

Úvodem

Dostává se teprve nyní alespoň k jakémusi náčrtku odpovědi na poznámky, jež jsem vyvolal svým „RPP“ (= Rádlovo pojetí pravdy, duben 1952), musím litovat jednoho: nezdá se totiž, že se ona práce ukázala vskutku podnětnou, i když to oba recenzenti (Šimsa, „LvH: RPP“ z května 1952 – označujeme Š; Trojan, „Odpověď LvH“ z prosince 1952 – označujeme T) prohlašují. Oba – jak se zdá – „neustále odbíhali reálně či v duchu“ (Š srov. 1), jeden dokonce „přestával v psaní a v rozčilení vybíhal ven, aby se znovu soustředil“ (T str. 1). Jen v tom smyslu byli snad podnětější, že jim prací byla dána příležitost k prohloubení vlastních pozic, z nichž by základní mé teze mohli odmítnout. Zda se jim to ovšem podařilo, o tom se ještě vyjádřím v průběhu své odpovědi. V každém případě mám však dojem, že cosi buď na mně nebo na mé práci recenzentům jaksi vadilo, že se jim cosi přičilo, proč považovali za nutné vyřknout řadu formulí, v něž vtělili svůj odstup a odpor.

Je ovšem pravda, že jsem některými poznámkami takový odpor takřka vyprovokoval. Tu je na místě ne-li přímo sebekritika, tedy přinejmenším otázka, zda je vůbec možno uvést nějaký *raison d'être* takové provokativnosti tam, kde jsem chtěl dosáhnout souhlasu. Znamenalo by však zůstat při povrchu věcí, kdybych odstup a odpor recenzentů viděl jen v této perspektivě. Jestliže nehledám pouhé osobní narovnání, ale přistupuji k rozboru obou recenzí, je to proto, že jak moje provokace, tak i vyprovokovanost recenzentů stojí pouze na okraji něčeho, co je daleko závažnější a podstatnější. Vyhledat toto závažné a podstatné, toto jediné závažné a jediné podstatné je službou, jíž je povinen každý myslící člověk svému myslícímu bližnímu. Je to dvojí služba: pomoc v rozvinutí toho, co se člověku samotnému jen těžko ujasňuje a v čem tápe často jen nevědomky a s klopýtáním; ale také poukaz na nedostatky, konfuze a hlavně bezvýhodnost zamýšlené cesty, což všechno mysliteli samotnému – bez cizí pomoci – nemusí být tak zcela zřejmé a průzračné jako tomu, kdo se dívá z odstupu.

V RPP jsem zamýšlel ukázat sobě i jiným, co lze držet z Rádla. Kupodivu však o Rádlovi bylo málo diskutováno. Dlask ovšem napsal svou státní práci („Theologie u Emanuela Rádla“ z května 1952), ale již počtem opisů naznačil, že se jí nehodlá polemiky resp. diskurzu účastnit. Jack – zdá se – Rádla téměř nezná jinak než zprostředkovaně. Několik poznámek, jež se týkají samotného Rádla, najdeme pouze v recenzi Š. Hlavní linie, o něž se v diskusi bojovalo, se otázky interpretace Rádla v podstatě vyhybají. (Jen na jediném místě jde u Š. opravdu o Rádla: v otázce třítaktismu či jednoty Rádlova filosofického vývoje – Š 2.) A tak nyní už nepůjde o Rádla, nýbrž o tu dvojí službu myslícího člověka myslícím bližním. Vždyť vskutku nejde o to, křísit Rádla – nechť i tu „mrtví“ pochová vají mrtvé své – nýbrž o poznání a uskutečňování pravdy, a tj.: toho pravého pro člověka, tedy pro recenzenty i pro mne.

Pravda a pojetí pravdy

Obojí je třeba důkladně lišit; činí tak žel jenom Honza, kdežto Jack buď obojí sám plete nebo alespoň soudí, že to pletu já. Š mi vytýká (str. 3), že beru pravdu nerádlovsky formálně; předtím (str. 2) sice připouští, že „toto aktualistické pojetí pravdy je jistě Rádlovské“, nicméně hotoví se zkoumat, „zda toto živé pojetí pravdy se neminulo s živou pravdou samou“. Zároveň však dobře ví, že „LvH snad důsledněji rozlišuje pravdu absolutní od pravdy poznané, resp. pronikání pravdy do světa skrze lidi od pronikání člověka k pravdě“ (str. 2).

Absolutní pravda je „posledním zdrojem všech činů, činů správných, mravných i zbožných najednou“, je „hybatelem věcí i dějin“, je dokonce „nejen základem, nýbrž posledním zdrojem všech změn a bezprostředním zdrojem všech změn k lepšímu, všeho nového, všech reformátorských činů a všeho reformního úsilí“ (RPP 26); „není součástí změn, částí dějství“; „to, co býti má, je skutečnější, tj. je hlouběji založeno než to, co jest“ – ale „pravda je to, co býti má; pravda je základem veškeré skutečnosti“; „je jaksi hlouběji než všechno dění, všechna příroda i všechna historie“ (RPP 27). „Tzv. absolutní skutečnost, to co býti má, pravda jsou metafyzickým základem veškeré reality tohoto světa“ (RPP 28). Jinými slovy: tato pravda je zcela nezávislá, ale všechno na ní závisí; není vázána na nic, ale všechno je vázáno na ni. Je to pravda svrchovaná a proto absolutní. Je to „arché“, máme-li vzpomenout antické filosofie, jediný, absolutní počátek všeho. Ale tento počátek není počátkem přirozeným (odtud teze, že není přirozených počátků, neboť není jiných počátků než tento, a ten není přirozený) – totiž není počátkem přirozeným v tom smyslu, že není součástí toho, čeho je počátkem. Počátek ulice je tam, kde sama ulice začíná; počátek práce znamená, že se pracovat již začalo; počátek knihy už je kniha sama, neboť tento počátek je v knize. Ačkoli takový pojem „počátku“ se nehodí k vědeckým a filosofickým účelům, zhusta se ho byt' s obměnami jak ve vědě, tak i ve filosofii používalo a dosud používá. Zvláště po vítězství evolucionismu byl novým myšlenkám hodně přizpůsoben - a přece se jeho nesmyslnost a neupotřebitelnost ukazuje čím dál tím zřetelněji. Co je počátkem řeky? Ať už myslíme na množství potoků a potůčků či na jediný, ať myslíme třeba na rybník či jezero či na dešť, v každém případě je počátkem řeky něco jiného než řeka. Podobně počátkem sluneční soustavy je něco, co ještě nebylo sluneční soustavou, počátkem člověka praop čili ne-člověk. Otázka vznikání a zanikání

byla však právě pro tuto okolnost předsofokratovskými mysliteli brána v pochybnost: „Neboť jak by mohl vzniknout z nevlasu vlas a maso z nemasa?“ (Anaxagoras.)

Na tomto místě snad nejsnáze lze pochopit, co znamená, když Rádl opouští „metodu vysvětlovat růže z buněk, obratlovce z červů, člověka z opice a Boha z instinktů lidských“ (Útěcha 28). Přečtete si Závěr Rádlových Dějin filosofie (II, 619), abyste pochopili statizující grimasu, kterou na sebe bere Rádlův odpor proti falešnému evolucionismu: „to, co se vyvíjí, se ‚nevyvíjí‘, tj. vývoj běží jen po povrchu, kdežto podstata se nehýbe: vyvíjející se člověk je pořád člověkem; život ve vývoji je pořád životem“. Takové pojetí je ovšem zcela chybné, a proto se v tomto bodě od Rádla příkře liším. Dovedu ovšem rozumět, že přes omylnou formulaci a za ní míří Rádl týmž směrem, kterým jdu i já. Proto nepovažuji toto místo za rozhodující při posuzování významu Rádlova myšlení.

To všechno uvádím proto, že právě v tomto bodě mne T pochopil naprosto zkrlesně. Především dost svévolně pochopil přirozený počátek jako „místo, které jest neotřesitelně pevné uprostřed všech změn“ (T 9). A pak ještě svévolněji pravdu samu považuje v mém pojetí za „místo, které je neotřesitelné“ (12), a má za to, že „jde o rozměr, který se vposledu vymyká všemu ‚historickému‘, všemu, co prochází zápas, vlivy, změnami“ (10). Mylně se domnívá, že vidím pravdu „v subjektu, v samém středu osobnosti, na místě nejhlubším, které je uchráněno všech zápasů a přece kle všem zápasům vybízí“ (4). Proto je přes veškeré opačné mé ujišťování pravda v mém pojetí prý počátkem přirozeným: „Počátkem je pravda, to pravé, svět, který má být, ovšem v bezprostřední a neodmyslitelné vazbě na subjekt“; „jde tedy o počátky ... A tyto počátky jsou v rámci přirozeného, subjektivního světa“ (str. 9; 10). Počátečnost však potom rozumí jako axiomatičnost (10) a tak dokonce bez skrupulí klade vedle sebe „principy, axiomata, poslední pravdy“ (plurál !? – str. 12).

Evolucionismus na rozdíl od statizujících pojetí uznává pluralitu počátků (myslíme-li ovšem na moderní evolucionismus, nikoli třeba na takového Leibnize apod.). Vedle praopa např., který se vyvíjí, je tu i vhodné či nevhodné prostředí, specifické přírodní podmínky, okolnosti, které se spolu účastní na směru jeho vývoje. Podle různých okolností se linie praopů rozštěpila a jeden směr vedl k dnešním opicím, druhý k pračlověku a dnešnímu člověku. Nicméně jedna věc zůstává zachována: nové kvality vznikají vzájemným působením kvalit starých. Je tu neřešen právě nejpodstatnější problém: jak dojde k oné syntézi, k onomu syntetickému výsledku, bez něhož by nová kvalita byla pouhým skladem, pouhou kombinací kvalit starých? Vždyť tu musí být jakási mohutnost, schopná integrovat rozmanité vlivy, popudy a působení vnější v rámci vývoje toho, co se tu vyvíjí! Tato mohutnost tu musí být dokonce i v takových případech, kde postačuje čiré mechanické vysvětlení. Řeka ovšem vzniká tak, že se k sobě skládají různá množství vody jednotlivých jejích počátků – stružek, potůčků atd. Podmínkou tu je nesporně i určitým způsobem vrásnitá krajina, která vedle vrcholků a předělů má i svá údolí a své nížiny. Nicméně vlastním integrujícím činitelem je tu gravitace, která vodu soustřeďuje do nížin a prohlubní. Tím spíše je nutno hledat integrující činitele na tak vysoké úrovni, jako je biologická. Atd. A tu se nakonec ukáže, že všechny „přirozené počátky“ j třeba považovat za pouhé předpoklady, které samy o sobě nejsou schopny dát vznik novým kvalitám, nýbrž pouze novým mechanickým sestavám a kombinacím. Skutečné počátky nových kvalit však nelze mezi těmito starými kvalitami hledat. Není tomu ovšem tak, že by nové kvality vznikaly tak, že by samy byly pouze přidány ke starým - stejně mechanickým způsobem, jako se kombinovaly kvality staré. Nové kvality nemohou vznikat jinak než na základě starých, tj. proměnou, přetvořením toho, co tu už je. Zdroj přetvoření však nelze hledat v tom, co tu už je (rozumí se: poslední zdroj – čili počátek). Ergo zdroj nového nemůže být imanentní starému. Slově, jako že nové vzniká ze starého, nemůžeme a nesmíme rozumět doslova, neboť nové není ve starém skryto ani v zavlnuté podobě. V tom tedy smyslu není přirozených počátků, že vše to, co je přirozené, tj. dané přírodou, přirozeností věcí, není nikdy počátkem, nýbrž pokračováním nebo setrvačností. Počátky však jsou nezbytné – bez nich by nebylo nových věcí. Takové počátky však nemohou být dány přirozeností starých věcí, čili nemohou být přirozenými počátky.

Pravda jako absolutní počátek všeho existujícího, vši skutečnosti není tedy součástí této skutečnosti, není počátkem přirozeným. Pravda je zdrojem všeho nového, ale zároveň i posledním zdrojem každého syntetického počínání. Vždyť ostatně nové, vskutku nové nevzniká jinak než právě cestou takové syntézy. Každá taková syntéza je však centrována, tj. má svou strukturu s centrálnějšími a perifernějšími oblastmi. A dále, každá taková syntéza je určitým způsobem zaměřena, míří odněkud a někam, má svůj směr. Jako magnetu rozeznáváme jižní a severní pól, tak i na každé syntéze musíme rozlišovat její výchozí místo a její cíl, k němuž směřuje. Výchozí bod každé syntézy je nějaký subjekt (což nemusí být nikterak jenom člověk, ale ani vždycky živočich či rostlina; může jít o molekulu, o atom i třeba ještě o menší částičky, pokud tvoří samostatný a přec vnitřně sjednocený celek); cíl, k němuž syntéza směřuje, je změna resp. zásah něčeho, co tu bylo ještě před syntézou a co je předmětem, objektem syntézy. Přitom je třeba pamatovat, že syntéza nejen že nemusí mít jediný objekt, nýbrž dokonce ani jediný subjekt. Pokud jde o syntézu o jediném subjektu, hovoříme o akci subjektu. Avšak rovněž akce může mít (a většinou mívá) mnoho objektů resp. objektů pluralitního charakteru. Lze však dokonce říci, že ani cíl syntézy, ba ani cíl akce nemusí být jediný. Uvedeme si příklady.

Když truhlář dělá stůl, pak jeho cílem resp. cílem jeho činnosti, jeho akcí je hotový stůl. Čili cíl jediný, k němuž se odnáší celá řada akcí. Jednotlivé akce mají své podřízené cíle, např. zhotovení nohy stolu nebo zásuvky apod. A i tu jde často ještě o celé komplexy akcí. Předmětem, objektem jednotlivé akce je obvykle

kus dřeva. Opět je zřejmé, že v největším počtu případů bude kus dřeva společným objektem řady akcí. Protože však každá akce na tomto objektu nějak pracuje, změní jej a my můžeme uvažovat vždy o jiném, novém objektu. Ohoblování kusu prkna tedy představuje řadu akcí, mířících k témuž předmětu; nicméně v průběhu hoblování se kus prkna pozvolna mění, a tak nejde v přísném smyslu o týž objekt. Sesazení, sklížení resp. sbití dvou prken dohromady znamená však akci resp. komplex akcí, při nichž objekt není jediný, nýbrž dvojitý, ale cílem je jediný kus, jediná věc. Ale i cíl může být vícero. Tak kupř. při studiu jde jednak o dosažení dobrého prospěchu, ale zároveň o dosažení dobrých vědomostí. Podobně na pouti střílíme do motouzu, na němž je zavěšena loutka, abychom jej přestřelili, ale zároveň i proto, abychom vyhráli loutku. V obou případech lze namítnout, že jde o cíl jediný: dobrý prospěch je pouze vnějším znamením dobrých vědomostí, přestřelení motouzu pouze prostředkem, cestou k získání loutky. I když bychom celkem bez obtíží mohli odporovat, neboť i dobrý prospěch těší sám o sobě, a právě tak i úspěch ve střelbě, přece můžeme vyhledat jiné příklady. Jen namátkou vzpomeňme tzv. experimentum crucis, jež má značný význam ve vědě a kde vskutku jde objektivně o dva cíle (ať už větší váhu a význam přiřkládáme třeba jedinému, což je jen hodnocení). Abychom mohli poskytnout bližší názor, zmíníme se o šachových úlohách, v nichž první tah bílého např. (v dvojtahách) má jednak buď donutit protivníka k určitému omezenému okruhu tahů, nebo alespoň některé tahy naopak vyloučit, zároveň však má svou důležitou úlohu při matování v druhém tahu. Apod.

Poznání, že univerzum není chaotickou změť, nýbrž řádem, patří nejen fakticky, nýbrž i nutně ke každému vážnému pokusu o porozumění světové realitě a světovému dění. Odedávna se toto poznání koncentrovalo v pokusy o jednotný vklad univerza. Jednotnost výkladu však bezvýhradně potřebuje vyjít z míst, na nichž je jednota nikoli pouze předpokládána, nýbrž garantována. Nejprve se naskytla možnost uvažovat o jediném a jednotném univerzálním substrátu resp. principu, majícím charakter živlu. Ačkoliv z počátku nebylo pojetí živlu zcela jednotné a ujasněné, přece časem došlo určitější formy. A zároveň se ukázalo, že je neseno jedním základním úmyslem: najít jedno, jež by bylo schopno produkovat ze sebe mnohé. Tajemství to však bylo odhaleno záhy: již elejská škola si získala nesmrtelnou zásluhu za to, jak na sobě – byť bezděky – ukázala absurdnost takového pokusu. Od té doby už nebyla perspektiva důsledného monismu v Řecku vůbec možná. Pokusy o návrat sice nechyběly, ale ukazují vždy zřetelné povědomí o parmenidovství jako cestě nemožné a proto zakázané. Objevil-li se přece pokus, vyložit svět z jediného principu, pak bylo nevyhnutelno ostře odlišit jsoucno věcí od jsoucna jejich jediného a univerzálního principu. Leč nebudu se o tom nyní šířit; bude snad někdy příležitost přistoupit k té věci zevrubněji po stránce historické. Pro nás je důležité, že pokusy o pochopení počátků resp. univerzálního počátku jediného jako nikoli přirozeného, tj. světu a věcem nikoli imanentního, v dějinách myšlení již existují. Z nich pak nejznamenitější je platónská idea nejvyššího Dobra, Moudrost, jak o ní čteme v knize Přísloví, a Rádlův pojem absolutní Pravdy. A já jsem se pokusil připnout svým pojetím na Rádlu.

Tedy až dosud jsem vykládal své pojetí pravdy; výkladem jsem však mířil ke skutečné pravdě. Jsou tu tedy zřejmé dvě věci: na jedné straně je tu pravda, která není na ničem a tedy ani na mně závislá. Na druhé straně však nelze o té pravdě nic povědět, aniž by se povídalo, resp. mysli, zkoumalo a formulovalo. Nemohu mluvit o pravdě, aniž bych zároveň vykládal své pojetí pravdy. A tu ovšem přichází jeden z nejdůležitějších problémů, který nepostihl ani jeden z recenzentů. Napsal jsem totiž (RPP 15), že „je v jistém smyslu chybné, stavět na prvé místo pravdu a na druhé místo naše uznání, že tj. pravda“; a pak jsem věc objasňoval. Ale Jack to pochopil tak, jako že „se dnes těžiště myšlení LvH pomalu přesunulo z pravdy na subjekt“ (T 6), že „pravdu staví dnes na místo druhé“ (T 7). Nepochopil tedy, co rozumím oním „přirozeným“ počátkem; hlavně však nepochopil, že je rozdíl, je-li pravda počátkem onticky a je-li jím noeticky. Téhož omylu se se vši pravděpodobností dopouští i Dlask. A není divu: je to omyl, charakteristický pro theologii resp. vůbec pro náboženství, bez něhož by ani theologie, ani náboženství nebyly tím, čím jsou. Jde totiž konec konců o to, že „cesta k poznání pravdy čili k pravdě poznané nevychází z absolutní pravdy jako prvního, původního stanoviště“ (RPP str. 16). Ovšemže absolutní pravda jako základ vši skutečnosti je zdrojem a tedy počátkem i pojetí resp. poznání pravdy. Avšak je počátkem pouze onticky, tj. počátkem onoho poznání, pokud jde o jeho existenci, o jeho skutečnost, fakticitu. Stejným způsobem je však absolutní pravda v tomto smyslu počátkem všeho, tedy i mylného, nesprávného pojetí a poznání. Každé poznání však krom toho, že existuje, tj. že bylo vysloveno, formulováno, nebo alespoň nalezeno, myšleno, ještě také buď platí nebo neplatí. Absolutní pravda v tomto noetickém smyslu nestojí nikdy na počátku oné platnosti, neboť poznání resp. pojetí musí svou platnost (nebo také neplatnost) osvědčit teprve v celém svém průběhu, v celém svém rozsahu, plnou svou podobou. Noeticky proto absolutní pravda nikdy není a nemůže být počátkem, nýbrž leda koncem, cílem poznání. Ale ani tomu nesmíme rozumět tak, že na konci, tj. po celém průběhu poznání, je dosaženo vlastního cíle. Cíl – totiž absolutní pravda, je především transcendentní, to znamená: přesahuje samo poznání. Absolutní pravda se klene nad každým poznáním jako nad pouze relativním svým vyjádřením. Toto vyjádření, inkarnování absolutní pravdy se však děje v celém průběhu poznání, pravda absolutní se inkarnuje ne až na konci, nýbrž právě po celé cestě, tj. průběhem poznávání, jejím vtělením je celé poznání od počátku až do konce, ergo poznání jako celek. Protože však celek poznání je cestou k pravdě, můžeme zásadně každou relativní pravdu pojmut jako cestu k absolutní pravdě. Cesta k absolutní pravdě ovšem není jinak možná než jako pravda relativní, tj. není možno mířit k absolutní pravdě jinak než pojetím, poznáním, činem, programem atd. V této perspektivě se objeví skutečná nepatřičnost

Honzových slov: „mou výhodou i náskokem je to, že mám proti LvH pravdu, i když – atd.“ (Š 1). Pokud jde o to, že Honza má za to, že má pravdu, je zbytečné to podotýkat. Taková věc se předpokládá u toho, kdo jednou začal psát – nelze se přec bavit s člověkem, který píše bez přesvědčení. Ale zcela pochybné by bylo, kdyby se Honza odvolával na cosi, co je pravdou nehledě na něho a co by mu dovolovalo říci, že pravdu má, když se k tomu přihlásí, když z toho vyjde, když tomu zůstane věren apod. Svou pravdou musí každý prokázat a dokázat, nemůže však reklamovat pravdu resp. pravdivost proto, že je theolog nebo křesťan apod. A když ji začne dokazovat, nemusí podotýkat, že pravdu má; takové rozpoznání je na druhých. Autority jsou ovšem dobrá věc, ale jen v pomocné funkci. Neuzná-li je protivník, není nikterak konec diskuse, nýbrž je nutno sestoupit na místa, o něž se opírají i samy autority. Je v takovém případě třeba dokazovat, že autority mají pravdu. Ale i tehdy, když nastane dohoda o autoritách a kdy z pomocných a jinak praktických důvodů se nejde vždy znovu k samým základům, přece je nezbytno čas od času i uznané pozice a autority znovu kontrolovat. A tak v žádném případě nelze uznat nic, co by mohlo vypadat jako vnější záruka pravdy, vnější opora. Pravda ručí sama za sebe, není zaručena svými inkarnacemi, naopak ještě i za ně ručí.

Když však někdo vykládá svůj názor, své pojetí, a když dokazuje jeho oprávněnost a pravdivost, musí ovšem někde začít. Naše teze, že neexistují přirozené počátky, nikterak nepopírá existenci počátků faktických. Ale tu jde především o to, rozlišit dvojí věc (jak už ostatně učinil – byť několika slovy – Honza; Š 2): na jedné straně totiž vidíme „pronikání pravdy do světa skrze lidi“, na druhé straně „pronikání člověka k pravdě“. Bylo by velkou chybou nejen obojí zaměňovat, nýbrž i vidět obojí v jednotě. Stalo se totiž právě Hegelovi (můžeme-li jen tak zběžně přirovnat), že pojal cestu člověka k pravdě jako část, tj. nutnou součást cesty pravdy k sobě samé (on ovšem mluví o absolutním duchu), Zatím tedy co Hegel cestu absolutního ducha do světa chápe jako jeho dočasné zcizení a tím jako pouhou polovinu cesty, zatímco druhou polovinou je cesta z odcizenosti zpět k sobě skrze světodějná individua a – v poslední instanci – skrze Hegela samého, čímž člověk nabývá zřetelně charakteru prostředníka a průchodiště světového dění, rozumíme my věci poněkud jinak. Něco takového jako cesta pravdy k sobě samé neexistuje (a jsem v pokušení říci: asi neexistuje, neboť nemám nejmenších důvodů pro opačný předpoklad). Tu je mimochodem místo, kde mohou nasadit kritikové, kteří pravdu samu chtějí chápat jako Boha v tradičním smyslu, tj. jako ducha resp. jako osobnost. Jedním z důvodů pro takové pojetí by byl důkaz, že existuje nutně i cesta pravdy k sobě samé. Já naproti tomu mám za to, že pravda se obnovuje sama ze sebe a nikoli návratem. Proto cesta člověka k pravdě je jenom jedním druhem – ovšem z nejvyšších – cest uskutečnění pravdy ve světě skrze člověka. Případ je to dosti zvláštní, neboť neexistuje přímá kontinuita inkarnace pravdy od primitivních úrovní až k vědomí člověka. Člověk ve svém vědomí nemůže v žádném případě pravdou začít (nemůže začít ani u pravdy). Pravda nestojí na počátku obsahu, tj. smyslu, významu jeho vědomí. Na počátku nemá člověk pravdu před svým duchovním zrakem – leda jen jako perspektivu, jako cíl. Avšak přesto někde člověk musí začít. Ergo začne jinde a k pravdě se teprve musí dostat. A už jsme ukázali, že tomu nelze rozumět tak, jako by pravda byla jaksi na konci cesty k pravdě. Naopak cesta k pravdě jako celek je cestou uskutečňování, cestou inkarnace pravdy ve světě. Zároveň přitom musíme mít na paměti i obráceně, že cesta k pravdy z podstatných důvodů není možná jinak než jako uskutečňování pravdy. Pravda se však neuskutečňuje pouze v poznání, v myšlení či snad jen ve filosofii a ve vědě, nýbrž v celém životě jednotlivce i společnosti, třídy i národa a konečně i v životě všech lidí, v životě lidstva, a to ve všech oborech tohoto života. Uskutečňování skrze poznání je jen jednou částí uskutečňování pravdy, a to částí, která má služebnou funkci. Přičemž okamžitě musíme prohlásit, že je dvojí služebnost: jedna ve funkci podřízenosti, druhá ve funkci vedoucí. Poznání pravdy je služebné ve smyslu druhém; není tedy nikterak (a nemá být) narušena jeho autonomie, jeho svéprávnost. Proto také má nejen možnost, ale přímo povinnost praktické uskutečňování, tj. na příklad sociální inkarnaci pravdy předstihovat a tak se stávat její skutečnou perspektivou. Rozumíme-li tedy pravdě a její inkarnaci správně, tj. v univerzálním a nejenom teoretickém smyslu, pak můžeme říci, že – pro člověka – cesta inkarnace pravdy je totožná s cestou člověka za pravdou, a naopak, že cesta k pravdě (ve svém celku) je právě jedinou cestou inkarnace pravdy do tohoto světa. To ovšem jen za uvedených podmínek.

Nemůže-li člověk ve svém (ve svém!) úsilí začít u pravdy nebo dokonce pravdou, zůstává tu otázka, jak může dojít z ne-pravdy k pravdě, čili otázka, jak je vůbec možná cesta k pravdě. Mylné pojetí, že cesta k pravdě je jako taková právě cestou pravdy v jejím pronikání do světa reality, chybí především svým intelektualismem. Není tomu tak, že by absolutní pravda neměla vyšších pretencí než inkarnaci v lidském pojetí, teorii resp. v oné lidské cestě k pravdě. Pravda míří ke svému uskutečnění ve všech oborech, na každém místě, chce být elementem, z něhož člověk žije jako člověk (a ne pouze jako bytost myslící, teoretik, vědec, filosof). Ale nejhlubší omyl onoho pojetí je v tom, že pravdu považuje za subjekt; totiž za subjekt onoho procesu, který tu nazýváme ‚inkarnace pravdy‘. Jinými slovy: v tomto pojetí celé dějiny světa mají svůj jediný smysl – jsou uskutečňováním, naplňováním pravdy. To ovšem nemůže znamenat nic jiného než to, že jsou zároveň uskutečněním, naplněním, že jsou ve svém celku realizací pravdy, že tedy absolutní skutečnost tu splývá, koinciduje s danou realitou světových dějin. Proto je u Hegela rozumné vše, co je skutečné: skutečnost tu nemá vlastní skutečnosti, samostatné a nezávislé na absolutnu, na pravdě na pravé skutečnosti; a tak vše, co se děje, je jenom projevem oné skutečnosti absolutní. Pak i každý omyl má svůj moment pravdivosti a podobně. Ale vše se má zcela jinak. Nic takového jako ‚projev absolutní skutečnosti‘ neexistuje. Tím chceme říci, že pravda (resp. ona absolutní skutečnost) není čímsi, co kromě své vnitřní stránky má i stránku vnější. Věci na tomto světě nejsou vnější stránkou, tj. projevem, realizací pravdy.

Pravda se ovšem nemůže realizovat jinak než ‚skrze tělo‘, ale tělo není její realizací. Pravda může být uskutečňována – v morálním světě – jen skrze člověka (tj. jeho ‚prostřednictvím‘); ale zdaleka nelze člověka považovat za realizaci pravdy – a ovšem tím méně jeho dílo či jeho život. Konec konců je věc jednodušší než náš výklad, který trpí nedostatkem vhodných pojmů, možná i nedostatkem samotné řeči. Vzpomeňte, co jsem psal v předmluvě k Whiteheadovi o neustálých vzkříšeních, jimiž prochází pravda. Můžeme to formulovat také tak, že pravda není součástí onoho dění, jež zveme jejím uskutečňováním. Není to pravda, která se proměňuje ve své uskutečnění, nýbrž je to spíše netečná danost, která se aktivizuje a podřizuje pravdě. Pravda sama neútočí, jako může útočit realita; proto Rádl psal o její bezbrannosti. Tím není ani v nejmenším řečeno, že je pravda pasivní, nýbrž odmítá se celý protiklad aktivní-pasivní, pokud mu jsme zvyklí rozumět ze světa reality. Aktivní v pravém slova smyslu může být jenom subjekt, ale pravda není subjektem. Tím je stručně naznačeno, že pravda není aktivní v tom smyslu, že by tlačila zvenčí. Tlak z vnitřka je však jenom rozpínavostí resp. aktivitou samého subjektu. Pravda sice – ve smyslu ontologickém – zakládá realitu jak subjektu, tak jeho aktivity, ale nepřechází v ně, nýbrž zůstává tím, čím jest, tj. pravdou, transcendingující veškerou realitu. Aktivita subjektu je však ve vztahu k pravdě nejen po své ontické stránce, nýbrž i po své stránce funkční, po stránce své platnosti resp. po stránce proto-noetické či přímo noetické (na vyšších úrovních). A tu musíme uvážit ještě jednou vše, co jsme dosud řekli. Je rozdíl, mluvíme-li o cestě pravdy v jejím pronikání do světa reality či o cestě inkarnace pravdy do tohoto světa. Cesta pravdy totiž není totožná s cestou její inkarnace. Cesta inkarnace pravdy nepodržuje v sobě pravdu v její realitě; nazveme-li tuto inkarnace případně realizací pravdy, pak platí, že realita pravdy není imanentní žádné její konkrétní realizaci. Přesto však máme právo mluvit o cestě pravdy, neboť pravda nestojí, nýbrž je vskutku na cestě. Realita pravdy je totiž právě toho druhu, že není o sobě a v sobě, že není ukončená a omezená, že tedy proto není v naprosto žádném vnějším vztahu k čemukoli jinému. Rádl lišil realitu pravdy jako platnost od reality věcí, které jsou „kdysi kdesi nějak“, jíž říkal existence. A pro platnost je právě podstatné, že neplatí o sobě, nýbrž vždy pro něco, co je „kdysi kdesi nějak“. A tato platnost, toto míření někam (byť de facto „odnikud“) není možné jako míření k něčemu vnějšmu, nýbrž leda k čemukoli vnitřnímu, tedy vždy k vnitřní stránce nějakého subjektu. Subjekt, v nejvyšší úrovni člověk, je angažován, volán k následování či lépe k „odpovědnosti“, tj. k odpovědi, je takměř zajat, je platností obklopen, je v ní jako ve svém živlu, ona je jeho „podstatou“, z ní existuje, z ní hlavně žije. Není ona v něm, nýbrž naopak subjekt v platnosti, člověk v pravdě. V pravdě a z pravdy. Pohyb pravdy je pohybem k člověku. A tedy cestou k člověku. Sama cesta člověka však nemůže být ničím jiným než právě cestou k člověku. Člověkem se však může člověk stát jen skrze pravdu a pravdou; avšak nejen ve smyslu ontickém. Člověk se liší od veškeré reality tím, že jeho konstitutivním prvkem je cesta k pravdě. Zatímco cesta inkarnace, realizace pravdy je univerzální, neboť probíhá celým univerzem a všemi jeho úrovněmi, je cesta k pravdě vyhrazena člověku; je to cesta podstatně lidská. Člověk se tedy může stát (či spíše: stávat) člověkem jen na cestě k pravdě a za pravdou. To je však možné jen proto, že cesta člověka za pravdou je nutně poznamenána pohybem samotné pravdy, která je na cestě za člověkem a k člověku.

Nyní zbývá už jen uvážit, že člověk nedojde pravdy jinak než na cestě k věcem. Přičemž jest ovšem pamatovat, že pro člověka je specificky charakteristická ta cesta k věcem, které říkáme poznání. Ne ovšem tak, že poznání (resp. teorie, jak říkal Aristotelés) je nejvyšším posláním člověka. Ale přece jen poznání, myšlení, reflexe patří k podstatě člověka, jí je člověk tím, čím jest, a všechna ostatní jeho aktivity nese stopu této schopnosti. Vše, co dělá člověk jako člověk, musí projít jeho vědomím, jeho soudností, rozumem, chápáním. Pro celou tuto subjektivní sféru lidskou je však charakteristické, že se odnáší k věcem, k předmětům, že platí nebo neplatí o něčem, co je mu vnější, vzdálené, co je vůči němu v distanci, resp. vůči čemu ona odstoupila, od čeho získala distanci. Rozlišíme-li takto dobře na jedné straně odstup subjektu od toho, k čemu se potom např. ve svém poznání vztahuje, čili k čemu přistupuje, od tohoto přístupu na straně druhé, můžeme také říci, že absolutní pravda jako zdroj vši existence (všeho jsoícího) je v tomto případě v noetickém smyslu pouze zdrojem odstupu subjektu od věcí, není však bezprostředním zdrojem subjektivního přístupu subjektu k vnějšmu světu resp. k realitě vůbec. To právě je jen jinými slovy vyřčeno, že pravda nestojí nikdy – v noetickém smyslu – na počátku platnosti poznání, tj. že platnost poznání z ní nevyvěrá jako ze svého zdroje (bezprostředního zdroje, počátku). Abychom mohli tuto věc lépe objasnit, přistoupíme k další otázce, totiž k otázce vztahu mezi pravdou (absolutní) a mezi subjektem, tedy člověkem.

Pravda a subjekt

Ukázal jsem tedy, že pravda nestojí, že ani o ní nelze užít kategorie neměnnosti a že proto nelze rozumět faktu, že pravda není součástí změn ani částí dějství, ve smyslu nehybnosti resp. ahistoričnosti. Jack tedy naprosto nepochopil, resp. svým pochopením naprosto zkreslil to, co jsem měl na mysli. Pravda je na cestě, je v pohybu. Ale pravda není ničemu jsoícímu vnější: patří k podstatě pravdy jakožto pravé skutečnosti, pravého, absolutního jsoícího, že není v žádném vnějším vztahu. Nejen tedy že sama nepřistupuje k ničemu jsoícímu zvnějška, ale není také ničemu zvnějška přístupná. Jinými slovy, pravdě nic není objektem, a ni ona sama ničemu objektem není a být nemůže. Tento fakt je zároveň odhalením povahy pravdy, tj. pravého jsoícího, ale je také současně odhalením povahy veškerého jsoícího existujícího, tj. všeho jsoícího. V pravdě, tj. právě vposledu, nehlouběji, konec konců, v nejvladnějším smyslu neexistuje objekt o sobě. Kdyby

tomu tak bylo a existoval by být i jen jediný objekt o sobě, tj. jediný případ jsoucího, k jehož podstatě náleží charakter objektivity, tj. charakter „býti objektem“, pak pravda by buď k jeho objektivity (k němu jakožto objektu) neměla přístup, nebyla by ergo ani posledním zdrojem jeho existence, přestala by být pravým jsovcem a stála by jen vedle jsovcna objektivity jako jsovcno neobjektivní, a zároveň by přestala být i pravdou, neboť by tak pozbyla schopnosti klenout se nad objektivním jsovcem jako to, co zakládá jeho zvládnutí resp. co konec konců jest jeho zvládnutím, jeho vládou, pádem; anebo by k němu musela přistupovat jako k sobě vnějšímu a tedy zvnějška. To by zase znamenalo, že sama pravdy by nutně přestala být neobjektivním jsovcem a stanula by i v tomto případě po boku jsovcna objektivity, ale dokonce sama jako objektivní. Neboť měla-li být pravda schopna přistoupit k objektivnímu jsovcu zvnějška, musela sama být vně tohoto jsovcna a tím i jemu vnější. Objektivnost je tedy pouze ve vztahu jsovcích jednotlivin mezi sebou; přesněji, je skutečností pouze pro subjekty, nikoli skutečností o sobě. Skutečností os sobě může být jenom subjekt a jeho syntézy (tj. konec konců jeho akce). Není tím nikterak popřeno to, čemu se říká dnes často objektivnost reality. Pojem ten je však očištěn od domněnky, že býti objektivní realitou znamená mít charakter objektu. Bylo už mnohokrát – že většinou z idealistických motivů – ukazováno na to, že býti objektem znamená eo ipso býti něčím pro něco, konkrétně pro subjekt, a že tedy objekt nemůže být věcí o sobě, tj. skutečnou realitou. Což je správné jen do jisté míry. Objektivní realita existuje; je pluralitní a pluralitně subjektivního charakteru. (V disertační práci pojímám svět jako „pluralitu partikulárních jednot vespolek souvislých, avšak souvislostmi nestejného typu a rozličné úrovně“ – str. 80; tyto jednoty jsou nazývány „subjekty“, ovšem v ontologickém a nikoli jen psychologickém smyslu.) Pro jeden subjekt je jiný subjekt objektem; není však objektem žádný subjekt sám o sobě. Subjektivnost (tj. býti subjektem) je kategorií ontologickou, kdežto objektivnost kategorií fenomenální, fenomenologickou. Objekt je fenomén, kdežto subjekt je realitou. I objekt je ovšem reálný, ale jen funkčně nebo subjektivně, nikoli onticky ve vlastním slova smyslu. V tom smyslu pak i každý subjekt má i svou objektivní, tj. vnější stránku. Nemá ji však o sobě, nýbrž buď pro jiné subjekty, nebo pro sebe. (Pro sebe jen velmi odvozeně.) Z uvedené rozlišenosti je zřetelně možné, že objektem může být i něco jiného než právě jeden subjekt; tak např. řada subjektů reálně spolu nesjednocených apod. Na druhé straně pak subjekt není a nemusí být pro jiný subjekt jen objektem, i když objektem vždycky také jest. A tak shrneme: objektivnost nemá vlastní reality, nýbrž je výsledkem objektivnosti, tj. akce nějakého subjektu. Protože však tato subjektivní akce nemíří nikdy do prázdna, nýbrž na něco skutečného, co není ani akcí ani její zaměřeností konstituováno, není objektivnost založena subjektivně, nýbrž má charakter subjektivitě rovnocenný, aniž by byla subjektivností. O tom se nyní ostatně nemusíme šířit, i když jde o kapitolu velmi zajímavou i důležitou.

Pohyb pravdy může tedy směřovat podle všeho, co tu bylo řečeno, leda k vnitřní stránce subjektu, tj. k subjektivitě. Ovšemže pravda platí o věcech a že tedy je „pravdou o věcech, o událostech“ (RPP 6). Ale je tu třeba jistého upřesnění. Cesta pravdy končí u subjektu, tj. jejím cílem jest právě subjekt. Přístup pravdy (stále rozumějme, že pravda je totéž co pravé jsovcno, absolutní skutečnost, to, co býti má) k subjektu je však de facto vzbuzením, konstitucí, vyvoláním subjektu jakožto subjektu. Subjekt je subjektem právě jen ve své angažovanosti, závázanosti, ve svém vyvolání k existenci a k činnosti, v onom vypětí, do něhož je vtažen pravdou a které ústí konec konců v akci. Pravda tedy zakládá subjektivnost, je jeho zdrojem, jeho hloubko. Subjekt nemá svou vlastní hloubku, není svým svéprávným zdrojem, nýbrž má svůj historický počátek a historický konec; subjekt je konec konců událost, vyvolanou pod tlakem absolutní skutečnosti, nikoli metafyzickou entitou, podrobenou změnám jen na povrchu, ale s neměnným, nehybným, neohrožitelným jádrem, nedotknutelnou hloubinou. Má svou hloubku, to je pravda; ale spíše má tato hloubka její [jeho]. Není ona jeho, ale on její. On je v ní, ne ona v něm. Nestojí tedy subjekt na počátku cesty, na počátku pohybu pravdy, nýbrž právě naopak na jeho konci. Počátkem subjektu je tedy pravda (a opět připomínáme: počátkem nikoli přirozeným), nikoli naopak. To však v žádném případě neznamená, že pravda je počátkem vědomí subjektu o sobě nebo o věcech. Akce subjektu je totiž právě odpovědí na „výzvu“ pravdy; proto není už cestou pravdy, ale cestou realizace pravdy. Realizace pravdy však vede subjekt ven ze sebe, tj. v akci ztrácí subjekt sám sebe, odcizuje se sám sobě, protože se objektivuje; zároveň však subjekt ztrácí i svůj původní přístup k vnější realitě, neboť svou akcí ji zakrývá. Realita je pro subjekt skryta právě v jeho přístupu, subjektivní akce je skrytostí reality, k níž akce míří. Je tedy pro subjekt podstatné, že přestává být subjektem vzápětí po tom, co byl k své subjektivitě absolutní skutečností, tj. pravdou vyvolán. Jestliže mezi těmito událostmi, jež začínají vyvoláním subjektu v život, tj. jeho vyvoláním k akci, a končí tím, že provedenou akcí subjekt přestává být subjektem, a jež následují jedna po druhé, shledáváme přece zcela určitou kontinuitu, není tato kontinuita garantována subjektivně, nýbrž jednak transcendentně (ustavičně se obnovujícím tlakem pravdy a ta ustavičně se rozvírajícím napětím, z něhož se subjekt a jeho akce rodí), jednak objektivně (setrvačností vnější organizovanosti subjektu).

Subjekt však není odsouzen k okamžitému zániku nejen objektivně, tj. o sobě, nýbrž ani subjektivně, tj. pro sebe. Subjektu se na lidské úrovni otvírá možnost sebe-vědomí, tj. možnost vědomí o své existenci či lépe o svém trvání, a tak zároveň možnost žít subjektivně ze své minulosti čili možnost historického života. K tomu je však nutno, aby se subjekt ze své odcizenosti vrátil sám k sobě. Pravda v tomto případě nemůže být počátkem, zdrojem sebe-vědomí subjektu, neboť toto sebevědomí zahrnuje v sebe nutnost vědomí o své subjektivní minulosti. Pravda je však zdrojem nového, tj. čistě nového, bez příměsku minulosti, neboť je transcendentní a nebere na sebe nikdy formu nějakého svého projevu, nejsouc strhována do svých

„realizací“. Ostatně i sám směr reflexe (tak totiž nazýváme onu cestu subjektu ze své odcizenosti zpět k sobě) je dostatečným náznakem skutečnosti, že počátek sebevědomí není na té straně, odkud je ...

(dále nedokončeno, event. ztraceno)

(zřejmě nedokončeno – už se nepamatuji; psáno asi mezi vánočními svátky a Novým rokem 1953, kdy už nemělo smysl hledat zaměstnání; je to zapotřebí ještě přečíst a zkontrolovat, přepis pořizován narychlo – nalezeno v papírech, přivezla Heda z Radhošťské; dokončeno 29. 6. 05)