady se již metafyzika se Sokratem rozchází) musí být také nějak předmětné, obsahové

152

a kladné. A to je již metafyzika ve vlastním smyslu. Metafyzika tedy v nevědění odhaluje hlubší vědem — právě vědění. Z transcendence (jejímž projevem je ona schopnost překročit veškerou danost otázkou) je v metafyzice učiněna cesta do jiného světa. V metafyzice je třeba nějak pojmenovat to, co není z tohoto světa (vzpomeňte si např. na Platónův mýtus o jeskyni z první kapitoly našich přednášek). Metafyzika je tedy nauka o absolutním objektu či jsoucnu.

K tomu můžeme připojit pouze jedinou poznámku: právě objev konečnosti lidské existence, o němž jsem tu již několikrát mluvil, je cosi, co souvisí s odmítáním metafyziky. Filosofie konečné existence totiž akcentuje schopnost transcendence (a tedy překročení všeho toho, co jest), avšak odmítá existenci podřazovat „jinému světu“ anebo takový jiný svět konstatovat. Filosofie je filosofie konečnosti. A právě proto se v této filosofii objevují velice často témata časovosti, tělesnosti, svobody a třeba i nicoty.

Vraťme se však k Lévinasově filosofii. Je zřejmé, že se jeho filosofie značně odlišuje od jiných, když tvrdí, že to hlavní, o čem ve filosofii běží, je právě metafyzika. Jeho pojetí metafyziky však není nikterak běžné. Co je tedy podle Lévinase metafyzika? Metafyzika je touha, která směřuje k něčemu, co je naprosto jiné (potud shoda: metafyzika je zamyšlení nad transcendentí). Je to touha směřující od tohoto světa, v němž jsme doma, k místu, které je naprosto jiné a naprosto jinde; tedy tato touha netouží po nějakém návratu, protože je to touha po zemi, v níž jsme se nikdy nemohli a nikdy ani nemůžeme narodit. Je to touha po absolutně Jiném. To však znamená, že je to touha, kterou nikdy nelze naplnit (a je tedy v rozporu s tím, jak Husserl vymezuje intencionalitu — protože i touha

153

je „intencionální akt“, a pak by ji mělo být možné „vyplnit“). Touha je totiž takový „intencionální akt“, který to, k čemu směřuje, nikdy nemůže mít dáno před sebou jakoby v tělesné přítomnosti či jakkoli jinak jako danost. Touha po Jiném, metafyzická touha, tedy prolamuje meze husserlovské intencionality a jeho fenomenologie. Je to touha po neviditelném (i to je velice důležité, neboť Lévinas — ostatně ve shodě s tisíciletou tradicí židovského myšlení odmítá primát metafory vidění a zraku a zdůrazňuje naopak metaforu slyšení). Protože to, co je možno vidět, je vždy obsaženo v horizontu viditelného, a tedy principiálně nemůže být absolutně Jiné. Můj vztah k tomu, po čem jako metafyzik toužím, není tedy vztah ade-kvace (shody; např. pravdivé poznání se tradičně vymezuje jako shoda

představy s tím, co tato představa představuje), nýbrž je to vztah in-adekvace, neshody, a mohli bychom dokonce říci: nesouměřitelnosti — právě proto, že tu běží o vztah k absolutně Jinému. Metafyzik se nemůže „shodovat“ s tím, po čem touží, neboť pak by on i předmět jeho touhy bylo Stejně, a tedy by se nevztahoval k Jinému.

Protiklad metafyziky, která chce Jiné jako Jiné, a on-tologie, která Jiné převádí na Stejně, zbavujíc je jeho jinakosti, znázorňuje Lévinas protikladem dvou postav, Abrahama a Odyssea. Západní filosofie (jakožto ontologie či nauka o bytí) je podle něj jako Odysseus: neboť ať je Odysseovo bloudění a hledání cesty jakkoli komplikované a namáhavé a jakkoli fantastická a rozmanitá jsou jeho dobrodružství, vždy se nakonec vrací domů do rodné Ithaky. Zatímco Abraham (a tím je symbolem Lévinasovy metafyziky) poslechne boží příkaz a opouští vlast, aby hledal naprosto neznámou zem. A když vyráží na cestu, ví, že se už nikdy nevrátí zpátky.

154

Je-li tedy metafyzika touha (touha po Jiném), je-li to tedy svého druhu intence, znamená to, že metafyzika je bytostně určitý vztah. Avšak velice zvláštní vztah, neboť právě vztah k Jinému. Ke vztahu vždy patří distance (mohu se vztahovat pouze k tomu, co je nějak ode mne vzdáleno, co je jinde než já a je jiné než já). Protože je to však touha po Jiném, nelze tuto distanci nikdy zrušit. Jinak řečeno: jinakost tohoto Jiného musí být jiná než jinakost věcí, k nimž se běžně vztahuji ve světě. Není to jinakost jídla, které jím, krajiny, kterou jsem s to obsáhnout pohledem (a tak zrušit její distanci), a není to ani jinakost nástroje, kterého používám (a jímž jakoby prodlužuji své tělo). Všechny tyto věci jsem s to nějak si osvojit, přijmout je do sebe apod., tedy jejich jinakost jsem vždy schopen převést na Stejnost. Nakonec jsou to všechno věci mého světa, jakoby se jimi doplňují: zaujímám k nim vztah potřeby (a potřeba je docela jiný vztah než touha!).

Toužím-li po Jiném, pak distanci mezi mnou a Jiným nikdy nemohu zrušit, nemohu ji překlenout. To, k čemu se jako metafyzik vztahuji, nemůže být nikdy zde. Vymezením metafyzické touhy je tedy vždy tato separace.

Abychom pochopili problém jinakosti, musíme si ukázat jiný důležitý Lévinasův pojem, pojem totality. To, co tradiční filosofie označuje jako celek všeho jsoucna, to Lévinas nazývá právě totalitou. Totalita je však podle něj vůbec charakteristikům celé naší filosofie. To se např. projevuje tím, že individuálně, jednotlivec se chápe jako pouhý nositel sil, které každým jednotlivým vládnou bez jeho vědomí. To ovšem znamená, že smysl individuálního je určován celkem (a jednotlivé je smysluplné pouze jako součást celku): vně totality nemají jednotlivosti smysl. Jedinečnost

155

všeho toho, co jest, je tak obětována univerzálnímu celku, což v posledních důsledcích znamená, že je obětována budoucnosti. Proč právě budoucnosti? Protože všechno, co se děje, je shrnuto (je „totali-zováno“) do podoby dějin, všechna skutečnost je dějinná, a tedy i smysl jednotlivostí je určen tím smyslem, k němuž dějiny míří (Hegel např. říká, že dějiny světa jsou „soud nad světem“). Pouze budoucnost tohoto všeobjímajícího celku je povolána k tomu, aby zjevila smysl všeho jednotlivého. Tuto ideu totality pak Lévinas spojuje s ideou ontologie a ideou války (protože v rámci totality se jednotlivému vždy děje násilí). Ale pak je rovněž možno říci, že absolutně Jiné je nemyslitelné uvnitř totality. A právě tak je uvnitř totality nemyslitelná jakákoli „exteriorita“. Jak si tedy představit—abychom se tak říkajíc pocvičili v Lévinasově způsobu myšlení — myšlenku míru? Je zřejmé, že mír nelze chápat jako ono období relativního klidu mezi válkami. Mír je tedy myslitelný pouze z hlediska něčeho, co překračuje objektivní totalitu všeho jsoucího, a protože totalita jsoucna je dějiny, je mír myslitelný pouze ve vztahu k něčemu, co překračuje i celé dějiny. To, co překračuje dějiny, to se v tradiční terminologii nazývá eschaton (neboť eschaton tradičně označuje právě konec dějin, konec tohoto světa). A proto Lévinas říká: mír je záležitost eschatologie {eschaton: v řečtině znamená to, co je nejzazší, mezní; termín je frekventovaný zejména v křesťanské teologii, kde

označuje rovněž soud nad veškerým lidstvem, konec světa apod.; je samozřejmé, že má-li tu být nějaký „eschatologický“ soud nad námi jako jednotlivci, pak musíme mít svou jedinečnost i bez ohledu na dějiny; jako fungující součásti totality bychom neměli žádnou odpovědnost, a tedy bychom ani nemohli být souzeni).

156

Absolutně Jiné je tedy nemyslitelné uvnitř totality; Jiné musí totalitu prolamovat (Jiné — to znamená absolutně čili nekonečně Jiné, avšak idea nekonečna prolamuje totalitu: to je zřejmé i z pohledu Husserlovy intencionality; idea nekonečna tedy míní více, než co je schopna obsáhnout). Jiné je radikální exteriorita, což chce říci: uvnitř totality pro ně není místa.

Pohyb metafyzické touhy tedy můžeme charakterizovat jako transcendenci k absolutně Jinému. Tato transcendence je ovšem pozoruhodná tím, že distance (distance k Jinému), kterou implikuje, je součástí způsobu bytí Jiného — protože „obsahem“ Jiného je právě toto: být jiným. To ale znamená, že metafyzik a Jiné spolu nikdy nemohou vytvořit jediný celek; metafyzik je vždy absolutně separován a v případě vztahu metafyzika k Jinému nelze ani mluvit o nějaké korelaci (kterou lze obrátit, a která tedy spojuje Stejně). Toužím-li jako homo metaphysicus po Jiném, pak nemohu toužit po tom, aby padla tato distance mezi mnou a Jiným, neboť pak by jinakost Jiného byla zrušena; pak bych již nebyl od Jiného oddělen a Jiné by se stalo součástí mého světa: přestalo by být jiné. Distance je absolutní distance, pouze její distancí k totalitě. A ovšem i právě proto je možno mluvit o Jiném jako o neviditelném (Lévinas také říká: metafyzika — toť touha zemřít pro neviditelné), neboť vztah k Jinému je vztah k tomu, co nemůže být dané, a tedy je nelze dosáhnout pohledem, který je schopen spatřit pouze to, co je ve světle světa.

Totalita však není něco, do čeho jsme proti své vůli vrženi, nýbrž je to způsob, jímž se zprvu děje naše existence; totalita souvisí s mým já, které je egoistické a které se snaží zachovávat si svou identitu — proto je jeho vztah ke světu vztahem totalizace. Co ale znamená tato identita já podle Lévinase? Já je vždy

157

„u sebe“, a odtud, kde je doma a kde bydlí, vychází do světa, který si osvojuje, neboli který činí svým, což znamená: ustavičně suspenduje jinakost toho, s čím se ve světě setkává (a pak je evidentní, že jinakost všeho toho, s čím se ve světě setkáváme, je pouze relativní — je to jinakost v rámci stejného, a tedy nikoli jinakost absolutní). Způsobem bytí mého já je tedy egoismus a k tomu patří: pobývání na světě, práce, ekonomie. To vše není nic nahodilého, to vše jsou důležité struktury mého způsobu bytí.

Předstupněm mého egoistického já je v Lévinasově pojetí já pouze požívající, avšak i v elementárním požitku se již může zrodit cosi jako starost, totiž starost o budoucnost, protože do mého požitku proniká vědomí, že element, v němž požívaje spočívám, je ne-vypočitatelný, že k tomu, abych mohl nerušené požívat, mám leckdy zapotřebí šťastné náhody. Proto se egoistické já, tedy já nikoli jen požívající, nýbrž já totalizující (osvojující si svět), rozchází se svou původní existencí, staví si dům a začíná svět obývat. Já si tvoří obydlí, místo, kde je doma, místo, odkud podniká výpady do světa: svou prací odnímá věci onomu živlu, v němž předtím samo jako požívající spočívalo, zmocňuje se věcí, proměňuje je v majetek tím, že si je odnáší domů (pobývání doma je tak podmínkou toho, abychom mohli dobývat svět). Z toho je znovu zřejmé, že protiklad domova a světa není protiklad absolutní, neboť cizost či jinakost věcí je postupně suspendována tím, jak egoistické já proměňuje věci v majetek. Dům či obydlí je však důležité i v jiném ohledu: jako bydlící se vždy mohu uchýlit domů a vymezit se proti přírodě (i když již víme, že tato distance je vždy jen relativní) a proti onomu elementárnímu prostředí, v němž žiji. Dům, tento kousek země, který jsem si vymezil, mi dává pocit převahy a suverenity,

158

a proto mohu nakonec jako teoretik chápat svět jako cosi, co je mi podřízeno, co je konstituováno výkony mého vědomí (teze, která je základem Husserlovy fenomenologické teorie). Netřeba říkat, že pro metafyzika, jenž ví o absolutně Jiném, je cosi takového pouhá iluze.

Egoistické já se tedy děje jako vlastnění a jako práce. Práce rozkládá původní živel na jednotlivé prvky (a tedy prací strukturuji, protože rozčleňuji svět — v pouhém požitku jsem v nerozlišitelném, jakoby se vznáším v jediném živlu). Práce je naopak pohyb, který prochází prostorem (onou relativní distancí k věcem), aby uchopil a odnesl, a je-li původní živel takto rozdělen, odnáším si jej postupně mezi své čtyři stěny, aby se stal mým vlastnictvím. Práce tedy onen původní živel zbavuje nezávislosti, jsoucí se stává jsoucnem, které mám, je to tedy jsoucno, které ztratilo své bytí. Oblast ekonomie je podle Lévi-nase oblast, v níž se různé stává stejným.

Rukou, kterou sahám po jsoucnu, uvádím toto jsoucno do vztahu k nějakému účelu, tedy uvádím je do vztahu k mé potřebě, a právě tím dávám věci statut majetku. Tento pohyb ven k věcem tedy v žádném případě nelze chápat jako pohyb transcendence, nýbrž vždy je to pohyb k sobě. Ruka ovšem uchopuje věc nikoli proto, že se jí ze všech stran dotýká, nýbrž proto, že věc ovládá a věci disponuje. Je samozřejmé, že toto vše lze říci jen o věcech, které mám nějak na dosah ve svém nejbližším okolí — avšak právě tak si osvojuji i věci vzdálené, ba nedostupné. Jak? Představou, subsumující pod obecný pojem apod. Ontologie subsumuje jsoucno pod bytí, a právě proto je podle Lévinase i ontologie stále v rovině totality, ovládnutí.

Přesto však má můj egoismus určité meze. Protože mé vlastnění mohou popírat druhí. Druhý,

Jiný

159

je ten, kdo mne problematizuje v mém neomezeném vlastnění věci a vládnutí věcmi; druhý je ten, čím nemohu disponovat a čeho se nemohu zmocnit (druhého mohu nanejvýš zabít). Tím se však znovu dostáváme k něčemu, co prolamuje totalitu. K Jinému, který se mi ukazuje jako tvář druhého, bližního. A dostáváme-li se k Jinému, který prolamuje totalitu, dostáváme se od ontologie k metafyzice. Jiný, s nímž se setkávám a jenž se mi ukazuje prostřednictvím tváře je naprosto Jiný a jeho jinakost nemohu zrušit tak, jako ruším jinakost věcí.

Tvář je cosi, co nemůže být uchopeno (ani v přeneseném smyslu pochopení, které znamená zahrnutí do mého světa), tedy tváře Jiného se nemohu zmocnit ve smyslu totalizace a osvojování. Tvář nelze obsáhnout, protože odmítá být jako vyčerpateľný obsah. Jiný, jehož tvář se mi ukazuje, je nekonečně Jiný.

Distance, jež je podstatou mého vztahu k tváři Jiného, je nezrušitelná (neboť pak by Jiný přestal být jiným, což je nemožné, protože Jiný se nikdy nemůže stát mnou — Jiného tedy mohu — pokud vzdor jeho tváři setrvávám ve svém egoismu — pouze zabít, avšak to není ovládnutí, to je pouze znak toho, že odmítám rozumět, je to výraz mé kapitulace). Obsahem tváře je právě její jinakost. Jiný je cizinec, který klepena mé dveře. A tedy klíčem k tváři, která vchází do mého obydlí, nemůže být vlastnění, nýbrž pohostinnost. Pak je ale třeba říci: setkání s tváří Jiného umožňuje, aby já překonalo svůj egoismus, a tedy též svou tendenci k izolování, k uzavírání celého světa mezi své čtyři stěny.

Jinakost tváře není jinakost relativní, ale rovněž tak není popřením mého já (je pouze výzvou mému egoismu). Jiný zůstává nekonečně transcendentní, nekonečně cizí, avšak jeho tvář, skrze kterou se mi

160

zjevuje, boží svět, který by mohl být stejný, který by mohl být nám oběma společný (který by byl nějak obsažen v naší společné přirozenosti a jež by naše existence pouze rozvíjela).

Jiný, který je výzvou mému vlastnění, tak otevírá zcela novou dimenzi. Jednak dimenzi nepředvídatelného (a kde je nepředvídatelné, tam nemůže být totalita) a jednak dimenzi etickou, neboť tento odpor, kterým tvář Jiného vzdoruje mému chápání, je odpor toho, co

neodporuje, je to odpor toho, kdo je bezbranný. Je to etická rezistence. Pohostinnost je počátkem konkrétní mravnosti, jak říká Lévinas.

Na vztahu k tváři jiného ukazuje však Lévinas i původně etický rozměr řeči. Neboť Jiný mne může oslovit. Původní podstata výrazu a mluvy, jak ji ukazuje právě fenomén tváře, netkví v tom, že mluva informuje o něčem, co je kdesi skryté, nýbrž ve výrazu se prezentuje bytost Jiného sama a manifestující se bytost sama asistuje své manifestaci: dovolává se mne. Situace, kdy stojím tváří v tvář, je mravní situace a je to též základ mluvy. Vystupují-li ze svého egoismu a oslovují i-li Jiného, přiznávám tím Jinému stejné právo na egoismus a současně se snažím ospravedlnit ego-ismus svůj. Základem oslovení Jiného tváří v tvář je apologie (obhajoba). Uznávám jinakost Jiného, ale to také znamená: idea nekonečna se děje jako vztah k tvářv, v tomto vztahu zůstává zachována exteriorita Jiného ve vztahu ke Stejnému, neboť tato exteriorita je právě esence Jiného. A znamená to rovněž toto: nekonečno není cosi, co je v nás (jakoby od samého počátku), nýbrž nekonečno se děje pouze skrze epifa-nii (zjevení) tváře; je to cosi, s čím se setkáváme, tedy zkušenost. A idea nekonečna se tedy děje pouze tam, kde je tato opozice rozmluvy, tedy děje se pouze ve společenství.

161

Vraťme se však ještě k onomu etickému základu řeči. Tento základ je to, co naznačuje, že je tu jakási funkce řeči, jež předchází její funkci ontologické (jazyk jako odhalující bytí; zde Lévinas opět polemizuje s Heideggerem). Před odhalováním smyslu bytí, což je základ poznávání, je vztah ke tváři, která se vyjadřuje (a ještě lépe: která je svým výrazem). Etická rovina leží hlouběji než ontologická. Výraz mi nedává nitro Druhého: ani výraz tváře, ale ani výraz, kterým je řeč Jiného. Primárnije totiž vždy autentičnost tváře, což je cosi, co nemá nic společného s alternativou pravda--nepravda. Neboť tvář je prezentace sebe sama sebou samou — to není prezentace nějaké danosti. Tvář garantuje samu sebe, její promluva je cosi jako „čestné slovo". A právě o toto nejpůvodnější „čestné slovo" Jiného se opírá řeč jako směřování (čili: komunikace) verbálních znaků, neboť verbální znak je teprve tam, kde někdo označuje něco někomu jinému. Řeč je možná pouze na základě původně etického vztahu k Jinému, k tváři.

Tvář Jiného mi nečiní žádné násilí, volá pouze mou svobodu k zodpovědnosti (a mír je tedy možný pouze tam, kde je tato transcendence, metafyzický vztah k Jinému, neboť pouze tehdy je zrušena situace války, totality, znevažování jedinečného a vyloučení nepředvídatelného osvojováním a přemáháním). Tvář ukazuje mou svobodu jako provinilou, a teprve odtud mohu vystoupit ze svého egoismu vlády a neomezeného vlastnění k zodpovědnosti. Dík tváři ve mně vzchází cosi, co není ve mně. A je-li to, čemu se říká význam slova, odečteno z tohoto zjevení tváře, pak to znamená, že význam je ze své podstaty nevyčerpatelný, že si jej nelze přisvojovat.

A kdybych se měl na závěr ještě vrátit k tomu, co jsem říkal o současné filosofii a o jejím odmítání meta-

162

fyziky, připojil bych k Lévinasově filosofii alespoň tuto stručnou poznámku. Lévinasova filosofie rozhodně není metafyzika Platónova (a tedy má mnohem blíž k Sokratovi); není to metafyzika v tom smyslu, jak ji chápe Patočka. Lévinas však chce ukázat, zůstane-me-li ještě u problému metafyziky, že právě Heideggerova ontologie je cosi, co má stále ještě v jistém ohledu blízko k platonismu a že je třeba jít za problematiku bytí.

Metafyzika, pokud má být netotalizujícím zamyšlením nad transcendencí, tj. pokud nemá zrušit jinakost Jiného, je podle Lévinase možná pouze jako etika (rovněž tím má blízko k Sokratovi). Neboť, abych už dnešní výklad uzavřel, transcendence není nic, co je nám dáno, je to to, co v nás vzchází a co v nás může vzejít pouze proto, že se setkáváme s tváří Jiného, tedy vzchází pouze ve společenství vzájemně respektované svobody.

Emmanuel Lévinas Totalité et infini, Haag 1980 Autrement qd'etre, Haag 1974

Literatura v češtině: E. Lévinas, Totalita a nekonečno, Praha, OIKOYMENH 1997 E. Lévinas, Čas a jiné, Praha, Dauphin 1997 C. Chalierová, O filosofii Emmanuela Lévinase, Praha, Ježek

1993 J. Poláková, Filosofie dialogu, Praha, Ježek 1995

163

PŘEDNÁŠKA JEDENÁCTÁ POSTMODERNA A OTEVŘENÁ STRUKTURA

V této dnešní kapitole se chci dotknout (pouze dotknout, neboť téma je příliš široké a příliš komplikované) tématu velice aktuálního, toho, o čem se dnes mluví jako o postmoderně. To, co tento fenomén označuje, je ovšem fenomén obecně kulturní, tedy cosi, co značně přesahuje úzký rámec filosofie. Nicméně: k inspiraci postmoderny jako kulturního jevu patřily nepochybně i některé filosofické úvahy. Tak je například zřejmé, že postmoderní myšlení vychází v mnohém z toho, co známe z Wittgensteina (pojem jazykových her) anebo ze strukturalismu (pojem diference). A to je již něco, čím se můžeme zabývat i v rámci filosofických přednášek.

Abychom však pochopili, v čem je jádro postmoderního fenoménu, musíme se alespoň na okamžik vrátit a připomenout si to, o čem již byla řeč. Musíme se vrátit k tomu, co jsem v jedné z minulých přednášek označil jako filosofii inspirující se zkušeností s řečí a co jsem demonstroval na klasickém strukturalismu a rané „strukturalistické“ filosofii.

Řekl jsem, že strukturalismus je myšlenkový směr, který vznikl na půdě jazykovědy. Strukturalistická jazykověda se konstituuje tím, že chápe jazyk jako systém znaků—strukturalistická jazykověda je tedy současně sémiologií. Co je znak? Znak je to, co zastupuje něco jiného: např. slovo zastupuje věc. Co však toto zastupování umožňuje a kdy vůbec můžeme mluvit o znaku? K tomu, aby znak mohl něco zastupovat (pro nás všechny, kdo mluvíme stejným jazykem), tedy aby mohl mít význam, je třeba postulovat dvojí rovinu vý-

164

kladu; jednak rovinu konkrétních jazykových projevů (která se v jazykovědě nazývá rovinou mluvy), a jednak rovinu jazyka čili systému, který umožňuje, že konkrétní jazykový projev (např. větu) mohou různí mluvčí, kteří mluví stejným jazykem, chápat všichni stejně.

Místo dlouhých teoretických řečí se tuto myšlenku pokusím ukázat na velice jednoduchém příkladě. Každý mluvený jazyk je tvořen určitým souborem zvuků. Tedy ne všechny možné zvuky, které jsme schopni artikulovat, skutečně také slouží danému jazyku. My vlastně vždy používáme značně omezený rejstřík zvuků a v různých jazycích je tento zvukový repertoár různý. Které zvuky tedy patří do našeho jazyka? Přirozeně pouze ty, které jsou schopny rozlišovat význam. Systém (samozřejmě že ideální či „modelový“, protože naše konkrétní řeč pouze více či méně přesně realizuje tyto ideální vzory) těchto elementárních prvků naší mluvy nazývá jazykověda fonolo-gickým systémem daného jazyka. A tento systém, jak jsem již řekl, je v různých jazycích různý. Např. v češtině je jediný foném e, zatímco francouzština rozeznává e otevřené, zavřené, němé atd. My však všechna tato francouzská e slyšíme jako e jediné: pro náš sluch se otevřené a zavřené e ničím neliší právě proto, že v češtině nemá schopnost rozlišovat význam: v češtině neexistují žádná taková dvě slova, která by se lišila uzavřeností či otevřeností e. Ale jako rodilý Francouz bych slyšel různé zvuky. A pokud jazyka pouze používáme anebo pokud mluvíme pouze jediným jazykem, pak si toto vše přirozeně neuvědomujeme.

To tedy znamená, když tento příklad použijeme jako analogii, kterou je možno rozšiřovat i na jiné případy, že za naším mluvením (a za vším tím, čemu říkáme komunikace či sdělování) je jakýsi systém, or-

165

ganizující průběh jednodivých konkrétních událostí. Při zkoumání těchto struktur lze postupovat k rovinám vyšším a lze je hledat nejen v jazykovědě. Je např. zřejmé, že to, co platí o elementárních znacích, bude obdobně platit i pro význam jednodivých slov, a

podobných možností využití tohoto metodologického principu bude patrně možné objevit více.

Avšak zde je třeba připomenout další důležitý princip, na který nesmíme zapomenout. Co určuje význam znaku? Tento význam, jak již víme, je nějak regulován oním skrytým systémem jazyka. Ale jak? Odkud se bere význam znaku? Nuže, to nové na strukturalismu záleží právě v tvrzení, že tento význam není určen „pozitivně“ anebo izolovaně, nýbrž že je ustaven rozdílem, diferencí: tím, čím se jeden znak odlišuje v daném systému od všech ostatních. Význam, tvrdí tedy strukturalisté, není dán substancí, nýbrž formou, tedy vzájemným uspořádáním a rozlišením znaků v daném systému. Svět, řečeno co možná nejobecněji, svět, s nímž se setkáváme jako smysluplným, je smysluplný právě proto, protože je významově utříděn „jazykem“. Jazyk je forma, nikoli substance.

Toto vše je přirozeně nadměru zjednodušený popis klasického strukturalismu. A je třeba ještě něco dodat. Strukturalismus totiž vychází z toho, že ona struktura či systém za průběhem událostí je nevědomý. V tomto bodě tedy i strukturalismus navazuje na provokativní myšlenku Freudovy psychoanalýzy, totiž právě na myšlenku nevědomí.

Avšak — a zde můžeme otevřít dlouhou odbočku, která souvisí s dnešním tématem pouze nepřímo, ale zatím nebyla příležitost k tomuto tématu cokoli říci — psychoanalýza ovlivňovala nejen strukturalismus, nýbrž právě tak i některé marxisty.

166

Jen velice stručně. Freudovo učení, které původně zakládalo určitou terapeutickou metodu a psychologii, přerostlo postupem času ve filosoficky relevantní systém, tedy ve svého druhu filosofickou antropologii (celkový výklad člověka). A Freudova psychoanalýza ovlivňovala nejen vědu a filosofii, nýbrž právě tak — a možná dokonce nejsilněji a nejpůsobivěji — i umění (zde mám na mysli především surrealismus, který známe i z českého, především meziválečného umění). A již v meziválečné době docházelo k prvním kontaktům mezi marxismem a psychoanalýzou (k průkopníkům tohoto osvojování psychoanalýzy v marxismu patřil např. W. Reich, u nás Závís Kalandra anebo K. Teige); nejznámější představitelé „psychoanalytic-kého marxismu“ jsou pak zejména Erich Fromm a Herbert Marcuse (oba navazují na tzv. „frankfurtskou školu“).

Kde jsou styčné body psychoanalýzy a marxismu? Stručně řečeno v problému marxistické antropologie, tedy v problému marxistického výkladu člověka a jeho existence. Je totiž zřejmé, že pokoušíme-li se vyložit člověka pouze jako souhrn společenských vztahů, jako výslednici působení těchto vztahů, tedy např. pomocí kategorií „třídního“ či „ekonomického“ zájmu, pak ignorujeme základy člověka jako přírodně--biologické bytosti. Tyto kategorie musí být nějak zakotveny v přírodní podmíněnosti člověka — neboť jinak by společenský člověk byl něčím naprosto odtrženým od člověka jako přírodní bytosti. V této souvislosti byly pro některé marxisty inspirující ty Marxovy úvahy z jeho Rukopisů, kde mluví o člověku jako o bezprostředně přirozené bytosti nadané určitými životními silami (tedy i pudy) a jako o bytosti trpící tím, že předměty, k nimž se jeho pudy vztahují a jež potřebují, jsou na něm nezávislé. Jak říká Marx: člověk

167

jako předmětná smyslová bytost je bytost pociťující utrpení (k utišení hladu potřebuje přírodu), a proto je člověk také bytost vášnivá či náruživá: lidská vášeň je síla člověka prahnoucího po předmětu.

Konstantní lidská přirozenost je tedy i podle Marxe sex a hlad. Člověk je nejen výslednicí společenských vztahů, nýbrž jeho původní přirozenost je historií a společenským vývojem pouze modifikována; nemizí. Právě to však dovoluje, aby marxistická antropologie v leccems navázala na Freuda, zvláště na jeho teorii původního konfliktu v člověku, konfliktu mezi principem reality a principem slasti. Freudem inspirovaná marxistická antropologie pak postuluje mezi rovinou přírodní a společenskou ještě biopsychickou rovinu; díky ní se člověk

odlišuje od zvířete, aniž by přestal být cele přírodní bytostí (a právě díky tomuto momentu své podstaty je člověk s to regulovat své pudy). To znamená, že již na této rovině dochází ke zlidštění zvířecích instinktů a zde se rovněž vytváří specificky lidská schopnost adaptace. Člověk je podmíněn nejen přírodně a společensky, nýbrž právě tak i biopsychicky. (Blíže viz R. Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, 1968.)

Uzavírám tuto dlouhou odbočku a znovu se vracím ke strukturalismu. Lze říci, a mluvil jsem již o tom v příslušné kapitole těchto přednášek, že nejširší pole pro využití strukturalistické myšlenky objevil Michel Foucault, který tohoto přístupu použil na analýzu našeho vědění. Foucault zavádí pojem epistémé, což je systém či řád, který předem reguluje to, čím a jak se naše vědění zabývá. Neboť naše vědění a naše teorie se vždy — aniž o tom vím — řídí určitým systémem uspořádání, určitým systémem vztahů; vědění se vždy zabývá výkladem světa, avšak to, jak je tento svět strukturován, jak spolu souvisí jednotlivé věci —

168

a ještě přesněji řečeno: princip, jímž lze vůbec věci uvádět do vzájemných vztahů —, podle jakého principu lze od jedné věci postupovat k druhé, to vše je něco, co tomuto vědění předchází a vymyká se jeho dosahu. Foucaultova epistémé tedy předem vyznačuje prostor dané kultury, vymezuje způsob uspořádání světa, a dokonce: nutí myslet tím a ne jiným způsobem. Extrémně formulováno: náš zrak, jímž nahlížíme věci, usilujeme-li o vědění, je vždy již předem „přizpůsoben“ pomocí dané formy vědění, která — a to je velice důležité — se čas od času, skokem, mění. Tedy naše zdánlivě tak svobodné myšlení se vždy drží v dané osnově, jež nám vůbec dovoluje věci myslet a mluvit o nich. To za první. A za druhé: dějiny nejsou kontinuita, nýbrž diskontinuita.

To je myšlenka — zejména ve svých důsledcích — značně kacířská (neboť směřuje proti našemu navyklému chápání dějin jako kontinuity, postupného vývoje) a nesporně inspirovala i T. S. Kuhna, který se zabývá tím, co nazývá strukturou vědeckých revolucí. Kuhn zkoumá historický vývoj vědy a dochází k závěru, že přechod od jedné vědecké teorie k druhé není plynulý, tedy že vývoj vědy nelze chápat jako sice přerušovaný, ale v zásadě ustavičně postupující proces neustálého upřesňování, v jehož průběhu se jednotlivá fakta a teorie postupně přidávají k již nabytému vědění. Jinak řečeno: vývoj vědy nelze podle Kuhna chápat kumulativním způsobem. Podle Kuhna tedy vědecký vývoj není plynulý, nýbrž probíhá skoky, jimiž se mění nejen vědecká teorie, nýbrž celý pohled vědy, celý svět vědy. Při své analýze používá Kuhn několika základních pojmů, které se pokusím alespoň přiblížit. Prvním takovým pojmem je pojem normální vědy. Normální věda rozpracovává existující teorii, na jejímž základě předpovídá určitá fakta a provádí expe-

169

rimenty: artikuluje určité poznatky a hromadí je. Je to tedy výzkum, který se opírá o ty vědecké poznatky, jež vědecká obec pokládá za základ vědecké praxe. Z toho však plyne, že „normální věda“ se vždy již pohybuje v určitých vytčených mezích anebo na předem připravené půdě. A je tedy třeba klást si otázku, co vlastně určuje tuto praxi normální vědy? Na to Kuhn odpovídá svým pojmem paradigmatu. Co je Kuhnovo paradigma? Všeobecně uznávané výsledky vědeckého výzkumu, z nichž se stává model problémů a jejich řešení. V zásadě se tedy paradigmatem stává taková teorie, která je schopna řešit problém, jež daná vědecká obec pokládá za významný a který nelze řešit jinak. Tato nová teorie, která se postupně stává paradigmatem, je přirozeně s to vysvětlovat i ty problémy, které zbývají z období, kdy vládlo jiné paradigma. A je-li nové paradigma přijato širší vědeckou obcí, stává se kritériem, v souladu s nímž pak postupuje praxe „normální vědy“. Paradigmata se tedy střídají, vznikají a zanikají. Ke zrození nového paradigmatu pak dochází tehdy, nastává-li krize vědy, tedy tehdy, objevují-li se jevy, jež se s ohledem na vládnoucí paradigma zdají být anomáliemi; nové paradigma se tedy rodí tehdy, když staré není schopno určitě jevy vyložit, je otřeseno a vzápětí se množí jevy, vymykající se panující teorii. Tento moment střídání

paradigmat je pro Kuhnovo pojetí vědy nesmírně důležitý. Musíme si však uvědomit, co tento jednoduchý popis všechno znamená. Jak tedy věda reaguje na krizi? Ztratí-li nějaká vědecká teorie statut paradigmatu, ztrácí tuto platnost pouze tehdy, existuje-li tu jiná, která ji dokáže nahradit. Pak ale můžeme říci, že zkoumáme-li dějiny vědy, nelze mluvit o tom, že vědecké teorie padají proto, že by neobstály v bezprostřední konfrontaci s přírodou. Samozřejmě že skutečnost a experiment

170

mají svůj podíl na odmítnutí teorie, avšak rozhodující pro opuštění paradigmatu je nakonec cosi jiného. Protože akt rozhodnutí, který vede vědce k tomu, aby odmítli existující teorii, je něco jiného než následek konfrontace této teorie se světem. Rozhodnutí odmítnout dané paradigma je vždy zároveň rozhodnutím přijmout jiné. To ale znamená cosi velice zásadního: věda se dívá na přírodu vždy skrze určité paradigma. Aprávě proto jsem výklad o Kuhnovi navázal na připomenutí Foucaultova „strukturalistického“ pojetí vědění. Tento fakt, že totiž věda hledí na svět vždy skrze určité paradigma, má také zvláštní důsledky. Tak například: pokud se vědec setká s nějakým anomálním jevem a není ochoten vnucovat jej do rámce stávající teorie, a přitom nemá po ruce teorii novou, pak se vzdává vědy vůbec. Zavrhnout jedno paradigma a nenahradit je jiným znamená zavrhnout vědu jako takovou.

Tedy ještě jednou: přechod od překonaného paradigmatu k jinému, z něhož se rodí nová praxe „normální vědy“, nemá nic společného s kumulativním procesem. Tento proces je spíše rekonstrukcí dané oblasti na nových základech. A jakmile je tento proces završen, vědci se na celou oblast své práce dívají jinak. Vznik nové teorie uzavírá jednu tradici vědecké praxe a otevírá novou, jež je založena na nových pravidlech a pohybuje se v rámci nového pojmového i předmětného světa. Právě proto nelze říci, že se věda vyvíjí k ideálnímu vystižení skutečnosti — protože skutečnost je pro vědce vždy jen to, co je ve shodě s existujícím paradigmatem. Paradigma určuje, co příroda „obsahuje“, a protože příroda je příliš složitá a příliš komplikovaná, než abychom ji mohli zkoumat takřikajíc „naslepo“, proto je vždy již předem strukturována určitým paradigmatem, a věda se zabývá vždy

171

jen takto strukturovanou přírodou. Změny paradigmat, to jest vědecké revoluce, jsou proměnami ve vidění světa (a nikoli jen změnami v přístupu ke světu), učí novému vnímání světa. Ale to také znamená, že svět, v němž žije vědecká obec po proměně paradigmatu, je neporovnatelný se světem, v němž žila předtím. Proměna paradigmatu způsobila proměnu světa, v němž vědec žije.

Tyto—a samozřejmě nejen tyto, nýbrž mnohé jiné, o nichž již nebyl čas mluvit—myšlenkové motivy charakterizují klima, v němž se rodí to, co se nazývá postmodernou. Pokusem o filosofické shrnutí naší současnosti jako postmoderní doby je kniha Jean-Francoise Lyotarda, nazvaná *La condition postmoderně* (Postmoderní situace). Co je tedy podle Lyotarda charakteristické pro naši současnost? To, že tradiční prostředky našeho myšlení naprosto nedostačují k tomu, abychom tuto situaci mohli pochopit. Toto své tvrzení zdůvodňuje Lyotard analýzou evropské kultury a civilizace, zkoumá způsob, jímž se tato civilizace snažila vysvětlovat samu sebe a samu sebe legitimovat: buď pomocí určitých příběhů či vyprávění (např. mýtů), která závazným způsobem pro všechny ukazovala, jak daná kultura vznikla a jaký je její smysl, v čem tkví její cíl apod. Tato vyprávění tvořila jakoby poslední horizont, který objímal celou kulturu, dával jí její jednotný ráz a vymezoval její smysl. Později tuto úlohu mýtu či příběhu převzala racionální věda, sjednocující kulturu tím, že se dovolává univerzálního rozumu, který je společný všem lidem, a slouží tedy jako míra toho, co je smysluplné a pro všechny závazné.

Věda je sice od počátku odpůrcem a protivníkem mýtu, odhaluje jej jako fikci, avšak chce-li být sama něčím, co je vskutku závazné pro všechny, musí rov-

172

něž nějakým způsobem legitimovat sebe samu. A proto se, podle Lyotarda, věda ospravedlňuje pomocí filosofie; místo mýtu teď zaujímá filosofický „meta-příběh“, jímž věda „vypráví“ o sobě samé. (Proč je to „meta-vyprávění“? Protože věda se tímto způsobem snaží vystoupit z jazyka, jímž mluví, a legitimovat tento jazyk sám.) Svůj nárok na všeobecnou závaznost pak legitimuje „vyprávěním“ např. o dialektice ducha, o posledním osvobození člověka apod. Moderní vědu tedy podle Lyotarda charakterizuje právě tato potřeba legitimovat filosofickým komentářem svou univerzálnost, to, že je jediná pro všechny. Ale tímto komentářem či „vyprávěním“ je přirozeně legitimována nejen věda, nýbrž právě tak i společnost, její struktura a její instituce (stát a jeho instituce tu jsou např. proto, že slouží konečnému osvobození člověka).

Nuže, pro postmoderní dobu je naopak charakteristické to, že tyto komentáře či „metavyprávění“ ztratily svou přesvědčivost, že se staly nedůvěryhodnými. Tomu, jak je přesvědčen Lyotard, odpovídá i krize metafyziky ve filosofii. Všechna taková velká a zcelující „vyprávění“ jsou napříště nemožná, protože se z našeho světa vytratila přesvědčivost velkých hrdinů a velkých cílů. Proč? Protože velkou jednotu vystřídal pluralita, a tedy každý z nás žije jakoby v průsečíku nejrůznějších příběhů, z nichž každý sleduje své vlastní cíle a svou vlastní logiku, aniž by kterýkoli z nich měl univerzální platnost (zde v Lyotardově analýze vstupuje do hry Wittgensteinova představa plurality „jazykových her“). Společnost, v níž začínáme žít, není uzavřena nějakým jediným principem či smyslem, který by ji obemykal ze všech stran, nýbrž je to společnost otevřená, která připouští mnohost nejrozmanitějších jazyků, neredukovatelných na ja-

173

zyk jediný; mnohost jazykových her nelze překlenout jediným metajazykem. Postmoderní společnost nelze tedy vykládat např. modelem fungujícího stroje, jehož všechny součásti jsou podřízeny jedinému cíli a mají smysl pouze tehdy, slouží-li celku. Takový univerzální celek je totiž v postmoderním světě fikce.

To ale znamená, že např. klasický strukturalismus, Foucaultova epistémé a rovněž model jediného paradigmatu je vlastně cosi, co ještě patří k době moderní, nikoli však postmoderní. Model jediného systému či struktury za událostmi je neudržitelný. A nadto je tento model pochybný — neboť není nakonec jen výrazem skryté touhy po vládnutí, močil Vždyť právě tento model umožňuje sevřít věci do jediného rámce: vysvětlit je a disponovat jimi. Postmoderní doba je však podle Lyotarda bytostně otevřená, vylučuje princip neomezené vlády.

Na tento vývoj však dokázala reagovat i strukturalistická filosofie, která se — analogicky — mění v poststrukturalismus. Nejvýznamnějším představitelem tohoto směru je francouzský filosof Jacques Derrida (jehož myšlenkami se inspiruje i Lyotard).

Základním pojmem Derridovy filosofie je pojem difference, přesněji jeho „slovesně-jmenná“ podoba „différance“. Tento termín a to, co jím chce Derrida naznačit, lze přiblížit asi takto: např. od slovesa „rezonovat“ můžeme vytvořit tvar „rezonance“; „rezonance“ — podobně jako „différance“ — však označuje současně dvojí: děj rezonování i sám výsledek tohoto děje. Derrida tedy používá „pojmu“, v němž je přítomen jak aspekt slovesný (dějový), tak aspekt nominální, jak pohyb, tak výsledek tohoto pohybu. Na rozdíl od klasického strukturalismu (který v podstatě pracoval s představou statické struktury) je teď v pojmu difference základní spíše její „dynamický“

174

ráz. Tím se však strukturalismus zásadním způsobem proměňuje. Vraťme se k pojetí znaku, přesněji významu znaku — neboť Derridova filosofie je vlastně kritikou klasického (či metafyzického) pojetí znaku. Víme, že podle klasického strukturalistického pojetí je význam znaku zaručován strukturou jazyka (tedy je zaručován na rovině systému; kde není kód, tam nelze mluvit o znaku). A jedině proto, že za znaky je jejich systematické uspořádání, jedině

proto mají význam, jehož nabývají vzájemným systematickým odlišováním, diferencí. A tato struktura či kód umožňuje komunikaci, tj. umožňuje, že pro všechny mluvčí mají znaky též význam. Stručně řečeno: struktura či kód je zárukou sémantické identity znaku v komunikaci. Klasický strukturalismus chápe tuto strukturu, jak jsem již řekl, v zásadě jako uzavřenou. Avšak — a to je právě otázka, kterou již vstupujeme na práh postmoderny či poststrukturalismu—je vskutku naše komunikace takto jednoznačně determinovaná? A není-li tomu tak, není pak myslitelný jiný model struktury, než je model uzavřeného systému?

A proč vůbec klasický strukturalismus pracuje s modelem uzavřené struktury? Jazyk (kód, systém) je tu koncipován jako svého druhu forma zákonodárství (což je nevyhnutelné, vycházíme-li z toho, že základní funkcí řeči je komunikace). Každý mluvčí se musí podrobit systému jazyka, chce-li, aby mu druzí rozuměli. Přirozeně se tento systém v čase mění, ale tyto změny, jejichž původem je naše konkrétní mluvení, jsou možné pouze na pozadí systému a mají-li se stát součástí systému, musí být kolektivně sankcionovány; tzn. strukturalismus připouští změny pouze tehdy, stane-li se jejich jedinečnost opakovatelnou a kolektivní. Jazyk nás tedy k určitému způsobu mluvení dokonce zavazuje a nutí, je to nástroj organizace

175

a klasifikace naší zkušenosti. Jazyk je moc, která nám bez našeho vědomí vládne. A právě jedním z rysů postmoderny je demaskování této moci a všech pojetí, která jsou s ní nějak spjatá. Tedy i klasického strukturalismu. Proto klade důraz právě na pluralitu.

Položme si teď otázku, není-li v našem používání jazyka místo, kde je tento mocenský monopol systému neustále porušován a kde se ukazuje cosi jako otevřená struktura?. Takovým místem je zajisté umění a mluvíme-li o jazyce, tedy literatura. Pro francouzské poststrukturalisty a postmodernisty je umění místem, kde se neustále napadá tato skrytá moc systému, je místem subverze moci. Souvisí to s tím, že (jak již věděli ruští formalisté ve 20. letech tohoto století) základním principem uměleckého díla je „ozvláštnění“. Umělecké duo (které vždy ukazuje samo na sebe, na to, jak je utvořeno) narušuje vžitý automatismus našeho vnímání a mluvení o skutečnosti. Umění vrací pocit „života“, protože nás od navyklého registrování věcí vede k jejich znovuobjevování, k jejich skutečnému vidění. A co je onen automatismus, který je v umění porušován? Právě jazyk jako skrytá instituce. Umění je tedy taková mluva či „jazyková hra“, která stále přichází s nečekaným (komunikativní funkce je v umění vedlejší), ale pak tu nemůže platit model uzavřené struktury. Chceme-li chápat umění, musíme si zvyknout na představu otevřené struktury, tedy struktury, která je v pohybu, která se ustavičně děje.

To vše jsou již motivy a myšlenky, které mají významnou úlohu i v Derridově filosofii. Znak nemá význam, který mu plně zaručuje preexistující systém, nýbrž význam znaku se neustále děje. Ale tím padá i představa znaku jako toho, co zastupuje věc samu.

Znak je sice vymezen diferencí k jiným znakům, ale tato diference není nic pevného, neboť ona forma

176

diferencující hranice znaků je vždy v pohybu. A je-li znak stále vymezován diferencemi k jiným znakům, znamená to za druhé, že je vymezován stopami jiných znaků — že v sobě nějak vždy nese stopy všech těch znaků, jimiž je vymezen a jež samy nejsou přítomné. Říká se, že znak zastupuje věc samu, ale jak může zastupovat věc samu, je-li vše v pohybu? Neboť — a to je pro Derridu nejdůležitější — znak je vždy vymezen tím, co je nepřítomné, těmi znaky (diferencemi k těm znakům), které tu nejsou a které přesto, svými stopami, určují, co znak zastupuje. Přítomné, ona věc sama, je „výsledkem“ nepřítomného. Znak nikdy nereprezentuje reprezentované, nýbrž vždy odkládá přítomnost toho, co označuje.

Jacques Derrida *De la grammatologie*, Paris 1967 *L'écriture et la différence*, Paris 1967 *Marges de la philosophie* 1972 *La dissémination*, Paris 1972

Jean-Francois Lyotard

Le différend, Paris 1983

La Condition postmoderně, Paris 1979

Le postmoderně expliquée aux enfants, Paris 1986

Literatura v češtině: J. Derrida, Texty k dekonstrukci, Bratislava, Archa 1993 J.-F. Lyotard, O postmodernismu, Praha, Filosofía 1993 W. Welsch, Naše postmoderní moderna, Praha, Zvon 1994 Z. Bauman, Úvahy o postmoderní době, Praha, SLON 1995