

LADISLAV HEJDÁNEK

**Pojetí pravdy  
a některé jeho ontologické  
předpoklady**

DISERTAČNÍ PRÁCE

PRAHA 1952

## OBSAH

Úvodem.....	3
KAPITOLA I. Jednota jsoucího.....	11
a) Jednota substanciální.....	16
b) Jednota strukturální.....	23
Kapitola II. Mnohost.....	32
Kapitola III. Theorie subjektu.....	42
Kapitola IV. Theorie akce.....	57
Kapitola V. O reflexi.....	73
Kapitola VI. Povaha pravdy.....	90
Seznam použité literatury.....	101

# Úvodem

Otázka pravdy je odedávna jedním z ústředních temat filosofických. Aristoteles dokonce prohlásil v jednom ze svých výměrů filosofii za vědu o pravdě. Co je pravda, jak je možná, kde je její zdroj, v jakém je vztahu ke skutečnosti a v jakém k člověku – to jsou vskutku otázky, kterým se opravdová filosofie vyhnout nemůže. I když je třeba výslovně neřeší, i když je neučiní přímo thematem svého zkoumání, přece na ně odpovídá alespoň nepřímo, zahrnujíc jejich řešení v celém svém postupu, v celé své práci. Ano, filosofie nemůže učinit ani krok, aniž by tím zároveň nekladla základy a neustanovovala principy jejich řešení, nebo – jinak řečeno – aniž by vědomě či nevědomky určité jejich řešení alespoň v hlavních obrysech nepředpokládala.

To neplatí ostatně jen o filosofii, nýbrž o poznání vůbec, a ovšem zvláště o poznání vědeckém. Vymezení předmětu vědy, vědecká metoda, položení otázky, sestavení podmínek experimentu, způsob systematického uspořádání látky atd., to všechno přirozeně nese již s sebou základy, počátky pojetí pravdy a problémů kolem seskupených. Otázka pravdy proto není otázkou čistě spekulativní, tj. otázkou, která by měla smysl pouze na pozadí určitých filosofických posic, pouze v rámci určité interpretace filosofické; jde naopak o otázku principiální, která – byť v různých obměnách – platí na jakémkoli filosofickém pozadí a je stanovitelná na jakýchkoli filosofických předpokladech. Řešení této otázky není potom jen zavrcholením filosofické, resp. vědecké theorie, nýbrž je jejich počátkem a základem, i když ovšem nikoli thematicky. Otázkou tou se ptáme na možnost poznání a theorie vůbec; proto její řešení není pouhým výsledkem nějaké konsekvence, nýbrž zároveň i východiskem takové konsekvence, neboť míří přímo na tu skutečnost, která jakoukoli konsekvenci umožňuje. Již odtud se ukazuje, že nejde ani výhradně ani především o oblast vysloveně noetickou, ale daleko spíše o ontologické předpoklady platného rozvinutí theorie poznání. A otázka pravdy nám bude jednak výchozím bodem celé práce, ale ve svém celku a plnosti též příležitostí k analýze těchto předpokladů.

Nechceme-li však nasadit nejistě a nechceme-li se nadto vydat v nebezpečí, že se nám celá úvaha sesune uprostřed práce, musíme vidět svůj přední úkol v tom, že vymezíme problém, jež chceme zkoumat a řešit. Zajistíme-li si právě v okamžiku startu bezpečně pevnou půdu pod nohama a budeme-li bedlivě ohledávat každé místo, dříve než přes ně postoupíme dál, máme právo k naději na úspěch svého zkoumání. Abychom však splnili požadavek opravdového filosofického postupu, musíme vědět, co děláme,

když se pokusíme problém stanovit. Proto nebude nikterak zbytečné, jestliže alespoň předběžně uvážíme, co to znamená stanovit problém. Předběžností a ovšem i neúplností bude náš rozhled nutně poznamenán, neboť k úplnějšímu zkoumání povahy stanovení problému budeme moci přistoupit až v průběhu této práce.

Především tedy musíme konstatovat, že položit otázku znamená položit ji někam. Tím zdůrazňujeme, že existuje nutně určitá souvislost filosofické problematiky, bez jejíhož pozadí problém nemůže být platně položen. Je ovšem jisté, že fakticky, historicky není souvislost, předcházející položení problému, nikterak jednoznačná, jednotná, nýbrž naopak je představována řadou rozličných okruhů a tradic. Nemáme však na mysli tento historický fakt, nýbrž sledujeme podmínku, jejíž nutnost je povahy „vnitřní“; v tom smyslu pak předpokladem a podmínkou není celý faktický stav filosofické problematiky, ale naopak zcela určitý, jediný její okruh. Znamená-li ono „někam položit“ nutnost navazovat na zcela určitou situaci filosofickou, pak je zřejmě nezbytno vyvolit si z oné faktické spleti souvislostí jeden okruh vnitřně harmonující a na jeho pozadí pak problém postavit. Zároveň však musíme mít na mysli, že harmonie a jednota vyvoleného okruhu nemusí být dána pouze fakticky, tj. že nemusí být vyvolenému okruhu ve vší plnosti už původně vlastní, nýbrž že její zdroj do velké míry může být dán také přístupem, tj. vyvolením a jednotícím úmyslem.

To souvisí s tím, že se často ocitáme v obtížném postavení, máme-li poukázat na určitou situaci filosofickou, abychom pak na jejím pozadí problém postavili. Stane se totiž nezřídka, že ve spleti daných filosofických souvislostí nenajdeme situaci natolik postačující, abychom mohli na jejím pozadí otevřít otázku tak, jak jsme k tomu rozhodnutí. Musíme pak vybrat situaci, resp. okruhů několik a sjednotit je teprve otázkou či vůbec přístupem a stanoviskem filosofickým. A i když taková situace existuje a sama postačí, téměř nikdy není tak čistá, tak úplná a vypracovaná a tak jednoznačná, abychom jí mohli beze všeho použít jako pozadí prostě tím, že se na ni odvoláme, že na ni poukážeme. Daleko spíše ji musíme předběžně precisovat, rekonstruovat.

Tím naléhavější je ovšem konstrukce tam, kde potřebná situace, na niž bychom mohli pozitivně navázat, vůbec chybí a nelze ji nahradit ani syntesou situací několika. V takovém dost vzácném případě musíme pak precisovat situaci, která se prokáže jako relativně nejvhodnější, a to buď svou podobností, příbuzností anebo naopak svou nepodobností, protikladností. Avšak i v těchto případech v posledu je pozitivní navázání v jakékoli formě jediným způsobem položení problému, o němž je možno

řící, že je platný. Jde tedy i v těchto případech o precisování a rekonstruování některých struktur dané situace, resp. daných situací.

Máme-li přistoupit k takové rekonstrukci, resp. precisaci filosofické situace, využijeme opět té skutečnosti, že problém vždy stojí na pozadí určité filosofické situace, tj. že je platný pouze na základě určitých posic. Můžeme totiž rub uvedené these formulovat tak, že předpokládáme-li platnost určitého problému (a to znamená: rozumíme-li mu, chápeme-li jeho smysl, je-li pro nás vskutku problémem), jsou pak při nejmenším do jisté míry a alespoň v hrubých rysech dány posice, na jejichž základě je problém platný. Jinými slovy, problém již tím, že byl postaven, implikuje také posice, z nichž je platný. Filosofická situace, která je nezbytným základem položení problému, je tedy představována nejenom vnějším pozadím, nýbrž existuje jako hlubina položeného problému samotného. To je právě smyslem slov, že nejde o to, že by filosofická situace byla podmínkou položení problému pouze jako historický fakt, nýbrž že je podmínkou vnitřní povahy.

Vždyť jaký bychom jinak našli vztah mezi položeným problémem a situací, na jejímž základě byl položen? Má-li určitá filosofická situace být opravdu základem pro položení problému, zdaž nemusí již sama k takovému položení ukazovat? Zdaž nemusí problém již sama předjímat? A ovšem i obráceně, má-li problém na určitou situaci navazovat, zdali ne tím, že ji v sobě soustředí, že ji do sebe zahrne, že ji učiní svou hloubkou? A tak ovšem neplatí pouze, že dobrá interpretace filosofické situace odhalí její vnitřní dynamis, její vypětí, vyústění určitým směrem, které potřebuje jen další interpretace, aby se stalo formulovanou otázkou, problémem, nýbrž také naopak platí, že můžeme vyjít od problému samého a potřebnou rekonstrukci filosofické situace pak provést dodatečně precisní „analysou“ jeho položení, jíž vybavíme základní filosofickou situaci z hlubin samého problému.

Není v naší libovůli, co rozumíme onou „hloubkou“ položení otázky a v jakém smyslu chápeme, že filosofická situace, která je nezbytným předpokladem a základem takového položení, je „vnitřním“ základem platnosti problému. Bylo by nesprávné dívat se na onu hloubku jako na nějakou vnitřní danost, vnitřní precedenci na rozdíl od danosti, precedence vnější, historické. Vnitřní charakter tu nezáleží v nějaké autonomní určenosti, sebeurčenosti posic, vyvíjejících se z hlubin položené these na povrch, do vnějších vztahů a určení (např. historických), předem však už v hlubinách úplně, byť zavinutě daných, a protože vnitřně, hlubinně, tedy z vnějška nezasažitelně, neproměnně, podstatně (substanciálně). Hlubina, o níž mluvíme, nemíří do minulosti, nýbrž do budoucnosti. Vnitřní proto

není substancí a tím zároveň mimo pohyb, mimo dění, nýbrž je právě tak historické, jako jím je vnější; ba můžeme dokonce říci, že samo je historií a že vnější má svou historičnost vypůjčenu, odvozenou od vnitřního. Vnitřní tedy není dáno, nýbrž účinkuje, děje se; není něčím obdobným premise, z níž pak následují závěry, nýbrž je daleko spíše samotným aktem jak stanovení premis, tak vyvození závěrů. Nechtějme se však na tomto místě zdržovat odhalováním ontologického charakteru učení o vnitřním a vnějším. Oč nám šlo především, je poukaz na podstatnou svázanost a neodlučnost filosofické situace jako historického precedens a jako vnitřního předpokladu a základu platnosti problému, resp. každého kroku filosofického vůbec. Daná situace má charakter historického precedens, jen pokud je soustředěna v hloubce problému, který na ni navazuje; naopak problém může být platně položen jen s podmínkou, že učiní určitou filosofickou situaci svou hloubinou.

K rozvinutí v hloubce skrytých posic nestačí vnitřní síla položené these samé (resp. položeného problému), nýbrž je potřebí dalších kroků, dalších činů, tj. další a další aktivity filosofické; ta se však podřaduje a podřizuje intencím these původní, bere na sebe práci, na niž nestačilo pouhé položení problému. Jinými slovy, k takovému rozvinutí je nezbytně třeba interpretace původní these, a ta může najít své uskutečnění jen skrze nové these. V tom smyslu je tedy termín analyza nepřesný a nevystihující, neboť tu nejde o rozklad, rozložení položeného problému či these na nějaké základní elementy; problém sám je elementem, je nerozložitelný, a „analyza“ může v posledu spočívat pouze v rozvádění, rozvíjení této these. A takové rozvíjení, jak už jsme naznačili, není pouhým narůstáním toho, co tu bylo od počátku a co tu v podstatě beze změny zůstane i po rozvinutí, nýbrž je možné jen na základě jistého typu střetání původní these s novými thesemi, resp. položenými problémy, jež zásadně nevyvěrají z these či problému původního, nýbrž jsou mu jaksi „vnější“.

Je-li ovšem takto k rozvedení původní these potřebí nových thesů, resp. k uplatnění problému nových problémů, tj. je-li potřebí, aby se vlastní původní kontext střetl s kontexty novými, cizími, má-li se plněji rozvinout, nikterak to neznámá, že rozvinutí, rozvedení má své vlastní místo pouze ve vnějším vztahu rozličných problémů či thesů, resp. příslušných kontextů, čili že tzv. rozvinutí je v podstatě jen nakupením nových thesů kolem these původní, jen rozmnožením původního problému o řadu nových, podobných nebo jinak k němu náležejících, příslušejících k němu však podstatně vnější příslušností (jako je např. podobnost atd.). Způsob, typ takového rozvinutí je vskutku s sebou nesen už samotnou původní thes, která takto má svou opravdovou vnitřní sílu. Co jsme popřeli, je to, že rozvíjející se posice by

byly původně, byť v skrytosti dány, tj. dány jako skutečné, existující a tedy jako vnitřně historické precedens. Naproti tomu nikterak nepopíráme, ba naopak tvrdíme, že tyto posice jsou neseny či lépe kladeny prostým položením these, resp. problému. A interpretace původního problému, resp. interpretace původní these (zaměňujeme zde úmyslně, neboť jednak každý problém je zároveň thesí, tj. nese s sebou své vnitřní posice, jednak u these je celý výklad názornější, neboť se vyhýbáme složitostem jako je rozvíjení these problémem nebo naopak rozvíjení problému thesí apod.), která je nemyslitelná jinak než právě přistoupením nových thesí, spočívá v tom, že nové these jaksi navazují na původní, že prodlužují intenci základních posic a struktur v ní ukrytých, že berou na sebe závaznost jak té situace, do níž je původní these zasazena a na jejímž základě jediné platí, tak i vnitřní tendence, která je jen jejím rubem.

Místo, v němž se střetá původní these s novými thesemi, jejichž úkolem je původní thesi interpretovat, rozvinout, je zároveň místem, kde se otvírá možnost revise oněch posic, které s sebou položení původní these přináší jako svou vnitřní dynamis. Revise je umožněna právě novým činem, novým krokem filosofickým, totiž novou thesí, postavenou proti thesi dosavadní, jež revise potřebuje. Tak je umožněno něco, co by bylo vyloučeno, kdyby rozvíjení původní these bylo jen narůstáním toho, co tu v skryté zavinutosti bylo už od počátku. Právě v střetnutí thesí sobě původně vnějších se objevuje jedna jako uvolněná, zviklaná a tím otevřená dalšímu, novému formování se strany these druhé; a má-li nová these dosti síly a průraznosti, aby takto zviklala vnitřní dynamiku these původní, přenáší se těžiště na vnitřní dynamiku nové these, k níž se pak původní připíná jako průvodní, okrajová, rozvíjející a interpretující, neboť vítězství nové these je podmíněno její schopností integrálně zahrnout vnitřní posice původní these do svých. A tak místo, kde se otvírá možnost revise původní these, je tam, kde se dvě these, jedna, jež má býti revidována, a druhá revidující, spolu střetnou, tj. tam, kde dojde ke „krisi“, čili v kritice.

A tak rozhodneme-li se vyjít od konkrétní jedné formulace pojetí pravdy, resp. problému pravdy, neznamená to ještě, že pak budeme musít rozvíjet pouze to, co tu bylo dáno už na počátku, a to bez možnosti revisí a oprav. Právě v možnosti střetání různých posic a různých problémů je postavena hráz nepřeklenutelnému paralelismu nebo dokonce neprodyšné a nenarušitelné izolaci jednotlivých filosofických situací, resp. jejich filiací. Svým východiskem nejsme determinováni k jedné jediné cestě, k jedinému postupu ve své práci. Avšak nejen to; mohlo by tomu být i tak, že se sice před námi otvírá celá řada možností, ale možností vycházejících z původní irreparabilní posice, která jim všem je potom společným východiskem

a základem. Ale nikoli; v postupu své práce máme před sebou vždy možnost nerozvíjet pouze daný základ, nýbrž obrátit se zpět přímo k němu, jít pod tento základ a za něj, ponořit se ještě hlouběji a založit své úvahy ještě radikálněji. A nemusí to být nutně cizí, neorganický zvrát v našem postupu, nýbrž může to být právě naopak jeho integrální součást, jeho organické vyústění. Cílem filosofické práce nemusí být nutně systém, tj. syntetické završení filosofického úmyslu v harmonující stavbě myšlenek, nýbrž naopak vydolování a odhalení principů; cesta nikoli k architektonickému sjednocení, nýbrž cesta k hlubinám, k základům, ke kořenům; nikoli cesta k celku, nýbrž cesta k tomu, co jej zakládá. A otázka pravdy nás vede právě tímto směrem: v tom tedy smyslu jde o otázku ne spekulativní, ne systematickou, nýbrž principiální. A i tím je znovu zaručeno, že ani nemůžeme být determinováni počáteční formulací, neboť nutně půjdeme nakonec pod ni a za ni.

Naše slova proti pochopení problému pravdy jako otázky systematické by mohla vést k nedorozumění. Bylo by veskrze chybné představovat si cestu k základům jako cestu k elementárním soudům, resp. danostem apod. dále nedělitelným a také neinterpretovatelným, protože evidentním. Nejde o cestu k nějakým přirozeným počátkům filosofické problematiky, neboť takových počátků není. To, co je nám „evidentní“, není nikdy elementární; a naopak, co se zdá být elementární, nikdy není evidentní. A ovšem ještě i to platí, že není žádných definitivních elementů, resp. elementárních soudů, za něž už nelze jít dále. Cesta do hlubin je v dané situaci vždycky otevřena jako cesta do budoucnosti; není ovšem otevřena přirozeně, tj. sama v sobě, nýbrž vždy znovu zvenčí, střetnutím s novými thesemi a novými polohami problému, které původní hlubině nejsou vlastní, nýbrž vnější. (Čímž se nikterak nepraví, že původ oněch nových poloh je vnější v posledním, radikálním způsobu pochopení „vnějšího“; naopak, původ nového vůbec je vždy podstatně charakteru vnitřního, jak se ukáže v průběhu naší práce. Zde se míní vnější jen ve vztahu k původním posicím, resp. k původní thesi či problému.) Tím vším ovšem jen jinými slovy opakujeme, že každým krokem – i zdánlivě „elementárním“ – je už s sebou nesena určitá filosofická situace.

Proto také cesta k principům není cestou redukce, cestou štěpení a rozkladu daného problému a daných posic. Větší hlubiny, ostřejšího a ponornějšího pohledu, odhalení ještě skrytějších a ještě základnějších posic dosáhneme jen, používající obrovského aparátu, bez něhož vybavení skrytých principů není vůbec možné. Proto také potřebujeme i v této své práci důkladného ontologického lešení, abychom mohli úspěšně rozpoznat skutečnou povahu pravdy.



Je tu ovšem ještě otázka, jaký smysl má celý takový „ponor“, tj. co čekáme od „principiálního“ zkoumání. Tedy především je třeba znovu poukázat na to, že k pravému filosofickému postupu patří, že víme, co děláme, když klademe thesi nebo stavíme otázku. A vědět, co děláme, je víc, než že svým nepřesným a nerefektivním povědomím to „dělání“, tu aktivitu (v našem případě filosofickou) jen jaksi doprovázíme, tj. že necháme vcházet do svého uvědomění něco, co se děje i bez něho, co svůj původ nemá v našem vědomí, ale co do něho ex post může proniknout. Chtít vědět, co dělám, znamená chtít kontrolovat svou aktivitu, nenechat ji ani na okamžik samovolně fungovat, nepropustit ji ze sféry svého vědomého řízení, nedovolit, aby se ode mne mohla jakkoli odloučit a stát proti mně jako vnější skutečnost, jako objektivita. Že to není nikdy možné v absolutní míře, ba že to někdy není ani v našem vlastním zájmu (např. když jde o ekonomisaci nižších funkcí v zájmu uvolnění pro vyšší), nemůže být nikterak dostatečnou námitkou proti pokusům o nejvyšší možnou míru takové kontroly alespoň v případech a okolnostech nejdůležitějších.

Úkolem každé vědy je konec konců poskytnout člověku účinné prostředky v jeho úsilí o zvládnutí slepé dynamiky reálného světa a o vybudování takových podmínek hospodářských, sociálních, politických, kulturních atd., za nichž by člověk definitivně přestal být hříčkou neosobních nebo autokraticky osobních (což je ostatně vždy jen výraz prvních) sil. Uprostřed této veliké práce přichází věda, aby lidem sloužila v jejich cestě za tímto vysokým cílem. Nemá-li se lidská praxe shodou nekontrolovaných okolností čas od času zhroutit a přivést tak větší nebo menší počet lidí do katastrofální situace, musí se věda naučit předvídat takové okolnosti a poskytnout člověku možnost, aby jim předcházel. K tomu ovšem nestačí vědě jenom pozorovat a popisovat, nýbrž musí také experimentovat a předem zkoušet tam, kde se připravuje nějaké dílo, které znamená krok vpřed a není pouze opakováním dávno již známého a vyzkoušeného postupu.

Věda však pracuje nutně také s pojmy a myšlenkovými strukturami, a i ty ovšem potřebují nějakého předběžného zkoumání, než je jim svěřen úkol, nést na sobě celou tíhu vědecké práce. Vždyť je dobře myslitelné, že vědecké zkoumání stojí na takové metodě, na takovém plánu, že pracuje na základě takových předpokladů a takovými pojmy, které nakonec neudrží celou stavbu a způsobí, že obrovská práce vědecká se nám ukáže jako bezvýsledná. A tu je ovšem naprosto nezbytné provádět umělé zatěžkávací zkoušky nových nebo vůbec všech důležitých pojmů a myšlenkových struktur dříve než dojde k nezdaru skutečné zatěžkávací zkoušky, tj. dříve než se neúnosnost daných struktur ukáže uprostřed gigantické práce

vědecké a konečně i praktické, která by se na dosud nevyzkoušené pojmy a struktury neprozíravě spolehla. (A tu se ovšem ani nezmiňujeme o bezprostředně sociální funkci myšlení, pojmů a myšlenkových struktur, neboť mnohé theorie a ideje mají také svůj přímý sociální význam - např. pokrokový nebo zpátečnický, nejen význam prostředkovaný vědou.)

V naprosté většině případů takovou zatěžkávací zkoušku provádí vědec sám; a v tom smyslu je takové zkoumání organickou součástí samotné vědecké práce. Avšak v mezních případech samotná věda na takovou práci nestačí; nebo přesněji řečeno vědec, který se takové práce podjímá, ocitá se náhle mimo oblast své vědy (tj. konkrétní vědy). Při každém rozsáhlejší pokusu tohoto druhu je nezbytno vytvořit methodiku zvláštního typu, která jaksi přesahuje rámec jednotlivé vědy a naopak je do velké míry shodná s methodami, vytvořenými obdobně v jiných vědách. Nikoli na posledním místě patří mezi tyto metody specifický způsob zkoumání nosnosti určitých pojmových struktur. Aniž bychom chtěli předbíhat, upozorňujeme na zvláště zřetelný příklad, jímž je reflexe a její funkce jednak ve vědě a jednak ve filosofii (o tom bude více řeč v kapitole o reflexi). Žádná věda není myslitelná bez reflexe; a přece methodická reflexe není a nemůže být součástí vědeckého aparátu, nemůže být jednou z vědeckých method.

Mohlo by se ovšem zdát, že pojmy a myšlenkové struktury nemají té váhy, jakou my jim přisuzujeme, a že dosti spolehlivým korektivem chybných thesů i teorií je ustavičné sjednocování theorie s praxí. Připouštíme, že v největším počtu obyčejných případů je tomu opravdu tak. Přece však taková kontrola je a zůstane kontrolou praktickou. A nehledíme-li ani k tomu, že právě šlo o to, předejít zbytečným neúspěchům praxe a tak i případnému plýtvání časem, silami i schopnostmi, musíme přiznat, že taková kontrola na funkci theoretického korektivu nemůže stačit. Nepopíráme ovšem, že praxe konec konců může a musí být zdrojem oprav teorií v nejširším měřítku; avšak i theorie, resp. vůbec myšlení je v jistém smyslu praxí, existuje i theoretická praxe, tj. praxe v theorii, v theoretisování - a jenom tato praxe může být v posledu rozhodujícím korektivem našich teorií (byť ovšem nikoli jediným a v sobě postačujícím). A nejen to; theoretická problematika je širší a hlubší, než aby jakákoli praxe mohla být pro ni konečným řešením.<sup>1</sup> Vyrostla původně z lidské praxe, ale pak se od ní na mnoha místech odpoutala a stala se praxí sui generis; je schopna obracet své ostří na samy theoretické počátky a činí tak theoretickým problémem samu theorii, tj. samu sebe. A právě proto, že činí

---

<sup>1</sup> Naznačuje to i Lenin, když po prohlášení praxe za první a základní hledisko theorie poznání praví, že toto kriterium „v podstatě nemůže úplně potvrditi, ani vyvrátiti žádnou lidskou představu“ (Materialismus a empiriokriticismus, Pha 1945, str. 107).

theorii problémem theoretickým, nemůže být konečnou odpovědí řešení praktické; rozhodně nemůže být řešením ani úplným ani konečným.

Právě v okamžiku, kdy filosof, vědec nebo vůbec theoretik ví, co činí, když klade thesi nebo staví problém čili když je theoreticky aktivní, tu – a jenom na tomto místě – je narušena nutná priorita praxe (v nejširším významu, včetně theoretické praxe) před teorií, neboť zde začíná cesta vnikání theorie do praxe a praxí do objektivy, tj. cesta právě opačná než je směr od objektivy k vědomí objektivy, to jest směr čisté receptivnosti. A je to právě tento zvláštní charakter myšlenkové aktivity, jejíž jest theorie a ovšem filosofie speciálním (tj. jen jedním z celé řady jiných), avšak oproti jiným jediným methodickým případem, který činíme předmětem svého zkoumání, stavíme-li před sebe otázku pravdy.

Nedomníváme se přirozeně, že myšlenková aktivita je něco samostatného a specifického, z čeho pak je nutno vykládat chování a vůbec celou praktickou aktivitu člověka. Naopak jsme přesvědčeni, že zdrojem, a to jediným skutečným zdrojem theoretických vědomostí i myšlenkových struktur a pojmů atd. je zkušenost vyrostlá z lidské praxe. Co však chceme zdůraznit, je skutečnost, že teprve tam, kde člověk ví, co dělá, je aktivní a tvořivý opravdu lidským způsobem. A jak jsme ukázali, cestou k této v plnosti lidské aktivitě je podrobení vlastní činnosti reflektivnímu zkoumání, které se nezastavuje definitivně na žádném místě a před žádnou překážkou a které svým neustále pokračujícím odhalováním svých vlastních skrytých posic asymptoticky spěje k stále plnějšímu vědomí, k stále plnější uvědomělosti své aktivity a tím také k stále většímu a hlubšímu poznání objektivy a zároveň k stále větší distanci od ní (a obráceně: distancí od objektivy k přesnějšímu jejímu poznání, uchopení). Tak se vědomí a myšlení nejen individuálně, nýbrž také historicky ustavičně a stále pronikavěji mění z pouhého doprovodu objektivního dějství, z pouhého „uvědomění toho, co jest a co se děje“ ve zdroj samostatné aktivity lidské a stává se silou, umožňující ne už pouhé přizpůsobování se objektivní nutnosti, nýbrž zvládnutí, ovládnutí objektivního dějství v intencích lidských, tj. umožňující přetváření světa, který se člověku stal právě ve chvíli dovršení jeho distance od objektivy světem cizím (např. nepřátelskou, hroživou přírodou), ve svět vlastní, ve svět lidský, ve svět, kde člověk může žít jako člověk. A to je zároveň cesta skutečného lidství, opravdový humanismus, cesta k pravému lidství, cesta člověka.

Vlastní význam pojetí pravdy spočívá v jeho podstatné souvislosti s lidským přístupem k realitě. Jakmile se totiž člověk distancoval (ne ovšem ve smyslu historického mezníku, nýbrž v míře, která se v průběhu dějin

neustále zvyšuje) od světa, jemuž se takto odcizil, musí aranžovat svůj kontakt s ním novým způsobem. A distanci od objektivitu, které použil, aby dosáhl pravého lidství, musí nyní zpětně překlenout svým přístupem k ní. (A opět nejde o nějaké základní dvě fáze, nýbrž spíše o dvě stránky téhož ustavičně pokračujícího procesu či lépe postupu, pokroku.) Ten nový přístup neznamena nikterak krok zpět, totiž zrušení dosažené distance návratem k původnímu stavu, nýbrž je aktivním pokusem vnést do světa takové souvislosti a vytvořit takové okolnosti, které tam původně nebyly a které znamenají přetvoření světa v lidských intencích, „k obrazu člověka“. A pojetí pravdy není úzce theoretickým problémem, jevícím snad filosofickou hloubku, ale postrádajícím praktického významu, nýbrž představuje theoretickou i praktickou perspektivu lidské aktivity. Určitá perspektiva patří k podstatě veškeré aktivity; výslovné pojetí pravdy je však sjednocením dílčích perspektiv a theoretickým vypracováním perspektivy celkové, totiž perspektivy lidské. A tak můžeme uzavřít prozatím alespoň předběžně, že člověk není bez perspektivy: jeho perspektivou jest právě pravda. Tím ovšem je zároveň řečeno, že pravda není pouhým konstatováním skutečnosti, že není bez podstatného vztahu k člověku: pravda je perspektivou člověka. Pojetí pravdy je potom pojetím této lidské perspektivy; zakládáno je všude tam, kde lidská aktivita míří nějak k celku. Výslovné pojetí pravdy je však theoretickou formulací, v níž usiluje člověk postihnout také sebe sama. Proto v otázce pojetí pravdy - která je daleka toho, aby zůstávala v oblasti ryze noetické - stýká se zároveň ontologie s anthropologií. Naším předním úkolem je ukázat některé ontologické rysy pojetí pravdy, aniž bychom si činili nároky na jejich všestranné a vyčerpávající prozkoumání.

## KAPITOLA I. Jednota jsoucího

V stanovení pojetí pravdy nevychází tradice filosofická snad nikde za hranice základního položení, které můžeme ve shodě s ní vysloviti asi touto formulí: *poznat pravdivě znamená poznat skutečnost tak, jak opravdu jest*. Nejbližší výměry najdeme již na samém počátku filosofie v Řecku. Tak Platon kupř. prohlašuje, že pravdivá řeč říká věci, jak jsou<sup>2</sup>, a jinde, že představovati si to, co jest, jest míti pravdu<sup>3</sup>, nebo že řeč pravdivá vypovídá něco jsoucího, jak to jest<sup>4</sup>. Pro Aristotela jest pravdou, řekneme-li, že jsoucí jest a že nejsoucí není<sup>5</sup>; pravdu mluví ten, kdo má rozdělené za rozdělené a spojené za spojené, kdežto nepravdu má ten, jehož mínění obsahuje opak toho, co jest.<sup>6</sup> Přes rozdíly jednak ve výrazech, jednak i v dalším rozvinutí pojetí pravdy je ve jmenovaných výměrech zřetelný poukaz na společný základ, který jsme zprvu formulovali. Mohli bychom jmenovat a citovat celou řadu dalších filosofů, ale jen s obtížemi bychom našli výměry tak poměrně čisté, nezahalené zvláštní terminologií či celkovým pojetím apod.

Přihlédneme-li blíže k uvedené formulaci, ukáže se její platnost brzy spornou. Skutečnost sama o sobě je jistě původně nepoznaná (jinak nelze hovořit o poznání). V tom případě by však pravdivě poznat znamenalo poznat skutečnost v její nepoznanosti, tj. poznat ji jakožto nepoznanou. Avšak je-li v našem poznání skutečnost nepoznaná, nejde vlastně o poznání; daleko spíše by to znamenalo, že pravdivě poznat jest totéž jako nepoznat vůbec. A tak by se ukázalo, že pravdivé poznání není možné, neboli že čím se „poznání“ více blíží pravdivosti, tím více se blíží i nepoznanosti, neznalosti.

Původní náš výměr je možno modifikovati: *poznat pravdivě znamená ponechat v poznání skutečnost tím, čím vskutku jest*. A odtud opět týž spor: skutečnost je nepoznaná, a tedy pravdivě poznat znamená ponechat ji v její nepoznanosti. A ponechat skutečnost v nepoznanosti znamená vůbec ji nepoznat. A ergo poznat pravdivě opět znamená nepoznat vůbec.

---

2 *Kratylos*, Pha 1935, str. 3.

3 *Ústava*, Pha 1921, str. 135.

4 *Sofistes*, Pha 1933, str. 77.

5 *Metafysika*, Pha 1946, str. 120.

6 *Metafysika*, str. 242.

7 Za jiné můžeme uvést Engelse: „Allerdings heißt materialistische Naturanschauung weiter nichts als einfache Auffassung der Natur so wie sie sich gibt, ohne fremde Zutat, und daher verstand sie sich bei den griechischen Philosophen Ursprünglich von selbst.“ (L. Feuerbach, Berlin 1946 – Ausgelassenes, str. 60.) V českém překladu 1946 na str. 66. „ohne fremde Zutat“ – to je naše „ponechat tím, čím jest“, čímž také ještě upravujeme „so wie sie sich gibt“ na „so wie sie ist“.

Na tomto místě může někdo namítnout, že celá nesnáz má svůj původ v nesprávném pojetí pravdy. Ale tu by musel uvést jiné, správnější. Než bychom však hledali jiné, podrobíme zkoumání raději formulaci, kterou tu uvádíme. V naší formulaci je pravda definována tak, že je v definici použito i termínu „skutečnost“. To nás upozorňuje na základní otázku, v jakém že je pravda vztahu ke skutečnosti a zda ji nelze definovat autonomně, tj. nezávisle na skutečnosti. Avšak vraťme se k svému výměru a zkoumejme, není-li počátek rozporu skryt spíše v nesprávném pojetí skutečnosti než v nesprávném pojetí vztahu mezi pravdou a skutečností. A tedy: co se praví v našem výměru o skutečnosti?

Mluvíme-li o tom, že poznáváme skutečnost „tak jak jest“, zavádíme řeč navíc na otázku výpovědi o způsobu, modu existence. Právě tak, když hovoříme o „poznání jsoucího, že jest“ nebo o tom, že „pojímáme jsoucí jako jsoucí“, vypovídáme o jsoucnosti, o existenci. Protože však můžeme tyto termíny opustit, aniž bychom se dostali z dosahu rozpornosti, zdá se, že rozpor pramení odjinud. Přidržíme se tedy raději onoho výměru, kde ani o existenci ani o modech existence nemusíme mluvit. Nechceme mluvit ve svém výměru výslovně o skutečnosti, aby naše pojetí pravdy nebylo svázáno nahodile a vnějšně s určitým, byť sebe méně rozvinutým, avšak přece výslovným pojetím skutečnosti; proto se přidržíme nejprve té formulace, která je jaksi nejformálnější co do výměru skutečnosti: pravdivě poznat znamená ponechat v poznání skutečnost tím, čím jest. O skutečnosti se tu výslovně nepraví nic víc, než že může být 1. ponechána tím, čím jest, 2. poznána. Vypovídáme-li však takto, zdaž vypovídáme vůbec o skutečnosti? To je první základní problém, jemuž se nesmíme vyhnout.

Říkáme-li o skutečnosti, že může být ponechána tím, čím jest, nevypovídáme vlastně o ní ničeho. Pokud je tento výrok vzat o sobě, tj. izolovaně, je zcela triviální; neříká nic jiného, než že skutečnost jest o sobě a nepotřebuje ničeho jiného k tomu, aby byla, a nejméně našeho poznání; a tak je-li ponechána, bude tím, čím jest, tím spíše, že tím jest nehledě na to, zda je ponechána, neboť ponechání je jen opak zásahu, je ničím, pokud je vzato samo o sobě. A pokud je to ponechání uprostřed „zásahu“, v tomto případě konkrétně uprostřed výpovědi, resp. uprostřed poznání a v něm, pak mluvíme o činu, o výpovědi samé, říkáme-li, že je ve výpovědi skutečnost ponechána tím, čím jest, a nikoli o skutečnosti. Neboť je-li skutečnost ponechána sebou samou, pak se jen ukazuje, že výpovědí není zasažena, změněna; nevypovídá se tedy o ní nebo se vypovídá jen negativně, tj. ve výpovědi se na skutečnost jen formálně poukazuje. Je ponechána tím, čím jest a jak jest; nic se však neříká o tom, čím tedy jest a jak jest.

Pokud náš výměr předpokládá, že skutečnost může být poznána, pak takové poznání klade na roveň ponechání skutečnosti tím, čím jest (pokud je pravdivé). Ale o tomto ponechání jsme právě ukázali, že není charakterem skutečnosti ponechané, nýbrž naopak charakterem výpovědi ponechávající; v tom smyslu pak ani v tomto druhém případě, když mluvíme o tom, že skutečnost může být poznána, tj. o poznání, resp. poznání skutečnosti, nevypovídáme o skutečnosti samé, čili poznání (a ovšem tedy i nepoznání) skutečnosti není zahrnuta v charakter samotné skutečnosti, tj. není její vlastností. Podle požadavku našeho výměru totiž je ponechána skutečnost tím, čím jest, tj. nemění se poznáním; a tak, přihlížíme-li jen ke skutečnosti poznávané samé, není žádného rozdílu mezi skutečností poznanou a nepoznanou. A tak nevypovídáme o skutečnosti, mluvíme-li o jejím poznání.

Tu se ukazuje skutečnost, kterou jsme naznačili už v úvodu (str. 3). I tam, kde jsme volili výměr co nejformálnější co do pojetí skutečnosti, určité její pojetí je skryto ve vnitřní stavbě, v struktuře samého pojetí pravdy. Ukazuje se, že pojetí pravdy má *ontologický* charakter, že v sebe zahrnuje skryté ontologické předpoklady – i když snad nikoli zcela jednoznačné. Otázka, která se nám tu objevila, žádá rozhodnutí, zda poznání či nepoznání je charakterem samotné skutečnosti poznání či nepoznání anebo nikoli. Je zřejmé, že řešení, považující ji za vlastnost samé skutečnosti, ocitne se v nesnázích a v rozporech, na jaké jsme upozornili: ona rozpornost stojí totiž přímo na předpokladu, že jde o vlastnost skutečnosti samé. To nejlépe poznáme, postavíme-li se zkusmo na stanovisko opačné: nepatří-li poznání a nepoznání k vlastnostem skutečnosti o sobě, pak ovšem také neplatí, že skutečnost sama o sobě je původně nepoznání; a pak také poznání pravdivě neznamená – ve smyslu našeho výměru – ponechat skutečnost v její nepoznání, neboť to znamená pouze ji ponechat tím, čím o sobě jest. A skutečnost o sobě není ani nepoznání, ani nemůže být o sobě poznání (i když může být poznána). Může se tedy nepoznání skutečnosti změnit v poznání, aniž by se na skutečnosti samé (tj. o sobě) cokoli tímto poznáním změnilo.

Nyní je však zcela na místě otázka, kterou je možno postavit jako námitku: není-li poznání, resp. nepoznání vlastností skutečnosti, čeho je tedy vlastností? A nevypovídáme-li při řeči o poznání nebo nepoznání skutečnosti o skutečnosti samé, o čem tedy vypovídáme?

Snadná odpověď, že samozřejmě kromě poznání je tu ještě ten, kdo poznal, tedy kromě objektu ještě subjekt poznávající, nikterak ještě sama nezakládá možnost účinné obrany proti dalším námitkám. Je totiž právě možno se ptát s daleko větší hloubkou: což není i subjekt skutečný, což není

i on částí jedné jediné skutečnosti? A je-li její částí, což potom všechny jeho vlastnosti nejsou současně vlastnostmi veškeré skutečnosti? A opět jsou-li, jsme v novém rozporu s původním výměrem; neboť chtěli-li jsme počítat poznání k charakteru subjektu a nikoli k charakteru samotné skutečnosti poznávané, ukazuje se nyní, že proměna subjektu z neznalosti v znalost čili poznání znamená zároveň změnu skutečnosti, jejíž je subjekt částí.

I této námitce lze konec konců čelit. I když totiž připustíme, že přechodem z neznalosti k poznání se nemění jen subjekt, nýbrž celá skutečnost, zůstává neřešitelnou otázkou, jak může skutečnost projít touto proměnou nesčíslněkrát za sebou, totiž vždy, když nějaký z nesčíslných subjektů projde touto cestou poznání. Je-li totiž přechod z nepoznanosti k poznání objektivním charakterem skutečnosti, pak ovšem při prvním takovém přechodu se skutečnost nepoznaná stane skutečností poznanou, a od té chvíle je nové poznání téže skutečnosti vyloučeno, protože skutečnosti už chybí onen charakter nepoznanosti, umožňující poznání, totiž přechod z nepoznanosti k poznání.

Nikomu jistě nezůstane tajno, že námitka a odpověď na ni nemíří přesně k témuž bodu, k téže věci. Odpověď chápe námitku tak, jako by ztotožňovala přechod subjektu z neznalosti k poznání se změnou skutečnosti z nepoznanosti k poznání, zatímco skutečným cílem námitky bylo ukázat, že jakákoli změna subjektu je zároveň nějakou změnou celé skutečnosti, jejíž jest subjekt částí (a nějakou rovná se: bez detailní kvalifikace). Aniž bychom na tomto místě mohli svou thési rozvíjet, chceme přece jen trvat na tom, že uvedená mimoběžnost je jen zdánlivá a že lze prokázat se strany odpovědi na onu námitku skutečný zásah. Nemá-li totiž námitka vyjít v posledu naprázdno, musí nakonec připustit, že její pojetí nerozlučnosti a jednoty subjektu se skutečností vede opravdu k ztotožňování subjektivní a objektivní stránky procesu poznání nebo alespoň k postulátu paralelity mezi oběma. Tím se ovšem oprávněnost odpovědi stává zřejmou. Celý problém tedy zjevně spočívá v otázce jednoty skutečnosti. Pokusme se ukázat tuto problematiku blíže.

Již Platon považuje v dialogu *Sofistes* za směšné tvrdit, že není nic než jedno, a pak uznávat dvě jména; buď totiž se pak uznává jméno za něco různého od věci, a pak se uznávají patrně kteréśi dvě věci. Anebo se jméno bude pokládat za totožné s věcí, ale pak bude buď nutno uznávat jméno ničeho, anebo, bude-li se přece tvrdit, že náleží k něčemu, vyjde z toho, že jméno je toliko jménem jména a ničeho jiného. A to jedno bude vlastně jménem jednoho a zase naopak jedností jména.<sup>8</sup> In nuce je tu zahrnuta celá

<sup>8</sup> *Sofistes*, str. 45–46.



problematika, kterou hodláme rozvíjet. Jindy neopomene Platon ústy Sokratovými ukázat tu zvláštní situaci, že Zenon tvrdí, že není mnohost, a přitom uvádí mnoho argumentů.<sup>9</sup> Rovněž Aristoteles ukazuje, že nelze uznávat pouze jediný pravdivý soud, neboť pravdivý je také ten výrok, jenž pravdivý výrok prohlašuje za pravdivý, a tak to bude pokračovat do nekonečna.<sup>10</sup>

Je zřejmo, že proti pojetí jednosti, jednotnosti skutečnosti svědčí jednak to, že tu je množství slov, jmen, pojmů, myšlenek a soudů; neboť buď tato slova patří ke skutečnosti (a podobně ovšem i ostatní), jsou její součástí - a tu ovšem je záhadou, jak může být mnohé v jednom? Vždyť by pak jedno musilo být víc než mnohé. Jednak proti tomu pojetí svědčí to, že není myslitelné, aby byl pouze jediný pravdivý soud. Je-li však skutečnost jediná, pak nesporně o ní nemohou být mnohé soudy (aniž by přestaly být některé z nich, resp. všechny krom jednoho pravdivé). A tak vidíme, že tam, kde skutečnost je pojata jako jediná, jako jedno, nutně náš původní výměr pravdy vede k závěrům, že pravdivé poznání není možné. Všechny uvedené argumenty spočívají v dokazování, že nelze v posledu sjednotit věc s jejím jménem, pojmem, skutečnost s myšlenkou skutečnosti, soud s tím, o čem je souzeno; a dále že nemůže být pravdivým poznání, které užívá mnohých prostředků (pojmů, soudů atd.), neboť mnohostí nemůže být jednota postižena.

Z nutné omezenosti a partikulárnosti prostředků poznání se často hledalo východisko postulováním absolutního ducha, resp. universální inteligence apod. Ona nemožnost pravdivého poznání pak platí jen pro člověka jako bytost omezenou: člověk není schopen pojmut skutečnost celou, v její úplnosti, v její jednotě a jednosti a pojímá ji jen jako částečnou, rozdělenou, mnohou a tedy nepravdivě. Absolutní, nekonečný duch je však podle definice svou podstatou nadán schopností pojmut skutečnost celou, v její úplnosti a totalitě.

Že tento pokus není nikterak úspěšný, vyplývá z toho, že opět můžeme užít téhož argumentu jako pro subjekt konečný. Ptáme se totiž: patří onen absolutní duch sám do rámce skutečnosti, je sám součástí skutečného nebo není? Není-li, pak buď vůbec není, tj. je ničím a nemůže ani poznávat - tak se nedostaneme ani o krok dál; anebo nějak jest a pak ovšem už tu máme základní podvojnost skutečnosti a absolutního ducha. Konečně můžeme také absolutního ducha zahrnout do skutečnosti samé. Chceme-li však v tomto případě poznání skutečnosti přisouditi jako vlastnost absolutnímu duchu, což ji tím *eo ipso* nepřipisujeme i skutečnosti, jejíž je

---

<sup>9</sup> *Parmenides*, Pha 1936, str. 3 - ovšem jen mimochodem.

<sup>10</sup> *Metafysika*, str. 123.

duch částí? A je-li tomu tak, pak opět neplatí náš výměr, ale skutečnost se v poznání, resp. v jeho průběhu mění a není ponechána tím, čím jest; jinými slovy, platí-li náš původní výměr, ukazuje se opět, že pravdivé poznání není možné ani pro ducha absolutního.

Je tu ovšem ještě jedna možnost, že se totiž utečeme k poznání, kde subjekt a objekt jsou jedno, kde splývají: takové je poznání sebe, sebepoznání. Proces poznání pak spočívá prostě v uvědomování si sebe sama, to jest v postupu od neuvědomělosti k uvědomělosti, k sebeuvědomění.

Tu se ovšem musíme tázat: mění se tu něco během poznávacího procesu, tj. znamená postup k sebeuvědomění nějakou změnu onoho subjektu-objektu, jediné skutečnosti, nebo neznamená? Nemění-li se nic, pak ovšem postup k sebeuvědomění je zdánlivý; mezi neuvědomělostí a uvědoměním, resp. sebeuvědoměním není žádného rozdílu. Jinými slovy: sebeuvědomění je pouze zdánlivé, je neskutečné; skutečné sebeuvědomění není možné. Anebo se skutečně něco mění. Avšak jelikož je tu jenom jedno „něco“, totiž totalita jsoucna, které je tu zároveň subjektem i objektem, pak se musí nutně měnit tato jediná skutečnost sama. Jestliže se však průběhem poznání mění, mění se právě sebepoznáním (neboť jinak je lhostejno, zda se jediné jsoucno vůbec mění či nemění; jen konstatujeme, že sebepoznáním se mění); a tak nezůstává při sebepoznání ponecháno tím, čím jest. Ergo – vzhledem k danému výměru – ani toto sebepoznání nemůže být pravdivé.

A tu už není jiného východiska než popření poznávání jako postupu od nepoznanosti k poznanosti a ztotožnění bytí jsoucna s jeho sebevědomím, sebepoznáním. Už tím, že něco jest, je to i poznáno, uvědoměno, a to sebou samým. Avšak toto východisko znamená opuštění organického vztahu k pojetí jsoucna jako jednoho, které pak – pokud je přece předpokládáno – je postulováno jen z vnějška, vnějším přiřazením, ale není jediným možným pojetím.

V předběžném zkoumání se nám tedy ukázalo, že výměr pravdivého poznání, z něhož jsme na počátku vyšli, se nutně obrací ve svůj opak, resp. ukazuje se na něm nemožnost pravdivého poznání, za předpokladu, že skutečnost je jedna a že samo poznání je její částí. Předběžnost našeho zjištění tkví především v tom, že jsme dosud nerozvinuli problematiku jednoho a mnohého, abychom pak na ní ukázali zevrubně vztah mezi pojetím pravdy a pojetím skutečnosti, resp. přímo mezi pravdou a skutečností. Proto přistupujeme nyní k bližšímu rozboru problematiky jednoho a mnohého.

## a) Jednota substanciální

Nejstarší je pokus založiti jednotu světa na jeho počátku, na arché. Je sice otázkou, nakolik už od počátku rozuměli řečtí fysikové počátkem něco určitějšího, např. podstatu; čím dále však postupuje řecká filosofie, tím více se z arché skutečně stává podstata, substance. V tom smyslu vsutku problémem celé antické filosofie je otázka: co trvá uprostřed změn? Aristoteles již výslovně uvažuje, že ve všech změnách z jedné protivy do druhé jest nějaký podklad, na němž se změny dějí; tento podklad nazývá látkou a látku považuje za podstatu.<sup>11</sup> A základní these řeckých filosofů lze opravdu koncipovat jako odpovědi na otázku: co je nositelem změn? Pro Thaletu je to voda, pro Anaximandra apeiron, pro Anaximena vzduch, pro pythagorejce číslo, pro Xenofana bůh; pro školu eleatskou je vše neměnné, pro Herakleita nic (resp. podstatou je oheň), pro Anaxagoru nekonečný počet prvků kvalitativních, pro Empedokla čtyři živly, pro Demokrita atomy atd. K tomu přistupuje u Aristotela ještě pojetí, že podstata je příčinou bytí každé věci; v tom smyslu pak jsou počátky příčinou.<sup>12</sup> Jiné pojetí přichází k substanci otázkou: co je věcem společné? Čímž se ovšem už předem předpokládá substance jedna.

Naše přední pochybnosti se budou dotýkati především toho faktu, že je možno založit pojetí světa na pluralitě archai, počátků, podstat, aniž by tím sám pojem podstaty byl zrušen; což je právě dokázáno vývojem řecké, zvláště předsokratovské filosofie, a nejpozoruhodněji třeba možnosti, že Demokritos navázal svým atomismem na eleatství.

Jak je však možno založit jednotu světa na mnohosti prvků? Je tu ovšem rozdíl, tážeme-li se, co je všem věcem společné, nebo tážeme-li se, co je společné každé věci. Připustíme-li totiž, že věc se nemusí nutně skládat ze všech existujících prvků, pak nesporně jednotu světa už nezaložíme na tom, že každá věc je sjednocena s ostatními právě na podkladě daných elementů, resp. archai. Výjimku tu činí Anaxagoras, který výslovně postuluje, že ve všem je všechno a že není možná odloučenost, nýbrž všechno má podíl ve všem.<sup>13</sup> Není však pochybnosti o tom, že u něho musí nutně existovat ještě nějaká další záruka této neodlučitelnosti než pouze mechanická; a pak ovšem právě v této záruce je třeba hledat původ jednoty a nikoli v mnohosti kvalitativních prvků. Tím spíše pak je tomu tam, kde se výslovně chce jednota vidět v tom, co je společné všem věcem úhrnně (a tedy nikoliv každé věci jednotlivě). Vždyť tu se již předem klade jednota,

---

<sup>11</sup> *Metafysika*, Pha 1946, str. 213.

<sup>12</sup> *Metafysika*, str. 215.

<sup>13</sup> *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Pha 1944, str. 94.

totiž úhrnnost do věcí a mnohé podstaty se hledají už jen ve vztahu k této úhrnné jednotě. A pak ovšem původní jednota zůstává jednotou i v pozadí mnohých elementů, a jsouc skryta, vystupuje do popředí jen v případě potřeby (a třeba ani ne úplně, zcela nezahaleně).

Nechceme se ovšem dále zabývat povahou oné jednoty v pozadí mnohosti elementů, neboť ta už nemusí být chápána substanciálně; a my na tomto místě rozebíráme právě jen pojetí substanciální. Pokud však je opravdu chápána substanciálně, pak mnohost elementů není poslední instancí a je pouze druhotnou rozrůzněností původní substanciální jednoty. A tak vidíme, že jednoty světa konec konců lze dosáhnout v pojetí substanciálním jen tam, kde se předpokládá jako základ substance jediná. I to je charakteristické, že k pojmu substance musí jednota, jedinnost přistoupit takto zvenčí a že není přímo vnitřním určením substance samé; to nám dává právo i ukládá povinnost ptát se na charakter právě této jednosti, také ovšem v jejím vztahu k substancialitě.

Podstatou uvedeného pojetí je totiž pokus, hledati jednotu ve společném substrátu, ve společné substanci, která leží pod nebo za probíhajícími změnami, resp. vůbec za kvalitativní rozrůzněností. Podstatné je také, že se taková jednota chápe jako priorní, jako skutečné precedens, jako arché.

Přichází však chvíle, kdy se musíme zeptat: odkud je mnohost, je-li na počátku jedno? A nejen na počátku, nýbrž je-li jedno i příčinou, jedinou universální příčinou veškera? Odkud se bere vůbec rozrůzněnost jsoucna? Vždyť není myslitelné, že by mohla být rozrůzněnost důsledkem jednoty, že by mohla rozrůzněnost z jednoty vyvěrat. Tu nezbývá než buď hledati mimo původní substanciální jednotu nějaké principium individuationis, čímž ovšem je jednota právě narušena a stává se původní podvojností; nebo je třeba uprostřed jednoty hledat vnitřní mnohost, rozpornost, ale tím opět se mnohost uvede jako původnější anebo při nejmenším jako stejně původní s jednotou. Anebo konečně je možno vůbec jakoukoliv mnohost popřít způsobem parmenidovským (ovšem spíše v domyšlení Platonově, nikoli autenticky parmenidovským). S tím však je nesena nutnost popřít skutečnost i veškeré nejen smyslové, nýbrž i duševní mnohosti, je třeba ustat se snahou filosofii jednoty nejen vyjádřit - vždyť tu je hned mnoho slov a dokonce mnoho argumentů i vyvrácení -, ale dokonce i myslit, neboť jednotu nelze myslit v mnohosti pojmů, nýbrž jen nazírat nějakou všeobzíravou, vnitřně nečleněnou intuicí. A snad ani to nikoliv, neboť kdo by tu obzíral či nazíral? Není-li samo jsoucno jedinou skutečností, nepřipouštějící žádného odloučení? A tak nejen že není, kdo by se díval, kdo by jednotu nazíral z vnějška - neboť vně právě už nic není - ale ani samo jednolité, jediné jsoucno nemůže v pravém smyslu nazírat samo sebe, neboť

nemůže ze sebe vyjít ani potom k sobě přistoupit v zírající intuici – vždyť není než jedno a každý aspekt, každé nazírání už by bylo něčím druhým – pokud je ovšem vezmeme v pravém smyslu slova. A tak nezbyvá nakonec než ztotožniti přímo bytí jsoucna s jeho sebe-zřením, jakož vůbec u něho „veškeré“ vlastnosti spadají v jedno, přestávajíce býti vlastnostmi a splývajíce v jednu jedinou substanci.

Ale přece zůstává otázka, jak aranžovat jakékoli vědomí jednosti substance, když nesporně jsme svědky mnohosti svých stavů duševních – i když by se někdo sebe víc snažil vyložit je jako mámení smyslů. Vždyť ať už nemá mámení smyslů a cesta bludu třeba nic společného s pravým jsoucnem, mámení tu jest a vnucuje tak otázku po svém původu. Kde se vzalo? Jak je možné? Sebe více a sebe hlasitěji můžeme prohlašovat, že mámení je neskutečné – vždyť tím jen přidáváme další slova, důkazy, myšlenky, činy atd. na hromadu mnohosti. Odtud opravdu není východiska.

Proti chápání jednoty jako priority, jako arché, jako substance máme však ještě jiné námitky. Když je hledána pod nebo za změnou, resp. za rozrůzněností substance jako to, co je trvalé, resp. společné, pak se zapomíná na to, že nikdo nikde žádnou substanci neviděl, neslyšel, ba co víc, ani vidět, slyšet atd. nemůže, protože pak už by to nebyla substance; zapomíná se, že substance je pojmová konstrukce, pomysl, abstrakce.<sup>14</sup> Taková abstrakce může být přípustná a oprávněná (na první alespoň pohled a předběžně řečeno) tam, kde slouží k postižení relativní trvalosti nebo nějaké rekurence, k postižení stejné, resp. analogické struktury nebo funkce (tj. vnitřně a vnějšně). Avšak dojdeme-li s tímto pojmem do krajnosti a zakládáme-li jednotu světa, resp. vůbec svět na jediné substanci jako universálním nositeli změn či vůbec rozrůzněnosti, pak tento pojem musíme oprostít především od jakéhokoli určení strukturálního, neboť vnitřně už nemůžeme připustit mnohost (bez níž není struktury, nýbrž pouhé homogenní jedno). O funkčním určení však rovněž nemůžeme mluvit, neboť to opět předpokládá vnější mnohost. Na čem by se mohla projevit funkčnost substance jako universálního substrátu, není-li už substrátů jiných? Jakmile se tedy abstrakcí dostaneme k pojmu substance, octli jsme se, jak se zdá, ve slepé uličce. To proto, že postulujeme v substanci universální substrát jako skutečnost, hypostasujeme zde pouhý pojem a tak se ocitáme v nesnázích, majíce mu přisoudit pak i vše, co ke skutečnosti náleží.

---

14 Tak např. Engels: „... hmotu jako takovou a pohyb jako takový ještě nikdo neviděl nebo jinak smyslově nepoznal“ (*Dialektika přírody*, Pha 1950, str. 200.); a jinde: „Hmota jako taková je ryzí výtvar myšlení a abstrakce“ (tamtéž, str. 216). O Engelsově pojetí se zmíníme ještě později.

Substanciální pojetí jednoty světa má i v tom ještě svůj nedostatek, že právě ve snaze po universalitě opomíjí nebo alespoň stírá, znevažuje skutečné rozdíly, difference, které jsou právě pro praxi i pro myšlení podstatné.<sup>15</sup> Chci-li pojísti chléb, ničím mi neprospěje vědomí, že substance chleba i kamene je táž. Rovněž tak biologický boj o život ani společenský boj třídní nebo válečný konflikt není nikterak mírnější proto, že světová substance je jediná a jednotná. Ani theorie, byť v ní zobecnění hrálo sebevětší úlohu, nemůže vidět v krajním zobecnění, v krajní abstrakci svůj cíl; vždyť tento cíl, jak jsme ukázali, k ničemu není, neboť k ničemu nevede. Smysl každé abstrakce je konec konců v tom, že umožňuje přesnější, tj. theoretické odlišení a rozlišení tam, kde nepostačí rozlišení prvního pohledu, které je vágní. Avšak dojde-li abstrakce k takové absurdnosti jako je jediná, universální substance, neslouží už žádnému rozlišení ani odlišení – neboť mimo tuto substanci už nic není. Ani odlišení – přísně theoretické, filosofické odlišení – jsoucna od nejsoucna není substanciálním pojetím provedeno ani zasaženo, neboť jím je řešena jenom otázka jsoucna, a otázka nejsoucna, resp. vztahu jsoucna k nejsoucnu není vůbec dotčena. Pojetí universální substance je tedy zřejmě slepou uličkou v pokusu o založení jednoty pojmového obrazu světa. Jednota světa, daná jeho substancialitou, totiž daná universálním substrátem, jedinou substancí, byla by jednotou neobyčejně chudou. Její bezúčelnost se ukazuje právě v její neschopnosti cokoli přidat k našim vědomostem o světě, neschopnosti jakkoli rozmnožit naše poznání. Naopak se ukazuje, že její aplikace vesměs vedou ke sporům na substanciální úrovni neřešitelným.

Při této příležitosti chceme se krátce zdržet u Engelsova pojetí jednoty světa ve smyslu substanciálním. Především musíme podtrhnout, že Engels mluví o jednotě světa v jiném smyslu a za jiným účelem, než jak tomu je v této práci; jeho pojetí jednoty také nestojí výhradně na stanovisku substanciálním, i když se někdy o substancialitu opírá.

Především tedy má Engels za to, že jednota světa není principem, východiskem, nýbrž naopak resultátem, závěrem: je výsledkem celého zkoumání světa.<sup>16</sup> V tomto smyslu proti Dühringovi poznamenává, že jednota bytí, po případě oprávněnost pojímání je myšlenkově jako jednotu, je to, co musí být dokázáno;<sup>17</sup> na jiném místě odmítá jednotu přírody jako

---

15 Opět např. Stalin uvádí, že „společenské jevy mají kromě tohoto společného své specifické zvláštnosti, které je navzájem odlišují a které jsou nejdůležitější pro vědu“ (*O marxismu v jazykovědě*, Pha 1950, str. 33).

16 *Anti-Dühring*, Pha 1949, str. 299–300, z přípravných prací.

17 *Anti-Dühring*, str. 40.

pouhé filosofické tvrzení a prohlašuje ji za přírodovědecký fakt.<sup>18</sup> Konkrétně pak po této stránce pojímá jednotu světa dvojím způsobem; přesněji řečeno, Engels rozeznává jednak jednotu bytí a za druhé jednotu světa. Pokud mluvíme o bytí a pouze o bytí (Sein), může jednota spočívat jedině v tom, že všechny předměty, o něž jde – *jsou*, existují. V jednotě tohoto bytí a v žádné jiné jsou sloučeny a obecný výrok, že ony všechny *jsou*, nejenže jim nemůže dáti žádné další, společné nebo nespolečné, vlastnosti, nýbrž všechny jako takové prozatím vylučuje z úvahy. Neboť jakmile se třeba jen o milimetr vzdálíme od jednoduchého základního faktu, že všem těmto věcem je společné bytí, hned začnou vystupovati *rozdíly* těchto věcí.<sup>19</sup> Na druhé straně je však jednota světa, a ta nespočívá v jeho bytí, třeba jeho bytí je předpokladem jeho jednoty, neboť nejprve přece musí svět *býti*, než může být *jeden*. Skutečná jednota světa spočívá v jeho materiálnosti.<sup>20</sup> Oba citáty jdou hned za sebou a nejsou tedy v rozličných souvislostech. A přece není nikterak snadno postihnout jejich vzájemnou souvislost. Druhý citát zřejmě vylučuje možnost ztotožnění bytí věci nebo světa s jejich materiálností; a přece společné je věcem pouze to, že jsou, a hned za tím vystupují už rozdíly věcí. To znamená, že krok od bytí světa k jeho materiálnosti je zároveň krokem k jeho rozdílnosti. Tam, kde začíná materiálnost, začínají i rozdíly. A přece Engels mluví o materiální jednotě světa.

Abychom lépe porozuměli, musíme si připomenout, že pět let před tím, než napsal *Anti-Dühring*, měl Engels za to, že opravdu existuje, resp. existovalo něco takového jako „čistá hmota jako taková“, která není pouhou abstrakcí, nýbrž v které splývají všechny látky a která působí jen jako hmota a nepůsobí svými specifickými vlastnostmi.<sup>21</sup> Toto pojetí však později zavrhl; po dvanácti letech napsal: Hmota jako taková je ryzí výtvar myšlení a abstrakce. Pomíjíme kvalitativní odlišnost věcí, shrneme-li je jako tělesně existující pod pojem hmota. Hmota jako taková, na rozdíl od určitých existujících hmot není tedy nic smyslově existujícího. Jestliže se přírodověda snaží najít hmotu jako takovou, redukovat kvalitativní rozdíly na pouze kvantitativní odlišnosti složení totožných nejmenších částic,

---

18 L. Feuerbach, Pha 1946, str. 65, vypuštěné místo. Všechny tyto citáty podtrhují empirický ráz pojmu jednoty světa; ona oprávněnost tohoto pojmu, o níž se mluví v druhém citátu, může být nalezena pouze v tom, že jednota reálně existuje ve skutečném světě: „... Za druhé může myšlení, nechce-li dělati kotrmelce, shrnovati, sjednocovati pouze ty prvky vědomí, v nichž, anebo v jejichž reálných pravzorech tato jednota již dříve existovala“ (*Anti-Dühring*, str. 39).

19 *Anti-Dühring*, str. 40–41.

20 *Anti-Dühring*, str. 41.

21 *Dialektika přírody*, str. 207 – z roku 1873.

dělá totéž, jako by požadovala vidět místo třešní, hrušek, jablek ovoce jako takové, místo koček, psů, ovcí atd. savce jako takového, plyn jako takový, kov jako takový, kámen jako takový, chemické složení jako takové, pohyb jako takový.<sup>22</sup> Přejdem mezi oběma pojetími bylo pravděpodobně pojetí zachované v nedatovaném citátu z Dialektiky přírody, kde sice Engels už má za to, že hmotu jako takovou a pohyb jako takový ještě nikdo neviděl nebo jinak smyslově nepoznal, nýbrž jen různé skutečně existující látky a formy pohybu; přece však prý látka, hmota není nic jiného než souhrn všech látek a z tohoto souhrnu je abstrahován tento pojem; pohyb jako takový není nic jiného než souhrn všech smysly vnímatelných forem pohybu; slova jako hmota a pohyb nejsou ničím jiným než zkratkami, v něž shrnujeme mnoho různých smysly vnímatelných věcí podle jejich společných vlastností.<sup>23</sup> Jak je vidět, přece jen tu Engels předpokládá v pozadí rozmanitosti ještě nějaké společné vlastnosti, vůbec něco společného. Ve svém výsledném pojetí však popřel rozhodně takovou možnost výkladu; napsal, že představa faktické *chemicky jednotné hmoty* – jakkoli je stará – odpovídá zcela dětinskému názoru, silně rozšířenému až do Lavoisiera, že chemická afinita dvou látek záleží v tom, že obsahují nějakou společnou třetí látku.<sup>24</sup> Vzhledem k tomu, že tento fragment pochází z roku 1875, tj. z doby před vydáním *Anti-Dühringa* (1878), musíme jednak datovat předcházející fragment do doby před rokem 1875 a za druhé musíme předpokládat, že v *Anti-Dühringovi* už Engels drží ono výsledné pojetí, i když snad nikoli v definitivní podobě. Ale i kdyby se ukázala naše konstrukce jako nesprávná, zůstává *Anti-Dühring* v každém případě přechodem mezi oběma pojetími, a tak nutně máme právo, vykládat uvedenou partii z *Anti-Dühringa* ve smyslu oněch fragmentů z roku asi 1885.

Uzavíráme tedy, že podle Engelse společné je věcem pouze to, že jsou, tj. jejich bytí, jejich existence; společná existence však nikterak nemůže založit jednotu světa. Jestliže však svět vskutku je jednotný, znamená to, že jeho jednota není založena na tom, co je věcem společné, tj. na žádné universální substanci, která sama v sobě je totožná, homogenní a vnitřně neměnná. Není tedy jednota světa jednotou substanciální; jednota materiální tedy neznámá jednotou substanciální, neboť hmota není tu chápána jako substance v tradičním pojetí, třebaže termín substance je i nadále klasiky marxismu podržen (a dodnes se marxistické pojetí staví v protiklad tradičnímu jakožto metafysickému).

---

<sup>22</sup> *Dialektika přírody*, str. 216–217, pravděpodobně z roku 1885.

<sup>23</sup> *Dialektika přírody*, str. 200–201.

<sup>24</sup> *Dialektika přírody*, str. 250.



Nejsme však ještě hotovi. Je potřeba alespoň stručně se dotknout kvantitativní stránky substanciálního pojetí, jak se jeví v zákonu o zachování hmoty, resp. energie ve vesmíru. U Engelse čteme: „A jestliže dále považuje hmotu za něco daného, co právě tak nelze stvořit, jako to nelze zničit, plyne z toho, že také pohyb je nestvořitelný a nezničitelný“.<sup>25</sup> A jinde: „Nezničitelnost pohybu je vyjádřena v Descartově větě, že se ve vesmíru udržuje stále totéž množství pohybu. Přírodovědci to vyjadřují nedokonale jako ‚nezničitelnost síly‘. Pouze kvantitativní vyjádření Descartovo je rovněž nedostatečné: pohyb jako takový, jako podstatný projev, jako forma existence hmoty, je nezničitelný jako hmota sama, v tom je ona kvantitativnost obsažena“.<sup>26</sup> Jinde při sledování pohybující se hmoty jako celku shledává Engels, že „celkový součet pohybů ve všech měnících se formách zůstává týž“.<sup>27</sup> I když tento poslední citát je v souvislosti, v níž Engels „prozatím vyjímá organický život“, přece nesporně jednak říká *zatím*, jednak i mimo organický život existují podstatné kvalitativní rozdíly. A tu se ovšem musíme ptát: jak je možno kvalitativně odlišné pohyby počítat, navzájem převádět či vůbec kvantifikovat? A bez takové kvantifikace je ovšem nemožné stanovit „celkový součet pohybů“.

Nenapadá nás ovšem popíratí fyzikální zákon o zachování energie. Musíme si však uvědomiti, že tu jde pouze o jeden aspekt reality, totiž fyzikální, který nemá a nemůže mít absolutní význam. Při kvantifikacích pohybu či energie konec konců vždy rozkládáme, redukuje kvalitatívne odlišné pohyby a zbavujeme je jejich kvalitativní odlišnosti a jedinečnosti. Engels ovšem mnohokrát upozorňuje na to, že „nezničitelnost pohybu nemůže býti chápána pouze kvantitativně, nýbrž také kvalitativně“,<sup>28</sup> nebo jinde, že „pohyb není jen přemísťování, je v mimomechanických oborech též kvalitativní změnou“.<sup>29</sup> Odmítá mechanické pojetí, a to se „redukuje právě na toto: vysvětluje všecku změnu z přemísťování, všechny kvalitativní rozdíly z kvantitativních...“;<sup>30</sup> jinde, mluvě o zmatku z matení kvality a kvantity u Nægeliho, píše: „Podle panujícího mechanického názoru pokládá Nægeli všechny kvalitativní rozdíly jen potud za vysvětlené, pokud mohou být redukovány na kvantitativní...“<sup>31</sup> A přece co znamená jiného zákon o zachování energie, resp. pohybu, pokud překračuje meze fyziky,

---

<sup>25</sup> *Dialektika přírody*, str. 63.

<sup>26</sup> *Dialektika přírody*, str. 209.

<sup>27</sup> *Dialektika přírody*, str. 197.

<sup>28</sup> *Dialektika přírody*, str. 36.

<sup>29</sup> *Dialektika přírody*, str. 215.

<sup>30</sup> *Dialektika přírody*, str. 215.

<sup>31</sup> *Dialektika přírody*, str. 199.

než kvantifikaci veškerých kvalit? A tedy redukci všech kvalit na rozdíly kvantitativní? Jakmile tímto zákonem chceme postihnout pohyb v jeho kvalitativnosti – nu, co pak zůstává? Kvalita znamená dění; kvality vznikají a zanikají. A to znamená, že nejsou zachovány; jak bychom tedy mohli mluvit o jejich nezničitelnosti?

V tom právě spočívá slabost zákona o zachování energie, resp. pohybu, že mluví o pohybu vůbec. Tento pohyb vůbec je však abstrakcí: nemůže však být smyslem zákona mluvit o zachování či nezničitelnosti abstrakce. Svou abstraktností chce zákon postihnout úhrn veškerých pohybů. Protože však jej chce postihnout kvantitativně, může postihnout jen ty pohyby, které jsou kvantifikovatelné. Nejsou však všechny pohyby kvantifikovatelné, nebo alespoň nejsou beze zbytku redukovatelné na úroveň kvantitativní. Pak ovšem ztrácí smysl mluvit o celkovém úhrnu, resp. celkovém součtu pohybů. Kvantifikace je možná všude tam, kde zůstává zachována, tj. kde trvá nějaká kvalita, nebo snad lépe nějaká substance. Ovšem substanci tu musíme chápat ve smyslu relativním, neboť – jak jsme ukazovali – žádné neměnné substance jako světového substrátu (v tradičním pojetí) není. Můžeme vážit mouku na kilogramy, pokud jde stále o mouku; měřit vodu na litry, pokud jde o vodu. Proto každý pokus o absolutní kvantifikaci světa je nesmyslný, protože neexistuje žádná universální neměnná substance. Zákon o zachování energie a o nezničitelnosti pohybu platí pouze v oboru fyziky, která vědomě nedbá celé řady skutečností, nespadaících do jejího oboru. Jakmile však tento zákon aspiruje na nějaký kosmický význam, stává se pouze jednou odrůdou substanciálního pojetí jednoty světa, které je třeba odmítnout jako chybné. Je třeba je odmítnout také s posic dialektického materialismu. Tím se nikterak neprohlašuje zákon o zachování energie za subjektivní apod.; jeho platnost je omezena jako platnost nesčetných jiných vědeckých zákonů, aniž by tím sama byla podkopána. Tuto myšlenku ovšem budeme mít příležitost blíže rozvést a odůvodnit ještě v průběhu práce; nyní předběžně prohlašujeme tolik, že – zhruba řečeno – kvantifikace je možná jen tam, kde jde o vnější stránku věcí a nikoli o vnitřní. Vnitřní je ovšem právě tak skutečné jako vnější; zákon zachování hmoty, energie a pohybu platí jen ve sféře vnějších vztahů, neplatí však ani ve sféře vztahů vnitřních, ani tam, kde jde o střetnutí vnitřního a vnějšího, kde jde o organizaci vnějšího vnitřním.

Máme tedy za to, že dělají chybu ti, kteří se odvolávají na známý závěr úvodu k Dialektice přírody, kde Engels píše o svém věčném světovém koloběhu, „v němž není nic věčného kromě věčně se pohybující hmoty

a zákonů, podle nichž se pohybuje a mění“,<sup>32</sup> majíce s ním, tj. s Engelsem z roku 1875 či 76, „jistotu, že hmota zůstává ve všech svých proměnách vždy stejná“, vykládající si tato slova ať už právem či neprávem ve smyslu substanciálním. Rozhodná tu musí být odpověď, zda se mění všechno anebo zda jenom něco, zatím co jiné trvá beze změny. Nebo také jinak: zda probíhají změny pouze na povrchu hmoty, nebo zda hmota sama je změnou, procesem. A už jsme ukázali, že asi o deset let později než tento úvod k Dialektice napsal Engels poznámku, v níž odmítl hmotu jako neměnnou substanci; ba už v Anti-Dühringu pro něho krok od pouhé existence k materiálnosti znamená zároveň krok k rozmanitosti, rozrůzněnosti. A můžeme se ostatně dovolat ještě pozdějšího spisu Engelsova, spisu o Feuerbachovi z roku 1888, kde vytýká jako specifickou omezenost mechanického materialismu jeho neschopnost „pojímát svět jako proces, jako hmotu, která se dějinně vyvíjí“.<sup>33</sup> Na tomto místě se pak ani nebudeme dotýkat jiných klasiků, např. Lenina, který jasně prohlásil, že „říkati: svět jest pohybující se hmota, nebo: svět jest materiální pohyb, tím se přece na věci nic nemění“.<sup>34</sup>

## **b) Jednota strukturální**

Na otázku jednoty universa může být odpovídáno v podstatě dvojm způsobem. Jeden z nich, totiž cesta substanciálního pojetí jednoty, ukázal se nám právě neschůdným. Existuje však ještě jiný způsob, jiná cesta, kterou můžeme nazvat cestou strukturálního pojetí jednoty. Tu se už jednota nepojímá tak, jako by vyvěrala z universálního substrátu, nehledá se v látce, v podstatě, v tom, co je nositelem změn a společným základem diferencujících jednotlivých věcí, nýbrž v tvaru, stavbě, organizaci, plánu, ve vztazích, v uspořádání a pořádku, v souvislostech, ve vzájemnosti, v interakci a interkonexi, v celkovosti, celkové tendenci, dynamice atd. atd., při čemž je možná – jak vidět – značná rozlišnost pojetí oné struktury, která má být garantem hledané jednoty. V tom smyslu se tedy na otázku: co je společné věcem? odpovídá vskutku novým, odlišným způsobem. Než hledíme, nedostaneme-li se také zde do neřešitelných rozporů.

Své kritické poznámky zaměříme především na to, že k samotnému jádru věci patří otázka, *čeho* to je struktura, o níž hovoříme. Neboť je-li to struktura ničeho, tj. jakási struktura o sobě, pak ovšem touž měrou nabývá charakteru „substanciálního“, tj. – chceme-li užít obrazu – nemajíc

---

<sup>32</sup> *Dialektika přírody*, str. 38.

<sup>33</sup> *L. Feuerbach*, str. 30.

<sup>34</sup> *Materialismus a empiriokriticismus*, Pha 1945, str. 206.

materiálu, který by mohla obemknout, smršťuje se v jakési klubko, v uzavřené kouli a stává se ať už parciální nebo – v našem případě – universální entitou buď přímo substanciálního charakteru anebo alespoň charakteru, který nás nutí po nějaké substanci se ptát: vždyť potom – co je základem, nositelem onoho komplexu relací, který nazýváme strukturou? Co umožňuje v jádře nesamostatné struktury, resp. strukturalitě se uplatnit, projevit, uskutečnit, vyjádřit, prosadit atd.? A tak v každém případě potřebuje struktura něco mimo sebe, vedle sebe, do čeho by se mohla otisknout, vtisknout, čemu by mohla dát formu, co by mohla utvářet či přetvářet, tedy nějaký materiál. Tím je však zároveň řečeno také obráceně, že samému materiálu je strukturální jednota čímsi vnějším: materiál je vnitřně rozdroben a roztržštěn, pluralisován a partikularisován a jenom ve vnějších vztazích jednotlivých partikulí apod. je přiveden k sjednocení. A tak tu nutně máme opět místo absolutní, universální jednoty přinejmenším podvojnost: na jedné straně struktura, na druhé straně to, čeho strukturou jest, čemu je stavba a organizace vtištěna, co tu je sjednocováno, utvářeno a přetvářeno. Skutečná dualita však konec konců předpokládá, že i materiál, který je strukturálně sjednocován, je už dříve sjednocen substanciálně; kde není tento předpoklad splněn, tam už nejde ani o dualitu, nýbrž přímo pluralitu: pluralitní materiál je strukturálně sjednocován.

Avšak i tenkrát, když odhlížíme od tohoto základního rozporu, který narušuje podstatně pojetí světa jako jednoho, dostáváme se do četných rozporů dalších. Tam totiž, kde se v strukturálním smyslu mluví o jednom, není místa pro vnější vztahy. Potom dokazovat jednotu světa nutně znamená dokazovat, že charakter vztahů a souvislostí tuto jednotu konstituujících je vnitřní. Jinými slovy, znamená to popření skutečnosti vnějších vztahů a prohlášení veškerých existujících vztahů v strukturálně jednotném světě za vnitřní. – Mimochodem řečeno, čistá vnitřnost vztahů je již dlouhou dobu považována za charakteristickou pro skutečnost duševní, resp. duchovní. V tom smyslu absolutně jednotné universum (ve smyslu strukturálním) se k nerozeznání blíží absolutnímu duchu a celé pojetí idealismu. Universum strukturálně sjednocené na základě vztahů čistě vnitřních nutně nabývá charakteru monadického. Ale i tu ovšem platí, že vnitřní vztah zůstává přece jenom vztahem, a k vztahu je nutně potřebí nejméně dvou členů. Kde však vezmeme dva, je-li dáno jen jedno? Je zřejmé, že – je-li vskutku dáno jedno v absolutním slova smyslu – není možno hovořit nejen o vnějším, nýbrž ani o vnitřním. Strukturální pojetí jednoty světa se tedy nezbytně musí odlišit od parmenidovského právě předpokladem vnitřního charakteru vztahů strukturálních a tím

i předpokladem vnitřní mnohosti. Neboť tam, kde existuje vnitřní vztah, existuje nutně také vnitřní diferencovanost, umožňující právě mluvit o vnitřně dvojím, resp. vícetím.

Jde ovšem také o to, jak se ukáže, popíše, vypočítá onen vnitřní charakter vztahů a souvislostí, chybí-li jako protějšek vnějšnost, vnějškovost. Je ovšem pravda - a to je ostatně jenom další rozpornost tohoto pojetí - že i když mnohost prohlásíme se všemi příslušnými vztahy a souvislostmi za ryze vnitřní, a proto jednotu nikterak nerušící, nýbrž naopak s ním slučitelnou, přece jenom už tím, že diferencovanost být v rámci jednoho připouštíme, musíme jako důsledek nezbytně připustit, že vztahy mezi jednotlivými členy oné vnitřní mnohosti mají - vzhledem k sobě navzájem - charakter vnější anebo alespoň relativně vnější, protože „méně“ vnitřní než vzhledem k samému celku, k jednotě. Vždyť existuje-li v rámci jednoho skutečná vnitřní mnohost, musejí jednotlivé její členy míti od sebe nějaký odstup, má-li se vůbec o nějaké mnohosti hovořit; avšak právě tento odstup zároveň znamená umožnění vnějších vztahů jednotlivých členů vnitřní mnohosti mezi sebou, i když ovšem vnější tu nesmíme chápat jako prostorově vedle sebe, tedy ve smyslu extensivním.

Ale i když bychom připustili tuto existenci vnějšího charakteru některých vztahů mezi jednotlivými členy vnitřní mnohosti, přece jen nesmíme zapomenout, že v rámci jednoho mají i tyto v jistém - snad relativním - smyslu vnější vztahy v posledu charakter vnitřní, a že tedy nám v každém případě chybí protějšek tohoto obecně vnitřního charakteru veškerých relací uvnitř jednoho, totiž skutečná vnějšnost, vnější souvislost jednoho jako celku, která by nutně předpokládala ještě jiná universa, jiná „jedna“, jiné jednoty, k nimž by se dané jedno mohlo vnějšně vztahovat. Theoretická extrapolace „vnějších“ vztahů, které existují v rámci všeobecně vnitřního charakteru veškerých souvislostí, za hranice jednoho nemůže nikterak poskytnout dostatečný protějšek tomuto všeobecně vnitřnímu charakteru. Především skutečná úroveň oné vnějšnosti je určena v posledu vnitřně, tj. existuje pouze v rámci vnitřnosti, v rámci vnitřní jednoty. Pakliže bychom na druhé straně extrapolací usilovali pozdvihnout tuto úroveň na vyšší, tj. na samostatnou vnějšnost, pak ovšem dosáhneme úrovně theoretické, která tak opět nebude vhodným protějškem faktické vnitřnosti existujícího jednoho - leda že bychom úroveň této vnitřnosti chápali rovněž jako pouze theoretickou a extrapolovanou.

Z pojetí světa jako strukturálně jednoho vyplývá these, že vše souvisí se vším (neplatí však obráceně, že z této these naopak vyplývá pojetí světa jako strukturálně jednoho). Avšak jestliže věci spolu tak nerozlučně souvisejí, že tato souvislost zakládá jednotu světa, pak ovšem svět je

představován komplexem nikoli mechanickým, nýbrž organickým, kde každá věc má své pevné a nezbytné místo a kde zároveň každá věc je ostatními spolupodmíněna i ostatní naopak spolupodmiňuje. To tedy znamená, že žádná věc neexistuje sama sebou, nýbrž celkem, úhrnem světa, to jest jedním, a naopak zase jedno, celek světa existuje i touto věcí a jinými věcmi, tj. jednotlivými svými částmi. Pokud jde o strukturalitu dynamickou, řekneme, že věc se nemění sama sebou, tj. podle svých vnitřních tendencí, vlastní dynamikou, nýbrž že oblast její proměny je daleko širší, neboť věc se mění i za hranicemi své autonomní dynamiky (pokud vůbec o ní lze mluvit), tj. již tehdy, mění-li se cokoli na světě: její okolí, podmínky, v nichž existuje, ale také probíhá-li i nejbzdálenější (sit venia verbo) dění kdekoli uvnitř jednoho, mění-li se kterákoli z věcí, které existují spolu s tou, o které mluvíme. Stejně však musíme připustit, že se všechny tyto věci, tj. veškerý svět mění vždy tehdy, kdykoli se mění jedna jediná věc, byť i jen v mezích vlastní dynamiky; a v tom případě neříkáme vlastně nic jiného, než že se celý svět mění rovněž podle vnitřní dynamiky jedné z věcí, jejichž je úhrnem, resp. jednotou. Užili jsme tu ovšem vědomě termínů tomuto pojetí cizích, ale jenom tak, aby tím více vynikla absurdnost důsledků. Tak např. uznáme-li myšlení za skutečné, musíme v rámci tohoto pojetí přiznat nejen to, že je podmíněno veškerou ostatní realitou, nýbrž také, že veškerá tato realita je podmíněna samotným myšlením, takže svět by vypadal jinak, kdyby onoho myšlení nebylo.

Tím se ukazuje, že ani strukturální pojetí jednoty světa (pochopené v absolutním smyslu) nedovede vzdorovat základnímu rozporu, do něhož zavléká naše původní pojetí pravdy právě postulát světa jako jednoho. Neboť děje-li se poznání uvnitř této jednoty, založené universální vespólnou souvislostí všeho se vším a universální vzájemnou podmíněností všeho vším, pak přechod k poznání, samotný proces poznání ovlivňuje a podmiňuje veškerý ostatní svět a tak jej neponechává tím, čím jest, nýbrž mění je již pouhou svou existencí. Čili ani za předpokladu strukturálního pojetí jednoty veškerenstva neujdeme důsledku, že pravdivé poznání v uvedeném smyslu není možné. Tento základní rozpor se ostatně uplatní i tam, kde je pojata universální souvislost všeho se vším i bez důsledku (či lépe předpokladu), že by tím byla založena strukturální jednota světa, pokud je universální souvislost chápána jako souvislost téže úrovně, tj. pokud diferencovanost není chápána radikálně i jako diferencovanost podstatného a nepodstatného, diferencovanost úrovní, typů souvislostí a vztahů.

Je tu ovšem ještě jedno východisko, částečně naznačené předchozími řádky. Aniž bychom museli narušit jednotu veškerenstva, můžeme přece

jeho vnitřní diferencovanost pojmout radikálněji: můžeme totiž s větší jemností a detailností odhalit odstupňovanost vnitřní mnohosti, její rozlišenost na centrum a periferii, na ústřední dynamis a okrajové skutečnosti rázu původního. Aby však vskutku jednota byla zachována, nelze připustit než dvě úrovně, dva stupně souvislosti: v podstatě to znamená odmítnutí působící, podmiňující oboustrannosti všech vztahů. Vzájemnost se pak v některých případech omezuje, redukuje pouze na jednosměrné působení, a tak se připouštějí také čistě pasivní stavy, pasivní partie jediného jsoucna.

Tím zároveň narážíme na nové potíže, které jsme naznačili ostatně - byť v jiné souvislosti - již dříve (str. 27 a násl.); zatím však co tam šlo o materiál, který byl jaksi pasivním elementem substanciálního charakteru a jemuž byla jaksi z vnějšku a tím dynamicky vtiskována určitá struktura, na tomto místě jde nikoli o materiál, nýbrž spíše o průvodní zjev, vedlejší produkt, epifenomen, povrch toho, co se v centru, v jádru dění odehrává. Jen na první pohled by se mohlo zdát, že jde v tomto případě o jakési odstupňování reality od samého jsoucna všeho jsoucího až po epifenomenální, polo neskutečný - či snad vůbec neskutečný? - odlesk, doprovod, zčeřený povrch, vzdálenou periferii apod. Avšak je známo, že jakékoli odstupňování nepřipouští bez nesnází krajností; a celé toto pojetí je nerozlučně svázáno s předpokladem, že některé partie jediného jsoucna jsou opravdu ryze pasivní, bez vlastního, ba dokonce i bez jakéhokoliv zpětného vlivu nejen na centrálnější, dynamické partie, nýbrž dokonce i na sebe navzájem a tím také bez jakékoli vlastní kontinuity. Ale co jiného je skutečná existence, ne-li schopnost působit? Není-li však v našem případě u pasivních partií žádná působnost, proč máme mluvit ještě o jsoucím? Je-li vskutku nějaká partie jsoucna ryze pasivní, co nás vede k tomu, abychom ji považovali za skutečnou, tj. za partii jsoucna? Jak bychom o takové partii mohli vědět?

Není-li nikterak možný přístup z vnějška k oněm epifenomenálním partiím a není-li tak otevřena žádná cesta k poznání epifenu jako objektivní reality, nezavírá se tím ještě cesta bezprostředního vědomí tohoto epifenu o sobě. Jinými slovy: o skutečném charakteru poznání a vůbec myšlení - které podle předpokladu má tento epifenomenální charakter - nevíme z pozorování z vnějška, ale máme k němu bezprostřední přístup právě ve svém vědomí, svém myšlení a poznání. Čili předpokládáme tu, že každé vědomí nese s sebou zároveň vědomí o sobě, vědomí sebe - aniž by tím bylo cokoli na „původním“ vědomí změněno, neboť i tu jde opět o pouhý epifenomen.

Ponecháme-li už stranou první rozpor, že takto každý epifenomen by byl nutně doprovázen nekonečným množstvím epifenomenů dalších, přece obrovská nesnáž spočívá v neúnosném pojetí času jako absolutně diskretního, v němž moment je chápán jako bezrozměrný, bodový element: toto pojetí, jak ukážeme, se skrývá v pozadí předpokladu každé epifenomenality.

Především je toto pojetí předpokladem v samotné oblasti epifenomenální, tj. v oblasti vědomí, myšlení. Je-li totiž předpokladem absolutní neschopnost kterékoli partie této oblasti působiti zpětně do oblasti centrální, pak z toho zřetelně vyplývá, že nemůže působiti ani na jiné partie té epifenomenální oblasti (a přesněji řečeno: na ty partie, které jsou s ní na téže rovině, tj. jsou bezprostředním epifenomenem reálné, tj. dynamické, působivé oblasti čili epifenomenem, závislým na ústřední dynamice bezprostředně, na rozdíl od epifenomenů dalších úrovní, závislých na ní pouze prostřednictvím jiných oblastí, resp. partií epifenomenálních). Kdyby tomu tak přece bylo, že by v první rovině epifenomenální oblasti existovala vzájemná souvislost a závislost i vzájemné působení jednotlivých jejích partií, pak by byla porušena absolutní závislost (a to znamená ovšem také výhradní závislost) každé epifenomenální partie první úrovně na ústřední dynamice a tím i její vysloveně epifenomenální charakter.

Není-li však mezi jednotlivými epifenomenálními partiemi (stále: první úrovně) žádných autonomních souvislostí, pak to především znamená, že každá z nich je izolovaně odvislá na některé partii ústřední dynamické oblasti a že jejich zdánlivé souvislosti jsou jenom epifenomenálním odleskem reálných souvislostí v oblasti centrální. Ba to ještě připouštíme příliš mnoho; aniž bychom uvažovali o případných parciálních závislostech téhož okamžiku (které konec konců vyjadřují jen to, zda připustíme různost v centrální oblasti, která by byla současná), nutně musíme přiznat alespoň v rozměru časovém, že epifenomenální oblast nemůže být odleskem žádných struktur časově rozložených, neboť tak by byla příkře porušena právě její epifenomenalita. Připustíme-li, že časová rozloženost ústřední oblasti není pouhou střídou, pouhým sledem samostatných a tím mnohých jsoucen, tj. připustíme-li jednotu také jako jednotu v čase (a nejen v současnosti), pak připouštíme zároveň pohyb a dynamiku, které jsou od času neodlučné a které jej nesou: tím také vzájemnou závislost minulého, přítomného a budoucího. Něco takového je však v epifenomenální oblasti vyloučeno. Každá souvislost nesoučasných partií epifenomenální sféry narušuje podstatu epifenomenality a činí z této sféry oblast do jisté míry samostatnou a v mezích této samostatnosti jaksí specifickou, alternativní –



alternativou by totiž byla vzhledem k centrální oblasti dynamické. A kdybychom této alternativnosti, resp. rozštěpenosti chtěli nějak zabránit prohlášením, že existuje přísná analogie mezi oblastí centrální a epifenomenální, dojdeme k striktnímu paralelismu, který ovšem je dualismem, kterým je jednota světa základně nalomena, ať už jej interpretujeme jakkoli. Rozhodující je totiž tato otázka: buď je působení jedné partie epifenomenální oblasti na druhou, resp. na jiné pouze zdánlivé a je ve skutečnosti opět jenom vnějším napodobením, průvodním epifenomenem reálného působení příslušné partie dynamické na jinou dynamickou partii, anebo skutečně se může vzájemné působení epifenomenálních partií odloučit, distancovat od ústřední dynamiky, může přestat být pouhým epifenomenálním korelátem situace v centrální sféře a může tak umožnit vznik nových partií, takových souvislostí, takových struktur v epifenomenální oblasti, které – ačkoli jsou stále na téže úrovni – přece jenom nejsou v bezprostřední závislosti na dynamickém centru, nýbrž jsou relativně samostatné. A tato poslední možnost znamená zároveň porušení jednoty světa, kterému právě mělo být zabráněno. Odmítneme-li ji, zbývá jen předpoklad, že jednostranné působení centrální oblasti na epifenomenální „periferii“ je prováděno vždy v témž okamžiku, mimočasově, resp. časově nerozloženě. Příмым důsledkem je absolutní diskretnost sledu epifenomenálních partií v časovém průběhu, předpokládající i absolutní diskretnost času v epifenomenální oblasti. Je však zároveň zřejmo, že v jediném a jednotném světě nemohou probíhat dva časy; a tak, chceme-li se vyhnout novému rozpadu universa, jsme nuceni předpokládat touž diskretnost časovou i v oblasti centrálního dění.

Hlavním ovšem nedostatkem epifenomenální theorie je nesmyslné tvrzení o naprosté irrelevanci myšlení pro celou oblast reálného dění. Myšlení je tu jakýmsi odpadkem reálného dění, který už nelze zužitkovat, protože vlastně ani není skutečný. Naprosto je vyloučena jakákoli možnost působení myšlení a poznání na realitu světa, ba dokonce i možnost zpětného působení. V tom smyslu by pak ovšem jakékoli noetické zkoumání bylo beze smyslu nebo alespoň bez jakéhokoli praktického smyslu a významu. Veškerá dynamika by byla imanentní centrální oblasti světové jednoty a z vnějška by byla nezasažitelná, to jest na základě myšlení a poznání neovlivnitelná a nezvládnutelná. Veškeré procesy by probíhaly nezávisle na tom, zda jsou poznány, a nebylo by tu možnosti do nich zasáhnout na základě toho, co bylo poznáno. A to právě odporuje veškerým lidským zkušenostem a především praxi.

Celé naše zkoumání ukázalo, že pojetí světa jako jednoho vede k nescíslným rozporům, zvláště pak v otázce poznání a pravdy. Hlavní

chybou ať substanciálního, ať strukturálního pojetí jednoty světa je jeho spekulativní, racionalistický, metafysický charakter a původ. Rozumíme tím skutečnost, že pojmu jednoty nebylo dosaženo cestou empirickou, nýbrž formulováním předpokladů a kladením axiomat. To není chyba zásadní a methodická (obecně), neboť taková cesta je někdy nutná; chtěli jsme pouze ukázat, že pojem ten je nevyhovující a že je potřeba jiného pojetí jednoty. Tu musíme především konstatovat, že svět je nám dán jako mnohý a nikoli jako monolitické jsoucno. Naše pojmy jednoty, celku, celkového procesu atd. jsou původně založeny na naší partikulární zkušenosti, tj. zkušenosti, týkající se partikulárních případů (a to ještě lidské, resp. člověku úměrné dimenze). Jejich aplikovatelnost na úhrn věcí, na kosmos zůstává problémem. Abychom otázku jednoty světa mohli správně posoudit, musíme nejprve podrobit analýze vnitřní a vnější vztahy „jednot“ nižšího řádu. Jinými slovy: nestačí jen zkoumat pojem jednoty světa (i když si takovou práci nikterak nesmíme odpustit), ale je nutno přistoupit k samotné skutečnosti a ukazovat jednotu reálnou. A to právě není možné jinak než zkoumáním jednotlivých jednot a jejich vzájemných vztahů.

Na tomto místě musíme několika poznámkami doplnit svůj náčrt Engelsova chápání jednoty světa. Především je něco jiného říci, že svět je jeden, a říci, že je jednotný. Motiv Engelsova tvrzení, že svět je jeden, je dobře patrný na citátu z přípravných prací na *Anti-Dühringovi*, kde se praví: „Jednota světa a *nesmyslnost onoho* světa je výsledkem celého zkoumání světa...“;<sup>35</sup> tato these je tedy namířena proti náboženství, které je podle Marxových slov duchovním aromatem onoho světa.<sup>36</sup> Její význam je proto eminentně negativní; pozitivně se tu nic neříká o kvalitativním charakteru světové jednoty. Naproti tomu tam, kde Engels tuto jednotu kvalifikuje pozitivně, jde o jinou úroveň argumentace: a tam také jde vskutku o jednotu a nikoli pouhou jedinnost světa.

Museli bychom dlouho vypočítávat bytí jen nejdůležitější formulované Engelsovy these o kvalitě světové jednoty. Pro něho je svět „veliký základní proces“,<sup>37</sup> „komplex procesů“,<sup>38</sup> „dějinný vývojový proces“,<sup>39</sup> příroda je „systém souvislostí a procesů“<sup>40</sup> nebo „souvislý komplex těles“, tj.

---

35 *Anti-Dühring*, Pha 1949, str. 300.

36 Marx - Engels, *O historickém materialismu*, Pha 1949, str. 28.

37 *Anti-Dühring*, str. 14.

38 *L. Feuerbach*, Pha 1946, str. 45; ostatně viz též *Anti-Dühring*, str. 23 a *L. Feuerbach*, str. 30.

39 *L. Feuerbach*, str. 47.

40 *L. Feuerbach*, str. 66.

hmotných realit.<sup>41</sup> Engels mluví o „světové soustavě“,<sup>42</sup> kde „všechny přírodní děje systematicky souvisí“ (tamtéž); svět je pro něho „jednotným systémem, tj. souvislým celkem“,<sup>43</sup> podobně chce sledovat také „pohybující se hmotu jako celek“<sup>44</sup> a jinde mluví o „souvislosti, která pojí přírodní procesy v jeden veliký celek“,<sup>45</sup> a v tom smyslu pak mluví také o „vnitřní souvislosti“ pohybu a vývoje světového procesu.<sup>46</sup> Nespočetná jsou místa, kde zdůrazňuje význam všeobecné souvislosti a souvztažnosti všech věcí; jde dokonce tak daleko, že odmítne každý pokus o stanovení posledního, absolutního substrátu těchto souvislostí a vztahů: „Nemůžeme dojít dále než k poznání tohoto vzájemného působení, protože *za ním už není co poznávat* (podtrhl jsem já). Když jsme poznali formy pohybu hmoty (k tomu sice máme ještě hodně daleko pro krátkou existenci přírodovědy), poznali jsme hmotu samu, a tím je poznání úplné.“<sup>47</sup> Při tom je třeba předpokládat, že tzv. vzájemné souvislosti je nutno ztotožnit s tzv. vzájemným působením; každá souvislost, která není působivá, resp. která není působením, je souvislost abstraktní, tj. sice uskutečnitelná, resp. uplatnitelná, ale aktuálně neuplatněná a tedy bez působnosti. Není tedy jiných aktuálních vzájemných souvislostí kromě vzájemných působení. „V tom, že tato tělesa jsou ve vzájemném vztahu, je už obsaženo, že na sebe působí, a toto vzájemné působení je právě pohyb.“<sup>48</sup> Vzájemné působení bere na sebe rozličné formy, a tak i pohyb má formy různé. Poznat pohyb, tj. konkrétní i obecné formy pohybu tedy podle Engelse znamená poznat vše: nic jiného tu k poznávání není. Poznavše pohyb, poznali jsme hmotu samotnou, a to úplně, tj. beze zbytku (to ovšem theoreticky pojato; prakticky toho nikde nelze dosáhnout definitivně). Změna, proměna, pohyb neprobíhá jen po povrchu věcí, nýbrž věci jsou „podstatně proměnlivé“.<sup>49</sup>

Celkem můžeme tedy uzavřít, že garantem světové jednoty je Engelsovi souvislost všeho se vším, všeobecná souvztažnost a vzájemná podmíněnost věcí. Ale na tomto místě nesmíme opomenout uvést ještě zvláštní okolnost, která je pro Engelsovo myšlení podstatná. Když totiž odmítl universální substanci jako stále totožný světový substrát, neznamená to nikterak, že na

---

41 *Dialektika přírody*, Pha 1950, str. 63.

42 *Anti-Dühring*, str. 35 několikrát.

43 *Anti-Dühring*, str. 300.

44 *Dialektika přírody*, str. 197.

45 *L. Feuerbach*, str. 46.

46 *Anti-Dühring*, str. 23.

47 *Dialektika přírody*, str. 197.

48 *Dialektika přírody*, str. 63.

49 *Anti-Dühring*, str. 21.

otázku po trvalém uprostřed změn odpovídá definitivně záporně, že trvalého není nic. Mluvě o nutnosti odstranění vykonstruovaných, umělých souvislostí a objevení souvislostí skutečných, považuje to za úkol, „redukující se konec konců na to, aby byly objeveny všeobecné pohybové zákony, které se v dějinách lidské společnosti prosazují jako panující“.<sup>50</sup> I když na tomto místě je řeč o zákonech společenských, není to nikterak podstatné; jinde mluví Engels o analogičnosti procesů myšlení s procesy přírodními a dějinnými (a naopak) a o platnosti stejných zákonů pro všechny tyto procesy.<sup>51</sup> Několik řádek dále uvádí Engels ve své připravované knize *Dialektika přírody* toto: „V tomto spise (tj. v *Anti-Dühringu*) je dialektika pojímána jako věda o nejobecnějších zákonech *všeho* pohybu. V tom je zahrnuto, že její zákony musí mít platnost jak pro pohyb v přírodě a dějinách lidstva, tak i pro pohyb myšlení. Takový zákon může být poznán ve dvou z těchto tří oblastí, ba ve všech třech, aniž si metafysické lajdáctví uvědomí, že je to jeden a týž zákon, který poznalo.“<sup>52</sup> A nemůžeme se ovšem nezmínit ani o citované již pasáži z úvodu k *Dialektice přírody*, kde se mluví o světovém koloběhu, „v němž není nic věčného kromě věčně se pohybující hmoty a zákonů, podle nichž se pohybuje a mění“.<sup>53</sup> Vidíme tedy, že jednota není jen ve všeobecných souvislostech a souvztažnosti věcí, ale také – snad především – ve všeobecně platných zákonech světového procesu. V tom smyslu píše např. také N. F. Ovčinnikov:<sup>54</sup> „Hmota je nekonečně složitá a mnohotvárná ve svých formách, kvalitách a projevech. Jednota materiálního světa předpokládá kvalitativní mnohotvárnost hmotných předmětů. Stanovení materiální jednoty světa nemůže spočívat v pokusech redukovat kvalitativní mnohotvárnost hmoty k jakémukoli bezkvalitativnímu základu. Takové pokusy jsou typické pro mechanické pojetí přírody. Materiální jednota světa se projevuje v zákonitostech, vlastních samotným hmotným předmětům, v jejich přeměně jednoho v druhý, v jednotě kvalitativně různých hmotných předmětů s okolními podmínkami, v existenci nejvšeobecnějších zákonů, platných v nejrůznějších oblastech materiálního světa. ...“

Soudě podle uvedených citátů, ve světě se nemění vše, nýbrž je tu i cosi trvalého. Trvalost ovšem není pojata substantiálně a hlavně nikoli mimočasově. Zákon totiž je určitá struktura dějů, která se může uplatnit

---

<sup>50</sup> *L. Feuerbach*, str. 48.

<sup>51</sup> *Dialektika přírody*, str. 227.

<sup>52</sup> *Dialektika přírody*, str. 227–228.

<sup>53</sup> *Dialektika přírody*, str. 38.

<sup>54</sup> *Sovětská věda – filosofie II*. 1952, seš. 1 str. 41.

pouze v čase, v časovém průběhu; ostatně budeme napříště užívat termínu zákon raději pouze pro lidské formulace zákonitostí a odlišíme tak zákonitost od zákonů. A tak tedy zákonitost dějů je určitá struktura, která se nutně musí rozvíjet v čase. Není tedy zákonitost procesu něco, co je uprostřed změn nehybné, nýbrž co je přísně rekurentní, je to větší či menší kruh, k jehož opsání je času nezbytně třeba, avšak přesto je to skutečnost ahistorická. Historicitu pojímá i sám Engels jako protiklad opakujícího se kruhu čili jako protiklad rekurence: „V přírodě, konec konců, se všechno děje dialekticky a nikoliv metafysicky, (že) příroda se nepohybuje ve věčné jednotvárnosti stále se opakujícího kruhu, nýbrž (že) prodělává skutečné dějiny.“<sup>55</sup> Jestliže Engels o sedm let dříve napsal, že „hmota se pohybuje ve věčném koloběhu“,<sup>56</sup> čímž nikterak nerozuměl kruh nikdy neuzavřený, nýbrž nekonečný sled stále se opakujících koloběhů, jak svědčí slova „ať již se tento koloběh opakuje jakkoli často a nelítostně etc.“,<sup>57</sup> pak to může znamenat jen jedinou věc, totiž že historicita tu nebyla pojata radikálně, nýbrž byla redukována a omezena na období, kterého je potřebí k opsání jednoho gigantického vesmírného okruhu; historicita tu je pouze relativní jedinečností, objektivně je však rekurencí. Nemyslím, že tu mnoho pomůže kolosálnost oněch koloběhů, o níž píše Engels: „Také příroda má své dějiny v čase, podle nichž nebeská tělesa, stejně jako druhy organismů, kterými jsou za příznivých podmínek obydlena, vznikají a zanikají, a koloběhy, pokud jsou vůbec možné, nabývají nekonečně velkolepějších dimensí“.<sup>58</sup> Také pro nás není na tomto místě podstatné, že ony nekonečné koloběhy třebas nejsou zcela a do detailu stejné; nejdůležitější je, že uprostřed vesmírných změn existuje něco, co se nemění, nýbrž co pouze probíhá v čase sice, ale přece mimo historický čas, resp. nezávisle na něm, co sice musí nutně probíhat někde a někdy, ale co probíhá nesčíslněkrát za sebou nebo i snad vedle sebe.

Sám se ovšem nedomnívám, že uvedená interpretace Engelse je správná. Může se ovšem opřít o řadu citátů, které samy o sobě nepřipouštějí pochybností. Nicméně vlastní smysl dialektického materialismu je právě v překonání veškeré strnulosti. Na těchto posicích se mi nezdá legitimní připustit jakoukoli rekurenci v posledním, absolutním smyslu, který znamená uzavření světa do pohybu v kruhu. Takové pojetí je nebezpečně blízko idealismu právě proto, že odtrhuje neměnný komplex nejvšeobecnějších zákonitostí od proměnlivé reality, která je zákonitostmi

---

55 *Vývoj socialismu od utopie k vědě*, Pha 1945, str. 34.

56 *Dialektika přírody*, str. 37.

57 tamtéž, str. 38.

58 *Vývoj socialismu*, str. 37, *nebo Anti-Dühring*, str. 25.

ovládána. Zákonitost, která neplatí hic et nunc nebo alespoň ve vymezeném časovém úseku a tedy historicky, nýbrž věkuvěčně, je nerozeznatelná od providenciálního zákona; nezbytným, v samém jádru věci nutně zakořeněným nejbližším krokem je uznání existence oněch věčných zákonů nezávisle na existenci proměnlivého světa, tj. nezávisle na hmotě. Proti tomu je třeba se ohradit: zákonitost není premeditací průběhu příštího dějství ani světem pro sebe (resp. skutečností pro sebe), nýbrž je faktickou strukturou reálného procesu anebo vůbec neexistuje. Abychom však mohli celou věc důkladněji rozebrat, bylo by třeba prozkoumat otázku změny a trvalosti, což není úkolem této kapitoly. Nejprve však alespoň předběžně ukažme některé důsledky pojetí jednoty ať parciální, ať absolutní, resp. universální ve smyslu relativním.

## KAPITOLA II. Mnohost

Ukázali jsme v minulé kapitole, že naše pojmy celku, úhrnu, jednoty jsou původně založeny na zkušenosti, týkající se partikulárních případů. Podívejme se tedy nyní na jejich charakter, pokud ještě nejsou vztaženy na světový celek.

Připustíme-li souvislost všeho se vším, pak jednota veškerenstva je tím zaručena velmi nejistě a vágně. Vždyť v tomto případě spolu nesporně souvisejí kterékoli dvě věci a přesto se nikterak nestávají jedním, nýbrž zůstávají dvojím. Lze tedy mít za to, že nemohou-li se dva předměty stát jedním už tím, že spolu jakkoli souvisejí, je tím spíše jisté, že se jedním z týchž důvodů nemůže stát mnoho předmětů a ještě méně veškeré předměty. (Podobně je tomu ostatně i se substantiálním pojetím jednoty: ani universální substance by nemohla nikterak založit jednotu světa, nemůže-li sjednotit ani dva předměty tak, aby byly jedním. V tom je ona „chudost“ substantiální jednoty.)

Dva předměty, dvě věci, dva procesy atd. mohou být dvojím v několikerém smyslu a především v rozličné míře. Dvě jablka jsou méně dvojím než jablko a třešeň, a ty opět méně dvojím než jablko a ježek, a ty opět méně dvojí než jablko a kámen atd. atd. Různý smysl dvojitosti značně závisí na pozadí, na němž dvě věci jsou dvojím, a na míře závislosti této dvojitosti na onom pozadí. Dvě věci mohou být dvojím čistě vnějšně (pokud o čisté vnějšnosti vůbec můžeme hovořit), totiž jsouce zvenčí buď náhodně, nebo cizím záměrem položeny sobě za partnery. Mohou však být partnery přirozeněji svým původem, svou aktuální funkcí nebo svou funkcí futurální či jenom možnou na pozadí vyšší jednoty; a to přirozeně opět v různé míře. Nejméně dvojím jsou dvě věci, jejichž dvojnost, dvojitost je bezprostředně (opět: pokud vůbec o bezprostřednosti můžeme mluvit při této věci) založena určitou jednotou, a to tím méně, čím méně jedna může existovat nebo fungovat bez druhé. Pak už de facto přestávají být dvojím a stávají se stále vyšší měrou jedním. (Ledviny, játra atd. u zvířat a člověka, dělohy rostlinné apod.)

Zřejmě vysvítá, že jak mnohost, tak i jednota tímto způsobem pochopená je odstupňovatelná a že pojem jednoty i pojem mnohosti jsou pojmy relativními. Odtud však hned vzniká otázka, zda kterékoli dvě věci, či raději: zda kterákoli mnohost nemá ve svém pozadí byť i nejmenší míru jednoty. In abstracto ovšem bez nesnází můžeme připustit, že to nikterak není protismyslné. Tuto otázku však necháme stranou a povšimneme si toho, že čím rozmanitější věci, procesy atd. budeme zkoumat, tím nižší úroveň jednoty budeme moci odhalit. A jestliže budeme uvažovat o té

nekonečné rozmanitosti, jíž je reálný svět, pak beze vší pochyby jednota, kterou najdeme, bude v nejvyšší míře chudá, ba přímo nejvýše abstraktní. Podstatným však zůstává, že rozmanitost, členitost a kvalitativní rozrůzněnost reality není nikterak onou jednotou postižena ani otřesena, ba naopak zůstává jejím základem.

Zachování rozrůzněnosti, tj. skutečné a nejen zdánlivé diference jsoucna je základním předpokladem pojetí pravdy, resp. pravdivého poznání jako toho, jež má poznat skutečnost tak, jak opravdu jest, čili jako toho, jež v sobě má ponechat skutečnost tím, čím jest; naproti tomu předpoklad nerelativní světové jednoty ať ve smyslu substanciálním, ať ve smyslu strukturálním nutně vede k absurdnostem a rozporům. Jak vidět, je jediným východiskem pojetí jednoty ve smyslu relativním, tj. pojetí světa jako plurality partikulárních jednot vespolek souvislých, avšak souvislostmi nestejného typu a rozličné úrovně. Takové pojetí nám umožní vidět při každé věci, resp. při každém procesu nejen jeho souvislost s ostatními, nýbrž také jeho nesouvislost, jeho odstup. V tom smyslu právě je předpokladem pravdivého poznání distance tohoto poznání, resp. poznávání jako procesu od skutečnosti poznávané. Proces ten nikterak není méně skutečný; nicméně musí existovat přirozená distance mezi ním a mezi skutečností ostatní. Nejsou tím nikterak popírány souvislosti, které mezi ním a poznávanou skutečností reálně existují. Jelikož však, jak jsme ukázali, jsou různé reálné souvislosti, které nikterak ještě nezakládají jednotu věcí, stačí předpokládat, že existující souvislosti v našem případě jsou právě toho druhu, že jednotu nezakládají. Jinými slovy se můžeme vyjádřit takto: souvislosti, kterými je skutečné poznání, tj. poznání jako proces řaděno do okruhu všeho skutečného, nejsou tak podstatné, aby zakládaly jednotu poznání s tím, co je poznáváno, naopak jsou to souvislosti, které je možno při zkoumání otázky pravdivosti právě zanedbat. Pravdivost poznání jistě není zaručena substanciální ani strukturální jeho jednotou s ostatním veškerenstvem, neboť totéž by pak muselo platit i o nepravdivém poznání, o omylu.

Při té příležitosti se musíme dotknout také jedné Engelsovy argumentace, dokazující jednotu přírody a ducha. „... To je tím, že se bere ‚vědomí‘, ‚myšlení‘ zcela naturalisticky jako něco daného, předem postaveného proti bytí, přírodě. Pak se nám musí zdátí nejvyšším podivuhodným, že vědomí a příroda, myšlení a bytí, zákony myšlení a zákony přírody tak velmi souhlasí. Tážeme-li se však dále, co tedy je myšlení a vědomí a odkud pocházejí, shledáme, že jsou to produkty lidského mozku a že člověk sám je produkt přírody, který se vyvinul ve svém okolí a s ním; přitom se rozumí samo sebou, že výtvoři lidského



mozku, které jsou konec konců také produkty přírody, neodporují ostatní přírodní souvislosti, nýbrž jí odpovídají.“<sup>59</sup> „Všechno naše theoretické myšlení je absolutně ovládáno skutečností, že naše subjektivní myšlení a objektivní svět jsou podrobena týmž zákonům a že si tedy ve svých výsledcích konec konců nemohou odporovat, nýbrž musí souhlasit.“<sup>60</sup>

K tomu musíme především poznamenat, že nesporně také chybné, nesprávné myšlení je konec konců produkt přírody – a přece jí „neodpovídá“, nýbrž jí „odporuje“. Právě tak vzhledem k druhé thesi můžeme prohlásit za jisté, že také nesprávné, chybné myšlení je myšlením zákonitým, neboť ani ve své nesprávnosti není nahodilým, ale podléhá zákonům myšlenkových procesů či podle Engelse týmž zákonům, které ovládají i přírodu; a přece opět ani touto zákonitostí není nikterak konstituována jeho správnost. Engels ovšem v prvním citátu mluví o člověku, „který se vyvinul ve svém okolí a s ním“: to je jediné místo, z něhož vskutku lze dokazovat, že „výtvory lidského mozku“ „neodporují ostatní přírodní souvislosti, nýbrž jí odpovídají“, neboť kdyby neodpovídaly, člověk by se ve svém okolí, tj. ve světě nemohl udržet, protože „výtvory jeho mozku“ by nebylo možno prakticky uplatnit. Marxistickou thesí může být jenom, že praxe je zárukou správnosti a platnosti myšlení; takovou zárukou však nemůže být to, že myšlení je konec konců produktem přírody.

Když Engels odmítá „naturalistický“ pokus chápat myšlení jako „něco daného, předem postaveného proti bytí“, pak můžeme – po mém soudu – souhlasit, pokud důraz je položen na slovo *předem*. Ovšem že myšlení konec konců vzniká teprve v existujícím už přírodním rámci, tj. že příroda je dříve než myšlení, a proto že myšlení nemůže být postaveno proti přírodě, proti skutečnosti, proti bytí nějak od počátku, tj. *předem*. Přece však je nutno připustit, že když už tu myšlení jest, stojí vskutku proti skutečnosti a proti přírodě, tj. že je přírodě – poznávané přírodě – vnější, že k ní ve svém poznávání přistupuje z vnějška. Lenin o tom v jistém smyslu píše ve svých poznámkách k Hegelově „Wissenschaft der Logik“: „Die Ziele des Menschen scheinen anfangs in der Beziehung zur Natur fremd (andere) zu sein. Das Bewußtsein des Menschen, die Wissenschaft (Der Begriff), widerspiegelt das Wesen, die Substanz der Natur, zugleich aber ist dieses Bewußtsein in seiner Beziehung zur Natur (das mit ihr nicht sofort, nicht einfach zusammenfällt) ein äußerliches.“<sup>61</sup>

Jestliže pravdivost poznání není, jak jsme už řekli, zaručena jeho substanciální ani strukturální jednotou s ostatní realitou, pak musí být jeho

---

59 *Anti-Dühring*, Pha 1949, str. 34.

60 *Dialektika přírody*, Pha 1950, str. 227.

61 *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlin 1949, str. 107-108.

pravdivost zaručena jinými souvislostmi s tím, co je poznáno, resp. poznáváno; vždyť nějaké souvislosti tu přece musí být, má-li poznání být skutečně poznáním určité věci, určité skutečnosti. A jsou-li ony souvislosti, které poznání řadí do kontextu veškeré reality, pro jeho pravdivost nepodstatné (neboť stejným způsobem je řaděno do tohoto kontextu také poznání neplatné, falešné), musí nutně jít o souvislosti jiného typu, jiné úrovně.

Nová úroveň souvislostí však může existovat jen tam, kde dřívější úroveň byla nějakým způsobem pluralisována, tj. kde mezi jednotlivými partiiemi dřívější úrovně došlo k odstup, k distanci. Každé poznání nutně předpokládá přístup k tomu, co je poznáváno. A přístup je možná jedině tam, kde dříve byl odstup; tj. přístup ten je možno pojmut jen jako přístup zvenčí. Proto také otázka souvislostí a tím i otázka relativní jednoty poznání s realitou poznávanou se bude klást nikoli jako otázka původní, priorní jednotě a priorních souvislostech, nýbrž naopak jako otázka po jednotě a souvislosti posteriorní, nové, původní úroveň jednoty i plurality přesahující, výsledné. Nejprve však musíme řešiti otázku, jak je pluralita světa založena, a tím i otázku, čím je umožněn odstup a čím zase naopak přístup k realitě v procesu poznávacím.

Problém mnohosti je ovšem tak starý jako filosofie sama. Zatím však, co první řečtí filosofové převádějí rozmanitost věcí, která se otvírala řeckému člověku v jeho bezprostředním nazírání, na jeden společný základ, je to teprve Empedokles, který – nehledě k dosti neprůhlednému učení pythagorejců – pojal pozadí všeho jsoucího jako mnohé. I když snad jsou dobré důvody, proč v Empedoklově pluralismu viděti kus tradice pythagorejské (což nehodláme zkoumat; Patočka např. píše: „Že jsou u Empedoklea určité rysy pythagorejské, považuji za jisté... Po stránce filosofické je počet elementů Empedokleových ve shodě s pythagorejskou čtveřicí, ba celý ‚pluralismus‘ Empedokleův je velmi dobrá tradice pythagorejská“<sup>62</sup> – tam ostatně i stručný nástin rozdílných mínění), přece jen jeho pojetí se podstatně od pythagorejského odlišuje svým pozitivně vědeckým charakterem. A v tom smyslu je to první rozvinuté učení o mnohostním základu všeho jsoucího, postavené na základě přírodním, resp. přírodovědeckém.

Čím je u Empedokla založena pluralita jsoucná? Dokazování, že jde o pluralitu substancí, tj. pluralitu substanciálního charakteru, by nijak nepomohlo, neboť už jsme viděli, že k podstatě substance, tj. k jejímu nejvlastnějšímu, vnitřnímu určení nepatří ani to, že je jedna, ani to, že je jednou z vícerých či mnohých. Mnohost tedy nemůže být založena

<sup>62</sup> *Přehledné dějiny filosofie*, tištěno jako rukopis v Praze 1945 a násl., str. 207.

substancialitou, právě jako jí nemůže být založena jednota. Substancialita je jenom bližším určením jednoty či mnohosti, která je původnější, základnější. Jak tedy mohou Empedoklovy kořeny být a zůstat čtyřmi, tj. v oddělenosti, v rozlišenosti?

Ze zachovaných zlomků vyčteme málo. Především ovšem to, že živly se odlišují svou povahou i úřadem; jinak totiž jsou sobě rovni, stejného stáří, v okruhu bytí nepohybné,<sup>63</sup> tj. vnitřně stejné přes veškeré nezastavující se proměny, jichž jsou substancemi. Jinak už zbývá jen stručný poukaz na kvalitativní odlišnost – a tedy pouhý poukaz, žádný popis, tím méně výměr, definice: na oheň nás má upomenout slunce, všude teplé a na pohled bílé; vzduchem je to nesmrtelné, jež je smáčeno teplem a září; vodu nám vybaví pomýšlení na dešťovou vláhu, všude temnou a chladnou; země konečně je ta, z níž vzcházejí tuhé a pevné věci.<sup>64</sup>

Nasadě je domněnka, že garantem mnohosti, resp. čtverosti jsou svár, neboť je to on, který rozděluje. Avšak nic nenasvědčuje v textu, že by to vskutku bylo Empedoklovo pojetí; ostatně s sebou nese mnoho sporů. Předně má svár své meze: rozdělit totiž může jen to, co rozdělit lze, totiž oddělit od sebe jednotlivé kořeny, vydělit je ze směsi a odloučit je v čistotě. Svár však nemůže rozdělit samy živly, rizómata. Tím je ovšem řečeno, že mnohost kořenů je tu původní a že je proto na sváru nezávislá a od něho neodvozená. Svár může rozdělit jen to, co bylo před tím láskou spojeno; ve svém dělení však nemůže pokračovat do nekonečna, nýbrž nutně se zastaví u čistých rizomat, čistých kořenů. V tomto smyslu je tedy svár spíše garantem jednoduchosti (když už ne jednoty) než rozrůzněnosti, mnohosti. Vyznačil to již Aristoteles, který Empedoklovi vytýká, že „nedovede v závěrech býti důsledný. Neboť podle něho Láska působí mnohdy rozlučování a spor slučování. Když se totiž veškerenstvo působením sváru rozpadá ve své prvky, tu se oheň a každý jiný prvek o sobě slučuje v jedno; když se však opět působením lásky všechny spojují v jedno, nutně se rozlučují části od dosavadního spojení“.<sup>65</sup>

Existuje v té věci ještě jiný názor, celkem jen modifikace předchozího. Je to pokus interpretovat svár jako něco, co spadá v jedno se základní lhostejností, inertností rizomat.<sup>66</sup> Výklad zřejmě dosti problematický, neboť pak je třeba důsledně předpokládat, že taková lhostejnost zůstává pod

63 vše *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, překlad Karla Svobody, Pha 1944, str. 74.

64 *Zlomky*, str. 76 – sám Empedokles se domnívá, že jeho výkladu zhruba nic nechybí: „pozoruj..., chybí-li podobě živlů snad něco v minulé řeči“ – dtto.

65 *Metafysika*, Pha 1946, str. 44–45.

66 tak např. Patočka: „Per oppositum k Lásce je možno druhou funkci, která splývá konečně v jedno se základní lhostejností a uzavřeností ryze věcného bytí, nazvat Sporem či Nenávistí“ – *Přehledné dějiny filosofie*, str. 215.

povrchem nejrůznějších změn a tedy zůstává skutečností i tam, kde pole ovládla láska. Jestliže však Empedokles mluví o situacích, kdy převládá spor či nenávisť, pak nutně předpokládá, že spor je víc než pouhá trvalá netečnost rizomat, že je skutečnou mocí právě tak jako láska; spor tedy „nevládne“ jen v důsledku ochabnutí lásky, neboť pak by byl jako protějšek lásky přebytečný. Kromě toho je vysoce problematické interpretovat Empedoklovo pojetí ve smyslu základní lhostejnosti, původní a trvalé netečnosti kořenů. Empedokles o nich, pravda, říká, že jsou nepohyblivé,<sup>67</sup> avšak jindy prohlašuje, že „vzájemně obíhají“,<sup>68</sup> či dokonce, že mají vždy jinou podobu, neboť míšením se „tolik mění“.<sup>69</sup> Proti netečnosti kořenů svědčí i výroky, že láska pojí to, co se více „hodí k míšení“;<sup>70</sup> proti tomu ve sváru se prudce potírá to, co se liší od sebe rodem a směsí i vtištěným tvarem (tamtéž). Jinde opět čteme, že prvky se odevšad scházejí „dobrovolně“.<sup>71</sup> Důležité je nesporně i to místo, kde po vyjmenování kořenů, totiž ohně, vody, země a vzduchu Empedokles praví, že „od nich je oddělen záhubný Svár, jenž všude je stejný, v nich však přebývá Láska, jež stejná je na dél i na šíř“;<sup>72</sup> podle toho láska přebývá v živlech samotných, kdežto jenom svár je jim vnější, tj. je od nich oddělen. I když tu najdeme také výrok, který má smysl téměř opačný, že totiž se láska otáčí „mezi živly“ (tamtéž), přece jenom celá řada citátů, z nichž některé jsem uvedl, silně problematisuje každý pokus vykládat Empedoklovo učení ve smyslu mechanistickém.<sup>73</sup> Tím se ovšem nikterak nepopírá skutečnost, že Empedokles „se uchyloval k technickým pochodům při hledání myšlenek, kterými se snažil vysvětlit přírodní jevy“;<sup>74</sup> nicméně výklad s tendencí technisující nemusí ještě spadat v jedno s tendencí mechanistickou, a především historicky je starší než mechanismus, jak nasvědčuje fakt, že první ionští filosofové při všem svém hylozoismu se k technickým procesům uchylovali ve svých výkladech rovněž (jak ostatně přiznává Farrington v téže větě, kterou jsme citovali).

---

67 *Zlomky*, str. 74 a 77.

68 *Zlomky*, str. 76.

69 tamtéž

70 *Zlomky*, str. 77.

71 *Zlomky*, str. 78.

72 *Zlomky*, str. 74.

73 *Dějiny filosofie*, redigované Alexandrovem, Bychovským, Judinem a Mitinem, vyjadřují se o tom vysloveně: „Empedokles je jedním z představitelů mechanického materialismu v antické filosofii“ – sv. I., Pha 1950, str. 92. U Empedokla se prý věci tvoří mechanickým spojováním kořenů, které jsou vnitřně mrtvé, pasivní a potřebují vnější hybné síly – tamtéž, str. 87.

74 B. Farrington, *Věda ve starém Řecku I.*, Brno 1950, str. 59.

Empedokles tedy podle našeho soudu nerozumí míšením proces čistě mechanický, neboť k tomu by nutně potřeboval pojímat jednotlivé kořeny jako v sobě zrnité; pro něho jsou však kořeny především kvalitou, jsou základními kvalitami, od nichž se odvozují kvality ostatní. Míšení je tu tedy míšením kvalit; na tom nemůže nic měnit skutečnost, že čtyři základní kvality se mísí v rozličných kvantitativních poměrech („od jedněch víc a od druhých méně“<sup>75</sup>). Základní důležitosti je fakt, že kvality nejsou v posledu převoditelné na kvantity, že nejsou z kvantit odvozené, nýbrž že každá kvantita předpokládá existenci kvality, čili že každé míšení předpokládá základní čtyři kořeny. Empedokles je kvalitativní pluralista (J. B. Kozák); jenom tak je možno, že směs základních prvků není pro něho pouhou směsí, nýbrž „kořeny Láskou se spojují v jednotný útvar“,<sup>76</sup> jsou „srostlé v jedno“ (tamtéž). Jedno z mnohého se nesestaví, nýbrž „vyroste z mnohého jedno“.<sup>77</sup> Platí ovšem nepochybně, že „pokud zde lidé žijí – co životem jmenují oni –, po tuto dobu jen jsou a snášejí špatné i dobré, ale než vznikli a když se zas rozpadli, nejsou již ničím“;<sup>78</sup> nicméně po onu jistou dobu přece *jsou, žijí, má pro ně význam dobré a zlé*. Takové ocenění např. u Demokrita nikde nenajdeme.

Vlastní místo jak Sváru, tak Lásky je ovšem především uprostřed světa věcí. Že věci vznikají a zanikají, že se věci spojují a odlučují – to je nejvlastnější dílo lásky a sváru. V té věci má však láska v jistém smyslu prim. Kde totiž nejprve nebylo cosi spojeno a sjednoceno, kde nebyla původně jednota, nemělo se co svářet a nenávidět. Původní, základní mnohost, ustavená samotnou čtveřicí rizomat, je jiná mnohost než ta, která vznikla a stále vzniká působením nenávislného sváru. Není náhodou, že Empedokles líčí postup vždy takto: nejprve z mnohého vyroste jedno, pak teprve se jedno rozpadne opět v mnohé.<sup>79</sup> Je dosti důvodů pro domněnku, že mnohé na počátku není totéž jako mnohé po rozpadu jednoty; to je ostatně zřetelně obsaženo v Empedoklově rozlišení mnohosti čtyř kořenů, nezrozených a nezanikajících, a mnohosti „smrtných věcí, jež v nesmírném počtu se jeví“.<sup>80</sup> Není tedy základní pluralita totožná s pluralitou smrtných věcí; to proto, že nikdy není ve skutečnosti dosaženo ani čisté odloučenosti čtyř kořenů, ani dokonalé vesmírné jednoty

---

<sup>75</sup> Zlomky, str. 76.

<sup>76</sup> Zlomky, str. 77.

<sup>77</sup> Zlomky, str. 74 dvakrát.

<sup>78</sup> Zlomky, str. 76.

<sup>79</sup> Zlomky, str. 74 čtyřikrát, str. 75 dvakrát i jinde.

<sup>80</sup> Zlomky, str. 76.

v lásce.<sup>81</sup> Svár může tedy být garantem pouze oné nekonečné mnohosti smrtelných věcí, nikoli však garantem čtverosti rizomat. Tím je však rovněž řečeno, že čtveřice rizomat musí být základem v jiném smyslu než jako věčná rovina, které je vždy znovu dosahováno v periodách rozpadu a rozluky.

Ostatně je zřejmé, jak nemožné by bylo chtít vysvětlit, proč se svár zastaví právě u čtveřice a proč nejde dál: buď k nekonečnému množství rizomat, svářících se všechny se všemi, buď k jedinství podstaty, v níž krajní svár se zvrací ve svůj opak. Eleatství ovšem mělo právě být překonáno; je však Anaxagoras v této věci pokrokem od Empedokla? Mnohé nasvědčuje, že naše otázka, proč zůstal Empedokles u čtyř kořenů, je otázkou předčasnou; že Empedokles takovéto ontologické záruky svého pluralismu prostě nezná. Jeho učení o čtyřech živlech přetrvalo pravda věky; ontologicky se však nicméně zdá být libovolným. A přece v jistém smyslu má jeho učení o konečném počtu elementů, resp. rizomat svůj mimořádný význam, který byl z větší části opominut Anaxagorou a docela ztracen atomisty. Názorně to uvidíme srovnáním růstu, resp. vývoje organismů v pojetí Anaxagorově a v pojetí Empedoklově.

Anaxagoras se domnívá, že „jsou ve vesmíru obsaženy všechny věci“,<sup>82</sup> nikoli ovšem nutně actualiter, nýbrž v možnosti, resp. – výrazem Anaxagorovým – jako „semena všech věcí“.<sup>83</sup> Nejprve byly veškeré věci (a lépe: všechna semena) dohromady; teprve později nastalo odlučování.<sup>84</sup> Věci ‚vznikaly‘ tak, že stejnorodé se spojovalo se stejnorodým – a tak tedy není opravdového vzniku: „při rozlučování nekonečna směřují k sobě příbuzné věci, a cokoli bylo ve vesmíru zlato, stává se zlatem, cokoli země, zemí; podobně i každá z ostatních věcí, ježto nevznikají, nýbrž byly již dříve“.<sup>85</sup> Přitom „nejsou od sebe odloučeny věci v jednom světě ani uťaty sekyrou“,<sup>86</sup> nýbrž „je ... ve všem všechno a není možná odloučenost, nýbrž všechno má podíl ve všem“, takže v tom smyslu „jako na počátku, tak i nyní musí být vše dohromady“.<sup>87</sup> Zatím však co na počátku bylo vše smíseno chaoticky nebo přesněji vzato rovnoměrně, takže „nebylo nic zřetelné pro

---

81 *Zlomky*, str. 78-79: „sotvaže sestoupil Svár až v nejnižší hlubinu smršti, kdežto Láska se octla zas uprostřed onoho víru, tu se v ní všechno to spojí, by stalo se jediným, ne však naráz... přece však mezi tím, co se mísilo, zůstalo mnoho nesmíšeného, co Svár ještě zdržoval... Neboť neustoupil on řádně na okraj kruhu atd.“

82 *Zlomky*, str. 94.

83 *Zlomky*, str. 93.

84 *Zlomky*, str. 92, 93.

85 *Zlomky*, str. 95.

86 *Zlomky*, str. 94.

87 *Zlomky*, str. 94.

malost“,<sup>88</sup> nyní je směs nerovnoměrná, takže někde je něčeho více a jiného méně; a „čeho je v něčem nejvíce, to, jsouc nejzjevnější, je a bude jednotlivou věcí“.<sup>89</sup> A tak při vývoji organismu je tomu následovně: „požíváme jednoduchou a stejnorodou potravu, chléb a vodu, a z ní se živí vlas, žíla, tepna, maso, svaly, kosti i ostatní části. Proto je třeba uznávat, že jsou v požívané potravě všechny věci a že vše roste z těchto věcí“.<sup>90</sup> „Neboť jak by mohl vzniknout z nevlasu vlas a maso z nemasa?“;<sup>91</sup> nýbrž „z potraviny přistupuje maso k masu“.<sup>92</sup>

Vidíme tedy jasně, že pro Anaxagoru neexistuje nic vpravdě nového, tj. nic, co tu už dříve nebylo. Zdánlivý vznik věcí, zdánlivý růst a vývoj organismu je pouhým skládáním věčných a neproměnných semen k sobě tak, že převažují nad jinými. Organisétoem onoho vydělování a skládání je nekonečný, samovládny duch, který „není smíšen s žádnou věcí, nýbrž je sám o sobě“<sup>93</sup>, ale je všechen „sobě podobný, i větší i menší“<sup>94</sup>; ten počal „hýbati věcmi“ (tamtéž). „V každé věci je obsažena část každé věci kromě ducha, v některých je však též duch“<sup>95</sup>; odtud se ukazuje, že tento Anaxagorův duch přistupuje k věcem zvenčí, nesměšuje se s nimi, ale mechanicky je pořádá a třídí. Jak nepodoben je tento duch Empedoklově lásce, která „v lidské údy je vrostlá“<sup>96</sup>! Ovšem že i Empedokles nazývá pošetilými ty, „kteří se kojí vírou, že vzniká, co nebylo dříve“,<sup>97</sup> ale myslí přitom na rizomata. Boj lásky se svárem uprostřed věcí je však skutečný a je – jak bychom mohli dnes říci – obsahem světových dějin, rovněž skutečných. Pro Empedokla život skutečně „raší a kvete“<sup>98</sup>, kdežto Anaxagoras zná jen seskupování semen. (A tu ovšem docela už pomlčíme o Demokritovi, kterému zdáním bylo sladké, kyselé i barevné, „avšak ve skutečnosti atomy a prázdno“<sup>99</sup>. Empedokles má smysl pro organizaci živého těla, nezjednodušuje ji, ví o tom, že organismus se může také chybně či přímo zruďně vyvinout – odtud celá „vývojová theorie“ Empedoklova.<sup>100</sup>

---

88 *Zlomky*, str. 92.

89 *Zlomky*, str. 93.

90 *Zlomky*, str. 96.

91 *Zlomky*, str. 94.

92 *Zlomky*, str. 96.

93 *Zlomky*, str. 92.

94 *Zlomky*, str. 93.

95 *Zlomky*, str. 92.

96 *Zlomky*, str. 74.

97 *Zlomky*, str. 75.

98 tamtéž

99 *Zlomky*, str. 110.

100 *Zlomky*, str. 78.

Co je však nejpodstatnější: v rámci Empedoklova pojetí lze postihnout individuum jako partikulární jednotu, tj. jednotu, která není absolutní, nýbrž je vnějšně oddělena od jiných, rovněž partikulárních jednot. Láska je garantem každé, i nejprimitivnější partikulární jednoty věci; naproti tomu svár působí, že partikulární jednotu je právě partikulární a nikoli universální, tj. že je konečná, relativní (i historicky) a proti jiným vnitřně uzavřená, resp. vnějšně distancovaná. Tím ovšem nikterak nechceme říci, že tyto *theses* Empedokles *expressis verbis* vyslovil. Nicméně náběhy tu byly zřetelné a byly opuštěny a znehodnoceny Anaxagorou a atomisty (ovšem z důvodů, které v dané době nesporně převažovaly a kterými je znehodnocení, o němž mluvíme, dostatečně omluveno).

Bezprostřední nazírání vždy znovu přesvědčovalo řecké filosofy o základní pluralitě všeho jsoucího. Myšlenka jednoty, celkovosti universa, myšlenka kosmu jako uspořádaného stavu věcí byla právě vždy znovu problémem a musila být dokazována.<sup>101</sup> A když původní pokusy, najít jednotu v jediném počátku, v arché, kterou je možno najít za vší mnohostí a za vší proměnlivostí, která se našemu vnímání a poznání bezprostředně vnucuje, zavedl Parmenides do slepé uličky, v níž sice bylo nepřekonatelně učiněno zadost myšlence jednoty, avšak kde nejen smyslovému vnímání, nýbrž vůbec každému vědeckému pokusu byla upřena jakákoli noetická oprávněnost, ba kde dokonce každý takový pokus byl označen vůbec za neskutečný, chimérický - tu celá další filosofie pracovala ve znamení překonání eleatství a otevření cest vědeckému bádání. To jen dokazuje, že základní, „bezprostřední“ jistotou nebyl svět jako celek, nýbrž právě mnohost věcí, a že vyhnáním myšlenky jednoty do extrému bylo dosaženo pojetí, které - na svou škodu - bylo *v rozporu s touto základní jistotou*. Podstatným charakteristikon řecké filosofie je pokus o výklad mnohosti, rozmanitosti, proměnlivosti a pomíjejícínosti světa, která byla neodlučnou součástí řeckého povědomí. Pokus tuto součást odloučit, řecké vědomí o ni ochudit, se setkal s odporem právě pro svou vědeckou, praktickou neplodnost. Myšlenková síla eleatství byla ovšem ohromná. Můžeme říci, že celá řecká filosofie se snad nikdy nedokázala zcela od eleatství oprostít; ba ještě ve středověku, a dokonce v nové době si eleatství uchovalo mnoho ze své síly a průraznosti. A tak jediným platným zdrojem odporu proti němu mohlo být povědomí vědeckého ducha, stavícího na pozorování. A vskutku všichni pluralisté, kteří se pokoušeli elejské řešení překonat, byli podstatně vědeckého založení. Sám Empedokles říká: „Nuže nástrojem každým vše pozoruj, jak se to jeví...“<sup>102</sup>; o Anaxagorovi se dočítáme, že „prý říkal, že

101 Proti tomu viz Engels, *Dialektika přírody*, str. 43.

102 *Zlomky*, str. 73.



cílem života je pozorování a z něho vznikající svoboda<sup>103</sup>. A Demokritos byl by prý „chtěl raději nalézt jeden příčinný výklad, než aby se mu dostalo království Peršanů“<sup>104</sup>.

Význam Empedoklova řešení otázky jednoho a mnohého pro naše pojetí nás zavazuje k pokusu o rehabilitaci některých myšlenek, patřících do okruhu jeho theorie. Náš cíl však není historické zkoumání ani interpretace starých autorů. Proto pojmem svůj úkol ryze věcně (tj. „systematicky“) a rozvineme jedno pojetí jednoty a mnohosti, v němž pluralitní struktura se ukáže jaksi pouhým rubem struktury jednotní (resp. obráceně). Kvalitativní pluralismus Empedoklův chyboval totiž (odhlížíme-li od historických souvislostí, které mnohé vysvětlí) především svým pojetím kvality ve vysloveně „vněmovém“ smyslu, zatím co kvalitu je třeba chápat podstatně jako strukturu. Nejen atomisté starověcí, nýbrž i moderní atomistika z mnoha důvodů docházela k přesvědčení, že hmota má charakter zrnitý a že tedy není pouze kvalitativní ve smyslu kvalitativního pluralismu Empedoklova (a do jisté míry i Anaxagorova). Nicméně dnes už nelze za garanta zrnitosti a tím přetržitosti považovat prázdno, tedy cosi vnějšího (jak tomu bylo u Demokrita): mnohost není založena čistě vnějšně. Ukázalo se, že dost dobře nelze oddělit atom od atomu mezí nebo prostorem, který by ukončoval sféru vnitřní struktury a byl místem pouze vnějších, konec konců jen geometrických (resp. stereometrických) a mechanicky fyzikálních vztahů. Věci, a v to počítajíc i atomy, nejen že se dotýkají, nýbrž dokonce překrývají, prostupují, nejsouce „uřaty sekyrou“ – tak dostává za pravdu Empedokles i Anaxagoras; avšak přes to věci nejsou jen směsí kvalit, nýbrž mají skutečně zrnitý charakter. Zrnitost ta však není zaručena v posledu kvantitativně, geometricky (jak si to právě představovali atomisté), nýbrž podstatně strukturálně.

Naše pojetí ukáže – nejen formálně a slovy –, že mnohost je v posledu založena v jednotě, resp. že principem mnohosti je jednota. Naopak uvidíme, že jednota je v mnohosti, tj. že je založena mnoze, mnohostně. Jsoucno je totiž pluralisováno v mnohých jednotách, resp. v mnohých sférách jednotných, jichž jednota je právě jen jejich vnitřní stránkou, zatímco ve svých vnějších vztazích jsou naopak partikulární a tedy úhrnem mnohé. Sféru vnitřní jednoty budeme nazývat sférou subjektivní. Samo slovo subjekt i jeho odvozeniny byly v dějinném průběhu obdařeny takovými filosofickými konnotacemi, že se na první alespoň pohled může zdát jejich užití při nejmenším problematické. Nicméně gramaticky má nesporné výhody např. před slovem substance, jak v dalším ještě bude vidět. Jestliže

---

103 *Zlomky*, str. 100.

104 *Zlomky*, str. 109.

tedy od počátku povedeme jasnou hranici mezi svým pojmem subjektu, subjektnosti a subjektivnosti a mezi pojetími ostatními, především idealistickými, tj. jestliže budeme stále pamatovat, že máme na mysli subjekt ve smyslu ontologickém, tedy subjekt ontický a nikoli psychický, pak nemůže být naší terminologii nic na překážku; a to tím spíše, jestliže ukážeme, že již někteří jiní užívali při nejmenším příležitostně terminologie podobné, aniž by bylo přípustno vidět v tom ústupek nějakému „idealismu“. Bude tedy obsahem následující kapitoly učení o subjektu.

## KAPITOLA III. Theorie subjektu

Když jsme se odmítavě postavili k tradičnímu pojetí substance, nezmínili jsme se zvláště o marxistickém pojetí substance, které se ovšem od tradičního podstatně liší. Citovali jsme sice už několikrát Engelse, jak odmítá pojímat hmotu ve smyslu tradičně substanciálním. Avšak i Lenin ostře prohlásil, že „uznávání nějakých neměnných elementů, ‚neměnné podstaty věcí‘ apod. není dialektický materialismus, nýbrž materialismus *metafysický*, tj. antidialektický“<sup>105</sup>.

Aniž bychom se nějak blíže tímto pojetím zabývali *jakožto pojetím substance*, přece považujeme za vhodné zmínit se alespoň v ukázkách a poznámkách o některých marxistických formulacích. Tak např. F. I. Chaschačich má za to, že „hmotné věci mají kromě *jednotlivých* vlastností, zjišťovaných smyslovým ústrojím, také *obecný* základ. Tento obecný základ věcí je jejich podstatou. Podstatou věci je její vnitřní zákonitost, to, co tvoří její jádro, tj. to, co je na jevu hlavní a základní“<sup>106</sup>. G. Gak prohlašuje, že „podstata je vzhledem k jevům totéž, co je obsah vzhledem k formě. Podstata věcí je to, co se v nich jeví v různých formách jako jejich nutný obsah. Podstata vyjadřuje vnitřní organickou spojitost mezi jevy, vztah příčiny a účinku, poměr nutnosti, to, co je obecné v předmětech a jevech. Pojem ‚podstata‘ je téhož řádu jako pojem ‚zákon‘“<sup>107</sup>. Výbornou formulaci podává Mao Ce-tun, když vysvětluje, že podstata věci znamená „vnitřní spojitosti různých stránek věci samé a vnitřní souvislosti dané věci s ostatními věcmi“<sup>108</sup>. Všechny uvedené formulace souhlasí v tom, že substance je vyznačena především strukturálně, a blíže řečeno, že pro ni je podstatný charakter vnitřní strukturálnosti: je to „vnitřní zákonitost“, „vnitřní organická spojitost“, „vnitřní souvislost“ apod. Důraz na odlišnost vnitřního a vnějšího dává také I. I. Osmakov, když říká: „Tak když pozorujeme reálnou skutečnost, zjišťujeme, že vztahy celistvých, jednotlivých věcí mezi sebou se podstatně liší od procesů vývoje týchž věcí, vývoje, který se uskutečňuje především v důsledku vnitřního pohybu jediného: každého systému, každé jednotlivé věci, jevu.“<sup>109</sup> Odhlížíme-li od jiných thesí – jako je např. these o tom, že substance je cosi obecného, „obecný základ“ – pak ono zdůraznění vnitřního charakteru „substance“ se setkává s naším plným souhlasem. Nicméně se domníváme, že

---

105 *Materialismus a empiriokriticismus*, str. 199.

106 *O poznatelnosti světa*, Brno 1951, str. 35–36.

107 in: *Filosofie ve službách monopolů*, Brno 1951, str. 111–112.

108 *O praxi*, Pha 1951, str. 17.

109 in: *Sovětská věda – Filosofie*, roč. I. (1951), seš. 3. str. 35.

terminologicky je výhodnější onu vnitřní stránku věcí nazývat nikoli substancí, nýbrž subjektem.

Abychom mohli uskutečnit bez chyb a omylů tuto terminologickou změnu, musíme především odmítnout pojetí subjektu jako bytí, majícího poznání a vůli (jak platilo s určitými obměnami ve většině filosofických systémů a jak je formulovali také autoři „Krátkého filosofického slovníku“ pod redakcí M. Rozentala a P. Judina.<sup>110</sup> Naopak bez ohledu na tuto tradici pojmem subjekt jako partikulární reálnou (hmotnou) jednotu, která ovšem má jak svou vnitřní, tak i vnější stránku; vnitřní stránku pojmem jako subjektivnost, vnější naproti tomu jako objektivnost. Je tedy zřejmé, že klademe rovnítko mezi vnitřní a subjektivní na straně jedné a mezi vnější a objektivní na straně druhé. Přitom zdůrazňujeme, že obojí je reálné, resp. v Leninově smyslu „objektivně reálné“, tj. „hmotné“, tj. dostupné poznání, ale na poznání nezávislé. Zvláštní případy, které se zdánlivě vymykají tomuto určení (a které se vymykají pouze příslušné formulaci, jak uvidíme), budou předmětem našeho zkoumání později, zvláště v kapitole o reflexi. Odtud vyplývá, že jak vnitřní stránka věcí, tak i vnější jsou rovnocennými stránkami jediné skutečnosti: subjektivno a objektivno jsou tedy dva aspekty, dvě stránky, rub a líc téže „objektivní reality“. Mezi nimi však není přísný paralelismus, nýbrž složitý typ odstupů i vzájemného působení; ty mají být předmětem našeho rozboru.

Terminologicky vyhovuje slovo ‚subjekt‘ i jeho odvozeniny především v tom, že už předem vylučuje jak homogennost, která se stala neodlučitelnou součástí pojmu substance, tak i onu indiferentnost pojmu substance k problematice jednoho a mnohého, jak jsme o ní už psali. Náš ontologický pojem subjektu (tj. neinterpretovaný ve smyslu psychickém, resp. výhradně psychickém) zahrnuje v sobě diferencovanou, ale sjednocenou strukturu vnitřního charakteru, také však předpoklad, že není subjektem jediným, nýbrž pouze jedním z mnoha. Tento předpoklad vynikne tím lépe, vzpomeneme-li té jeho stránky, kterou budeme nazývat relativností subjektu, jež je ostatně jen explikací jeho strukturálního charakteru a spočívá ve skutečnosti, že i vnitřní mnohost jediného subjektu nám umožňuje v rámci jeho jednoty rozlišovat na nižší úrovni (tj. nižšího řádu) vnějšnost oproti mnohosti vnitřního, kterou pak můžeme opět chápat jako mnohost subjektů, ovšem organisovaných v jediný subjekt celkový, úhrnný. Ostatně uvidíme, že neuniversální charakter každého subjektu je už předem zahrnut právě v jeho vnitřním charakteru: jeho rubem totiž je vnějšnost, která nutně předpokládá ještě jiné subjekty, které stojí před

---

<sup>110</sup> *Kratkij filosofskij slovar'*, III. vyd. 1951, str. 506.

daným a tím mají charakter objektní, jsouce původnímu subjektu vnější, tj. nepatříce už do sféry jeho vlastní subjektivity.

Vzpomínajíce na kořeny slova, chceme termínem ‚subjekt‘ naznačiti, že není jen povrch věcí, nýbrž vsutku i to, co je pod ním: neboť pod vnějšími vztahy věcnými, objektními jsou ještě relace vnitřní, subjektí. Pokud jde o lidský subjekt, pak to znamená, že není jen to, co je postaveno proti nám a před nás, nýbrž co je též jaksi pod námi, v nás, co jsme my sami; avšak nezůstáváme pouze v tomto úzkém rámci, nýbrž máme za to, že tytéž these platí o každé věci: u každé věci najdeme nekonečnou rozmanitost jejích souvislostí s jinými věcmi, avšak věc není pouhým souhrnem či jakoukoli spleť veškerých souvislostí, nýbrž je tu také věc sama, tj. právě něco, co je pod těmito souvislostmi vnějšího charakteru a za nimi, co je ve věci, co je vnitřní stránka věci, co je věc jako subjekt. Nepochybujeme tedy nikterak o všeobecném, universálním charakteru souvislostí mezi věcmi, nýbrž naopak máme za to, že každá věc souvisí nejrůznějšími relacemi především s věcmi okolními, ale jejich prostřednictvím také s věcmi vzdálenějšími a vposledu s celý universem, tj. se všemi věcmi i skupinami věcí bez výjimky (a to buď přímo či nepřímo). Jestliže se domníváme, že charakter skutečnosti je pluralitní, vidíme její pluralitu zaručenu nikoli oddělením, tj. nesouvislostí věcí, nýbrž rozličným charakterem těchto souvislostí. Rozmanitost těchto vztahů a souvislostí, jimiž každá věc, každý proces souvisí s úhrnem všech ostatních věcí i procesů, zasahuje však dále a hlouběji než k pouhé jejich formě, formální struktuře, která by i při veškeré rozličnosti zanechávala všechny vztahy v téže úrovni. Vztahy a souvislosti tedy nejen že nejsou totožné, resp. podobné, ale mají i rozličnou úroveň důležitosti a podstatnosti. A právě touto rozličnou úrovní podstatnosti – a mohli bychom říci: právě odstupňovaností jejich podstatnosti – je založena ona pluralita, o které mluvíme, totiž pluralita strukturální, kde struktura už není výhradně geometrickým, resp. mechanickým uspořádáním nějakých částic vnitřně homogenních, nýbrž kde kromě vnějšího charakteru je zaručena také vnitřní, subjektí stránka struktury.

Ve svém pokusu pojmout subjekt čistě onticky se můžeme odvolat na některé cizí výroky. Především nesmíme opomenout stanovisko Hegelovo: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“<sup>111</sup>. U něho ovšem je tato myšlenka fundována čistě idealisticky, jak je zřejmo např. z následujícího citátu: „Daß das Wahre nur

111 *Phänomenologie des Geistes*, Glockner 1927, str. 22.

als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht...“<sup>112</sup> Nicméně nejde o myšlenku, která s idealistickým pozadím stojí a padá, jak ukazuje L. Feuerbach; čteme u něho: „... der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt wesentlich, notwendig bezieht, ist nichts anderes als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts“<sup>113</sup>. A aby nebylo pochyby, že nejde pouze o člověka ani pouze o organickou bytost, ukazuje svou thési na příkladu planet a slunce. Je to místo, kde skvěle charakterisoval tu část vnitřního charakteru subjektu, která se vztahuje ze subjektu ven, tj. k předmětům, aniž by tím přestala být vnitřního, tj. subjektního rázu (např.: „Jeder Planet hat seine eigene Sonne... Jeder Planet hat daher in seiner Sonne den Spiegel seines eigenen Wesens“, tamtéž). Jinde ukazuje Feuerbach, že je rozdíl mezi mozkiem jako objektem (např. anatomickým objektem, jako částí lidské mrtvoly) a mezi mozkiem jako subjektem (který může být „objektem“ pouze „vnitřního smyslu“): „Von seiner Einbildungskraft hintergangen, sieht er (totiž člověk, který poznal mozek z anatomie lidské mrtvoly - LvH) nicht ein, daß das Hirn als *Subjekt*, als lebendiges ein ganz *anderes* Wesen ist denn als *Objekt*, daß das Hirn, wie überhaupt das Innere des Organismus, nur im Tode in die Kategorie des eigentlichen Materialismus verfällt, nur im Tode ein äußerliches, tastbares, sichtbares, riech- und schmeckbares Objekt wird, im Leben aber nur ein Objekt des *inneren* Sinns, d. i. Selsbtgefühls, ist“<sup>114</sup>. Ba i u Marxe najdeme termín ‚subjekt‘ v ontickém, tj. nepsychickém významu, jako např. když říká, že „*subjektivní podstatou* soukromého vlastnictví, *soukromým vlastnictvím* jako pro sebe sama jsoucí činností, jako subjektem, jako *osobou*, jest *práce*“<sup>115</sup>. Ve Svaté rodině píše Marx s Engelsem, že „hmota je subjektem všech změn“<sup>116</sup>. Je tedy zřejmo, že i po této stránce lze považovat náš přesun terminologický do jisté míry za oprávněný i historicky. V průběhu práce se ostatně ukáže ještě řada jiných navazovacích bodů věcných.

Abychom mohli blíže popsat typ struktury, která činí právě ze subjektu subjekt (onticky), musíme postihnout smysl rozlišení vztahů a souvislostí na podstatné a nepodstatné; touto odlišností právě je umožněna a založena pluralita světa a tím i každá subjektivnost. Důležitost a podstatnost či nedůležitost a nepodstatnost té které relace není prostě dána její formou,

---

112 tamtéž, str. 27.

113 *Das Wesen des Christentums*, Kröners Volksausgabe, str. 3. (I. kap.)

114 *Wider den Dualismus*, Frankfurt 1909, str. 14-15.

115 *Národní hospodářství a filosofie*, Pha 1947, str. 11; viz též str. 14.

116 citováno in: Stalin, *O dialektickém a historickém materialismu*, Pha 1945, str. 15.

tj. izolovaně jejím vnějším charakterem, nýbrž vnitřně, zařazením do určitého strukturálního kontextu. Nic nevysvětlující, naznačíme smysl slova, řekneme-li, že určitý vztah je pro danou věc, proces, situaci podstatný, uvádí-li do ní jinou věc, situaci, bez níž by původní nebyla tím, čím jest; kterou se původní věc či situace právě vyznačuje; která je od ní neodlučitelná, tedy která k ní podstatně a nutně patří. Naopak takový vztah je nedůležitý, nepodstatný, který uvádí do dané věci či situace jinou, která je pro ni postradatelná, přebytečná, odlučitelná bez nebezpečí, že by její odloučení znamenalo podstatné narušení vlastní struktury věci, situace původní; že uvádí věc, která je přítomná náhodou, tj. nikoli z vnitřní nutnosti a nepostradatelnosti; věc, která není do situace, resp. věci pojata jako její *conditio sine qua non*, nýbrž která přišla z vnějšku a zůstala vně, která je přítomná z příčin cizích, resp. způsobem původní situací, věci a její struktury nevlastním. Tím naprosto nechceme říci, že nepodstatný vztah, resp. nepodstatná věc a situace jsou kvantitativně nepatrné a objektivně zanedbatelné. Mohou být naopak materiálně neobyčejně mohutné a objektivně, tj. zvenčí, mohou být do situace mimořádně pevně, ba tvrdě až brutálně zasazeny. Přesto však k ní podstatně nepatří, nejsou s ní organicky, vnitřně, významně spjaty.

Tím však je do jisté míry také řečeno, že vnitřní charakter subjektivní sféry nemůže být zvnějška ani přímo rozpoznán, ani přímo popsán, že tedy se nemůžeme naprosto domnívat, že bychom vysvětlili cokoli z vlastního charakteru subjektivnosti, užíváme-li rozlišení na podstatné a nepodstatné ve vztazích a souvislostech; naopak k tomuto rozlišení právě musíme onen vnitřní ráz předpokládat. Jestliže nám tedy vyrostla otázka, čím je určen okruh toho, co je věci, procesu, situaci vlastní neboli co je kritériem vnitřní spjatosti a tím konce konců i jisté autonomie příslušné struktury, otázka po lokalizaci a povaze mezí, které dělí vlastní od nevlastního, vnitřní od vnějšího, otázka po principu, který zakládá ono rozvrstvení od ústředního přes podstatné až k perifernímu a konečně i docela vnějšímu a cizímu, pak na odpověď nemůže vystačit žádný princip, přistupující k objektu a jeho explikaci podstatně zvnějška a rovněž zvnějška jej popisující. Naopak musíme najít princip jiný, který nám poskytne možnost vykládati věci, procesy a situace také z vnitřka, ale jímž si nezahradíme ani cestu k pochopení korelace, vzájemné souvztažnosti mezi vnitřním a vnějším.

Určitého pokroku dosáhneme pojmem organisovanosti. Podstatné, vnitřně významné a nutné, vlastní je to, co bylo ve smyslu nějakého principu zorganizováno, sjednoceno, stmeleno; naproti tomu nevlastní, cizí a vnitřně nahodilé (tj. z vnitřní, autonomní perspektivy nahodilé) je to, co buď trvale zůstává mimo sféru této organisovanosti anebo co do ní zasahuje

pouze zvenčí, resp. vnějšně, zbytečně (opět z vnitřní perspektivy), zanedbatelně, a ne-li zanedbatelně, tedy alespoň rušivě, napříč, neorganicky. Tu je ovšem patrné, že předpokladem každé organizace je určitá polarita organizovaného materiálu a elementu organizujícího. Na jedné straně – tak se to obvykle líčí – je předpokladem navršení, směs, mechanická kombinace, rozdrobenost, změť a chaos (alespoň pokud jde o úroveň příští organizace) původního materiálu, na druhé straně pořádací princip, plán, systém, učleněnost, sjednocenost, funkčnost, řád, zapojenost organizovaného materiálu. Taková interpretace by však byla základně pochybená, neboť by chápala pořádací princip jako buď vůbec anebo alespoň původně vnější organizovanému materiálu, zatím co my hodláme ukazovat, že je původnímu materiálu podstatně vnitřní, tj. že je jeho subjektivní stránkou, jež existuje nejprve nesjednoceně, tj. mnoze, mnohostně, ale jež se potom dopracuje jednoty emancipací od plurality vnějších stránek, vnitřní integrací a zároveň s ní postupující vnější organizací materiálu. Hodláme tedy ukazovat, že zdroj organizace je původu vnitřního, tj. že není vně onomu materiálu, který je organizován, nýbrž že v něm a pouze v něm (přirozeně za asistence příslušných vnějších podmínek) má i nejsložitější organizace svůj původ.

Na tomto místě se musíme dotknout jedné stránky Leninovy teorie odrazu, která vsutku nebyla dosud plně rozvinuta a které nebylo dosud plně využito, jak má za to Todor Pavlov.<sup>117</sup> Lenin totiž napsal, že „počitek souvisí v *jasně vyjádřené formě* (podtrhuji já – LvH) jen s nejvyššími formami hmoty“<sup>118</sup>, nicméně hned na to dodává, že „v základě stavby hmoty“ možno předpokládati jen existenci schopnosti, která odpovídá počítku“ (tamtéž). Na jiném místě, které cituje rovněž T. Pavlov, napsal Lenin uprostřed citátu s Pearsona v závorce: „... (ale je logické předpokládati, že každá hmota má vlastnost v podstatě příbuznou s čítím, vlastnost obrázení – L.), ...“<sup>119</sup>. Podle toho tedy „existuje odraz jako všeobecná, základní schopnost hmoty“<sup>120</sup>; tato schopnost je příbuzná, nikoliv však totožná s čítím. Je to „schopnost svým způsobem odrážat (ale bez elementov vedomia) hmotné veci a procesy, ktoré ju obklopujú“<sup>121</sup>; v tom smyslu jsou odrazy „zvláštní vnitřní stavy“<sup>122</sup>, pouze na vysoké úrovni

---

117 *Teória odrazu*, Bratislava 1951, str. 24–25: „Táto Leninova myšlienka má obrovský, avšak, žiaľ, ešte vždy dostatočne neocenený metodologický význam“.

118 *Materialismus a empiriokriticismus*, Pha 1945, str. 32.

119 *Materialismus a empiriokriticismus*, str. 68.

120 in: sborník *Vzestup*, Pha ?, str. 333.

121 *Teória odrazu*, str. 25.

122 in: sborník *Vzestup*, str. 333.



hmotného vývoje doprovázené vědomím. „Jednotlivé části oduševnělé i neoduševnělé hmoty při procesu vzájemného působení nereagují na sebe jen vnějškově; při procesu vnějšího reagování dochází i k jakési vnitřní přeměně, vzniká více či méně trvajících stav, ježž Lenin nazývá odrazem.“<sup>123</sup> „Opakujeme, bez vonkajších reakcií objektívne-reálne teleso neexistuje a nie je mysliteľné, a práve tak neexistuje a nie je mysliteľné ako zvláštna časť prírodného celku, ktorý sa sám vyvíja, nakoľko ani samo jednotlivé teleso nerozvíja v spojitosti so svojimi vonkajšími reakciami určité vnútorné stavy, v ktorých sa *odrážajú iné* objektívne-reálne telesá, ktoré naň pôsobia“<sup>124</sup>. V té souvislosti cituje Todor Pavlov také Marxe a Engelse (Teória odrazu, str. 24), ale také akademika S. I. Vavilova, „ktorý v svojom článku *Fyzika* písal, že je možné, že fyzika budúcnosti zahrnie do okruhu svojej analýzy ako prvotný najjednoduchší jav ‚schopnosť, obdobnú pocitom a na jej základe objasní mnohé iné veci‘“<sup>125</sup>. Todor Pavlov prítom hovorí o odrazu u atomu a u elektronu.<sup>126</sup>

Nemůžeme při té příležitosti nezpomenout učení A. N. Whiteheada; jeho srovnání s Pavlovem rozvinutým leninským učením o odrazu nám prokáže důležité služby. Whitehead formuluje své these proti mechanismu, který má za to, „that the molecule is definitely determined to be what it is, independently of any determination by reason of the total organism of the body“<sup>127</sup>. Je známo, co znamenal přesun z Whiteheadovy první posice, označované jako filosofie přírody, k druhé, totiž filosofii organismu. Citáty, které uvádíme, patří právě do druhého období; proto tu je zvláštní důraz položen na celkovost a organizaci s ostnem proti mechanistické interpretaci každého složitějšího komplexu jakožto komplexu složek, souvisících pouze vnějšně, vnitřně však na ostatních složkách i na celém komplexu neangažovaných. Proti tomu má Whitehead za to, že „The concrete enduring entities are organisms, so that the plan of the whole influences the very characters of the various subordinate organisms which enter into it. In the case of an animal, the mental states enter into the plan of the total organism and thus modify the plans of the successive subordinate organisms until the ultimate smallest organisms, such as electrons, are reached. Thus an electron within a living body is different from an electron outside it, by reason of the plan of the body. The electron blindly runs either within or without the body; but it runs within the body in

---

123 in: *Vzestup*, str. 332.

124 *Teória odrazu*, str. 31.

125 *Teória odrazu*, str. 32.

126 *Teória odrazu*, str. 31, 32.

127 *Science and the Modern World*, 1938 (Pelican Books), str. 96.

accordance with its character within the body; that is to say, in accordance with the general plan of the body, and this plan includes the mental state. But the principle of modification is perfectly general throughout nature, and represents no property peculiar to living bodies"<sup>128</sup>. My ovšem na rozdíl od Whiteheada nejsme na pochybách o tom, odkud „vstupují“ mentální stavy do plánu celého organismu, jsou-li mu původně vnější; rovněž je nám jasno, že žádný plán organismu neexistuje mimo reálný organismus, že tedy není ničím samostatným, ničím „o sobě“. Na druhé straně nemůžeme Whiteheada nikterak podezírat z „hylozoismu“, protože zřetelně říká, že elektrony se pohybují „slepě“, čímž chce odmítnout přisuzovat jim nějaké mentální stavy, přisuzovat jim vědomí.

Nemusíme nikterak blíže rozebírat Whiteheadovu filosofii, abychom viděli podstatný rozdíl mezi jeho interpretací a mezi názorem Todora Pavlova v jedné důležité věci, o kterou nám jde. Rozdíl ten můžeme precisovat také v jisté nezávislosti na konkrétních formulacích obou autorů, abychom dosáhli přesného theoretického rozlišení základních dvou možností, dvou typů řešení. Pro jednu možnost je typické, že vnitřní přizpůsobení takového elektronu v živém organismu chápe jako zapojenost do určitého plánu, jako určitou funkční akomodaci elektronu ve smyslu, který přesahuje možnosti (tj. i vnitřní možnosti) samotného elektronu a který je něčím, co přistupuje k elektronu, ale také ke všem ostatním složkám uvažovaného celku jako něco přídatného, něco původně na nich nezávislého, něco, co k nim jakýmsi způsobem přistupuje, co však nemá svůj zdroj v nich. Jinými slovy také můžeme říci, že první pojetí uvažuje výhradně o vztazích celostních, tj. vztazích podřadnosti nižších složek (také organismů) k vyššímu typu organizační struktury, která z jejich mnohosti činí celek, přitom však buď vůbec nepřipouští anebo alespoň jen mimochodem a bez důkladné analýsy vztahy jiného typu. Tím, že veškeré věci interpretuje jako organismy, nejen umožňuje přehlížení podstatných rozdílů (marxisté říkají: kvalitativních rozdílů, kteréhož termínu neužíváme, protože považujeme veškeré rozdíly za kvalitativní a kvantitativní rozdíly považujeme za takové rozdíly kvalitativní, které jsou dostupné kvantifikacím) mezi rozličnými úrovněmi organizace, ale zcela opomíjí či dokonce vylučuje vztahy zcela neorganické, které jsou však přesto – jak jsme přesvědčeni – skutečné, reálné. Existují souvislosti mechanické, které reálně působí na dění a procesy, aniž by procházely nutně tzv. subjektní sférou (podle naší terminologie); takové souvislosti nikde ovšem neexistují v čisté, ryzí formě, neboť jsou vždy doprovázeny subjektními, tj. vnitřními změnami („odrazy“), které pak často zpětně

---

128 *Science and the Modern World*, str. 98.

působí na působení mechanické a ovlivňují je. Ovšem takové působení je v tom případě ovlivněno vskutku dodatečně, mimochodem, neprochází však subjektí sférou jako nevyhnutelným prostředníkem, zatím co u vskutku organických vztahů a působení je prostřednictvím subjektí sfér příslušných nižších složek celku nezbytné (a ovšem tím spíše na vyšší úrovni, jako je třeba ekonomická, resp. vůbec dějinná; tak např. Engels: „všechno, co uvádí lidi do pohybu, musí nutně projít jejich hlavou“<sup>129</sup>).

Naproti tomu druhé pojetí výslovně předpokládá jakousi vnitřní „reaktivitu“, „citlivost“ na veškerou okolní realitu, tj. „obrážení“ – byť sebeprimitivnější a sebe nedokonalejší – všech stránek anebo alespoň potenciálně všech stránek této reality, tedy nejen vztahů organických, nýbrž i mechanických; jinými slovy, považuje odrážení za základní fakt, který nelze označit jako organický (ale ovšem ani mechanický, jak mám za to). A nejen to; z některých míst můžeme mít za to, že T. Pavlov dokonce předpokládá určitou schopnost odrazu i u věci, která není organismem ani v nejširším (i nebiologickém) slova smyslu. Tak např. píše o kousku železa, který právě jakožto kousek železa odráží věci, jež ho obklopují.<sup>130</sup> Je ovšem nesporné, že právě na tomto místě se ocitáme uprostřed jednoho z nejsložitějších problémů ontologických: je ‚kousek železa‘ subjektem, či není? Tvoří subjektí stránky jednotlivých jeho atomů subjekt vyššího typu, resp. jsou nějak – a pak ovšem do jaké míry – sjednoceny v jednu subjektí stránku, která je subjektí stránkou celého kousku železa? Ale ať už je tomu jakkoli, kousek železa v žádném případě není organismem, protože i když jako látka není homogenní, přece jen je homogenní nebo alespoň přibližně homogenní svou strukturou (tj. pokud je krystalicky homogenní); nedokonalost homogenity jeho struktury však nikdy nejde směrem k organisaci, nýbrž ještě pod úroveň krystalické homogenity. Někdy byly vysloveny názory, jako že ani pouhá hromada písku není „pouhým“ agregátem, nýbrž že má strukturu; nicméně nikdo by si netroufal říci, nakolik je taková struktura efektivní, a ještě méně by se odvážil hledat nějaký její organický charakter. Potud tedy úsilí, vymezit schopnost odrazu i „věcem“ tak zřejmě ne-organickým (a Pavlov tak činí s plným vědomím a vysloveně), je rozhodně druhým, opačným extrémem, než je pojetí, které princip, resp. plán organizační vidí mimo jednotlivé složky organismu jako celku.

My se ovšem neztotožňujeme ani s jedním uvedeným pojetím a máme za to, že něco takového jako „odraz“, resp. „přízpůsobení dané organisaci“ může být jenom rázu vnitřního, subjektího, a tím je zároveň řečeno, že to

---

129 L. Feuerbach, Pha 1946, str. 50.

130 *Teória odrazu*, Bratislava 1951, str. 37.

musí být odraz, resp. přizpůsobení vnitřně sjednocené, jednotné, v němž daná věc (v naší terminologii: věc-subjekt, na rozdíl od věci-nesubjektu čili agregátu věcí-subjektů, který není jednotou pro nesjednocenost vnitřních stránek příslušných věcí-subjektů, jichž je agregátem) obráží, resp. přizpůsobuje, akomoduje se svému okolí, tj. okolním věcem, jako jednota, jako celek, tj. integrujíc subjektivně i tam, kde objektivně integrace není. Jsme totiž toho přesvědčení, že vnitřní stránka věci-subjektu nemá charakter extensivní (což by sice na tomto místě mohlo vést k nepochopení a k výtkám, jako by subjektno bylo vůbec možné bez extensivna, a to jest – podle naší terminologie – bez objektu; naproti tomu jsme už prohlásili, že subjektno a objektno považujeme za nedělitelné, byť neparalelní stránky jedné a téže reálné věci, ovšem věci-subjektu a nikoli věci-agregátu, a kromě toho budeme mít ještě příležitost poznámkou se k věci vrátit); proto také mnohost vnitřní je nutně mnohostí sjednocenou, a to subjektivně, vnitřně sjednocenou, a po této stránce tedy nepodobnou mnohosti externí, která je ‚obrážena‘ apod. Ale to bychom už předbíhali.

Jestliže tedy, jak jsme ukazovali, realita není homogenní, nýbrž rozlišená, diferencovaná, mnohá, resp. mnohostní, pak organizační struktura je jenom jedním případem a zvláštním typem takové diferenciaci. Při tom organizační struktura není záležitostí čistě subjektivní, tj. není to struktura výhradně vnitřního charakteru; naproti tomu bez aktivní účasti jednotlivých vnitřních stránek organických složek, tj. orgánů atd. až k nejnižším úrovním pouhého „materiálu“, není žádná organizační, resp. organická struktura zásadně možná. Je tedy zřejmé, že organická struktura je něco objektivního, co však nemůže být dostatečně pochopeno a vyloženo bez přihlídnutí k vnitřnímu, k subjektivnímu zdroji. Organická struktura, resp. organismus je tedy uskutečněním subjektu zvnitřku navenek, je objektivní realizací jeho vnitřní sféry. Nezůstává však přitom lhostejným, jak toto uskutečnění, tuto realizaci pojmem. Bylo by zřetelně nesmyslné takovou realizaci pojmut jako kvantitativní přírůstek reality, jako vznik části reality, resp. části hmoty z ničeho apod. Realisace nemůže probíhat v jádře jinak než jako organisování dosud neorganisovaného, tj. materiálu nižší úrovně, na vyšší úrovni. Organisování tedy musíme chápat jako zkvalitnění dosavadní struktury, zvýšení dosavadní úrovně, přičemž kvantitativní přírůstek či úbytek (pohybu, energie, hmoty atd.) je umožněn příjmem zvenčí, resp. vydáním navenek, nikoli vznikem či zánikem určitého kvanta. Jen jinými slovy říkáme totéž, řekneme-li, že postup na vyšší úroveň organisovanosti není kvantifikovatelný. Tím také je blíže osvětleno naše stanovisko k tzv. zákonu o zachování energie či pohybu ve vesmíru, o němž jsme mluvili v I. kapitole (viz str. 25 a násl.). Realisace tedy neznamená

nějaké vtělení, inkarnaci, nýbrž je zorganizováním materiálu, který tu už byl, ve smyslu nekvantifikovatelné tendence, jejímž zdrojem je subjektivní stránka, vnitřek subjektu, resp. subjektů (jak ukážeme ještě dále).

Daný materiál může být organizován na vyšší úrovni pouze tak, že jsou angažovány subjektivní stránky jednotlivých jeho složek, a teprve jejich subjektivním prostřednictvím může být vtištěna určitá objektivní struktura také příslušným vnějším stránkám materiálu. Přitom výsledná objektivní struktura není nikterak subjektivně „premeditována“, nýbrž vzniká na základě interdependence a vzájemného působení (neříkáme interakce, neboť termín „akce“ vyhražujeme – jak bude ukázáno v následující kapitole – onomu procesu, který má svůj zdroj v subjektivní sféře a svůj cíl, vyjímáme-li reflexi, ve sféře objektivní; v uvedeném případě je tato podmínka splněna pouze pro závislost vnější stránky na vnitřní, nikoli však opačně) obou stránek subjektu, který takto vzniká v neobyčejně složitém procesu, který je třeba analyzovat v konkrétním případě na základě empirického materiálu.

Při té příležitosti se musíme dotknout jednoho důležitého rozdílu mezi naším názorem a teorií Todora Pavlova. Pavlov správně rozlišuje mezi „vnějšími zpětnými reakcemi“ tělesa a mezi jeho „vnitřním stavem odrazu“, resp. „vnitřním odrazem“<sup>131</sup>. Když však mluví o „aktuálně-aktivním charakteru“ odrazu, odvozuje jeho aktivitu (i jeho „objektivnost“, „konkretnost“ a „aktuálnost“) z vnějších reálných předmětů, z reálných podmínek prostředí, i když nikoli jednoduše a prostě, nýbrž přes určitou setrvačnost vnitřního odrazu atd. Jinými slovy: tím, že podržuje leninský termín „odraz“, nechává se slovem ovlivnit natolik, že zdroj veškeré aktivity vidí ve vnějších podmínkách, kdežto subjektivní aktivitu sice připouští, ale považuje za odvozenou, průvodnou, podstatně teprve zpětnou a nikoli původní, originální, spontánní. Důsledek toho jest, že zdrojem aktivity konec konců jsou vnější stavy věcí a nikoli jejich stavy vnitřní, které jsou jen odvozené. Ale k tomuto závěru mohl Todor Pavlov dojít pouze záměnou „vnějších zpětných reakcí“ tělesa s jeho „vnitřním odrazem“. Zároveň se ukazuje, že termín „vnější zpětné reakce“ je nevhodný, protože sugeruje názor, že např. biologická „paměť“, resp. „zkušenost“ (jak uvádí Pavlov<sup>132</sup>) nepatří mezi „vnější zpětné reakce“, nýbrž je vnitřním stavem, odrazem<sup>133</sup>. Todor Pavlov upadl dokonce do hlubokého rozporu. Když se proti některým výtkám, že staví odraz jako základní vlastnost každé hmoty příliš do jedné

---

131 *Teória odrazu*, Bratislava 1951, str. 33, 34.

132 *Teória odrazu*: o organické paměti např. str. 39, o zkušenosti (kousku železa!) str. 37.

133 *Teória odrazu*, str. 38.

řady s lidským vědomím, brání thesí, že přes kvalitativní odlišnost lidské praxe existuje hluboká její spojitost se všeobecnou vzájemnou činností (aktivitou) mezi věcmi<sup>134</sup>, tvrdí tím mimo jiné, že rovněž lidské vědomí atd. jako podstatně příbuzné obrázení jakožto obecné vlastnosti hmoty je stavem vnitřním; zároveň však tvrdí, že „každá psychická činnost má svoj fyziologický substrát alebo základ v nervovo-mozgovej sústave“<sup>135</sup>. O rozporu mezi oběma thesemi ví, a pokouší se jej oslabit tím, že druhou thesi považuje za příliš všeobecné konstatování, s kterým se daleko nedoje, protože věci jsou daleko složitější a rozpornější (dialekticky) atd. (tamtéž). Nicméně mám za to, že T.Pavlov nevidí dobře jádro rozporu, z něhož chce takto formálně uniknout. Rozpor ten však není žádným „dialektickým rozporem“, nýbrž jeho původ je daleko skromnější: pochází z nedokonalého rozlišení dvou věcí: „odrazu“ jako vnitřního stavu nějakého tělesa a „odrazu“ jakožto příslušné vnější stránky předchozího, která nespadá v jedno s tělesem, ani s jeho vnější, objektní stránkou jako celkem. Jinak také můžeme říci, že Todor Pavlov neučinil zadost specifické diferenciaci, která je pro organické struktury (bez nichž není žádného myšlení) podstatná: tzv. „vnější zpětné reakce“ tělesa, resp. v našem případě organismu nespádají nikterak v jedno s příslušnou vnější stránkou „vnitřních odrazů“, které označujeme jako vědomí, myšlení, cití či jakkoli jinak. Na to je ovšem ještě možno namítnouti, že tu chybně srovnáváme vnější reakce celého organismu s vnitřními „odrazy“ některých jeho partií, např. mozku. Ale tu se ukazuje právě největší chyba této části Pavlovova pojetí: „vnitřní odrazy“ jedné partie organismu (jako třeba mozku) aktivně spoluurčují chování celého organismu a nejen chování, resp. funkci jediné partie. A toto spoluurčení neprochází výhradně vnější stránkou „vnitřního odrazu“, neprochází výhradně mozkiem jako čistě vnějším aparátem, nýbrž „vnitřní odraz“ ovlivňuje chování organismu jak po cestách vnější organické struktury, tak i vnitřně; a nad to integrita organického projevu (tj. projevu organismu jako celku) je garantována v posledu vnitřně, subjektivně a nikoli vnějšně, vnější organickou strukturou. Důležitost tohoto faktu si za chvíli ukážeme v souvislosti s poznámkou o theorii O. B. Lepešinské o vzniku buněk ze živé hmoty.

Nehledě k tomu, že se dost divně vyjímá vedle sebe určení odrazu (každého) jako vnitřního stavu tělesa odrážejícího<sup>136</sup> s thesí, že pro každý takový odraz na organické, resp. lidské úrovni existuje fyziologický substrát - vždyť kam ještě hloub pod vnitřní stránku máme jít? - pak

---

134 *Teória odrazu*, str. 35.

135 *Teória odrazu*, str. 43.

136 *Teória odrazu*, str. 32.

hlavním nedostatkem takového pojetí je nemožnost přisoudit vnitřní stránce věcí, tj. subjektu (podle naší terminologie) aktivní charakter jako charakter vlastní a původní, tedy nikoli jen jako nějakou zpětnou působnost. Naproti tomu my se domníváme, že zdrojem veškeré reálné aktivity je vposledu vnitřní, subjektivní stránka věcí, kdežto vnější, objektivní stránka je zdrojem setrvačností. Máme tedy za to, že subjekt (tj. každá věc-subjekt) je nadán schopností akcí, t.zn. je nadán schopností vycházet ze své subjektivity skrze svou objektivnost (vnějšnost) ven do sféry vnějšího světa, okolního prostředí, objektivní reality vůbec. Tato schopnost přesahování čili transcendence je přísně aktuální, tj. nebyla konkrétně v subjektu nějak původně v zavinutosti obsažena; subjekt nemá v sobě (vnitřně) rozsáhlé rejstříky nekonečných možností svých akcí, nýbrž je pouze nadán touto schopností přesahování čili akcí. Nejužší svázanost a souvislost vnitřní i vnější stránky subjektu je v tom, že subjekt se vnitřně, tj. subjektivně ustavičně přizpůsobuje vnějším vztahům, v něž vstupuje jako objekt, resp. jako vnější stránka, s jinými subjekty-objekty (čili věcmi-subjekty). Proto lze právem říci, že každý atom (elektron atd.) se přizpůsobuje např. organismu, jehož je materiálem, resp. součástí. Přizpůsobuje se však vnitřně, tj. nepřestává po své vnější stránce být atomem, ale ve svých „akcích“ ukazuje zřetelně svou subjektivní, vnitřní přizpůsobenost a příslušnost k danému organismu. Život organismu je právě v souhře těchto akcí jednotlivých složek-subjektů, vnitřně, tj. subjektivně integrovaných a centrovaných, přičemž vnější stránka oněch jednotlivých složek-subjektů slouží jen za vnější podporu, za nástroj živé bytosti jakožto subjektu. Bližší ovšem budeme moci uvést až v příští kapitole, kde pojednáme o akci.

Musíme se také vyjádřit k otázce, zda lze považovat subjekt vyšší úrovně za jeden ze subjektů nižší úrovně, který získal mimořádnou pozici mezi ostatními subjekty, které se pak rovněž účastní jako složky vyšší organizace. Abychom nezůstali v oblasti čistě abstraktní, poukážeme na kvantovou biologii, jež má za to, že „atomové děje mohou mít základní a rozhodující význam pro některé životní pochody“<sup>137</sup> a že celý organismus se vyznačuje tím, že „dovede pozvednouti atomové děje do rozměrů makroskopických“,<sup>138</sup> takže je jakýmsi zesilovacím systémem, zesilovacím aparátem. „Organismus je celek, systém podrobený jistému hierarchickému uspořádání. V každé hierarchii jsou místa nadřazená a místa podřazená. Místa nadřazená svým umístěním i svou povahou ovládají velké komplexy míst a jevů podřadných. Kvantová biologie si všímá

---

137 Ferd. Herčík, *Úvod do kvantové biologie*, Pha 1949, str. 5.

138 *Úvod do kvantové biologie*, str. 109.

kvantových pochodů, které se odehrávají v těchto místech nadřazených, a domnívá se při tom, že mají rozhodující význam pro průběh některých důležitých pochodů biologických“.<sup>139</sup> Nehledíme-li ani na některé zřejmě nesprávné závěry kvantové biologie, máme za to, že již uvedený předpoklad je podstatně mylný. Nesporně se organizační struktura vyznačuje tím, že má své centrálnější a perifernější okruhy, které nemají stejné důležitosti a podstatnosti. Nicméně tato diferencovanost je charakterem vnější stránky organismu a je myslitelná pouze na pozadí základní jednoty, základní integrity, garantované subjektivně. Subjektivní stránka organismu by však nemohla být jednotou, kdyby se omezovala na subjektivní stránku kterékoli „nadřazené“ partie, ovládající partie ostatní, neboť subjektivní stránka těchto ostatních, „podřazených“ partií by nutně vnitřní stránku organismu jako celku pluralisovaly. Proti takovému názoru máme za to, že subjekt vyšší úrovně není nikdy totožný se subjektem úrovně nižší, kterému se dostalo zvláštního, privilegovaného místa v organizaci vyšší úrovně (neboť v tom případě by nebylo lze zdroj vyšší úrovně vidět v tomto subjektu, který byl na úrovni nižší, a potřebovali bychom nějaký samostatný „plán organismu“, který by zvenčí přistoupil k organizovanému materiálu prostřednictvím privilegované složky), nýbrž že subjekt vyšší úrovně je jednotou všech subjektivních stránek jednotlivých složek po stránce vnitřní a jednotou všech jejich vnějších, objektivních stránek po stránce vnější, při čemž subjektivní stránka celku se emancipuje od jednotlivých vnějších stránek příslušných složek (čili integruje z jednotlivých vnitřních stránek příslušných složek) přesně natolik, nakolik se jako subjekt uskutečňuje vnějšně, tj. nakolik ve svých intencích (subjektivních) organizuje ony vnější stránky svých složek. Čím vyšší a dokonalejší vnější organizace subjekt dosáhne objektivně, tím k vyšší úrovni subjektivní také dospěje. V žádném tedy případě nemohou být životní projevy organismu (a to žádné projevy) zesílením kvantových pochodů, probíhajících v citlivém objemu<sup>140</sup>, nýbrž vznikají na základě složitého spolupůsobení setrvačností vnější stránky organismu jako celku a aktivit vnitřní stránky organismu jako celku, které nadto nejsou k sobě v poměru nikterak paralelním, nýbrž souvisí spolu a vzájemně na sebe působí nesčetnými cestami, které nejsou nikterak trvalé a neměnné, nýbrž naopak proměnlivé atd. atd.

Pro otázku povahy subjektivní stránky organismu by mělo mimořádný význam zhodnocení učení O. B. Lepešinské o vzniku buněk ze živé hmoty. Podrobnější rozbor by ovšem přesáhl meze našeho pojednání, proto

---

139 Ferd. Herčík, *Od atomu k životu*, Pha 1946, str. 24-25.

140 Ferd. Herčík, *Od atomu k životu*, str. 356.



zůstaneme opět u několika poznámek. Stěžejní thesí Lepešinské jest, že buňka nemusí vznikat vždy z jiné buňky, „že buňky se mohou tvořit nejen z buněk, ale také z živé hmoty“<sup>141</sup>. Rozdrcením těl nezmarů dosáhla Lepešinská, podle vlastního výkladu, „úplného porušení buněčné struktury“<sup>142</sup> a po centrifugaci získané rosolovité hmoty získala v centripatální části „jen zcela homogenní kuličky, bezbarvé a oranžově zbarvené, rozptýlené po celém zorném poli. Vůbec žádné jiné útvary, připomínající strukturu buňky, tam nebyly“ (tamtéž). Oranžové kuličky považuje za kuličky tukové povahy, kdežto „bezbarvé a morfologicky bezstrukturní kuličky“ jsou podle její domněnky kuličky protoplasmatické (tamtéž a násl.). „Morfologická bezstrukturnost“ protoplasmatických kuliček je však relativisována hned v následujících větách, kde se praví, že v některých tzv. protoplasmatických kuličkách lze pozorovat rozličná zrnka<sup>143</sup>. Krom uvedených kuliček tukové a protoplasmatické povahy lze prý v každém zorném poli pozorovat jakási zrnka, která považuje Lepešinská za úlomky jaderné hmoty (tamtéž), vyloučené z buněk při jejich porušení; tyto úlomky je možno pozorovat vně uvedených kuliček, nicméně z neuvedeného důvodu považuje Lepešinská protoplasmatické kuličky za obsahující i jadernou hmotu (snad ztotožněním zrněk některého typu, které jsou v protoplasmatických kuličkách, se zrnky, resp. úlomky jaderné hmoty). Potom popisuje vývoj kuliček, který nápadně připomíná buněčné dělení, když bylo nejprve dosaženo určitého ustavení strukturálního, které Lepešinská považuje za primitivní strukturu buněčnou, připomínající Haeckelovy monéry.

Není ovšem naším cílem posuzovati theorii Olgy B. Lepešinské po stránce odborně vědecké, nýbrž posoudit ji po stránce filosofické, resp. obecně theoretické. Především tedy považujeme za nesprávné užívat o protoplasmatických kuličkách termínů „homogenní“, „morfologicky bezstrukturní“ apod., jak Lepešinská příležitostně, a možno říci, dosti mimochodem a neuváženě činí. Lepešinská nikterak totiž není toho názoru, že protoplasma je vnitřně homogenní, resp. bezstrukturní. I když ji považuje za „nejméně diferencovanou část organismu“<sup>144</sup>, výslovně – v souvislosti s názorem Haeckelovým, který své monéry definuje jako zcela bezstrukturní – odmítá skutečnou, čistou bezstrukturnost a praví: „Protoplasma však jako heterogenní koloidní systém zajisté není bezstrukturní v pravém slova smyslu, a proto nelze hovořit o protoplasmě

---

141 *Vznik buněk ze živé hmoty a úloha živé hmoty v organismu*, Pha 1952, str. 238.

142 *Vznik buněk ze živé hmoty a úloha živé hmoty v organismu*, str. 176.

143 *Vznik buněk ze živé hmoty*, str. 177.

144 *Vznik buněk ze živé hmoty*, str. 184.

jako zcela bezstrukturním útvaru“<sup>145</sup>. Proto je třeba mít za to, že rozdrčením buněk nebyla porušena každá organická struktura, nýbrž že něco z ní zůstalo zachováno. V té věci je možno připomenout pozoruhodnou (i když celkem velice dobře pochopitelnou) skutečnost, že A. I. Oparin ve svém výkladu o vzniku a vývoji života musí na určitém místě předpokládat základní krok od pouhých organických roztoků k vytvoření nějakých individuálních útvarů. „Studium různých roztoků, včetně roztoků organických látek ukazuje, že jsou v nich částice látky rozloženy více méně rovnoměrně po celém objemu rozpuštědla a jsou v neustálém neuspořádaném pohybu. Je zde tedy zajímaví nás látka neodlučitelně spojená s okolním prostředím. Za druhé však nemá tato látka žádnou strukturu, založenou na zákonitém vzájemném uspořádání jejich částic. Nedovedeme si však představit organismus, který by neměl svou stavbu, který by byl úplně rozpuštěn v obklopujícím ho prostředí. Na cestě mezi organickými látkami a živými bytostmi musely tudíž vzniknout nějaké individuální útvary – soustavy, jež by byly prostorově odděleny od okolního prostředí a měly jakési uspořádání částic hmoty uvnitř svého těla“<sup>146</sup>. V tom smyslu tedy rozdrčení buněk v Lepešinskou uváděném případě nešlo (nebo alespoň všeobecně nešlo) dále než právě k oněm kapičkám či kuličkám, o nichž Lepešinská mluví a které Oparin nazývá koacervátními kapičkami; tyto kapičky však nutně mají svou specifickou strukturu, která je primitivnější sice než struktura buněčná, ale která ji podstatně připomíná a která je principem a garantem „individuálnosti“ kapičky, či která – podle naší terminologie – je realizací vnitřní tendence navenek.

Jedna věc je však právě pro naše pojetí subjektu neobyčejně významná, a proto se o ní zmíníme v souvislosti s teorií O. B. Lepešinské, abychom nemuseli zůstat u čistě abstraktních určení. Nepochybně totiž při vývojovém procesu, resp. už při regenerativním procesu, v němž do jisté míry rozrušená buněčná protoplasma se formuje v protoplasmatické kuličky, schopné později i „buněčného“ dělení, závisí mnohé na okolnostech, na prostředí. Protoplasma získaná z rozdrčených buněk nezmará, pokud dobře chápeme O. B. Lepešinskou, nevyvíjí se v nezmaří buňky, nýbrž v jakési haeckelovské monéry či oparinovské, resp. Bungenberg de Jongovy koacerváty, které v dosti primitivní míře představují jakési předbuněčné či počátečně buněčné stadium. Tu je třeba mít za to, že vývoj těchto koacervátů je „řízen“ určitými strukturami, které z původní buněčné organizace zůstaly zachovány, které však nedostačují k tomu, aby „organisovaly“ vývoj až ke stadiím, dosahujícím původní výšky

---

145 *Vznik buněk ze živé hmoty*, str. 180.

146 *Vznik a vývoj života*, Pha 1952, str. 82-83.

buněčné organisace. Předem nelze rozhodnout o tom, jde-li o skutečný vývoj, v němž je dosahováno nových etap a úrovní, či o zbytky původní strukturální setrvačnosti, projevující se periodicitou, v malých intervalech podobnou vývoji. Lepešinská má za to, že porušením buněčné struktury dosáhla dokonce před-monérového stadia protoplasmu, z něhož progresivní cesta vede k monerám, resp. protocytm jako přechodné formě, a přes monéry k vytvoření buněk. V tom si problém zjednodušuje, když předpokládá, že „živá hmota nemůže stát na jednom místě a zůstat beze změny, musí se nutně měnit jedním nebo druhým směrem“, tj. buď regresivně cestou rozpadu a autolysy, nebo progresivně přes přechodné formy cestou vytvoření buňky<sup>147</sup>. Změna může být totiž nejen regresivní nebo progresivní, nýbrž i setrvačná, periodická, cyklická. To za prvé.

Za druhé, když mluví o významu regenerace buněk ze živé hmoty pro hojení ran, nezmiňuje se Lepešinská blíže, v jakém smyslu je např. krev, resp. produkty rozpadu jejích buněk živou hmotou, a ne pouze živým materiálem pro ostatní buňky. Zde má theoreticky neobyčejný význam otázka, na které úrovni je protoplasma získaná z jednoho druhu živočichů schopna regenerace v buňky jiné organisace, přizpůsobené struktuře jiného druhu živočichů při přenesení do jejich otevřené rány. Máme totiž za to, že nutně bude rozdíl mezi „vývojem“ moner v izolaci od živého prostředí a mezi jejich „vývojem“ v určitém organickém mediu. Nemůže-li v izolaci monéra dosáhnout úrovně buňky (anebo nemůže-li této úrovně dosáhnout ihned, individuálním vývojem, nýbrž teprve dlouhodobě, v průběhu nesčetných generací), pak možná v určitém organickém prostředí je toho schopna. Celý smysl zkoumání Olgy Lepešinské vede k uznání této možnosti; a přece čteme, že „monéry za nepříznivých podmínek zahynou, a jsou-li v organismu, slouží výživě buněk (podtrhuji já - LvH), ale za příznivých podmínek výživy, vláhy a světla se stávají stálými a schopnými výměny látkové a vývoje“<sup>148</sup>. Tento výrok je ovšem v rozporu s vůdčí thésí Lepešinské, že je možná regenerace buněk z protoplasmu, a to nikoli cestou výživy jiných buněk a jejich dělením, nýbrž skutečným novotvořením. Podle našeho názoru je třeba mít za to, že prostředí organické není nepříznivé pro schopnost moner k výměně látkové a k vývoji v buňky, nýbrž naopak že celý vývojový proces podstatně zkracuje a usměrňuje ve smyslu své organické struktury. Interpretujeme-li věc ve své terminologii, pak monéra jako subjekt, pokud je izolována od vnějšího prostředí vyšší úrovně, jemuž by se mohla akomodovat, může se vyvíjet (v pravém slova smyslu) v buňku pouze dlouhou řadou

---

147 vše viz *Vznik buněk ze živé hmoty*, str. 174.

148 *Vznik buněk ze živé hmoty*, str. 236.

fylogenetickou, a to na základě vždy aktuálního přesahování, resp. vykračování z daných „monérických“ setrvačností vnějšího charakteru. Přesahování to není však nikdy vnějšího původu, nýbrž určité vnější podmínky sice předpokládá, ale není jimi založeno, konstituováno, nýbrž má svůj poslední zdroj ve sféře vnitřní, tj. v subjektní stránce monéry. Když se však monéra vyvíjí v organickém mediu, tu její subjektní stránka je angažována subjektní stránkou vyšší úrovně (totiž úrovně organického prostředí, v němž se vyvíjí), tím její vývoj fylogenetický je téměř úplně redukován na ontogenetický, monéra sama nebo alespoň v několika málo generacích (resp. po několika málo děleních) dospěje úrovně buněčné, aniž by byla odkázána pouze na své vnitřní síly, neboť s její vnější setrvačností zápolí už celé organické medium, které pro vnitřní, subjektní tendenci znamená na jedné stránce obrovskou pomoc, na druhé však i strohou strukturální vymezenost a usměrnění ve smyslu setrvačnosti nového, byť vyššího typu. Působení organického media musí být nutně prostředkováno subjektní stránkou monéry; není-li z jakýchkoli důvodů takového prostředkování, stává se celá monéra živinou vyššího organismu, resp. jeho buněk. – Nemusím snad ani podotýkat, že tato interpretace je pouze ukázkou rozvinutí našeho pojetí subjektu, aniž by aspirovala na to, být biologickou byť jen hypotézou. Biologický materiál jsme zhruba přejali, abychom na něm mohli ukázat své pojetí filosofické. Nicméně máme za to, že jedině v intencích našeho pojetí je možno exaktně založit a theoreticky podepřít např. *thesi*, že „při předávání dědičných vlastností má hlavní a nejpodstatnější úlohu celý organismus ve vzájemném působení s okolním prostředím“<sup>149</sup>.

Abychom mohli ještě blíže rozvést učení o subjektu a hlavně o specifickém charakteru jeho vnitřní, subjektní stránky, totiž schopnosti přesahování stránky vnější a vůbec vnější uzavřenosti, musíme přistoupit k analýze akce.

---

149 Lepešinská, *Vznik buněk ze živé hmoty*, str. 239.

## KAPITOLA IV. **Theorie akce**

Pluralitu světa jsme pojali jako subjektivně založenou; jediné vnitřní, a to jest právě subjektivní odstup od vnějšnosti, objektivnosti je odstupem skutečným. Naopak bez takového odstupu není subjekt možný, nýbrž leda nějaká částice, vnitřně homogenní. Celé naše pojetí subjektu je – jak se domníváme – jediné možným důsledkem odmítnutí posledních částic vnitřně homogenních, z nichž by se skládal svět. Čím je však v podstatě založen odstup subjektu od vnějšího, objektivního světa?

Naznačili jsme už také, že zatím co vnější stránka subjektu (totiž jeho objektivnost) je zdrojem objektivní setrvačnosti, subjektivní stránka jeho je zdrojem aktivity. Můžeme však říci i obráceně, že skutečná aktivita teprve zakládá subjektivnost, resp. i sám subjekt. (Uvedená these bude zvláště rozvinuta v kapitole o reflexi, kde se ukáže, že teprve na základě akcí, resp. přímo praxí je založeno lidské vědomí.) Tato oboustranná závislost platí proto, že aktivita nemůže být jinak než subjektivní, tj. je vždycky subjektivně centrována. Neexistuje neosobní, resp. nesubjektivní, pouze objektivní aktivita jakožto setrvačný proces. Aktivita vždy odněkud vychází, má někde svůj zdroj; a toto východisko, tento zdroj je právě subjektivního charakteru, přesněji: je sám subjektem. Neexistuje tedy aktivita o sobě, nýbrž je vždycky aktivitou nějakého subjektu. Aktivní tedy nemůže být nic kromě subjektů. Zdroj aktivity je však v subjektivní, vnitřní stránce subjektu, nikoli v jeho stránce objektivní. V tomto smyslu tedy můžeme prohlásit subjektivní sféru za podstatnější, základnější, protože je zdrojem aktivity. Nejde o prioritu stránky subjektivní a posterioritu objektivní, není jedna dříve než druhá; nejde však ani o to, že by objektivní stránka byla odvozená od subjektivní, neboť často reaguje subjekt vnitřně teprve prostřednictvím své objektivní stránky, takže v tom případě je „odvozená“ opět vnitřní, subjektivní stránka. Jak jsme už ostatně napsali, mezi oběma stránkami je interdependence, při níž prvotnost a odvozenost stránek se vzájemně střídá. Podstatností a základností subjektivní stránky rozumíme cosi jiného. Vnější stránka subjektu je zdrojem setrvačnosti; setrvačnost vyšších úrovní je však tím více závislá na aktivitě subjektivního rázu, čím její úroveň je vyšší; kde není v takovém případě aktivity, tam se setrvačnost rozpadá, zaniká (nikoli kvantitativně, nýbrž kvalitativně, jak jsme o tom pojednali v souvislosti se zákonem zachování energie, resp. pohybu). Aktivita je v tomto smyslu živnou půdou setrvačnosti. Ale také naopak aktivita je odvislá od setrvačnosti; aktivita se nemůže rozvinout, projevit, uskutečnit, nemá-li setrvačnost (resp. vnějšnost, objektivnost) svým cílem, svým materiálem. Kdyby nebylo setrvačnosti, aktivita by se nikdy nedostala

z nejprimitivnějších počátků, nikdy by nepřestala být aktivitou „primordiální“, tj. aktivitou primordiálních subjektů. (Máme totiž za to, že objektnost má své minimální meze – snad energetická kvanta –, které už jsou kvalitativně neredukovatelné na nižší úroveň; subjekty, které dosahují po své vnější stránce tohoto minima, nazýváme primordiálními subjekty; i tyto subjekty mají ovšem ve smyslu naší teorie svou vnitřní, subjektivní stránku a nejsou tedy vnitřně homogenní.) Není proto nikdy a nikde aktivity bez setrvačnosti (inercie), ale ani setrvačnosti bez aktivity. Nelze tedy v tom smyslu nikterak hovořit o prioritě jedné a posterioritě druhé stránky. Naproti tomu ovšem aktivita je *základní*, neboť *kupředu* se věci dostávají aktivitou a nikoli setrvačností. Jestliže tedy vývoj a pokrok považujeme za podstatnější než stagnaci, resp. udržování dobytého a získaného, pak stejně musíme mít aktivitu za základnější a podstatnější než setrvačnost. A proto i subjektivnost za základnější a podstatnější než objektnost.

Neexistuje nějaká nepřetržitá aktivita (podobně jako neexistuje nepřetržitá, resp. homogenní setrvačnost jakožto substance, resp. „hmota“ v substanciálním pojetí); také aktivita – jako vůbec realita – je „zrnitá“, tj. existuje jen jako jednotliviny a skrze ně. Nesouhlasíme tedy např. s Todorem Pavlovem, že „každú vonkajšiu činnosť a zpätnú činnosť telies (mechanickú, fyzikálnú, chemickú a i.) možno a treba chápať ako formu všeobecného vnútorného sebauvývinu jednotnej a vo svojej rozmanitosti nekonečnej prírody“, neboť to by znamenalo pojímat přírodu, resp. veškerý kosmos jako organismus či alespoň celek, který má svou vnitřní, subjektivní stránku a který je tedy jakýmsi universálním, vše zahrnujícím kosmickým subjektem. Pavlov chybně absolutisuje pojem jednoty, když praví, že „jednotlivé predmety, najmä keď reagujú vonkajším spôsobom jeden na druhý, súčasne rozvíjajú svoje určité vnútorné stavy, v ktorých sa v rôznych formách a stupňoch prejavuje alebo vyjadruje jednotná povaha ‚prírodného celku‘, jednotná materiálna podstata, alebo najhlbší základ každého jednotlivého materiálneho bytia“<sup>150</sup>. Naproti tomu – ve smyslu toho, co jsme ukazovali v prvních dvou kapitolách – máme za to, že není žádné vesmírné aktivity vůbec, nýbrž jsou jen jednotlivé akce. Tím ovšem nikterak není řečeno, že tyto jednotlivé akce jsou izolovány, že jsou bez souvislostí. Naopak, už jednou jsme prohlásili, že máme za to, že všechny věci – a tedy i všechny akce – jsou v nesčíslných souvislostech se svým okolím a prostředím, tj. jednak s jinými akcemi, ale také se subjekty a setrvačnostmi. Jistotně však máme za to, že všechny tyto souvislosti nejsou toho druhu a té úrovně, aby sjednotily veškeré jednotlivé natolik,

---

150 Oba citáty in: *Teória odrazu*, str. 29.

abychom mohli právem hovořit o jedné jediné vesmírně aktivitě. Tyto souvislosti i v tomto případě jsou diferencovány, mají nestejný význam, nestejnou funkci a nestejnou úroveň. Proto právě ony jsou nástrojem, materiálem, který umožňuje onu „zrnitost“ aktivity, onen fakt, že aktivita existuje jen jako jednotlivé akce.

Každá akce má svůj počátek: jejím zdrojem je – jak už bylo řečeno – určitý subjekt. Každá akce má však také svůj konec, tj. svůj cíl, neboť někam míří, k něčemu směřuje. Akce tedy není ani uzavřena sama v sobě, ani není pouhým procesem, umístěným v čase a prostoru způsobem čistě vnějším, nýbrž její umístění (ovšem relativní umístění) k ní nerozlučně patří. S tím je sloučen fakt, že akce také nejde do ztracena, tj. že není pouhým působením, nýbrž že má svůj předmět, k němuž se odnáší. (Při té příležitosti ještě podotkneme, že působení není ani akcí, ani aktivitou, protože nemá svůj zdroj v subjektu, nýbrž v objektu. Posledním zdrojem působení ovšem nemůže být nic než subjekt, resp. subjekty; nicméně působení není bezprostředním výkonem jeho subjektní stránky, nýbrž je jakožto působení originálně odvozené ze subjektu, ale prochází prostřednictvím objektu stránky subjektu, resp. subjektů.) Jestliže jsme uvedli počátek a konec akce, jest tomu především rozuměti nejen prostorově, nýbrž i časově; dále to také neznamená, že je tím akce dostatečně určena. Mezi počátkem a koncem akce je vlastní průběh akce, který může zabírat do různé šířky a rozličné hloubky a intensity apod. Počátek a konec jsou jen mezní body; mezními body jsou také všechny krajní, hraniční body, které ještě jsou (ale v jistém relativním smyslu jako poslední) v průběhu akce „bezprostředně“ zasaženy a angažovány. Daleko důležitější než stanovení mezních bodů je rozpoznání struktury akce, resp. vůbec „těla“ akce.

Pro subjekt je podstatné, že se vztahuje vnitřně, subjektivně k oblasti vnější, objektu, tj. že míří ze sebe ven. To znamená: nejen může mířiti ven, nýbrž je natolik subjektem, nakolik ven míří. Jinými slovy: subjektivní stránka subjektu je jen natolik skutečná, nakolik se uskutečnila. A uskutečnit se může právě jen reálnou rytmisací, organizací světa kolem sebe (rozumí se světa reálného, objektivního). Při té příležitosti se dovoláme výborné these L. Feuerbacha: „Das Äußere setzt das Innere voraus, aber nur in seiner Äußerung verwirklicht sich das Innere“.<sup>151</sup> Vnitřní neboli subjektivní se však může uskutečnit pouze skrze akci, akcí. Ale nejen to: každý reálný vztah mezi subjektivem a objektivem, ale také mezi subjektivem jednoho a objektivem druhého subjektu čili mezi subjektem a objektem musí procházet nutně a výhradně akcí. Jinak: není jiných reálných vztahů mezi objektem a subjektem než vztahy na základě akcí, resp. vztahy,

---

151 *Wider den Dualismus*, Frankfurt 1909, str. 27.

prostředkované akcemi. Akce je tedy jediným místem, kde se „setkávají“ subjekt s objektem, kde se subjekt a objekt spolu střetají. Akce je ztělesněním, realitou tohoto střetnutí; takové střetnutí je možné jen v akci, je možné jen jako akce.

Akce sice má svůj zdroj v subjektu, ale vychází z něho ven, přesahuje hranice jeho subjektivity, aby mohla dosáhnout objektu, pro nějž je však opět transcendentní, neboť přichází odjinud, zvenčí a teprve na svém konci jej zasahuje jako svůj cíl. V tom smyslu je tedy akce do jisté míry, tj. relativně samostatná, autonomní (ovšem nikoli geneticky, nýbrž onticky), není integrální součástí ani subjektu, ani objektu; jestliže však je přesto samotnou skutečností střetnutí subjektu a objektu, pak to nutně znamená, že „má účast“ na obou, že se k oběma podstatně vztahuje. Jinými slovy: akce nese na sobě, resp. v sobě něco ze subjektu – vždyť ze subjektu vychází, je jeho výkonem, je subjektivně centrována. Akce však v sobě nese také něco z objektu, k němuž míří. To vyplývá z toho, že akce nejde ani do ztracena, ani nemíří naslepo (tj. až by se náhodně zastavila, jsouc před překážkou, jsouc zaražena nějakým, vzhledem k akci libovolným, kontingentním, náhodným, nikterak akcí nevybíraným objektem). Jestliže akce už od počátku míří za určitým objektem, pak v ní musí být něco, co se k tomuto objektu podstatně vztahuje, co jí – tj. jeho charakterem a vlastnostmi atd. – je určeno, resp. alespoň spoluurčeno. V akci je subjekt i objekt nějakým způsobem obsažen, přítomen. Ne ovšem tak, že by akce obsáhla subjekt a objekt a že by byla jejich totální jednotou, tj. celkem, jehož jak objekt, tak subjekt by byly pouhými částmi. Subjekt i objekt v jistém smyslu zůstávají mimo vlastní akci, tj. za jejími hranicemi; přesněji řečeno, subjekt a objekt jsou jejími hranicemi, tj. částečně (ne samy) akci ohraničují. Nicméně jsou v akci alespoň nepřímo, prostředně přítomni: participují na akci a akce na nich.

Podstatnost, základnost, prevalence subjektivity v akci je dána tím, že subjekt je v akci přítomen subjektivně a tedy „objektivně“ (vždyť akce je realizací subjektu), zatímco objekt je v ní přítomen subjektivně. Jestliže totiž akce míří na daný objekt, nemůže být charakteru čistě subjektivního, nýbrž musí subjektivnost – přesto, že z ní vychází – zároveň přesahovat, musí ze subjektivity vykračovat a tím jí ovšem zároveň také realizovat, uskutečňovat. Akce přesahuje subjektivnost tam, kde předjíhá objekt, k němuž je zaměřena. Subjektivnost akce je však v prevalenci právě proto, že objekt je akcí pouze předjat, kdežto subjekt je do ní pojat, ba víc než pojat, je v ní uskutečněn (resp. uskutečňován). Subjekt objektivně a především bezprostředně určuje povahu akce (i když akce není určena výhradně subjektem); objekt však není na určení povahy akce účasten



bezprostředně, nýbrž jen jako předjatý objekt a tedy prostředčně přes subjektivní předjetí čili subjektivně. (Tady musíme zvláště upozornit na základní rozdíl mezi dvojicí subjektivní - objektivní a dvojicí subjektivní - subjektivní. Zatím co jsme subjektivním rozuměli vnitřní a objektivním vnější, při čemž jak vnější, tak vnitřní jsou reálné, resp. „objektivně reálné“ stránky téže reality či věci, máme při dvojici subjektivní - objektivní na mysli něco podstatně jiného, jak ostatně ještě rozvedeme. Předběžně můžeme stanovit, že subjektivním rozumíme to, co se k jiným věcem vztahuje nejen objektivně, tj. přímo nebo prostřednictvím objektu, nýbrž co se alespoň k některým věcem vztahuje prostřednictvím subjektu, aniž by však samo bylo subjektem. Subjektivní naprosto nespadá v jedno s nereálným; subjektivní má vždy zároveň charakter také objektivní. Podstatné však je, že subjektivní se k některým věcem, resp. k něčemu, k některé věci vztahuje jinak než objektivně, že vztah mezi ním a věcí, k níž se subjektivně vztahuje, není kvalifikovatelný jako vztah objektivní, není objektivně konstatovatelný, tj. není z vnějška vysledovatelný. Tento charakter - zdůrazňujeme - má pouze vztah subjektivního k oné věci, nikoli subjektivní samo. V tom smyslu subjektivní nikdy není čistě subjektivní, nýbrž je svého druhu uskutečnění subjektu, resp. jeho subjektivní, vnitřní stránky, ovšem uskutečnění subjektivní, což na lidské úrovni znamená uskutečnění v abstrakci, v myšlence, v programu, v iluzi, ve fantazii apod.) Jestliže akce je zaměřena, jestliže má cíl, nutně to znamená, že její zaměřenost, zacílení není konstituováno teprve dosažením cíle, nýbrž dříve; dosažení samo je uskutečněním něčeho, co bylo rozvrženo, co bylo ne pouze v možnosti, nýbrž jaksí v tendenci. Uskutečnění, resp. dosažení cíle není bleskem z čista jasna, nýbrž procesem, který je založen jako směřování k cíli a který je dosažením cíle pouze ukončen, nikoli tedy založen, konstituován. Zacílení, zaměření akce k určitému cíli není však jinak možné než jako subjektivní předjetí: cíl je nejprve subjektivně předjat, a teprve potom je ho reálně, resp. objektivně dosaženo.

Tu ovšem nemůže být pochyby, že tzv. předjetí není nutně a podstatně integrální částí celé akce, nýbrž že má svou relativní autonomii. Nemluvíme na tomto místě ani o tom, že „předjetí“ může samo celou akci vyčerpávat, tj. že akce může také přestat na pouhém předjetí; nemluvíme ani o tom, jak relativní autonomie „předjetí“ může být i navenek zdůrazněna a prohloubena právě v reflexi, o níž budeme mluvit později. Jde nám nyní o ten charakter předjetí, který můžeme nazvat jeho historicitou. Je dosti průhledné, že každé předjetí musí být nutně vázáno na určité historické precedence, které je vůbec umožňují. Předjetí je nutným předpokladem každé akce; každá akce (s výjimkou akcí primordiálních) tedy nějakým

způsobem navazuje na akce minulé. Akce nemůže mířit na určitý cíl, aniž by již dříve mířila jiná akce na tentýž nebo podobný cíl. Předjetí tedy předchází dosažení cíle v akci, ale je umožněno minulými akcemi, které cíle dosáhly. Ovšemže existují také nové situace, v nichž se subjekt, který akci provádí, ještě nikdy neocitl. V takových případech jde o akci nazdařbůh (auf's Geratewohl, at random - termín Jenningsův, užitý u nás též J. B. Kozákem).<sup>152</sup> Je však důležité připomenout, že neexistuje čistá akce nazdařbůh, ale že každá taková akce je z největší míry historicky podmíněna alespoň vzdáleně příbuznými situacemi, které byly dříve řešeny daným subjektem. Situace není nikdy řešena jako zcela nová; akce je tedy akcí nazdařbůh jen do té míry, pokud reálně tápe, tj. pokud jen „zkouší“, zda by neuspěla. Tápající pohyb však není pohyb nahodilý - tento rozdíl musíme nutně držet v paměti. Předjetí je formou navazování akce na akce minulé; je prostředníkem kontinuity subjektu, neboť subjekt trvá jako subjekt právě tím, že navazuje na sebe sama. Subjekt trvá nikoli prostřednictvím setrvačnosti své objektní stránky, nýbrž vždy novou aktivitou, která navazuje na aktivitu minulou. Předjetí pak je jedním ze způsobů, jak subjekt navazuje na svou vlastní minulost, tj. na sebe, čili jak subjekt trvá. V tom smyslu tedy není předjetí integrálním dílem akce, neboť je bezprostředně (tj. přímo) zaměřeno jinam, než kam je zaměřena sama akce, či přesněji: je zaměřeno jinak.

Bylo by ovšem chybou se domnívat, že předjetí je zaměřeno do minulosti; tak by byla podstatně zkreslena jeho tvářnost. Každé předjetí je předjetím něčeho, tj. vztahuje se k tomu, co předjímá, je zaměřeno, má intenci. Ovšem také akce míří k něčemu, má svou intenci. Akce dokonce nemůže mířit (rozumí se subjektivně mířit, tj. cílit) jinak, než že svůj předmět, svůj cíl předjímá. Zdálo by se tedy, že předmětem akce i příslušného předjetí, kterým se akce na svůj předmět zaměřuje, je v obou případech totéž. Takové pojetí je velmi rozšířeno a je velmi staré; přesto je základně mylné. Akce je zaměřena na svůj předmět tak, že jej skutečně zasahuje, že ho dosahuje a mění; naproti tomu předjetí svého „předmětu“ nikdy nemůže dosáhnout, jestliže ovšem jeho předmětem rozumíme totéž, co je i předmětem akce. Nemůžeme na tomto místě široce rozvíjet otázku, která náleží až do kapitoly o reflexi; nicméně alespoň předběžně můžeme poznamenat, že nám nic nebrání chápat předmět předjetí jako něco, čeho lze tomuto předjetí dosáhnout, a odlišit tento předmět od předmětu akce. Na lidské, resp. na reflektivní úrovni se ukáže, že předmětem předjetí,

---

152 H. S. Jennings, *Behaviour of Lower Organisms*, New York 1906; německy *Das Verhalten der niederen Organismen*, Leipzig 1910. J. B. Kozák napsal studii „Zákon ekonomisace životních funkcí etc.“, *Nové Atheneum* II., Pha 1920.

kteří akci orientuje, je pojem. Pojem není tímto předjetím, nýbrž jeho předmětem; jinak řečeno, předjetím - což na lidské úrovni je soud, resp. myšlení vůbec - je pojem „nasouzen“, je jím konstituován, resp. rekonstituován (v největším množství případů). Pojem sám má také intenci, ale ani on nemíří bezprostředně tam, kam míří akce. Může tam ovšem mířit prostředně a ještě spíše tam může mířit prostředně soud, určitá myšlenková struktura atd.; ani v takovém případě však jejich „předmětu“ ve smyslu konečného předmětu není přímo dosaženo. Dosažení musí nutně být prostředkováno; a protože mezi prostředníky musí být nezbytně i vnitřní stránka subjektu, je zřejmé, že charakter jak předjetí, tak i jeho předmětu je subjektivní (tu předmětem rozumíme bezprostřední předmět), ovšem subjektivní v našem smyslu. Akce sama naproti tomu je pouze subjektivní, nikoli subjektivní; je však bez subjektivity nemyslitelná, je subjektivitou prostředkována, užívá si subjektivity jako nástroje, jako orgánu. Čím méně je akce subjektivně prostředkována, tím více přechází v pouhou setrvačnost. Tak je tomu u funkcí ekonomisovaných, jejichž výkon je svěřen periferním orgánům; podobně je tomu u funkční (funkcionální) paměti apod. Čistě setrvačnosti ovšem není nikdy dosaženo, proto můžeme mluvit spíše o napodobení setrvačnosti.

V daném čase a na daném místě je subjekt postaven do určité situace. Situace je ovšem subjektu vnější, tj. subjekt se k ní vztahuje vnějšně. Situace není vnějškem subjektu (vnějškem subjektu je pouze jeho objektní stránka), nicméně je také jeho omezením, jako jím je jeho objektní stránka. V situaci je subjekt uzavřen, situace je jeho uzavřeností; přesněji: pro subjekt je situace původně uzavřena. Situace zahrnuje subjekt do své imanence, alespoň původně; je jeho uzavřeností, protože je mu cizí a přece jej v sebe zahrnuje. V rámci této uzavřenosti se nemůže subjekt prokázat subjektem; v této jej uzavírající situaci se může subjekt projevit a prosadit jako subjekt jen tak, že ze situace a z uzavřenosti vykročí ven, tj. že situaci a uzavřenost přesáhne. Takové přesahování je ovšem možné pouze v akci. Výsledkem akce proto není pouze dosažení objektu, nýbrž také změna situace: akce znamená zásah do dané situace, akce je její alterací. Dění, které označujeme jako změnu situace na základě akce subjektu, který je původně součástí situace, není nikterak jednoduchým procesem, nýbrž je podstatně přetržité, pluralitní; přesněji řečeno, je to dění, v němž se situace jakkoli sjednocená (a to bývá v dokonalosti jen málokdy, jen výjimečně - a to ještě ve smyslu relativním) pluralisuje, štěpí, znásobuje svou složitost a prohlubuje i zkvalitativňuje svou strukturu. V určitém smyslu (tj. ve smyslu určité úrovně) je daná situace, do níž je původně subjekt zahrnut - ovšem mezi jinými - jednotná, má integrální charakter,

byť ovšem v docela jiném smyslu, než v jakém mluvíme o integritě subjektu, tj. integritě na základě subjektivní, vnitřní, integritě založené vnitřně. Zatím však, co subjekt byl původně integrální součástí situace (jejíž „jednota“ jí je nevlastní, neboť situace sama není subjektem a jako integrální existuje pouze pro subjekt, tj. v subjektivním aspektu), akcí subjektu je situace ve své integritě – relativní ovšem – narušena, nalomena, rozštěpena: subjekt se svou akcí odštěpuje ze své dosavadní vázanosti – opět relativně –, vykračuje z dosavadní uzavřenosti, získává odstup od situace alespoň natolik, aby ji mohl alterovat nikoli už v jejím vlastním smyslu, nikoli v rámci její imanence, nýbrž subjektivně, tj. ze svého a nikoli z jejího nitra. Akce, jíž se odštěpení subjektu uskutečňuje, patří ovšem formálně svým původem, tj. formálně geneticky do situace a také z ní formálně nevykročuje. Akce ta však není vyústěním situace, tj. není prostým pokračováním anebo součástí prostého pokračování této situace. Zároveň by však bylo také chybou mít za to, že subjekt je původně součástí situace jen po své vnější stránce, nikoli však vnitřně. Charakter uzavřenosti původní situace totiž není nezávislý na úrovni subjektu (i jiných subjektů ovšem, které do situace náleží) a tak není ani nezávislý na vnitřní jeho stránce, na jeho subjektivu. Situace je spolutvořena jak vnitřní, tak i vnější stránkou subjektů, které do ní jsou zahrnuty. Proto ne každá akce znamená otevření dané situace, ne každá akce je schopna zrušit danou uzavřenost, nýbrž jen taková akce, která znamená krok kupředu, jíž dosahuje subjekt nových možností, vyšší úrovně, větší hloubky. Jde zkrátka o novou akci, která znamená novou událost a která přináší nové kvality. Tu se ovšem neodbytně vnučuje potřeba alespoň ve stručnosti naznačit pojetí nového a pojetí vývoje z našeho stanoviska.

Od doby Leibnizovy se prosazuje takové pojetí evolucionistické, které ve vývoji vidí pouze rozvíjení toho, co už od počátku bylo dáno. Časem byl tento názor všelijak upravován a nově formulován; mnohdy se materiální danost toho, co ve vývoji mělo jen kvantitativně narůstat, změnila v zákonitost, jíž se celý vývojový proces řídí. Opačný názor, který princip vývoje viděl více méně v nahodilosti, nemohl ovšem vědecky nikterak obstát; ani teleologické pojetí není udržitelné. Evolucionismus je dnes takměř obecně uznanou teorií; podstata vývoje je však chápána rozmanitě a většinou jen nepřesně a vágně. Základním nedostatkem většiny úvah o vývoji je podle našeho mínění skutečnost, že se přichází zvenčí, aby vývojový proces mohl být vylíčen a popsán; k samotné struktuře vnitřní vývojové dynamiky se málokdy sestupuje. Nesporným pokrokem bylo hegelovské pojetí rozpornosti, která je ukázána jako princip a hnací síla veškerého vývoje a pokroku. Pro Hegela ovšem rozpornost měla charakter

psychologický, resp. logický, neboť šlo v podstatě o rozpory ducha. V materialistickém pojetí vývoje termín rozporu a rozpornosti zůstal zachován, byl však věcně zbaven svého spirituálního charakteru a za místo rozpornosti byla vyhlášena veškerá příroda. Tak např. Stalin shrnul toto pojetí v známé formulaci čtvrtého zákona dialektického, podle níž přírodním jevům jsou vlastní vnitřní rozpory a podle níž boj protikladů tvoří vnitřní náplň procesu vývoje. My máme ovšem za to, že rozpornost je buď vnější, tj. posteriorní rozporností, anebo zůstává nevysvětlena, neřekne-li se už nic víc. Naše pojetí je pokusem theoreticky objasnit sám zdroj rozpornosti; v našem pojetí je rozpornost založena v té základní skutečnosti, že věci mají svou vnitřní stránku vedle stránky vnější (což není nové), především však v tom, že vnitřní stránka není pouhým odleskem vnějších poměrů, nýbrž je nadána schopností přesahovat svou vnější uzavřenost, vykračovat z ní a být zdrojem nových kvalit, bez nichž je vývoj prostě nemyslitelný. Protože však transcendence subjektní stránky může být jenom aktuální, protože subjektní stránka je pouze natolik skutečná, nakolik se uskutečnila i navenek, přesahování úrovně minulým přesahováním již dosažené je možné jedině za spolupráce toho, co bylo už dříve uskutečněno, tedy navazováním na dosaženou úroveň vnější organisace. Vývoj pak spočívá právě v tomto postupu, který je zároveň navazováním i překračováním, zároveň podržením všeho podstatného z toho, co tu už je, a zároveň krok od toho kupředu, pozdvižení dosaženého na vyšší úroveň, využití dosavadní úrovně k postupu, vývoji, pokroku. Abychom mohli své pojetí rozvést důkladněji a přesvědčivěji, přihlédněme k nejtěžším obtížím „popisného“ pojetí vývoje, resp. pojetí, které chce přistupovat k vývoji z vnějška a nedbá jeho podstatně vnitřní dynamiky.

Když přistupujeme k realitě z vnějška a hledíme takto pojmout vývoj objektivně, tj. jako záležitost vnější, objektivní, pak volentes nolentes jsme na cestě do neřešitelných rozporů nutným předpokladem (nutným z daných posic), že nové je třeba vykládat ze starého. Stojíce totiž stranou skutečného průběhu událostí, prohlašujeme stav současný (přítomný) za nový a stav předcházející za starý, a tak předpokládáme, že staré bylo dříve než nové, že staré bylo před novým, a že tedy věc, která se vyvíjí, byla napřed stará a pak nová. Důsledkem pak může být jenom dvojí: buď chceme nové vyložit ze starého, to znamená usilujeme objevit nové mezi starým, prohlašujeme, že tu nové už dříve bylo, byť v zavinutosti či v zárodku, že nové bylo nějak přítomno už ve starém, že není podstatného, nýbrž leda jen kvantitativního rozdílu mezi novým a starým, že v posledu nic není nového, nýbrž jen nová kombinace, nové uspořádání toho, co tu bylo od počátku a co tu je stále. Anebo připustíme, že opravdu vzniklo cosi nového, co se

i kvalitativně liší od toho, co tu bylo dříve, ale máme za to, že právě toto nové vzniklo ze starého. Tu se ovšem klade nesmírně obtížná otázka, odkud totiž pramení rozdíl mezi tzv. novým a starým, tj. jak se ze starého může stát nové. Nepopřeme-li skutečnost nového, nezbyvá nám pak než vyložit vznik nového z jiného zdroje, než je staré. Tu však bychom museli vykládat zvláště a nezávisle jak staré, tak nové, a bylo by veta po vývojové kontinuitě – neboť vzniká otázka, odkud se vzalo staré. Pakliže zdroje starého jsou tytéž jako zdroje nového, musíme se ptát, proč i staré není nové a kde se vzala jeho zastaralost. Odtud je vidět, že nutnou součástí pojetí vývoje je pojetí stárnutí, zastarání, ustrnutí, setrvačnosti, dokonce i rozkladu a rozpadu. Není vývoje bez ustrnulosti, či lépe: není vývoje, který by nemusel rozrušovat a překonávat nějakou ustrnulost a setrvačnost, který by s ustrnulostí a setrvačností nebyl v rozporu. Ale ještě víc: není vývoje, který by se nemusel opírat o to, čeho už bylo dosaženo, o tu úroveň, která sice ustrnula, ale bez níž by přesto nebylo možno učinit krok vpřed. Ve vývoji tedy nové zároveň ruší to, co má být jako staré překonáno, zároveň však je i zachovává, byť na vyšší úrovni. (To je smysl hegelovského „aufheben“.)

Přihlížíme-li tedy k vnitřní struktuře vývojového procesu, shledáme nové na jeho počátku, zastaralé a staré na jeho konci. Nevyvíjí se tedy nové ze starého, nýbrž staré se „vyvíjí“ z nového. Zdrojem starého je tedy nové (rozumí se bývalé nové); co je však zdrojem nového? Tu odpovídáme: zdrojem nového nemůže být nic z objektní sféry, neboť ta je pouze zdrojem setrvačností, rekurencí apod. Naproti tomu zdrojem aktivity je vnitřní stránka věcí, tedy subjektní sféra, subjektno. Proto je všechno nové původu subjektního. Vývoj nespočívá podstatně v novosti, nýbrž ve způsobu, jakým je z minulého nového učiněno přítomné staré, tj. ve způsobu a rozsahu trvání minulého, resp. starého. Nové samo o sobě je počátkem, nikoli pokračováním, vývojem. Pokračováním, vývojem se může stát jedině ve vztahu ke starému, totiž tak, že je zachovává, pozdvihujíc je na novou úroveň, že je řadí do nové, pro ně transcendentní a tím i (opět pro ně) kontingentní souvislosti. Platí tedy oboustranná závislost: nové může být novým, jen pokud navazuje na staré, tj. na dosaženou již úroveň (jinak by každé „nové“ znamenalo jen opětne opakování téže základní, primordiální struktury, resp. události); naopak staré může trvat na určité úrovni (s výjimkou úrovně primordiální) jen na základě ustavičného subjektního obnovování, tj. na základě nového. V tom smyslu píše i Milič Čapek, když vysvětluje, že „je prvek novosti, který vyznačuje přítomný okamžik, *novým* jen za tu cenu, že zachovává minulost bezprostředně předchozí; kdyby předchozí fáze byla – metaforicky řečeno – zapomenuta, bylo by možné její

prosté opakování, a toto opakování by nebylo vlastně ničím jiným, než absolutní identitou okamžiku věčně přítomného. Jen tím, že minulost se prodlužuje do přítomnosti, je přítomnost něčím *novým*".<sup>153</sup> S některými formulacemi ovšem nemůžeme souhlasit. Především prosté opakování není totožné s „absolutní identitou okamžiku věčně přítomného“, neboť taková identita by znamenala popření jakéhokoli dění, zatím co „prosté opakování“ je reálným děním, i když se neustále opakuje. Každé opakování předpokládá střídání okamžiků neidentických, i když se určitý jejich úsek identicky opakuje, tj. i když tu jde o čistou rekurenci. Absolutní identita okamžiku věčně přítomného vylučuje rytmus, který je pro každé opakování nutným předpokladem. Jinými slovy, setrvačnost nemusí být čistou strnulostí, ale může mít strukturální charakter. Za druhé jako zcela chybnou odmítáme formulaci, která zdroj a základ novosti vidí v prodlužování minulosti do přítomnosti. Pravý opak je pravdou: minulé, staré může trvat jen na základě obnovení, tedy na základě nového. Nové není založeno v minulosti, nýbrž na minulost navazuje; samo pak pramení v oblasti subjektivní. Subjektivní zdroj ovšem produkuje nové jen aktuálně, tj. v nerozlučné souvislosti a závislosti na daných časových, resp. historických podmínkách. Subjekt sice z uzavřenosti těchto podmínek vykračuje a jejich omezenost přesahuje, vždy však v závislosti na nich. Někdy se objektivní podmínky natolik změň, že subjekt už nemůže obnovovat ty setrvačné struktury, které až dosud byly vnější oporou jeho akcí; v takovém případě se buď orientuje na jiné struktury anebo přestává existovat jako daný subjekt. V obou možnostech to však znamená, že určitá setrvačnost byla zbavena zdroje svého obnovování, a tak se rozloží. Úpadek, stárnutí, rozklad může být náhlý i pozvolný; i to záleží do velké míry na okolnostech a podmínkách.

Je podstatným znakem mechanistického řešení, že buď vnitřní stránku věcí vůbec nepřipustí, anebo že ji připustí jen formálně a vykládá její strukturu zcela tak, jak je tomu zvykem u vztahů a struktur (lépe složenin, agregátů) věcí sobě vnějších. Části „vnitřní stránky“ věci chápe ve smyslu partes extra partes a souvislosti mezi částmi chápe jako ryze vnější, i když formálně, tj. svým geometrickým, mechanickým postavením „vnitřní“. Proto také zdroj změny musí chápat opět vnějšně. Typickou ukázkou je myšlení Bohumila Němce, jak se projevilo v jeho díle z r. 1942. Tam čteme, že bez příčiny nemůže být změny; příčinou však rozumí vnější příčinu.<sup>154</sup> „Stojíme-li na stanovisku příčinnosti, nemůžeme přijmouti změnu z vnitřní

---

153 Bergson *a tendence současné fyziky*, Praha 1938, str. 83.

154 *Život rostlin*, II. vyd. Pha 1942, str. 650.

snahy, nýbrž konec konců pouze z nějakých vnějších příčin“.<sup>155</sup> My ovšem také známe změnu, která je pouhou rekurencí či dokonce úpadkem, rozkladem. Každý rozklad však předpokládá něco, co se může rozložit; vznik tohoto dosud nerozloženého, a právě tak obnovování rekurencí (které je nutné, nemá-li dojít k rozkladu) je vázáno na změny původu právě vnitřního, subjektivního. A tak přes veškerou rozličnost veškeré změny jsou umožněny konec konců subjektivně, tj. vnitřně. Čímž ovšem nikterak neříkáme, že každá změna je akcí nebo alespoň bezprostředním důsledkem akce, tj. že je akcí bezprostředně způsobena.

Abychom však mohli zdolat problém subjektivního odstupu od vnějšího světa v úplnosti, nesmíme bez poznámky přejít důležitou věc. Řekli jsme totiž, že subjekt je jen natolik skutečný, nakolik se ve svých akcích uskutečnil. Zároveň jsme uvedli, že podle našeho pojetí je subjekt, resp. subjektivnost založena teprve aktivitou. Odmítli jsme chápat aktivitu jako rozvinutí toho, co předem bylo skrytě dáno. Připustili jsme nové v pravém slova smyslu. Nyní však vyrůstá otázka, odkud vychází tedy aktivita, resp. odkud vycházejí akce, jestliže subjekt je jimi teprve konstituován. Jak můžeme mít za to, že nové je subjektivního původu, když subjekt je na novém a skrze nové založen? Přihlédneme-li k povrchu rozporu, snadno jej vyřešíme; řešení však bude jen zdánlivé. Je totiž snadno říci, že akce je založena v subjektu, ale že druhotně, zpětně mění subjekt, že subjekt prodělává během své akce změnu, přerod, že se stává jiným subjektem, že může díky své akci postoupit na vyšší úroveň, zkrátka, že subjekt před akcí a po akci není též subjekt a že tedy akce z jednoho subjektu vychází, zároveň jej však ve svém průběhu přetváří a zakládá tak možnost, aby se stal jiným subjektem. Že je takový výklad nedostatečný, vysvitne hned, jakmile přihlédneme blíže.

Uvedený povrchní výklad není s to ukázat, že akce konstituuje subjekt jinak než pokračováním, protažením, rozvinutím struktury subjektu starého; jinými slovy, onen výklad se dostane buď do nepřekonatelného rozporu, když se bude pokoušet hledat zdroj nového subjektu v subjektu starém (když tedy bude vykládat nové ze starého), anebo se ocitne v rozpacích před otázkou kontinuity mezi výchozím místem akce a mezi subjektem, který je akcí konstituován. (Při tom považujeme za nutné znovu upozornit, že ne každá akce konstituuje subjekt, který tu ještě nebyl, nýbrž že může také jen rekonstituovat čili obnovovat subjekt, z něhož vyšla.) Takovým obtížím se budeme moci vyhnout jedině tehdy, když přihlédneme k samotné vnitřní struktuře tvořivé, tj. nové přinášející a uskutečňující akce. Opět nám nepůjde o vyčerpávající zkoumání, nýbrž spíše o poukaz na

---

155 *Život rostlin*, str. 647.



jednu důležitou strukturu, resp. na proces, který budeme nazývat emancipací.

Hegel na jednom místě<sup>156</sup> prohlásil, že „was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen.“ S touto formulací můžeme vsutku souhlasit; celý problém se však skrývá ve dvou slovech, totiž ve slovu „Reihe“ a ve slovu „seiner“. Především tedy je nejasno, jaký druh „řady“ máme na mysli. Nemůže to především být řada, jejíž členy jsou si vzájemně vnější; pluralita akcí tu musí být nějak překlenuta, jinak by nešlo o jeden subjekt, nýbrž o pluralitu subjektů. Sjednocenost akcí je zdánlivě dána tím, že to jsou akce jednoho subjektu, Hegel říká: „die Reihe seiner Handlungen“. Avšak takový poukaz se stává nedostatečným, jestliže subjekt není ničím mimo své akce. Tím je zároveň zamítnuta možnost, že by akce mohly být sjednoceny vnějšně, zvenčí. Zbývá jediné: jejich jednota je vnitřní, subjektní povahy. Nehledě tedy na Hegelovo filosofické pozadí, můžeme uvedenou thési interpretovat v rámci svého pojetí tak, že subjekt je vnitřní jednotou pluralitní řady akcí. Protože však jednota akcí nemůže být priorní a původní, musíme připustit, že je založena samotnými akcemi. Tím je řečeno, že je akcemi subjekt založen, konstituován. Jestliže však jednota akcí je založena teprve druhotně, je nasnadě závěr, že akce jsou sjednoceny svými konci, nikoli však svými počátky; a podržíme-li své mínění, že každá akce má svůj zdroj v subjektu (resp. v jeho vnitřní stránce), znamená to, že výchozí body uvedené řady akcí jsou rozličné subjekty. Tak se ocitáme znovu v rozporu, který jsme už naznačili, zvláště pak v rozporu s tím, že ona řada akcí je řadou akcí jednoho subjektu.

Bylo by chybou uzavírat, že je třeba opustit předpoklad subjektní centrovanosti akce. Akce nemůže mít svůj původ v oblasti vnějších vztahů a souvislostí; ještě nepřijatelnější by byl únik k nahodilosti vzniku akcí. Řešením může být jediné pečlivější rozbor odstupu vnitřní stránky věci od vnější i rozbor jejich vzájemné souvislosti a závislosti. Především si musíme povšimnout skutečnosti, že subjektní stránka přesahuje své vnější omezení aktuálně v přísném slova smyslu. To má své bezprostřední důsledky pro odlišení vnitřní kontinuity od kontinuity vnější, objektní. Vnitřní kontinuita nemůže mít jinou formu než trvání, neboť setrvačnost nemá v subjektní sféře místa. Subjekt však trvá jen tak, že se ustavičně přihlašuje ke své minulosti, že sám na sebe navazuje, že ve své přítomnosti dá znovu ožít své minulosti; jinak též řečeno, subjekt trvá jen tak, že jeho minulost a budoucnost nejsou od sebe odděleny hranicí (totiž přítomností), nýbrž že se vzájemně pronikají, že žádný okamžik není okamžikem bodovým ani

---

156 Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner (Jubiläumsausgabe), sv. VII. str. 182; podle: Glockner, *Hegel-Lexikon* IV. 2369.

úsečkovým, že nemá geometrických mezí, nýbrž vzniká, když postupně vrcholí okamžiky předchozí, vrcholí, když tyto předchozí umírají a zároveň se rodí budoucí, a zmírání, když tyto budoucí dosahují svého vrcholu, přičemž vznik, vrchol a zánik těchto okamžiků se vzájemně pronikají, neprobíhajíce odděleně, v distanci. „Okamžiky“ se tedy na sebe nepřipínají jako úsečka na úsečku, tyč na tyč, ale navazují na sebe, přesahují se, rostou, vrcholí i zanikají v přítomnosti jiných, vyrůstají z předchozích, aniž by byly jejich prodloužením a tím je proměňovaly ve strnulost. Skutečné trvání nutně zahrnuje a předpokládá novost a tedy subjektní tvořivost. Tuto skutečnost postihl i v rámci své chybné theorie Henri Bergson: „... si l'avenir est condamné à succéder au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours: les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. *La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place*“<sup>157</sup> (podtrhuje Bergson). Na rozdíl od Bergsona neklademe ovšem do protikladu hmotu a život, nýbrž vnitřní a vnější stránku věci; s touto změnou pak vskutku trvání je charakteristické pro stránku vnitřní, subjektní. Další výhrady by nás však zavedly k filosofii Bergsonově, což není naším úmyslem. Alespoň to však dodáme, že nové bychom nikdy nepovažovali za nedeterminované; naopak nové je vždycky z větší části determinované, neboť nikdy není absolutně nové, tj. bez ohledu na okolnosti. Nové je novým jen za tu cenu, že navazuje na staré a přesahuje je. Tak – ve svém navazování – je pozitivně determinováno starým, ale – ve svém přesahování – je determinováno i negativně, a to právě ve své novosti. To je ostatně smyslem naší these, že subjektno je zdrojem nového v přísně aktuálním smyslu.

Todor Pavlov předpokládá opačně než my setrvačnost vnitřního charakteru, totiž setrvačnost odrazu jako zvláštního vnitřního stavu věci odrážející. Už jsme uvedli, jak T. Pavlov nerozlišuje odraz jako vnitřní stav a odraz jako příslušnost vnější stránku tohoto stavu (čili podle Pavlovovy terminologie „fysiologický substrát“ takového stavu, pokud ovšem jde o vyšší organismy). Také jsme ukázali, jak Todor Pavlov odvozuje vnitřní aktivitu z vnějších podmínek. To vše se projevuje v jeho výkladu o vnitřní

---

157 *L'Évolution créatrice*, Genève 1945, str. 337.

setrvačnosti: „Ked' mizne vonkajší reálny predmet, ktorý sa v *processe vzájomnej činnosti* (podtrhl T. Pavlov - LvH) s odrážajúcim odrazil v odrážajúcom predmete, odraz nemizne hneď a absolútne, ale existuje ďalej v odrážajúcom predmete alebo ako ‚stopa‘, alebo ako jednoduchá možnosť, alebo ako dispozícia. V tomto stave ... vedomý odraz stráca svoju aktuálne-aktívnu silu a nadobúda subjektívny, neaktívny, abstraktný charakter. ... Za určitých podmienok nové vzájomné činnosti medzi prostredím a mysliacim subjektom, vedomé, subjektívne, abstraktné, a neaktívne ‚obrazy-stopy‘ môžu znova nadobudnúť objektívny, konkrétny a aktuálne-aktívny charakter, a v niektorej forme a stupni môžu determinovať to alebo ono správanie subjektu, reagujúceho prostredníctvom myslenia. ... Pri nových reálnych vzájomných činnostiach nadobúda prvotný ‚odraz-stopa‘ určitý aktuálne-aktívny charakter, ktorý môže podmieniť také správanie sa elektrónu, ktoré sa nemôže vysvetliť celkom *bezo zvyšku* iba novými aktuálne-aktívnymi podmienkami prostredia.“<sup>158</sup> Nebudeme se zde zabývat zcela chybným položením takměř na roveň ‚subjektivního‘ a ‚neaktivního‘; v této věci nemá T. Pavlov ani jinak zcela jasno anebo alespoň není pojmově důsledný. Někdy dokonce klade hned vedle sebe ‚subjektivní‘, ‚skutečně existující‘, ‚nereálný‘, ‚neobjektivní‘.<sup>159</sup> Své pojetí v této věci jsme už dostatečně objasnili. Svou pozornost nyní zaměříme především na skutečnost, že chybný předpoklad Todora Pavlova o existenci vnitřní (podle nás: subjektivní, tedy nikoli subjektivní) setrvačnosti je zcela závislý na nedostatku přesnosti v rozlišování uvedených dvou stránek každého „odrazu“. Každý „odraz“ totiž má jak svou stránku vnější, tak vnitřní. Pokud Pavlov mluví o tom, jak odraz ztrácí po zmizení příslušného vnějšího předmětu, k němuž se odnáší, svou aktuálně aktivní sílu, znamená to v naší terminologii jen to, že odraz ztrácí svou vnitřní stránku a zůstává pouze vnější strukturou, tedy podle Pavlova „stopou“ apod. Vnější stránka odrazu se v takovém případě stává jakožto „stopa“, „možnost“, „dispozice“ součástí vnější stránky subjektu a tím i součástí jeho vnější struktury a setrvačnosti. V tom smyslu je tedy „odraz-stopa“ objektivního charakteru. Protože se však „odraz-stopa“ nemůže vztahovat a odnášet k svému konečnému předmětu, tj. k příslušné věci, přímo, nýbrž pouze prostřednictvím subjektu, má charakter subjektivní; jak jsme ukazovali již dříve, neznámá to nikterak, že by nemohl mít charakter objektivní. Kdyby neměl charakter objektivní, znamenalo by to, že vůbec neexistuje. „Odras“ může být aktivní, jen pokud je nadán aktivitou zevnitř, tj. subjektivně; protože však subjektivní aktivita je

---

158 *Teória odrazu*, str. 32-33.

159 *Za vědu a mír*, Brno 1950, str. 18.

přísně aktuální, a protože (podle Pavlovova předpokladu) příslušný vnější předmět není aktuálně přítomen, nemůže být „odraz-stopá“, odnášející se k předcházející přítomnosti onoho předmětu, nadán aktivitou, nýbrž pouze tenkrát, když se příslušný předmět znovu objeví a tak dojde k „novým reálným vzájemným činnostem“ mezi subjektem a objektem, resp. mezi subjektem a okolním prostředím vůbec. Máme tedy za to, že setrvačnost, T. Pavlovem považovaná za vnitřní, tj. v naší terminologii subjektivní, je ve skutečnosti pouze subjektivní, tj. objektivní, ale svou pravou funkci plní jen prostřednictvím vnitřní stránky subjektu. Tato subjektivní setrvačnost je pak součástí získaného funkčního aparátu a je v říši organismů základem funkční, organické paměti nebo ekonomisace funkcí apod. Role subjektivní setrvačnosti se v základu neliší od role setrvačnosti vnějšího světa, neboť majíc rovněž vnější charakter, je vnějším podnětem a podmínkou subjektivní aktivity. Rozdíl je ovšem v tom, že subjektivní setrvačnost má od počátku služebnou funkci, neboť napomáhá subjektivním akcím k jejich efektivnosti a úspěšnosti, zatím co čistě objektivní setrvačnost okolního světa je k subjektivním účelům a cílům původně indiferentní. Můžeme tedy sféru subjektivní setrvačnosti považovat za tu část světa, která byla organisována, resp. strukturována v subjektivních intencích a nadto je spolu s celou vnější stránkou subjektu vnitřně integrována. (Úprava nebo přetvoření částí vnějšího světa, jak se objevují na vyšších vývojových stupních, ale v menší míře i obecně, liší se od subjektivní setrvačnosti především tím, že jejich úprava znamená vždy zásah zvenčí a je tedy pouhou vnější úpravou, neschopnou příslušné partie vnitřně integrovat ve vlastních subjektivních intencích, čili neschopnou tyto partie učinit součástí vnější stránky subjektu, který úpravu provádí.)

Je však na čase, abychom po uvedených exkursech přistoupili k teorii emancipace. Budeme mít příležitost ukázat, že předpoklad existence vnitřní, subjektivní stránky věcí je nutný k pojetí progresivních změn, tj. změn, které znamenají přínos čehosi nového, co tu ještě nebylo, resp. které znamenají dosažení vyšší úrovně, nové a vyšší kvality. Hegelovský popis kroku k novému jako kroku, který zároveň na staré naváže a zároveň je přesáhne, nebo který staré překoná tím, že je pozdvihne na vyšší úroveň apod., nevysvětluje dostatečně vnitřní stránku této progresivity. My máme za to, že po odmítnutí toho pojetí vývoje, které připouští jen rozvíjení již existujícího, a po odmítnutí kontingentismu, resp. emergentismu zbývá jen jedno důsledné řešení. Je totiž třeba mít za to, že subjekt nezůstává beze změny v pozadí svých akcí. Tato poznámka může vypadat dosti triviálně, když si vzpomeneme na úsilí, s jakým jsme vyvraceli každé substanciální pojetí; nicméně celý problém je v ní formulován. Jenom zbytek

substanciálního myšlení nás může vést k takovéto úvaze: když je subjekt zdrojem všech akcí, pak sám není akcí; akce tedy vyvěrají z něčeho, co není akce. Ve skutečnosti subjektivní stránka věci je místem, kde akce zakládá svou emancipaci z okruhu starého. Už jsme řekli, že subjekt je skutečný, pouze pokud se uskutečnil (a přesněji by bylo: pokud se uskutečňuje); protože se však nový subjekt, tj. subjekt nové, vyšší úrovně, uskutečňuje teprve v průběhu nové, progresivní akce, nemůže tu být jako danost již před akcí. Nemůže však zároveň být ani pouhým výsledkem, důsledkem, následkem akce, neboť pak by akce buď vůbec nebyla subjektivně založena, anebo by byla akcí subjektu původní, tj. nižší úrovně, a nebylo by pak jasné, odkud je její vyšší úroveň. Není jiné možnosti, než že akce sama je místem přesunu na vyšší úroveň. Je to však myslitelné jen tak, že akce se nejprve emancipuje od daného subjektu, zakoření jinde, tj. hlouběji než on, tak založí vnitřní stránku subjektu vyšší úrovně, a zároveň jej ve svém průběhu uskuteční i navenek. Tu se tedy ukazuje užitečnost onoho exkursu o trvání, v němž jsme odmítli možnost vnitřní setrvačnosti. Vnější stránka subjektu musí totiž být udržována neustálou obnovovanou integrací subjektivního původu, neboť její setrvačnost není o sobě schopna ji zachovat, ale naopak míří k jejímu rozpadu a rozkladu. Proto i takové akce, které vnější aparát subjektu jen udržují a obnovují, nutně musí svůj průběh zahajovat emancipací od vnější setrvačnosti, mířící k rozpadu. Akce se neemancipují ostatně jen samy, nýbrž emancipují sám subjekt od rozkladné, resp. k rozkladu vedoucí setrvačnosti. Proto můžeme říci, že na počátku každé akce stojí emancipace subjektu od vnějších setrvačností; jestliže však jde o emancipaci subjektu od vlastní rozkládající se vnější stránky, tím spíše jde o emancipaci od vnějšího světa vůbec. Každá akce se tedy zahajuje v odstupu od vnějšího, objektivního světa, tj. v odstupu od objektivnosti. A tak je akce principem odstupu i přístupu zároveň: bez odstupu je akce nemožná, neboť jinak by byla jen nástrojem rozkládající se setrvačnosti; zároveň však přesahuje vnitřní stránku subjektu, prochází jeho vnější stránkou, míří na vnější objekt, a konečně svůj objekt reálně zasahuje a mění.

Tak se dostáváme zároveň k otázce „svobody“ (rozumí se svobody ve smyslu ontologickém). Svoboda není garantována vnějšně, objektivně, ale je ustavičnou možností transcendence vnějšího, objektivního. Transcendence vnější uzavřenosti je však možná jen v akci; akce předpokládá odstup od vnějšího světa, neboť v něm nekoření, nejsouc prodloužením jeho setrvačnosti. Je tedy svoboda možností odstupu od objektu, je možností emancipace od vnějších setrvačností. Protože však opětovná emancipace je cestou trvání subjektu, subjekt může trvat jenom v svobodě. Dosažení vyšší

úrovně je subjektu otevřeno jako dosažení větší subjektivní hloubky. Svoboda je tedy hlubinou subjektu, ovšem hlubinou nedosaženou, nýbrž vždy novému úsilí otevřenou. Provedení, uskutečnění svobody je možné jen jako uskutečnění subjektu a skrze ně. Tím zároveň svoboda přestává být otevřeností a navenek se naopak stává novou uzavřeností, byť uzavřeností nové, vyšší úrovně, vyššího typu. (Jedinou výjimku tu činí člověk jako bytost, schopná reflexe; reflexe se totiž do té míry stává nástrojem uplatňující se svobody, resp. nástrojem k uplatnění svobody, že jediná umožňuje, aby se svoboda jako možnost při uplatnění nezměnila nutně v novou uzavřenost, ale aby se stala svobodou lidskou, tj. atributem člověka, jediné tedy bytosti svobodné.) Svoboda tedy není prázdno, nýbrž otevřenost; není vakuem, nýbrž cestou; není otevřena „celá najednou“, nýbrž otvírá se vždy znovu. Svoboda je charakteru právě tak aktuálního jako schopnost subjektu přesahovat objektu; svoboda je právě základem této schopnosti a tedy i základem jejího aktuálního charakteru.

Vznik nového, subjektivní „tvořivost“ není, jak jsme ukázali, možná bez odstupu od toho, co tu už jest, od objektivního světa, od starého. Tento odstup je vnitřně charakterisován emancipací subjektu z dané situace. Tu můžeme navázat na to, co jsme řekli již dříve (str. 75 a násl.). Emancipace není prostým pokračováním situace, ale štěpí ji; emancipací se vyděluje subjekt ze situace, tj. ze své vnější uzavřenosti, a řeší ji nikoli pouze z jejích předpokladů, ale také a hlavně ze svých vlastních, které přes svůj subjektivní a tedy vnitřní původ jsou původní situaci cizí a tedy jaksi vnější. Emancipací přestává být subjekt i po své vnější stránce integrální součástí situace a mění tuto situaci jaksi z vnějška; alterací, proměnou centrovanou mimo rámec setrvačnosti situace se situace mění v jinou situaci, při čemž kontinuita obou je garantována pouze vnějšně, objektivně. V takovém případě nemůžeme mluvit o vývoji, neboť tu chybí podstatná jeho vlastnost, resp. podstatný jeho předpoklad: navazování. Situace nemůže navazovat sama na sebe, protože není subjektivně integrována, nýbrž naopak pluralisována. Kontinuita objektivně prostředkovaná je jakousi předúrovňí historie, tedy jakousi „předhistorií“ (myšleno ovšem ontologicky, ne časově jako nějaký časový úsek, předcházející historii, nýbrž jako úroveň bezprostředně nižší, než je historická); této úrovni chybí totiž ona dvojí rovina, která je pro skutečnou historii podstatná, totiž rovina pojetí historie a rovina reálného, resp. materiálního průběhu historie. Napětí mezi pojetím a plánem na jedné straně a mezi faktickým průběhem historie je možné teprve na reflektivní, lidské úrovni.

Podstatnost a základnost vnitřní stránky se ukazuje i v tom, že vnitřní emancipace subjektu předchází uskutečnění této emancipace i navenek.

Akce nové úrovně totiž nutně probíhá už v distanci subjektu od vnější uzavřenosti; jestliže však akce je místem, kde se subjekt uskutečňuje navenek, pak emancipace subjektu je předpokladem takového uskutečnění. Protože nemůžeme položit emancipaci před samotnou akci, uzavíráme, že emancipace je počátkem každé akce, resp. že subjekt nasadí akci tím, že se emancipuje (a ovšem i obráceně: emancipuje se tím, že nasadí akci). To je smyslem toho, že akce už nepatří k integritě původní situace, do níž zasahuje. Vzhledem k situaci je akce vedena z vnějška, neboť svého cíle dosáhne až na svém konci, subjekt se však emancipuje už jejím počátkem. A tak jinými slovy platí, že emancipace subjektu je nejprve založena vnitřně a teprve potom je provedena i objektivně. Emancipace pak subjekt dosahuje také pod tou podmínkou, že sám na sebe naváže; nebo jinak řečeno, akce provede emancipaci subjektu, který je jejím zdrojem, jenom tak, že jej obnoví, že naň naváže, tj. že mu dá trvat. I když jde o postup na vyšší úroveň, není tím trvání, tj. vnitřní kontinuita, zrušeno nebo podlomeno; především ve velké většině případů jde o dlouhý proces, přesahující délkou trvání subjektu. Výjimky jsou jednak u nejnižších typů subjektů, jejichž vnější stránka je dále už neredukovatelná a tím nadaná standardní setrvačností; jednak u nejvyšších typů subjektů, hlavně ovšem u člověka jako tvora reflektujícího a tím historického. V prvním případě postup na vyšší úroveň je možný jen navázáním na vnější struktury; v druhém případě je postup možný na úrovni historické, tj. navázáním na subjektivní struktury. To nás přivádí k stručnému alespoň poukazu na jiný typ emancipace, o němž jsme dosud výslovně nemluvili.

Subjekt je schopen přesahovat svou vnější stránku, ale i celé své vnější omezení, tj. situaci a vůbec vnější svět jen v nejužší souvislosti jak s vnějším okolím, tak se svou vnější organizací, resp. strukturou. V některých případech se může stát, že vnější setrvačnost, ať už patří do okruhu subjektivní integrity anebo nikoli, musí být v subjektivním zájmu rozšiřována a posilována takovou měrou, že nakonec nabude převahy nad vlastním subjektivním účelem a strhne na sebe dominantní posici v celkovém procesu. Nebudeme se tímto případem zabývat obecně, nýbrž pouze v případě lidské úrovně; příležitost k tomu budeme mít, až vyložíme své pojetí reflexe. Předběžně uvedeme jen tolik, že v takovém případě proběhne proces dosti podobný vývojovému, od něhož se bude lišit svou objektivní centrovaností. Pro takový proces je charakteristická jeho „parasitní“ povaha; objektivní centrum je totiž schopno vykonávat svou centrální funkci pouze prostřednictvím subjektivním, aniž by však bylo schopno prostředkující subjekty integrovat jinak než vnější nutností. Tu mluvíme opět o emancipaci, ovšem na rozdíl od emancipace subjektů máme na mysli

emancipaci vnějších setrvačností či, jak budeme říkat, emancipaci vnějších elementů. Nejde totiž o pouhou setrvačnost, nýbrž o zvláštní typ historického hlavně procesu (na nižších úrovních shledáme jen vzdálené předobrazy; nebezpečí emancipovaných elementů je téměř po výtce nebezpečím pro historickou úroveň), připomínajícího, jak už řečeno, proces vývojový. Protože tento „vývoj“ emancipovaných elementů je vázán na prostředkování subjektivního charakteru, spadá do oblasti toho, co jsme nazvali subjektivním. V příští kapitole ukážeme povahu takového emancipovaného elementu, resp. něčeho, co se za určitých okolností může emancipovaným elementem stát; reflexí je totiž ustavena nová oblast, oblast myšlení, která má někdy tendenci státi se takovým emancipovaným elementem, tj. býti nástrojem zcizení člověka (jakož vůbec emancipace vnějších elementů znamená vždy odcizení subjektu). Krom toho se ještě jednou k otázce emancipovaných elementů a jejich opětovnému zvládnutí na lidské úrovni vrátíme v poslední partii této práce, v partii o pravdě.



## KAPITOLA V. O reflexi

Již v antickém myšlení existovala tradice, která přísně rozlišovala vnímání na straně jedné od vědění, resp. chápání na straně druhé. Tak pythagorevec Alkmaion řekl, „že se člověk liší od ostatních živočichů tím, že jediný chápe, zatím co ostatní jen vnímají, avšak nechápou“<sup>160</sup>. U Herakleita najdeme celou řadu zřetelných výroků. Když mluví o „logu“, praví: „Tuto řeč (logos) věčně jsoucí nechápou lidé ani dokud ji neslyšeli, ani když ji slyšeli“<sup>161</sup>. Jinde čteme: „Slyší-li nechápaví, podobají se hluchým; ...“<sup>162</sup>; „špatnými svědky jsou lidem oči a uši, mají-li barbarské (tj. nerozumějící) duše“<sup>163</sup>. Také Parmenides staví proti sobě rozum a smysly: „... ani ať zkušený zvyk tě nenutí, abys tou cestou řídil osleplé oči a zalehlé uši a jazyk! Nikoli, ty jen rozumem rozsud' to zkoumání sporné...“<sup>164</sup>. Pluralistům je ono povědomí cizí; přece však alespoň ozvěnu najdeme u Demokrita, který ono „chápání“ ve smyslu uvedenými citáty již vyznačeném odmítá, neboť je považuje za nemožné: „Demokritos praví v ‚Potvrzeních‘: ‚My ve skutečnosti nechápeme nic přesného, nýbrž to, co se mění podle stavu našeho těla a vznikajících i v cestu se stavějících atomů.‘ A dále praví: ‚Mnohonásobně je ukázáno, že nechápeme, jaká jest anebo není každá věc ve skutečnosti.‘“<sup>165</sup> Najdeme ovšem i výrok, že „jsou dva druhy poznání, jedno pravé, a druhé temné. A k temnému náleží toto všechno: zrak, sluch, čich, chuť a hmat. Druhé je pravé, avšak je skryto, co mu náleží“ (totiž atomy)<sup>166</sup>. Pravé poznání je tu zřejmě poznání rozumu, nicméně jenom jméno připomíná uvedená již pojetí. Pro Demokrita nemůže být rozum ničím jiným než určitou sestavou atomů oddělených prázdňem; může to ovšem být sestava jemnější než je tomu u smyslů, je to však sestava obdobná. Proto jen vzdáleně, resp. jen negativně může Demokritovo učení připomínat uváděnou filosofickou tradici. K této tradici patří Platon i Aristoteles. U Platona čteme: „Tedy vědění není v smyslových dojmech, nýbrž v soudném myšlení o nich; neboť zde, jak se podobá, je možno dosáhnouti jsoucnosti a pravdy, ale tam to je nemožné“<sup>167</sup>. Na tomto místě se tedy nestaví poznání smyslové a rozumové do příkrého protikladu (jak

---

160 *Zlomky*, přeložil K. Svoboda, Pha 1944, str. 38.

161 *Zlomky*, str. 43.

162 *Zlomky*, str. 44.

163 *Zlomky*, str. 49.

164 *Zlomky*, str. 57.

165 *Zlomky*, str. 109.

166 *Zlomky*, str. 109-110.

167 *Theaitetos*, Pha 1933, str. 74.

tomu bylo např. u Parmenida), nýbrž smyslové poznání je uvedeno jako předpoklad či spíše materiál poznání rozumového: ono „soudné myšlení“ je myšlením o *smyslových dojmech*. Nicméně zdroj rozumového poznání není v smyslech, nýbrž jinde a k smyslům se teprve obrací. Smysly jsou tedy v jistém smyslu předpokladem, nikoli však počátkem rozumového uvažování, které se sice s počátku beze smyslů neobejde, ale stále znovu se pokouší založit svůj postup v nezávislosti na nich, tj. najít cestu poznání, která nepotřebuje prostřednictví smyslů. To je přibližně vyloženo na konci šesté knihy Platonovy Ústavy, i když se tam nehovoří výslovně o smyslech. „Druhým tedy úsekem pomyslného oboru rozuměj že myslím to, co chápe rozum sám mocí dialektiky, maje své předpoklady ne za počátky, nýbrž za předpoklady v pravém slova smyslu, jako za výstupky a východiště, aby došel až po to, co jest bez předpokladů, k počátku všeho, a pak aby chopě se toho zase nazpět sestupoval až ke konci, drže se toho, co s tím souvisí, neužívaje při tom ku pomoci docela žádného jevu smyslného, nýbrž idejí samých o sobě a jejich postupných vztahů, a tak končil v ideje“<sup>168</sup>. Jak vidno, vykládáme místo tak, že slova „neužívaje při tom ku pomoci atd.“ vztahujeme pouze na druhou etapu dialektického postupu, na návrat; teprve při návratu se obejde rozum bez předpokladů (tj. mimo jiné beze smyslů), protože předtím dospěl k tomu, co samo jest bez předpokladů. – Podobně pak Aristoteles ukazuje, že „mylné čili nepravdivé není ve věcech, ... nýbrž jest v rozumu, v myšlení“<sup>169</sup>; smyslové dojmy jsou ovšem pro myšlení také jenom věci. Smysly tedy nejsou schopny ukázat pravdu, ale „pravda a omyl záleží ve vazbě myšlenek“<sup>170</sup>.

V celé tradici, kterou jsme stručně naznačili citacemi, je živé povědomí, že filosofické (resp. vědecké) přemýšlení má ještě jiné zdroje než zážitky vněmové či dojmy smyslové; je to povědomí, že smysly nejsou jediným místem kontaktu s věcmi, s realitou, že existuje ještě jiný zdroj, který lidskému poznání umožňuje přesahovat hranice smyslově daného, resp. smyslově postižitelného. Ba je to i povědomí, že jde o zdroj základnější, primárnější, a smyslové vnímání že stojí teprve na něm, že je jím umožňováno i určováno. My můžeme s tímto povědomím jen projevit souhlas; činíme tak ovšem z vlastních posic a z vlastních důvodů. I my máme za to, že samo smyslové vnímání je podstatně poznamenáno jednotou, která není jeho vlastní, že tzv. *synthesa smyslových daností* není posteriorní, nýbrž že aktivně zasahuje do všech koutů smyslovosti. Neexistují ve vnímání elementy čistě pasivní; „každý i nejprostší akt

---

168 *Ústava*, Pha 1921, str. 249.

169 *Metafysika*, Pha 1946, str. 172.

170 *O duši*, Pha 1942, str. 102.

vnímání jest už plně aktem mysli“<sup>171</sup>. Proto je prostředkující funkce smyslů jen relativní; mysl, rozum, myšlenka pronikne zároveň všude tam, kam pronikne vnímání. Odmítáme proto názor, že např. tzv. kinestetické počitky jsou vyvolávány působením popudů na vnitřní receptory,<sup>172</sup> pokud to má znamenat, že neprostředkují tak bezprostřední kontakt s vnější realitou jako jiné. Není gnoseologického rozdílu mezi oběma druhy počitků, nýbrž jen biologický, fyziologický. Základ jednoty, která je pro lidské vnímání charakteristická, je podle našeho názoru v akcích, totiž v akční jednotě lidského individua. Akce jsou základnější, primárnější než vnímání.

Ukázali jsme v předchozí kapitole, jak akce je jediným místem, kde se střetá subjekt s vnějším, objektním světem. Jedině v akci a skrze akci dojde subjekt kontaktu s vnějším světem. Vnější svět ovšem působí také na vnější stránku subjektu, konkrétně na lidský organismus, a toto působení nepotřebuje prostřednictví subjektního rázu, tj. ani prostřednictví akce, ani prostřednictví subjektní stránky samé. Nicméně i tam, kde takto vnější stránka lidského subjektu byla podrobena předchozímu, původnímu působení z vnějška, je potřebí subjektního zásahu, subjektní integrace, má-li se určitá změna vnější organické struktury státi počitkem či jakýmkoli typem, jakoukoli součástí vnímání, resp. vůbec poznání (později). Odtud je zřejmé, že subjekt může navázat s objektním světem kontakt jen v akci, tj. tak, že skrze akci k vnějšímu světu přistoupí; přístup ten bude tedy nutně subjektem poznamenán, bude to – přirozeně – přístup subjektní.

Když jsme (na str. 75 a násl.) mluvili o vnějším omezení subjektu v situaci, úmyslně jsme pominuli bližší ohledání dvojí úrovně takové situace, resp. dvojího smyslu subjektního zasazení do situace. S určitou mírou nepřesnosti se nám vždycky lépe či hůře podaří postihnout situaci z vnějška, tj. s pozice pozorovatele. Meze důkladnosti takového postižení jsou na určitém místě nepřekročitelné, pokud bychom dále chtěli zanedbávat skutečnost, že situace není pouhým vnějším uspořádáním objektních stránek věcí, nýbrž že situace nese na sobě vždy také stopy a známky subjektního charakteru při nejmenším některých věcí, které do ní náleží. Náznak jsme učinili tím, že jsme mluvili o subjektní pluralisaci situace (str. 75, 86). Situace totiž nesporně má objektivní charakter (tuto skutečnost zdůrazňujeme právě proti některým idealistickým pokusům); to však nemůže znamenat, že je čistě charakteru objektního. Situace je objektně v jistém smyslu integrována (jak už rovněž bylo řečeno, nikoli na subjektním základě, nýbrž jen objektně tak, že tvoří určitou základnu, platformu, pozadí jednotlivých procesů, akcí, jednotlivého dění apod., aniž

171 E. Rádl, *Praktická filosofie*, ČM XXXI, str. 7.

172 B. M. Těplov in: *Psychologie*, Pha 1951, str. 82.

by však bylo možno najít nějakou vnější mez, vnější hranici, jíž by situace byla oddělena od ostatního světa). Nicméně subjektivně je mnohá, nebo přesněji řečeno, má mnoho subjektivních aspektů. To je způsobeno právě tím, že v situaci funguje řada subjektů, že se v ní řada subjektů střetá a že se tyto subjekty střetávají, majíce – samozřejmě – rozličné vnitřní stránky, resp. jsouce rozličnými zdroji akcí v situaci rozvíjených. To je ovšem jen ontologické pozadí, resp. ontologický základ. Vlastní kvalitativní diferenciaci jednotlivých subjektivních aspektů situace je založena ve skutečnosti, že akce jednotlivých subjektů v situaci původně zahrnutých nutně procházejí vnějšími stránkami těchto subjektů, tedy na biologické např. úrovni prostřednictvím jejich vnější organizace, a také tím nabývají specifického charakteru. Tak se stává, že různé subjekty se v téže situaci chovají jinak; a jestliže chování má tendenci být situací adekvátní (v nejširším smyslu, tj. jestliže v úsilí o úspěšné řešení situace a dosažení vlastního cíle musí subjekt v rámci svých možností přizpůsobit své akce realitě), pak tu máme svědectví nejen o rozličné organizaci subjektů, nýbrž i o tom, že pro jeden subjekt má situace jiný charakter, jiný význam, jiná místa důležitosti, resp. nedůležitosti než pro jiný subjekt. To je docela jasné, neboť jednotlivé věci mají pro nás při nejmenším také význam podle toho, k čemu se hodí, co se s nimi dá dělat; a ono „se“ pouze zakrývá skutečnost, že ovšem jde o to, co *my* s věcí můžeme dělat. To však platí nejen o člověku, nýbrž o nižších subjektech.

Souvislý sled situací, resp. vůbec vzájemná souvislost situací, do nichž subjekt postupně náleží, resp. jimiž je postupně vnějšně omezován, v nichž je postupně vnějšně uzavřen, je právě reálným jeho okolím, jeho vnějším světem, nejbližším vnějším světem. Avšak i tento vnější svět má svou objektní stránku, v níž je (vnějšně ovšem) sjednocen, integrován, a rovněž svou vnitřní stránku, v níž je pluralisován. I vnější svět má své subjektivní aspekty, právě tak jako je má každá situace. Subjektivní aspekt vnějšího světa jeví se subjektu jako jeho „vlastní svět“; my budeme říkat „subjektivní svět“. Subjektivní svět je tedy subjektivním aspektem reálného světa, který subjekt obklopuje; subjekt jedná v reálném světě ve smyslu struktury svého subjektivního světa, tj. jako by jednal ve svém subjektivním světě. Můžeme věc vyložit ostatně ještě jinak. Substance v Aristotelově pojetí je v jednom smyslu charakterisována tím, že o ni může být řečeno: toto zde (tode ti); tento charakter tím spíše podržuje subjekt v našem pojetí. Každý subjekt participuje na světě, na věcech (skrze své akce, neboť jsme ukázali, že akce jako jediné místo střetnutí subjektu s vnějším světem musí prostředkovat mezi oběma právě tím, že participuje na obou; tím zároveň umožňuje subjektu participovat na vnějším světě a vnějšnímu světu umožňuje působit

na subjekt i po jeho vnitřní stránce); protože subjekt je nyní a zde, participuje na vnějším světě rovněž jen pokud i tento svět je nyní a zde – alespoň základně a přímo. Pokud však jeho vnější organizace dovoluje (tedy v závislosti na úrovni subjektu), centruje subjekt větší nebo menší okruh „zde a nyní daných světů“, sjednocuje je čili organizuje je ve svůj jeden subjektní svět. V subjektním světě je – na rozdíl od situace – subjekt pevně zasazen, tento svět je pro něho světem uzavřeným, tento svět jej v sebe uzavírá, zahrnuje; subjekt (kromě té výjimky, jíž je člověk a kterou se budeme dále zabývat) není schopen ze svého subjektního světa vykročit. Protože však je schopen akce, je subjekt schopen do jisté míry uzavřenost svého subjektního světa (což je mimochodem řečeno nikoli objektní, nýbrž subjektní uzavřenost, jak se rozumí samo sebou) uvolnit, svůj svět rozšířit, tj. rozšířit jeho objem, resp. rozšířit svůj horizont. Neprolamuje však jeho hranic, takže svět zůstává i po rozšíření a prohloubení nadále světem subjektním, a to tak dlouho, dokud subjekt neprovede reflexi.

Při té příležitosti nemůžeme alespoň zmínkou nepřipomenout svou distanci od idealistické interpretace „subjektního světa“. Za příklad nám může sloužit theorie Jakoba v. Uexkülla, jak ji stručně vykládá Hans Petersen. Uexküll vychází z filosofie Kantovy, kterou zevšeobecňuje a aplikuje na obory biologické, blíže se mnohde subjektivismu. Některé myšlenky této školy jsou cenné, potřebují však důkladného přeinterpretování. Naprosto nelze souhlasit s thesí, že „die erkannte Welt ist eine Funktion (im mathematischen Sinne) des erkennenden Subjektes“<sup>173</sup>. To je nedovolená záměna mezi „erkannte Welt“ a mezi „Erkenntnis der Welt“. Vůbec slabinou Petersonova vyličení je naprostý nedostatek smyslu pro odlišení objektivního, reálného světa od světa subjektního čili „Eigenwelt“ (sám Uexküll říká „Umwelt“, což mate ještě víc). Jenom proto může říci, že „so ist also die *Umwelt* eines Organismus die Welt, die ihm zugehört, *sein* Stück Kosmos, seine eigene Welt oder Eigenwelt, und eine andere hat er nicht“<sup>174</sup>, nebo že „die Eigenwelt besteht eben nicht aus Sachen oder Gegenständen, sondern aus Bedeutungsträgern“<sup>175</sup>. Zvláště pak Petersen chybí ve své aplikaci v. Uexküllovi theorie na člověka, když se pokouší „auszuführen wie sich für den Menschen aus seiner besonderen Organisation *seine* besondere Menschenwelt ergibt“ a když si staví „das Problem der besonderen Menschenwelt, wie sie aus seiner Lebensgrundlage sich ergibt“<sup>176</sup>. Budeme

---

173 *Die Eigenwelt des Menschen*, Leipzig 1937, str. 4.

174 *Die Eigenwelt des Menschen*, str. 4.

175 *Die Eigenwelt des Menschen*, str. 6.

176 *Die Eigenwelt des Menschen*, str. 9.

mít v dalším ještě příležitost ukázat, že na lidské úrovni je skrze reflexi otevřena cesta ze svírající subjektivity ven a tím pohled na věci, jak vskutku jsou, aniž by ovšem lidský subjekt byl anulován. Petersen počítá člověka prostě za lepší zvíře a v duchu kantovského jemu a právě jemu odpírá přiznat možnost poznat „věc o sobě“, ba někdy věc formuluje tak, jako by „věci o sobě“ vůbec nebylo. „Um jedes Lebewesen spannt sich dabei sein besonderes Stück Kosmos, seine Eigenwelt oder Umwelt. Die Umwelten durchschneiden sich, haben teil aneinander; darauf beruht eben die Biozönose und nur innerhalb einer solchen ist Leben wirklich vorhanden“<sup>177</sup>. Realita sama je tu jasně snížena na průsečík subjektivních světů, neboť jinak by musel Petersen vidět biocenosu založenu na reálných vztazích živých obyvatelů určitého stanoviště (biotopu), které jsou zdrojem i nesou stopy subjektivního světa, ale nepotřebují jeho prostřednictví. Průsečíky subjektivních světů jsou imaginární; reálné je pouze střetnutí jednotlivých subjektů, prostředkované jejich vzájemnými akcemi. Subjektivní svět má platnost subjektivní; důvod, proč jej nazýváme světem subjektivním a nikoli subjektivním, je v tom, že je objektivně konstatovatelný, vyzorovatelný, kdežto skutečná subjektivnost této vlastnosti nemá. Subjektivní svět je tedy něčím, co je subjektivně určeno (resp. spoluurčeno), nepotřebuje však už dále subjektivního prostředkování, neboť je už jaksi uplatněním, rozvinutím, uskutečněním subjektivního rozvrhu a plánu. Není tedy na oné straně předělu vnitřního a vnějšího, která navenek míří k subjektivnímu, nýbrž na té, která navenek míří k vnějšímu světu. Tím je dáno i to, že subjektivní svět nechává skutečnou stopu na vnějším světě, tj. že alespoň na vyšších úrovních organismus znatelně upravuje své reálné okolí, a to právě ve smyslu subjektivního světa a jeho struktury.

V jistém smyslu, vzpomínajíc na antické pojetí pravdy jako odkrytosti pravého jsoucna, můžeme subjektivní svět považovat za skrytost světa reálného, objektivního. Subjekt má přístup k objektivní realitě otevřen jen skrze subjektivnost svých akcí; skrytost reality je tedy v našem přístupu, tj. je subjektivní (a druhotně i subjektivní). Skutečnost tedy není sama o sobě zakrytá – tak máme za to – nýbrž zakrýváme ji právě svým přístupem k ní. Ve svém přístupu k realitě neseme s sebou prisma svého subjektivního světa, které je s naším přístupem podstatně a nerozlučně svázáno. Subjektivnost našeho přístupu je ovšem vždycky deformována samotnou realitou, tj. sama realita proráží, ohýbá, modifikuje náš subjektivní svět prostou svou vahou, svou setrvačností, nicméně cestu ze subjektivnosti ven, cestu k odkrytí pravé povahy jsoucna nám tím nemůže otevřít. Skutečné odkrytí je možné jen akcí subjektu – ovšem akcí odlišnou od akcí jiných, akcí, jež nemíří subjektivní

---

177 *Die Eigenwelt des Menschen*, Leipzig 1937, str. 6.

strukturou „eigenweltu“, „vlastního světa“ do svého reálného okolí, nýbrž zpět, do vlastní vnitřní sféry, na své vlastní akce. Této akci zvláštního typu budeme tedy říkat reflexe.

Užití termínu reflexe v uvedeném smyslu je historicky alespoň částečně oprávněno. Jen namátkou uvedeme několik příkladů, jimiž se pokusíme tuto oprávněnost prokázat. Tak Locke např. rozeznává dva základní zdroje či počátky idejí, totiž sensace a reflexe. Zatím co předmětem sensací jsou vnější materiální věci, předmětem reflexí jsou výkony vlastní naší mysli. „These two, I say, viz. external matherial things, as the objects of sensation; and the operations of our own minds within, as the objects of reflection; are to me the only originals from whence all our ideas take their beginnings. The term operations here I use in a large sense, as comprehending not barely the actions of the mind about its ideas, but some sort of passions arising sometimes from them, such as is the satisfaction or uneaseness arising from any thought“.<sup>178</sup> Na jiném místě<sup>179</sup> mluví Locke jednak o „external sensible objects – perceived“ a jednak o „internal operations of our minds – reflected on“ jako o „two fountains of knowledge“. Mezi ideje reflektivního původu počítá „Perception, Thinking, Doubting, Believing, Reasoning, Knowing, Willing, and all the different actings of our own minds“.<sup>180</sup> Mluví v tom smyslu o jakémsi „internal sense“, ačkoli – jak podotýká – vpravdě nelze o „sense“ mluvit, „as having nothing to do with external objects“ (tamtéž). Aniž bychom rozvíjeli speciální problematiku, která v tomto případě není nikterak snadno řešitelná (jako např. je-li předmětem reflexe určitá, konkrétní sensace či vůbec percepce jako jednotlivá a jedinečná „operace mysli“ či zda jím může být jen sensace, resp. percepce jako taková; může-li to být percepce ve své konkrétnosti, pak ovšem reflexe musí zasáhnout jejím prostřednictvím i vnější materiální předmět, jehož percepce je předmětem reflexe; ne-li, jak mohou být v reflexi odlišeny jednotlivé percepce od sebe?; konečně, jak se vůbec liší reflexe od vědomé percepce, resp. od vědomí této percepce? a jiné), je patrné, že Lockův pojem není zcela různý od našeho. Je při něm totiž zachován důležitý rys, že totiž zatím co percepce míří na vnější objekt, reflexe zůstává zaměřena na objekty, které jsou uvnitř samotné mysli. Tuto myšlenku v základu zachováváme, i když se distancujeme od pojetí, jako by reflexe mířila na výkony (operace) mysli, a nikoli na akce subjektu.

Kant učí o reflexi, že „die Überlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu

---

178 *Essay concerning Human Understanding*, London 1819, II., Ch. I., § 4.

179 *Essay concerning Human Understanding*, § 2.

180 *Essay concerning Human Understanding*, § 4.

Bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann“.<sup>181</sup> Kant ovšem rozeznává dvojí reflexi, logickou a transcendentální. Podle něho totiž nepotřebují všechny soudy zkoumání (Untersuchung), tj. obrácení pozornosti na důvody pravdivosti, tak např. nikoli ty, které jsou bezprostředně jisté. Naproti tomu všechny soudy potřebují reflexe (Überlegung), tj. rozlišení síly poznávací, k níž dané pojmy náleží. Pojmy ovšem mohou být srovnávány také čistě logicky, aniž bychom se starali, kam náležejí jejich předměty (objekty), „ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit“<sup>182</sup>. „Diese logische Reflexion ist aber eine bloße Komparation, welche auf den ‚transzedentalen Ort‘ der Begriffe keine Rücksicht nimmt und sie daher ohne weiteres als gleichartig behandelt. Wollen wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen, so ist zuvörderst ‚transzendente Überlegung‘ nötig, für welche Erkenntniskraft sie Gegenstände sein wollen, ob für den reinen Verstand oder die Sinnlichkeit“ (tamtéž). Kant sám píše: „... die transzendente Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntniskraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist“<sup>183</sup>. Je i tu patrné, že směr reflexe je jaksi zpětný, na sám subjekt zaměřený (resp. na ‚subjektivní podmínky‘).

Závažné je zvláště učení Hegelovo, v němž se reflexí rozumí „Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das unmittelbar nur als ein *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist“<sup>184</sup> (potrhl Hegel). Opět není naším úmyslem vykládat Hegelovo pojetí v podrobnostech; povšimněme si především základní dvojlomnosti reflexe, která - v naší terminologii - může mířit na subjekt jen tak, že zároveň míří na něco jiného. V naší souvislosti je to ovšem diktum význačné, které bude třeba upřesnit. U Hegela je dvojlomnost reflexe zdůrazněna také rozlišením terminologickým na

---

181 *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, str. 239.

182 Theodor Elsenhans, *Fries und Kant I.*, Giessen 1906, str. 74.

183 *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, str. 241.

184 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart 1938, § 64.



„Reflexion-in-sich“ a „Reflexion-in-Anderes“<sup>185</sup>. Podle Haeringa<sup>186</sup> můžeme ještě ocitovat partii z Hegelova tzv. Prvního systému (Erstes System, ed. Lasson, str. 187): „Aus der Idee (des absoluten Geistes) geht die Einteilung oder Konstruktion und sie selbst (die Idee) als ein (bloßes) Moment derselben unmittelbar hervor. Denn der Geist als die absolute Reflexion (als das, was in sich selbst die Wesensnotwendigkeit trägt, sich in ein ganz anderes und aus diesem wieder in sich selbst zu reflektieren) hat den Beweis und die Konstruktion (von allem, was ist, und damit von sich selbst) unmittelbar als Eins (während sie sonst zwei sind); und es ist nicht eine der Idee fremde, äußerliche Reflexion, daß sie (die Idee) auch wieder an ihr selbst als Moment ist, sondern sie hat diese Reflexion unmittelbar an ihr selbst“. Podle Haeringovy interpretace znamená reflexe, „daß etwas auf dem Umweg über ein ihr Entgegengesetztes (in dem es sich sozusagen ‚gespiegelt‘ und ‚reflektiert‘ hat, freilich in einem sehr besonderen höheren Sinne als bloßer mechanischer Spiegelung) sich wieder zu sich zurückgewandt (nochmals reflektiert) hat und eben dadurch sozusagen zu jener ‚höheren Naivität seiner selbst‘, zu sich zurückkehrt, wie ein Mensch, der ‚seine (Lebens-)Erfahrungen an Fremdem gemacht hat‘ (wie Hegel gelegentlich auch direkt sagt)“<sup>187</sup>. Zároveň je třeba ještě zaznamenat, že „Reflexion-in-sich“ znamená Hegelovi „Zusichselbstkommen“ a tím i „Zumbewußtseinseiner selbst kommen“ (tamtéž).

Engels sice neužívá termínu ‚reflexe‘, nicméně vyznačuje ji zcela zřetelně, když říká: „Veškeré usuzování: indukce, dedukce, tedy také abstrakce..., analyza neznámých předmětů..., synthesa... a jako spojení obou experiment... - to máme společné se zvířaty. Co do způsobu jsou všechny tyto metody - tedy všechny prostředky vědeckého bádání, které uznává běžná logika - naprosto stejné u člověka a u vyšších živočichů. Jen co do stupně (rozvoj té které metody) se různí. Základní rysy metody jsou stejné a vedou k stejným výsledkům u člověka i u zvířete, dokud oba používají *jen* těchto elementárních method anebo s nimi *vystačí* (podtrhuji v obou případech já - LvH). Proti tomu dialektické myšlení, právě protože předpokládá *zkoumání povahy pojmů samých* - je možné *jen u člověka* (opět obojí podtrhuji já), a i u člověka teprve na poměrně vysokém vývojovém stupni (buddhisté a Řekové) a dosáhne svého plného rozvoje ještě mnohem později moderní filosofií...“<sup>188</sup> Na rozdíl od Engelse nemáme za to, že uvedené metody a prostředky vědeckého bádání jsou naprosto

---

185 např. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 75.

186 Hegel II., Leipzig u. Berlin 1938, str. 46.

187 ??? odkaz chybí

188 *Dialektika přírody*, Pha 1950, str. 190.

stejně u člověka jako u vyšších živočichů, pokud s nimi vystačí, resp. pokud používá jen jich. „Zkoumání povahy pojmů samých“ není pouze nová metoda, která přistupuje na vysoké úrovni vývoje člověka k ostatním metodám původu staršího, nýbrž touto methodou jsou pak poznamenány veškeré metody ostatní, jí jsou všechny uvedené metody povýšeny na novou úroveň. Zároveň však musíme poznamenat, že do svého pojmu reflexe zahrnujeme daleko víc než jen zkoumání povahy samotných pojmů. Toto zkoumání je jen vysokou etapou rozvoje reflexe, která má ovšem i nižší úroveň; u zkoumání povahy pojmů se naproti tomu reflexe nezastaví, nýbrž i to je jen průchodem k zaměření reflexe na větší a větší hlubiny, při čemž zkoumání povahy pojmů se postupně stane jen vnějším aparátem principiálnějších a radikálnějších zkoumání.

Reflexí tedy nazýváme ten druh akce, jíž subjekt míří sám na sebe. Reflexe však není pouhou akcí mezi akcemi, nýbrž je jaksi pozdější, a to netoliko historicky, nýbrž i individuálně historicky. Reflexe totiž nikdy nemůže začít in mediis rebus, nýbrž k subjektu se musí pracně dostávat. Nelze proto zjednodušit věc prohlášením, že subjekt a objekt reflexe je týž. Reflexe nemůže totiž od počátku a hned mířit na sám subjekt, neboť pak by buď musela vycházet odjinud než ze subjektu anebo by ze subjektu vůbec nemohla vyjít a tak by nebyla jeho akcí, nebyla by ničím. Čistá reflexe jako ideálně uzavřený kruh neexistuje; subjekt a objekt reflexe nikdy vpravdě nesplývají. Reflexe je nutně závislá na akci, resp. akcích, kterými subjekt míří ze sebe ven, aby zasáhl nějaký vnější objekt. Na místě Hegelovy „Reflexion-in-Anderes“ mluvíme tedy o akci; nebudeme říkat, že se subjekt skrze akci odráží na svém předmětu, jak to říká Feuerbach: „So ist die Sonne das gemeinschaftliche Objekt der Planeten. ... Jeder Planet hat daher in seiner Sonne den Spiegel seines eigenen Wesens“,<sup>189</sup> nýbrž řekneme, že se subjekt prosazuje, uskutečňuje ve světě, že mění svět ve svých intencích (a ovšem podle svých možností), že přetváří svět cizí ve svůj svět vlastní. Subjekt svými akcemi vskutku nechává stopu v svém objektivním okolí, ovšem jen za tu cenu, že objektivní okolí, že předměty vnějšího světa zanechávají stopu na subjektu. Vnější svět však může poznamenat subjekt podstatně (tj. nejen vnějšně, nýbrž v jeho subjektivnosti) pouze skrze jeho vlastní akce. Tam, kde akce dosahuje svého cíle, otvírá zároveň svému vnějšímu cíli dveře k podstatnému působení na subjekt. Na takové podstatné působení odpovídá subjekt dvojím základním způsobem; ostatně je možno též říci, že subjekt dodává onomu vnějšímu působení podstatnosti a významnosti dvojím způsobem, resp. že ono působení nabývá podstatnosti dvojí cestou, dvojím typem odpovědi subjektu.

---

189 *Das Wesen des Christentums*, Kröners Volksausgabe, str. 3.

A protože jde o „odpověď“, tj. o novou, opětou akci subjektu, můžeme hovořit a re-akci. A jak řečeno, subjekt reaguje na podstatné působení objektního, vnějšího světa dvojím způsobem: jednak se akomoduje objektivně, jednak subjektivně (což jest ovšem také objektivně, to už nadále budeme mít na paměti). Objektivně akomoduje subjekt svůj vnější organický aparát, prostředkující jeho kontakt s vnějším světem; subjektivně akomoduje tu část svého vnějšího organického aparátu, která se vztahuje k vnějšímu světu nikoli už přímo, nýbrž prostřednictvím subjektu, resp. prostřednictvím jeho subjektní stránky. Složitost věci se na tomto místě neobyčejně stupňuje skutečností, že živý organismus (o kterém teď výhradně mluvíme, zvláště vyšší organismus) má neobyčejně rozvětvenou strukturu nejen vnější, nýbrž i vnitřní, a že odstupňovanost subjektní hloubky nám nedovoluje pojímat tuto vnitřní strukturu jako subjektní stránku jediné úrovně. Mnohé reakce jsou řízeny, resp. modifikovány subjektivním aparátem prostřednictvím pouhé subjektní periferie, tj. jinými slovy po cestách mělké subjektní úrovně. A tu ještě může jít o perifernost původní anebo druhotnou, uvolněnou z centrálnějších partií procesem ekonomisačním. Nemůžeme se však zabývat podrobnostmi; zůstaneme u schematu, které rozděluje přizpůsobivost organismu (resp. organického subjektu) na objektivní, tj. organickou v pravém smyslu slova, a na subjektivní, tj. fungující jen prostřednictvím vnitřní stránky subjektu. Při tom musíme pamatovat, že jde o schema, které do jisté míry nivelisuje jinak podstatné a důležité rozdíly angažovaných subjektních úrovní.

Zůstaneme-li u člověka, pak můžeme prohlásit, že podstatné progresivity je dosahováno pouze v oblasti funkcí subjektivních. Proto můžeme upřesnit své pojetí reflexe v tomto smyslu. Ukázali jsme již (str. 72 a násl.), že akce může mířit na objekt jen v předjetí, to jest konec konců navázáním na akce minulé. V minulých akcích byla dána možnost objektu, aby působil na subjekt, a subjekt na toto působení reagoval také tím, že něco ze struktury akcí, co bylo oním působením poznamenáno, fixoval v subjektivní oblasti jako plán analogických akcí budoucích; to je právě ona subjektivní akomodace organismu, o níž jsme mluvili. Když reflexe míří na sám subjekt, nemůže jinak než primárně mířit do subjektivní sféry, a to i tenkrát, když reflektuje na akce, mířící na vnější objekty. Řekli jsme totiž, že reflexe nemůže zasáhnout centrum subjektu; protože nemíří ani do objektního světa (pak by to nebyla reflexe), zbývá jediné: že míří na vlastní akce subjektu. Jinými slovy: v reflexi obrací subjekt svou pozornost (neboť na úrovni reflexe už samozřejmě můžeme mluvit o pozornosti) na své vlastní akce. Takto se může subjekt zaměřit ovšem jen na základě té skutečnosti,

že něco z akcí, které mají být reflektovány (resp. na něž má být reflektováno), zůstalo zachováno, fixováno ve strukturách subjektivních plánů příštích podobných akcí. Reflexe vybavuje pak z těchto subjektivních struktur souvislosti, které postupně nabývají theoretického charakteru. Vývoj theorie je však závislý ještě na dvou podstatných činitelích: jednak na vytvoření reflektivního aparátu, který doprovází veškerou aktivitu, zachycuje ony podstatné struktury, které jsou předmětem reflexe, a které vytváří jakousi základnu, z níž každá reflexe musí vycházet (resp. již musí procházet, která jí umožní odchýlit se od obecného směru akcí, mířících na vnější objekty); jednak na ustavičné kontrole theoretických struktur, z akcí vybavených, na nových akcích. Na tomto místě už můžeme mluvit o praxi, což nám umožní zanechat úvah, které vlastně do rámce naší práce nepatří a které tu nabývají dosti problematického charakteru.

Souhlasně s Hegelem máme za to, že reflexe je zdrojem sebevědomí, tj. vědomí subjektu o sobě samém. Vědomí o něčem je ovšem založeno ještě na předreflexivní úrovni; má však charakter doprovodu určitých organických funkcí. Reflexí se však vědomí postupně emancipuje z této doprovodné funkce a dosahuje ve stále větší míře ústředního postavení, odkud může řídit stále větší okruh akcí. Protože je podstatný rozdíl mezi „vědomím“ předreflexivní úrovně a vědomím sebe méně reflektovaným, vyhradíme nadále termín vědomí oblasti reflektované. V tom smyslu pak můžeme říci, že vědomí je reflexí teprve konstituováno. V každém případě je ovšem vědomí prostředkováno vnější organizací subjektu, a to organizací neobyčejně vysokou a historicky pozdní. Tím se naše pojetí příkře distancuje od pojetí např. Leibnizova, Fechnerova, Herbartova, Lotzeho apod. Subjekt v našem smyslu není charakterisován vědomím, nemá charakter duševní či duchovní; subjekt se duchem stává na základě vysoké úrovně své vnější organizace, které je dosahováno v průběhu nepřehledných etap. Proto též vědomí není subjektivního charakteru, tj. není vnitřním stavem subjektu (člověka); vědomí je součástí vnějšího aparátu, vnější organizace subjektu, myšlení je vnější funkcí organickou, ovšem ve své aktivitě založenou subjektivně. Reflexí je ovšem vědomí jenom založeno; musí se však také uskutečnit. Nástrojem uskutečnění vědomí je řeč, slovo. Jako je organizace vnější stránky subjektu nutným předpokladem jeho úspěšných akcí, tak je rozvoj řeči nutným předpokladem rozvoje vědomí. Zatím co vnější organizace subjektu dovozovala minimální jeho distanci od aktuálního hic et nunc, ve vědomí a skrze ně se subjekt emancipuje od aktuálnosti daleko radikálněji. Oblast vědomí má zprvu tendenci vytvořit svou autonomii v mythu; síla slova se obrátí zprvu v magických praktikách. Když však rozvinulo právě v těchto

oblastech svůj sociální charakter a význam, když právě zde překročilo pouhou funkci bezprostředního dorozumívání slovem a nabylo (v mythických příbězích) dokonce epičnosti, vědomí je připraveno kontrolovat praxi, vyvozovat z ní celou řadu úspěšných method, které pak učiní součástí své theoretické výzbroje. Zároveň však i sama theorie má tendenci se od praxe emancipovat a učiní tak hned, jakmile k tomu má dostatek možností. Celý tento proces je nemyslitelný právě bez reflexe.

Zakrytost reality je v našem přístupu, tj. je subjektivní. Proto praxe není vlastním přístupem k realitě, tj. není jejím odkrytím, nýbrž naopak právě zakrytím: praxe je skrytostí reality. Veškerá rozmanitost lidské činnosti nese na sobě charakter práce; lidské vědomí je ve svém vývoji nerozlučně svázáno s vývojem práce. Akce člověka, namířené k přetvoření a zvládnutí vnějšího světa, je třeba chápati jako práci. Práce se liší od výkonů nižších úrovní určitou mírou cílevědomosti, tj. určitou mírou vědomí o cíli i o cestě k němu. Engels říká: „Čím více se však člověk vzdaluje od zvířete, tím více nabývá jeho působení na přírodu ráz záměrného, plánovitého jednání, vypočteného na určité, předem známé cíle“<sup>190</sup>. Na rozdíl od zvířete, které jen používá vnější přírody, „člověk ji změnami činí užitečnou pro své účely, ovládá ji“<sup>191</sup>, a ovládá ji vědomě. Tak i ve vědomí (nejen v akci) je realita zkreslována, je pojata do rámce vlastní, subjektivní tendence, má své místo pouze na pozadí subjektivních účelů a cílů, pokud se odvozuje od práce. Práce neukazuje skutečnost tak, jak jest, nýbrž zasahuje ji, mění, přetváří, ale pod zorným úhlem tohoto přetváření se na ni i dívá. Práce nabývá noetického významu v tom, že se stává praxí. Praxe je normou práce, je pracovní zkušeností. Praxe je však zkušeností nikoli věcí, světa, nýbrž zkušeností práce; praxe není cestou rozpoznání skutečnosti, nýbrž cestou vytvoření správného pracovního postupu. Praxe neukazuje realitu v její pravé podobě, nýbrž práci v její pravé podobě. V praxi je práce pročištěna, zbavena zbytečností a ukázána ve své (relativní a prozatímní) nutnosti; na této nutnosti, na tomto strukturálním charakteru práce (pročištěném v typičnost) má ovšem svůj důkladný podíl i sám předmět, materiál práce. Nicméně tento předmět a materiál není ukázán ve své skutečnosti, nýbrž spíše ve své neskutečnosti; není ukázán, jak jest, nýbrž ve své lepší podobě, ve své budoucnosti, tj. tak, jak má být. V této své vlastní proměně jest ovšem sám přítomen, ale jen skrytý; práce skryla jeho skutečnost, tj. pravou, původní podobu, to, co je mu vlastní, v tom, co mu je nevlastní, v jeho cizí, nové, budoucí podobě. Jestliže tedy praxe je zkušeností práce, pak je zároveň otevřeností, odkrytostí, pravou podobou práce. Práce se

---

190 *Podíl práce na polidštění opice*, Pha 1949, str. 16.

191 *Podíl práce na polidštění opice*, Pha 1949, str. 18.

stává prací jen cestou praxe; praxe je však skrytostí reality, neboť ukazuje nikoli realitu samu, nýbrž lidský přístup k ní, a nad to přístup, který realitu neponechává tím, čím jest. Cesta k realitě v její vlastní podobě není možná v samotné práci, resp. v samotné praxi. Každá činnost, jejímž bezprostředním předmětem je sama skutečnost, má na lidské úrovni charakter práce (byť se tím nevyčerpávala). Nová práce znamená nové zakrytí. Vlastní cesta k realitě, jak vskutku jest, nemůže být prací s realitou, neboť to je cesta k zakrytí reality. Úsilí, jež neústupně míří k samotné skutečnosti, je odsouzeno k tomu, aby proti své vůli vršilo novými a novými vrstvami skrytost její pravé podoby. Chceme-li odkryt skutečnost v její pravé tvářnosti, musíme mířit nikoli na samo skutečnost, neboť ta je skrytá a tudíž přístupná jen v skreslení, tj. v skrytosti, čili nepřístupná; naopak musíme mířit na to, co ji zakrývá. Jelikož skrytost reality je subjektivní, tj. dána naším přístupem, musíme realitu odhalit tím, že se zaměříme na svůj přístup. Bez přístupu ovšem se k realitě nedostaneme vůbec; jde však o to, zprůhlednit jej natolik, aby nezakrýval. Zprůhlednit jej však můžeme jen tak, že jej dopodrobna prozkoumáme. Cesta ke skutečnosti, jak vskutku jest, není tedy cestou intenzivnějších akcí, usilujících prorazit kruh subjektivnosti, není cestou expanse praxe, nýbrž cestou reflexe. Každý pokus o krok ven ze subjektivního světa je pouhým rozšířením jeho hranic, aniž by tím jeho subjektivnost mohl ohrozit. Je třeba nikoliv vyhlížet ven, ale sáhnout na sám nerv subjektivnosti: a tím je právě akce, práce, praxe.

Při té příležitosti vzpomeňme, jak Hegel ukazuje obtížnost a problematičnost pokusu o zbavení subjektivního přístupu, resp. pojetí jeho subjektivnosti. V nejlepším případě se pak ocitneme prý znovu tam, odkud jsme vyšli. Poznání totiž je buď nástroj, kterým se pravdy zmocňujeme, a pak ovšem jeho užitím neponecháváme věc tím, čím jest, nýbrž ji měníme a formujeme; anebo je naše poznání pouhým pasívním mediem, jímž k nám prochází světlo pravdy, ale pak rovněž nedojdeme pravdy tak, jak jest o sobě, nýbrž jen jak jest skrze toto medium a v něm. Ale tu nic nepomůže, známe-li nástroj nebo medium a chceme-li tu část, která v představě náleží onomu nástroji, resp. mediu, od výsledku odečíst a tak dostat v čistotě to pravé. „Allein diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, - hier das Absolute - gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nich an un

für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten...“<sup>192</sup> Necháme stranou Hegelovo řešení; námitce musíme čelit ze svého stanoviska. Předně v ní nalézáme obměnu formulace, kterou přinesla už antická skepse v otázce kritéria pravdy. To prý je buď ve vědomí, ale pak nemůže odpovídat příslušnému objektu vnějšimu; anebo je mimo vědomí, ale pak je právě tak transcendentní jako sám objekt. Nemůže být tedy kritérium ani uvnitř vědomí, ani mimo ně. Zamlčeným předpokladem tu je, že sféra subjektní (resp. subjektivní) a sféra vnějšího světa jsou zcela disparátní, oddělené jedna od druhé nepřeklenutelnou propastí. V námitce Hegelem formulované se sice určitý kontakt připouští, ale je to kontakt, kterým je předmět deformován, a to nenapravitelně. (Zdánlivá náprava je ve zrušení jakéhokoliv kontaktu.) Za druhé, a to je daleko důležitější, námitka implikuje předpoklad, že poznání má bezprostředně co činit s objektem, jehož je poznáním, tj. že přiblížit si v poznání nějaký předmět znamená udělat něco s tímto předmětem, hýbat s ním, změnit jej a upravit. V pozadí je představa, že jako omezené subjekty, strnulé a netvárlivé, budeme potřebovat posunout předmět do místa, přístupného (konstantně) naší perspektivě, že jej budeme musít osekát a deformovat, aby se jaksi vešel do subjektní sféry apod. Onen nástroj, jímž si věc přiblížíme, resp. ono medium, jímž světlo pravdy prochází, jsou považovány za noetické prostředky, jimiž se dostává předmět ze sféry „transcendentní“ do oblasti subjektní, tj. do dosahu subjektu. Konečně za třetí je v námitce skryt předpoklad, že odlišení subjektní účasti na poznání od účasti předmětu je možné jen jako reálné rozdělení, a že toto rozdělení vede tam, kde jsme byli na počátku, totiž před poznáním. Všechny uvedené předpoklady považujeme za mylné. Jejich mylnost ukážeme postupně.

Především pro nás není sféra subjektivní oddělena od objektní nepřeklenutelnou hranicí, nýbrž naopak předpokládáme jejich nejužší svázanost a souvislost. Tato spojitost je založena dvojím způsobem. Jednak existuje neobyčejně jemná reaktivita subjektní sféry na příslušnou stránku vnější (téhož subjektu ovšem) a její vztahy k okolí; potom existuje schopnost subjektu provádět akce, jež přesahují vnější uzavřenost a omezenost subjektu. Pokud však jde o poznání, musíme uvažovat nikoli jen vztah objektní sféry k subjektní, nýbrž také k subjektivní. A tu musíme vzpomenout, že vztah subjektivní sféry k objektní sféře nutně prochází subjektním prostřednictvím, tedy že poznání nesouvisí se svým předmětem bezprostředně, nýbrž prostřednictvím akcí subjektu, a to akcí dvojího typu: namířených jednak do sféry vnějšího světa, jednak do sféry subjektivní. Aktivita subjektu dále není omezena na aktivitu nějakých „nástrojů“

---

192 *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart 1927, str. 68.

poznání, nýbrž je vlastní samotnému subjektu; subjekt proto není nucen přibližovat si předmět svého poznání nějakou vnější aktivitou (tj. jakýmsi posunováním předmětu, jeho ohýbáním apod.), nýbrž je schopen k němu sám přistoupit. Jestliže ovšem ve svých akcích přece jenom nutně používá „nástrojů“, totiž své vnější organizace, či „media“, totiž opět své vnější organizace, pak takové nástroje, resp. medium nemá noetického, gnoseologického charakteru, alespoň nikoliv samo o sobě; nejde tedy o prostředky noetického přístupu, nýbrž o prostředky přístupu praktického. Jestliže je jimi předmět deformován, pak je tomu tak fakticky, nikoli nutně (definitivně nutně, nenapravitelně) ve smyslu noetickém, jak ještě uvidíme. Konečně poslední předpoklad má ráz čistě mechanistický, neboť odmítá pojetí střetnutí subjektu s objektem jako reálné události, která má své reálné důsledky jak pro subjekt, tak pro objekt, jež však přesahují pouhé vnější uspořádání věcí. Ve skutečnosti také sama událost střetnutí má svůj postupující průběh, svůj vývoj, který není pouhým dozríváním počátečních daností, nýbrž je živou subjektivní aktivitou a veden na místa, která jsou počáteční úrovní, resp. samotnému objektu pozitivně nepřístupná. A ovšem právě na těchto místech se v posledu rozhoduje o správnosti a nesprávnosti poznání.

Když jsme (na str. 96) citovali jedno místo z Hegela, kde je naznačena charakteristická dvojlomnost, resp. podvojnost reflexe, slíbili jsme věc upřesnit. V každé reflexi najdeme dvě komponenty, nanejvýš ovšem vyvážené a z nichž jedna pravidelně převažuje nad druhou. První z nich je objekce, tj. zpředmětnění určitých partií reflektované akce. Máme totiž za to, že reflexí je uvolňována cesta k pojetí předmětu jakožto předmětu; je to cesta, která ústí v stanovení pojmu příslušného předmětu. Reflexí jsou vybavovány např. z technické praxe určité struktury, které je posléze možno vtělit v theoretickou formulaci. Theoretická formulace ovšem předpokládá užití pojmů. Pojmy však musí být nasouzeny. V tom souhlasíme s Josefem Tvrdým, že „pojmem není před soudem, nýbrž až po soudu. Proto konáme soudy, abychom získali přesné pojmy. ... Skutečné tvůrčí myšlení děje se v soudech“;<sup>193</sup> „V soudu poznáváme, získáváme vědění, v pojmu je podržujeme. Proto když se nám stává pojem nejasným, hledíme jej soudy osvěžiti“.<sup>194</sup> Přesně postihl věc J. B. Kozák, když řekl: „Pojem nestojí na začátku, ale na konci vědeckého myšlení, jehož jest destilátem, výsledkem. Je v něm nahromaděno, co jsme už promyslili, a zhusta jej nelze vyjádřit sebe lepší definicí“.<sup>195</sup> Praxe tedy zahrnuje v sobě

---

193 Josef Tvrdý, *Logika*, Pha 1937, str. 84.

194 Josef Tvrdý, *Logika*, str. 88.

195 *Logika*, skripta z let 1947–48, část I., str. 35.



určité struktury, které mohou být vyabstrahovány a rekonstruovány v theoretické oblasti; rekonstrukce se děje pomocí pojmů, které byly nasouzeny, tj. konstituovány na základě soudů. Základní struktura soudu ovšem nemůže mít svůj původ nikde jinde než v praxi samé a strukturách v ní zahrnutých; ve skutečnosti ovšem byl tento postup v čistotě zachován jen kdysi v nedohlednu, kdy se začínala oblast myšlení teprve emancipovat z biologické oblasti. Dnes je připraven celý aparát soudů a myšlenkových struktur, aby spoluzasáhl při každé konstituci nového pojmu nebo při upřesnění dosud vágního pojmu, jež jsou vzbuzeny novými zkušenostmi praxe. Nové pojmy jsou tedy ustaveny na základě myšlenkových struktur, vyvozených reflexí z praxe, za aktivní účasti celého myšlenkového aparátu, který s příslušnou oblastí souvisí. Společným charakterem všech pojmů podobného původu je to, že mají předmětnou intenci, tj. že je jimi zkušenost daná v praxi objektivována.

Mluvit o předmětné intenci není docela nesmyslné; máme za to, že není všechno mínitelné předmětného charakteru. Předmětné myšlení je ovšem nejsnadnější, protože nejobvyklejší a nejčastější. J. B. Kozák píše, že „se inteligentní člověk učí všechno, čeho se duševně dotkne, *objektivovati*. I své vlastní ‚nitro‘, tj. svou vlastní mysl, může kus po kuse objektivovati; ale jen ve vzpomínce, v anamnesi. Dokud nějaký stav nebo proces duševní trvá, žijeme jej a nemůžeme o něm reflektovati. Takovým objektivováním vlastního nitra se oblast subjektivní, sféra kolem jáství, sféra neurčených a splývavých pocitů zúžuje. ... Tím se ovšem nepraví, že se nám daří prohlédnouti a do jasu objektivitě posunouti všechno, co nás pudí a námi hýbe. ... A nikdy se nám nepodaří reflektovati o všem, co v sobě nosíme“.<sup>196</sup> Nemůže však býti nicméně pochybnosti o tom, že můžeme mínit i to, co nelze objektivovati (toho důkazem jsou např. už dvě poslední citované věty). Jelikož ovšem mínit můžeme vždy jen *něco* a jelikož toto něco se vším právem nazývá předmětem intence, musíme rozlišit dvojí předmětnost. Jednak předmětností rozumíme to, že se nějaká věc (myšlenková struktura, pojem, ale také představa apod.) odnáší k něčemu jinému, že platí o něčem, že na něco intencionálně míří; jindy předmětností rozumíme zas to, že nějaká věc je postižitelná jako předmět, resp. jako objekt, že nějaká věc se může stát pro něco jiného objektem, což pro nás znamená, že věc má svůj vnějšek, svou objektní stránku, že může některým jiným věcem být vnější. Rozdíl tím je dostatečně pro náš cíl naznačen: „předmětem“ našeho mínění, tj. intencionálním objektem<sup>197</sup> může být i něco, co není objektem „o sobě“, tj. co nemá svůj vnějšek, resp. co ničemu není vnější; abychom však

<sup>196</sup> *Věda a duch*, Pha 1938, str. 95, 96.

<sup>197</sup> Termín Kozákův; např. *Věda a duch*, str. 133 i jinde.

nepředbíhali, zůstaňme při tom, že v pojmu intencionálního objektu není implicitně obsaženo, že jde o objekt „o sobě“. Můžeme proto uzavřít, že sice každá intence má svůj předmět, že však tento předmět je předmětem intence, nikoli předmětem, resp. objektem „o sobě“; tu intenci, jejíž předmět je zároveň objektem „o sobě“, nazvěme intencí předmětnou. Veškeré pojmy s předmětnou intencí vznikají na základě objekce. Někdy se celý způsob myšlení může omezovat na podobné pojmy a myšlenkové struktury s předmětnou intencí; zvláště vědecké a speciálně přírodovědecké myšlení k tomu tenduje. S předmětnou intencí však myšlení nemůže vždycky vystačit.

Všude tam, kde člověk reflektuje o své aktivitě, o své praxi, nutně probíhá vedle objekce ještě druhá komponenta reflexe, totiž subjekce. Subjekce je především zdrojem vědomí o objekci, v subjekci je reflexe vědomou reflexí; subjekce garantuje skutečnost, že předmětné vědomí (tj. vědomí o předmětu „o sobě“) není subjektu cizí, vnější, že pro něj není předmětem „o sobě“. Subjekce je tedy v tom smyslu zdrojem vědomí o vědomí, je zdrojem vědomí o sobě, resp. sebe-vědomí. Jako se subjekt uskutečňuje ve svých akcích, tak se ustavuje subjektivně v subjekci; subjekcí nabývá subjekt onoho charakteru, který byl Hegelem nazván „Für-sich-sein“, tj. nestává se subjektem jen objektivně (v dané, jemu vnější situaci), nýbrž stává se subjektem pro sebe samotného, dospívá k vědomí sebe jakožto subjektu. Postupnými subjekcemi nabývá subjekt pro sebe, tedy subjektivně, stále určitějšího tvaru; každou subjekcí položí si subjekt hlubší základy (subjektivní), v každé subjekci vyšle subjekt nový kořen do půdy, z níž subjektivně roste. J. B. Kozák má za to, jak jsme už viděli, že objektivováním vlastního nitra se subjektivní oblast (tj. sféra kolem jáství, sféra neurčených a splývavých pocitů) zúžuje, nikoli ovšem natolik, aby se stala čirou punktualitou. „Jáství bez obsahu jest a zůstane nesplnitelným požadavkem fenomenologické reflexe. Ve skutečnosti zůstává vždy nerozpustný zbytek, který se každým okamžikem mění“;<sup>198</sup> „fenomenologické ‚Já‘ má vždy kolem sebe oblast, kterou nemůžeme jen tak beze všeho přiřaditi k objektům. Jest neurčitá, změtená“.<sup>199</sup> „Kdykoliv se něco posune do sféry objektů, jde o *akt*, o *aktivní vztahování*, *intenci*. Jen právě o sféře subjektu lze říci, že odpovídá typu neaktivní, prosté danosti. Smíme-li se odvážiti pokusu vyjádřiti ten rozdíl také terminologicky, řekli bychom, že jednou jde o vědomí, po druhé o vědění“.<sup>200</sup> „Subjektivní sféra se neapercipuje (aktivně, intencionálně). Jen v anamnesi jest to možné, jak

---

198 *Věda a duch*, str. 100.

199 tamtéž.

200 *Věda a duch*, str. 101.

jsme již řekli. Ale pak běží již o stavy odplynulé. Přes tento neaktivní charakter stojí prožívání v nejužším poměru k tomu, co je aktivní v člověku“.<sup>201</sup> Rozumíme-li správně, J. B. Kozák nepřipouští subjekci v našem smyslu, resp. vykládá ji jako pouhé prožívání sebe, vědomí sebe; jakmile se v ní objeví skutečná intence, jakmile je subjektní sféra nebo něco z ní míněno, nejde už o subjekci, nýbrž o objekci, jíž je část subjektní sféry objektivována. Rozhodujícím problémem v této věci je ovšem otázka, zda objekce je pouhá subjektní, resp. subjektivní stylisace věci či zda postihuje skutečný rys, reálný charakter této věci; za druhé, zda subjektní sféra má onen reálný charakter, který může oprávnit její objektivaci či objekci. Jinými slovy, je tu otázka, zda subjektní sféra o sobě má vskutku předmětný charakter, který je subjektivně postižen v objekci. Na tuto otázku odpovídá Kozák záporně; mluví o „nerozpustném zbytku“, o oblasti „kterou nemůžeme jen tak beze všeho přiřaditi k objektům“, o tom, že „nikdy se nám nepodaří reflektovati o všem, co v sobě nosíme“, ačkoliv věc opět relativisuje připuštěním, že „objektivovati můžeme vlastní vnitřní život jen kus po kuse, a jen ve vzpomínce“. Nicméně příčina nemožnosti objektivovat vše je zřejmě ve změtenosti, neurčitosti (resp. neurčenosti), splývavé beztvarosti subjektní sféry. Proti tomu máme za to, že tato změtenost, neurčenost etc. je pouze subjektivního charakteru, tj. že není vlastností samotné subjektní sféry, nýbrž že charakterisuje pouze první počátky subjekce. V průběhu nových a nových subjekcí nabývá však i vědomí subjektu o sobě stále určitějšího a vyhraněnějšího tvaru; subjekt může mít sám sebe, a to nikoli jako objekt, tj. předmětně, nýbrž právě jako subjekt. Vědomí o sobě čili sebe-vědomí však může dosáhnout subjekt jen aktivně. Zprvu ovšem vychází z anamnese, postupně se však vědomí sebe emancipuje, ztrácí svůj posteriorní a doprovodný charakter a stává se místem, jímž nutně procházejí všechny vědomé a cílevědomé akce. Samo sebe-vědomí ovšem není zdrojem aktivity, neboť má subjektivní (a tudíž i objektivní) charakter. Vskutku je však „v nejužším poměru k tomu, co je aktivní v člověku“. Otázka po zdroji lidské aktivity byla už jednou v české filosofii hluboce formulována: „Co vlastně hýbe člověkem, ať už ho studujeme jako individuum nebo jako člena sociálního a historického celku? Je v něm vis motrix jen jedna? Či si máme představovat, že je takových hybných sil více? Jsou v něm vedle jedné hybné síly hlavní ještě hybné síly jiné, podržené? V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (nástroj je také aktivní a přece ‚pasivní‘, to jest je hnán parní silou nebo rukou), jeho spontánnost? Jak veliká je tato spontánnost, to jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem,

---

201 *Věda a duch*, str. 102.

Prozřetelností? Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do které míry jsme na přírodě a na vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodní?“<sup>202</sup> J. B. Kozák na to odpovídá: „Otázkou, co jest toto aktivní, se nyní nebudeme zabývat. Jest to jakési bezedné tajemství. Dole, v neprobádatelných hlubinách, sedí, co je metafysickou podstatou našeho charakteru a zdrojem všech našich aktů i akcí.“<sup>203</sup> Také my jsme se touto prací snažili odpovědět; úkolem této kapitoly bylo alespoň naznačit, jak základní subjektivní aktivita vytvořila na vysoké úrovni subjektivní aparát myšlenkový, který jí umožňuje odstup od bezprostřednosti a aktuálnosti a tím možnost rozvinout se v historii. Subjekt se uskutečňuje v akci; zároveň se však v akci zcizuje sám sobě. Teprve skrze reflexi má subjekt otevřenou cestu k nalezení sebe sama. Dochází k sebe-vědomí ovšem zároveň s vědomím objektivnosti, tj. s vědomím vnějšího světa. Tak v reflexi je dokonán odstup subjektu od vnějšího světa tím, že dochází uvědomění, že je vědomou distancí.

Tímto způsobem se nám okruh ontologického zkoumání uzavírá. Ukázali jsme, jak je distance subjektu od objektů založena subjektivně; ukázali jsme na to, že předpokladem této distance je pluralita jsoucna, subjektivně založená. V průběhu zkoumání jsme došli až na místo, kde se může této distance uchopit vědomí, kdy se tato distance uskuteční i subjektivně. Zbývá nám tedy provést některé konsekvence z toho vyplývající pro pojetí samotné pravdy.

---

<sup>202</sup> Masaryk, *Otázka sociální I.*, Pha 1946, str. 208.

<sup>203</sup> Kozák, *Věda a duch*, str. 102.

## KAPITOLA VI. **Povaha pravdy**

V „Ludvíku Feuerbachovi“ – tedy dosti pozdním díle – charakterisoval Bedřich Engels na dvou místech materialismus způsobem, který nám může dobře poskytnout východisko v postavení otázky po povaze pravdy. Když byl učinil zmínku o tom, že z rozkladu hegelovské školy vzešel ještě jeden směr, jedině plodný, směr podstatně spjatý s jménem Marxovým, píše: „Rozchod s Hegelovou filosofií se i zde uskutečnil návratem k materialistickému hledisku. To znamená: přívrženci tohoto směru se rozhodli pojímat skutečný svět – přírodu a dějiny – tak, jak se sám podává každému, kdo k němu přistupuje bez předpojatých idealistických výmyslů; rozhodli se obětovat nelítostně každý idealistický výmysl, který nebylo možno uvést v soulad s fakty, pojatými v jejich vlastní, a nikoliv vybájené souvislosti. A materialismus nic více neznámá.“<sup>204</sup> Na jiném místě, jež do knihy nebylo pojato a které jsme ostatně již uváděli, čteme: „Vždyť materialistický názor na přírodu není nic jiného než prosté chápání přírody tak, jak se nám podává, bez cizích příměšků.“<sup>205</sup> V obou případech jde jen o rozvinuté pojetí pravdy, z něhož jsme na počátku své práce vyšli. Přihlédneme-li k výměřům blíže, rozeznáme při nich několik momentů. Především v obou případech je jmenován subjekt a objekt poznávacího vztahu: subjekt musí k věcem, ke skutečnému světu, k přírodě a k dějinám *přistoupit* (herantreten), musí je nějak *pojmovat* (auffassen); na druhé straně objekt, tj. skutečný svět se subjektu musí sám *podávat* (sich geben). Přitom je rozhodující, jak se objekt, tj. svět sám podává; subjekt musí pojímat objekt tak, jak se sám podává. Toto „tak – jak“ není ovšem bez problémů; Engels objasňuje věc jednak negativně, jednak pozitivně. Pojetí objektu musí být především pojetím bez cizích příměšků, „ohne fremde Zutat“; přistoupit musí subjekt bez předpojatých idealistických výmyslů, „ohne vorgefaßte idealistische Schrullen“. Předpojaté idealistické výmysly se vyznačují především tím, že pojímají fakta (Tatsachen) v cizím, fantastickém kontextu, ve fantastických souvislostech; po odhození oněch výmyslů se však naskýtá možnost pojímat fakta v jejich vlastních souvislostech, „in ihrem eignen Zusammenhang“. Není tím odhozeno nikterak každé předpojetí či lépe předjetí, nýbrž jen takové, jež nelze uvést v souhlas (in Einklang bringen) s fakty, pojatými v jejich vlastní souvislosti. Jako výsledek tu máme tedy tři požadavky: pojetí bez cizích příměšků, pojetí fakt v jejich vlastních souvislostech, souhlas „předjetí“, resp.

---

204 L. Feuerbach, Pha 1946, str. 43.

205 L. Feuerbach, str. 66 – Engelsem vypuštěno.

(můžeme zobecnit) vůbec myšlení s tímto pojetím fakt v jejich vlastní souvislosti, resp. s fakty, pojetými ve své vlastní souvislosti.

Souhlas, o němž se mluví v třetím požadavku, je ovšem souhlasem jednoho myšlenkového kontextu s jiným; tu jde v podstatě o požadavek vnitřní myšlenkové koherence. Vlastní váhu celé problematiky mají tedy nést první dva požadavky. Pojímat fakta v jejich vlastních souvislostech předpokládá, že reálné, objektivní, subjektu vnější souvislosti mohou být buď prostředkem pojetí anebo že mohou být alespoň v pojetí zachovány. V obou případech to znamená předpoklad reduplikace oněch souvislostí; v prvním nad to jsou reálné souvislosti vnějšího světa považovány za inteligibilní, tj. za schopné, aby se v nich a jimi myslelo. To ovšem vše jen za předpokladu, že faktum (Tatsache) je totožné s nějakým vnějším procesem, věcí, situací apod. Jestliže však faktum vzniká teprve tam, kde skutečnost je konstatována, pak jde konec konců opět o vnitřní myšlenkovou koherenci, ovšem s poukazem, že faktum svým konstatováním konstatuje opravdu skutečnost, že zůstává na skutečnosti a nic nepřidává ani neubírá, nezkresluje; čili celý problém je tu opět otevřen. Konečně pojetí bez cizích příměsků vyvolává nové otázky: skutečnost není sama svým pojetím, proto pojetí je něco, co ke skutečnosti přistupuje, co samo ze skutečnosti nevyplývá, co není jejím produktem, výronem. Ergo samo pojetí je už „cizím příměskem“ ke skutečnosti. Je proto třeba odlišit cizí příměsek v tomto neintencionálním charakteru od příměsku k obsahu pojetí, který se vztahuje ke skutečnosti intencionálně, tj. který pretenduje na platnost, byť neprávem. V čem však spočívá platnost a neplatnost? Odkud, z jakého základu máme vyjít, abychom mohli posoudit, co je cizí příměsek, tj. rozlišit, co je pojetí skutečnosti vlastní a co je jí cizí právě v onom intencionálním smyslu? A jestliže k pravému poznání je třeba pojímat skutečný svět tak, jak se sám podává: znamená to, že struktura i směr pojetí jsou tytéž, jako jsou struktura a směr toho, jak se skutečný svět sám podává? Ostatně je rovněž důležité, zda se svět podává tak, jak jest, ale nejen to, nýbrž zda to, jak jest, a to, že (ne jak) se podává, jest totéž, tj. podává-li se už tím, že jest. Engels sice mluví o tom, jak se svět podává každému, kdo určitým způsobem (bez idealistických výmyslů) k němu přistupuje. Ovšem že se svět může podávat jen nějakému k němu přistupujícímu subjektu (člověku); je však rozdíl, je-li skutečnost toho, že se svět podává (a jak se podává) výsledkem synergie subjektu a objektu, resp. světa, tj. je-li na ní subjekt ve svém přístupu a jím aktivně účasten, nebo je-li tato skutečnost vlastní dynamikou skutečného světa, které je subjekt ve svém přístupu „přístupem“, tedy která k subjektu sama přistupuje. V tomto posledním případě by pak pravý subjektivní přístup ke skutečnému světu

spočíval v tom, že by subjekt přistoupil k přistupujícímu (tj. právě podávajícímu se) světu, že by se ve svém přístupu přidal k přístupu samotného světa a tím by přistupoval tak, jak přistupuje sám svět, čili pojímal by svět *tak, jak* se on sám podává. Svět se ovšem podle toho předpokladu podává tak, že k subjektu sám přistupuje; jestliže má tedy subjekt připodobnit svůj přístup přístupu světa k sobě, musí mířit sám na sebe čili přistupovat k sobě. To je ovšem nemožné, neboť dosud neměl příležitost ze sebe vyjít, a k sobě samému nemůže přece přistupovat jinak než v návratu. Odtud je zřejmo, že skutečnost „podávání se“ světa subjektu je výsledkem synergie obou: svět se může podávat jenom tak, že subjekt k němu zároveň přistupuje. Svým přístupem k světu subjekt ovšem sám sebe opouští a má proto možnost se k sobě opět vrátit. Ovšem předpoklad, že tento návrat subjektu k sobě je motivován vnějšně, tj. právě způsobem, jak skutečný svět se sám podává čili jak sám k subjektu „přistupuje“, je při nejmenším problematický. (Jde tu totiž opět o otázku plurality jsoucna, kterou jsme v prvních kapitolách rozhodli kladně; protože tedy pluralitní svět nemůže „přistupovat“ k subjektu sjednoceně, a zvláště protože svět nemůže „přistupovat“ sjednoceně k mnohým subjektům zároveň, musí být tedy návrat subjektu k sobě motivován a dirigován subjektivně.) Při té příležitosti můžeme vzpomenout analogického vylíčení poznání, jak je podává – jistě nikoli bez vzpomínky na Hegela – Nicolai Hartmann: „Ergreifen kann das Subjekt die Objektbestimmtheiten nur außerhalb seiner selbst ... Das Subjekt kann also das Objekt nicht ‚ergreifen‘, ohne sich selbst zu verlassen (zu transzendieren); es kann aber sich des ‚Ergriffenen‘ nicht bewußt sein, ohne wiederum bei sich selbst in seiner Sphäre zu sein. Die Erkenntnisfunktion stellt sich daher als ein dreigliedriger Akt dar: als Heraustreten, Außersichsein und in sich Zurückkehren des Subjekts.“<sup>206</sup>

Zůstala nám však otevřena otázka platnosti a neplatnosti. Vyjděme od faktu, že subjekt, pojímající skutečný svět, nutně musí tento svět pojímat něčím, co není totožné s tímto světem; jinak se můžeme vyjádřit i tak, že v poznání nejde o pouhý vztah subjektu a objektu, nýbrž že tu nutně vystupuje ještě třetí člen. Nejde nám teď o rozlišování vněmů, představ, pojmů, myšlenek a myšlenkových struktur, nýbrž o to, co je jim všem společné: a to je právě skutečnost, že jimi subjekt pojímá, postihuje, poznává objekt. Subjekt nemůže ke skutečnému světu přistoupit v gnoseologickém smyslu jinak než prostřednictvím tohoto třetího členu. I když ovšem v každém poznání lze rozlišit celou řadu momentů, je přece v podstatě nesené pojmově. Pro zjednodušení budeme tedy nadále mluvit

---

206 *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1941, 3. Aufl., str. 43-44.

o pojmu. Pojem není totožný ani se subjektem, ani s objektem, ale je třetím členem ve vztahu poznání. Pojem platí nebo neplatí o objektu, nikoli subjekt. Je tedy zřejmo, že platnost a neplatnost je vztahem mezi pojmem (resp. vůbec třetím členem v poznání) a mezi objektem, tj. skutečností. Jakého druhu vztah to je? Jistě nejde o shodu, o podobnost mezi oběma. Když míníme kulatost, naše mínění není kulaté, ale je to mínění kulatosti; když míníme prkno jeden metr dlouhé, naše mínění není ze dřeva ani není dlouhé jeden metr. Kde bychom tu našli nějakou podobnost? Mínění předmětu, jeho pojem atd. není předmět sám, ale není ani reduplikací předmětu, není jeho obkreslením. Vztah pojmu k jeho předmětu však nemůže být ani pouhým výsledkem dohody; pojem nemůže být pouhou značkou, pouhým symbolem předmětu. Vždyť někdo musí se symboly pracovat, někdo musí v pojmech myslet, někdo tu musí být, kdo značek používá jako značek, tj. rozumí jim, ví, čeho to jsou (podle dohody) značky. A tu je ovšem jak k samotné dohodě o značkách a symbolech, tak i k pochopení jejich smyslu a významu nezbytně potřeba myšlení, pojmů, k nimž z nějakých praktických důvodů mohou být značky připjaty, které však samy značkami nejsou. Engels napsal, že „obojí, pojem věci a její skutečnost, probíhají vedle sebe jako dvě asymptoty, které se stále přibližují, ale nikdy se nesetkají. Tento rozdíl obou je právě oním rozdílem, který způsobuje, že pojem není jen tak bez dalšího, přímo již skutečností a skutečnost přímo svým vlastním pojmem. Proto, že pojem má bytostnou povahu pojmu, že se tedy nekryje beze všeho prima facie se skutečností, z které musí být teprve vyabstrahován, proto ještě není pouhou fikcí“; a potom hned vytýká K. Schmidtovi, že všechny výsledky myšlení prohlašuje za fikce, „protože jim skutečnost odpovídá jen velkou oklikou, a i pak jen asymptoticky přibližně“<sup>207</sup>. Přibližování tu ovšem nesmíme chápat doslovně, resp. vulgárně; opět tu jde o intencionalitu. Pro naši otázku má hlavní význam konstatování, že myšlení odpovídá skutečnosti nikoli přímo, bezprostředně, nýbrž oklikou. Na tomto místě můžeme tedy navázat na to, co jsme ukazovali při zkoumání ontologických předpokladů pojetí pravdy.

Pojem se vskutku nevztahuje k svému předmětu bezprostředně, nýbrž jen prostředně. Prostředníkem je tu subjekt. Vztah mezi pojmem a jeho předmětem (tj. předmětem, k němuž se pojem vztahuje, na nějž míří, o němž platí) nutně prochází prostřednictvím subjektu, resp. prostřednictvím jeho subjektivní stránky. V tom smyslu tedy je pojem subjektivní (podle našeho výměru subjektivnosti ze str. 73). Jestliže se však pojem vztahuje k objektu pouze subjektivním prostřednictvím, pak tento jeho

<sup>207</sup> Marx - Engels, *Vybrané dopisy*, Pha 1952, str. 431-432.



vztah musí nutně procházet jedinou cestou, na níž subjekt dochází kontaktu se skutečným (vnějším) světem, totiž akcí. Je ovšem třeba dobře rozumět a dobře rozlišovat. Pojem se ovšem k svému předmětu vztahuje přímo, tj. je na svůj předmět přímo intencionálně zaměřen. Jeho intencionalita však musí být nějak založena; je založena prostřednictvím subjektivních akcí. Jinými slovy, přímý vztah pojmu k jeho předmětu (to jest vztah intencionální) je založen jeho nepřímým vztahem k témuž předmětu, procházejícím oklikou přes vnitřní stránku subjektu. V tom smyslu můžeme pak prohlásit, že pojem se vztahuje k svému předmětu dvojím způsobem: jednak reálně, a to jest právě prostřednictvím akcí, jednak ideálně, to jest přímo. Základní je ovšem vztah prostřednictvím akcí; platnost pojmu je sice vlastností jeho přímého, tj. ideálního vztahu k věcem, projevit, uskutečnit, osvědčit, zkontrolovat, prokázat se však může jen ve vztahu reálném. Odtud je pochopitelný pokus o tzv. pragmatický výklad poznání. „Idea nebo ponětí jest nárokem nebo příkazem nebo plánem *jednati* na určitý způsob jakožto způsob, kterým se dojde k vyjasnění specifické situace. Když se podle toho nároku nebo zamanutí nebo plánu jedná, *on nás vede správně anebo klamně*; vede nás k našemu cíli anebo pryč od něho. Jeho činná, dynamická funkce jest vše, co je na něm důležité; a v kvalitě činnosti, jakou navozuje, záleží všecka jeho pravda a klamnost. Hypothesa, která účinkuje, jest hypothesa *pravdivá*; a *pravda* jest abstraktní podstatné jméno, jehož se používá na sbírku případů – aktuálních, předvídaných a žádaných, kterým se dostává potvrzení v jejich dílech a následcích.“<sup>208</sup>

Zdroj omylnosti pragmatismu je konec konců týž jako zdroj omylnosti adekváčního pojetí: hledí postihnout platnost, resp. pravdivost zvenčí. Zatím co adekvacionisté shledávají podobnosti mezi myšlením a skutečností, pragmatisté usuzují o pravdě z izolovaných úspěchů. Isolovanost spočívá v tom, že celý proces osvědčení a praktického uplatnění pravdivé myšlenky, hypotézy atd. je ovládán jednotlivým úmyslem, cílem, účelem, pro nějž jako by pravda neplatila. Pravdou proto může být podle okolností jednou to a podruhé ono, jak je to kdy užitečnější, praktičtější. Definovat pravdu užitečností znamená ponechat ji v závislosti na subjektu a jeho nahodilých cílech a úmyslech. Ovšemže pravda má býti praktická a že se má osvědčovati, že má býti užitečná; a také je praktická a užitečná. Ale praktická pro koho a k čemu? Užitečná komu? Komu se osvědčí? Neexistuje nějaká kosmická užitečnost; užitečnost je vždycky v závislosti na subjektivních cílech a záměrech. Pro pragmatistu však tyto cíle a záměry nespádají pod otázku pravdivosti a nepravdivosti. A tak pragmatista v posledu není schopen posoudit nic než právě jen dočasný

<sup>208</sup> John Dewey, *Rekonstrukce ve filosofii*, Pha 1929, str. 119-120.

a pro svou dočasnost rovněž nahodilý úspěch toho či onoho jednání. Pravda v pragmatistickém smyslu se nutně stává služkou subjektivních cílů a subjektivních záměrů; úspěchem jednání zvítězí subjektivní zájem, nikoli pravda. Pravda jen posloužila k vítězství, které jí je cizí. Nebojuje se tu o pravdu, nýbrž pravda slouží boji o soukromé cíle. I v nejprůzračnějším případě, kdy není pragmatismu přímo zneužíváno, znamená pouhé diváctví, pouhé přihlížení k úspěchům a neúspěchům. Avšak „otázka pravdy a omylu se nerozřeší díváním se na zápas pravdy a lži, nýbrž aktivní účastí a osobní volbou pravdy“; „pragmatismus přes svoji zdánlivou praktičnost jest theorie kvietistická, nedáváje člověku podnětu k *boji za pravdu*; uniká mu celý ten obsáhlý obor vědeckého života, kde jde o tušení a hledání pravdy, o rozhodování se pro pravdu a proti omylu a o mravní závaznost za pravdou jíti“<sup>209</sup>.

Abychom postihli podstatnou chybu, které se pragmatické pojetí nejčastěji dopouští svým pojetím jednotlivé, izolované užitečnosti, musíme přihlídnout ještě k jiné skutečnosti, kterou jsme ostatně v minulé kapitole už naznačili. Ze subjektivní oblasti subjektu se může emancipovat a konsolidovat vědomí jen v nerozlučné souvislosti s rozvojem řeči.<sup>210</sup> Řeč, slovo mají společenský charakter, nejsou žádnou individuální funkcí; pro společnost je opět charakteristická její historicita. Proto i sama praxe má nutně historický charakter. Praxe, která má být zkušebním kamenem správnosti a pravdivosti poznání, musí být chápána jako historická praxe; individuální praxe je možná jenom na pozadí praxe historické, bez něho by přestala být praxí. Nejde tedy o ten či onen nahodilý úspěch, který může být jenom přechodným potlačením pravdy a který jedině může být objektivně, nezaujatě, divácky konstatován (aby byl vzápětí vystřídán faktem opačným), ale jde o skutečné vítězství: pravda není „úspěšná“, nýbrž vítězná. Místem jejího vítězství je historie.

Historii je třeba odlišovat od vývoje přírody. Přírodní vývoj postupuje ovšem na subjektivním základě (jak už jsme o tom psali), ale nepotřebuje subjektivního prostřednictví. Naproti tomu historie není bez subjektivního elementu myslitelná ani možná. Engels o tom říká: „Dějiny vývoje společnosti se v jednom bodě podstatně odlišují od dějin vývoje přírody. V přírodě – pokud nepřihlížíme k zpětnému působení lidí na přírodu – jsou to jen nevědomá, slepá agentia, která na sebe působí a v jejichž vzájemné hře se uplatňuje všeobecný zákon. V ničem, co se děje ... se neděje nic jakožto chtěný, vědomý účel. Naproti tomu v dějinách společnosti jednají

---

209 Rádl, *Moderní věda*, Pha 1926, str. 30.

210 O tom sovětská jazykovědná diskuse, spec. J. V. Stalin, *O marxismu v jazykovědě*, Pha 1950, str. 36.

jen lidé, nadaní vědomím, počínající si s rozvahou nebo pod vlivem vášní, usilující o určité cíle; nic se neděje bez vědomého úmyslu, bez chtěného cíle“; ovšem i „běh dějin je ovládán vnitřními všeobecnými zákony“<sup>211</sup>. Nesmyslně si počíná ten, komu se „každé jednání, protože je *zprostředkováno* myšlením, zdá také v poslední instanci *založeno* na myšlení“<sup>212</sup>. Také my máme za to, že lidské jednání je myšlením pouze prostředkováno, nikoli založeno. Nicméně rozlišujeme dva od sebe různé typy jednání (i myšlení); abychom mohli věc lépe vyložit, vrátíme se ke své teorii emancipace elementů ze subjektivní kontroly.

Přesto, že člověk jedná vědomě, nemusí ještě vědět, co dělá. Jeho jednání je ovšem subjektivně ovlivněno, tj. je ovlivněno jeho vědomím; vědomí dále doprovází jeho jednání, takže člověk o svém jednání ví. Neví o něm však všechno. Když jednáme, nevytváříme skutečnosti z ničeho, nýbrž zasahujeme do skutečnosti, která je kolem nás již dříve, než jsme zasáhli, a která má svou vlastní setrvačnost i dynamiku. V lidském jednání se subjektivní aktivita střetá s objektivní realitou, a tak jednání je víc, resp. je něco jiného než pouhá subjektivní aktivita, resp. subjektivní charakter této aktivity. Když se člověk úspěšně pokouší ovládnout přírodu a vítězí nad ní, pak „každé vítězství má sice především důsledky, s nimiž jsme počítali, ale v druhé a třetí řadě má zcela jiné, nepředvídané účinky, které často první důsledky opět ruší“<sup>213</sup>; „účely činů jsou chtěné, avšak výsledky, které skutečně z těchto činů vyplývají, jsou nechtěné, nebo pokud s počátku zdánlivě chtěnému účelu přece odpovídají, mají nakonec zcela jiné než chtěné následky“<sup>214</sup>. Je ovšem možná progresivita; nejen vzdálenější přírodní důsledky své činnosti, nýbrž i vzdálenější společenské důsledky její se člověk dlouhou zkušeností a zkoumáním dějinného materiálu naučí chápat a dosahuje tak možnosti i tyto vzdálené účinky ovládnout a usměrnit<sup>215</sup>. Když vynálezce do nejmenších technických podrobností promyslí svůj vynález, přece ještě nemusí vědět, co vlastně vynalezl. Vynalezený stroj má nejen svůj technický charakter, nýbrž i svůj společenský a dějinný charakter, o kterém nemusí vynálezce vědět vůbec nic anebo jen velmi málo. A tak přestože „lidé dělají své dějiny ... tím, že každý má vlastní, vědomě chtěné účely“<sup>216</sup>, mohou tímto subjektivním prostřednictvím vzniknout, a dokonce nadále být živeny historické

---

211 L. Feuerbach, str. 48.

212 Marx - Engels, *Vybrané dopisy*, str. 414.

213 *Podíl práce na polidštění opice*, Pha 1949, str. 19.

214 L. Feuerbach, str. 48.

215 *Podíl práce na polidštění opice*, str. 20-21.

216 L. Feuerbach, str. 49.

setrvačnosti, které nebyly v lidských intencích. Zvláště zpočátku postupují dějiny převážně tímto živelným způsobem. Na vyšší úrovni dějinného vývoje je sice živelnost postupně omezována, zároveň se však koncentruje v tzv. emancipovaných elementech. Stane se totiž, že vznikne nějaká historická setrvačnost, nějaký společenský útvar, instituce apod., které sice umožní dočasně krok vpřed, které se však nadále prosazují svou vlastní, člověku cizí a nepřátelskou vahou, a to způsobem, který už nepřipouští oprav a náprav, který už nemá progresivního východiska. Taková historická setrvačnost je pak elementem, který se sice emancipuje od svého původního určení, nikoli však od subjektu tohoto určení, bez něhož by klesl z historické úrovně na pouhou úroveň přírodní. A tak se emancipovaný element prosazuje sice proti intencím člověka, nicméně však právě skrze jeho intence a jejich pomoci. Emancipovaný element ohrožuje člověka v jeho lidské cestě a zavléká jej na cesty ne-lidské, tj. člověku cizí; emancipovaný element je skutečností sebeodcizení člověka. Emancipovaný element desintegruje lidské vztahy, celou lidskou úroveň, a stává se krystalizačním (neboť nemůžeme říci: organizačním) centrem postupně vzrůstající řady lidských aktivit, které tak reintegruje na ne-lidské úrovni. Lidský svět je zrušen, stává se světem, kde člověk nemůže žít jako člověk.

Člověk se ovšem nikdy nevzdal a nikdy nevzdá úsilí o sjednocení svého života na úrovni lidské. V odcizení hledá opět sebe, tj. hledá cestu, která vede z odcizenosti ven. Vždycky je otevřena cesta k zvládnutí situace opět z lidských posic, vždycky je otevřena cesta, kterou lze emancipované prvky přivést znovu pod kontrolu, vždycky je možná reintegrace lidského světa. Než však přikročíme k řešení otázky, jak je taková reintegrace možná, musíme si povšimnout jedné námítky, která nám bude položena. Lze nám totiž vytknout, že nesprávně stavíme člověka příkře proti přírodě a vůbec proti světu, jako by člověk mířil jinam a svět také jinam, zatím co člověk přírodu neovládá „jako někdo, kdo stojí mimo přírodu“<sup>217</sup>, nýbrž kdo jí tělem, krví i mozkem náleží a v ní tkví, a zatím co „celé naše panství záleží v tom, že dovedeme lépe než všichni ostatní tvorové poznávat její (tj. přírodní - LvH) zákony a správně jich užívat“ (tamtéž). Na to odpovíme, že nesporně svoboda je nemyslitelná bez pochopení a respektování nutností, že se však na ně neredukuje. O povaze svobody ve smyslu ontologickém jsme už mluvili (na str. 85). Svobodu vidíme založenu v možnosti subjektivního odstupu od objektu. V kapitole o reflexi jsme ukázali, že tento odstup subjektu od vnějšího světa je dokonán v distanci předmětného vědomí od sebe-vědomí (str. 108). V poznání má tedy člověk nejmohutnější nástroj, jímž může znovu a znovu likvidovat svou sebeodcizenost a tak dojít

---

217 Podíl práce na polidštění opice, str. 19.

zнову svobody. Je to reflexe, která je nikdy neselhávajícím a nikdy službu nevyprávajícím prostředkem jak rozpoznání nebezpečí odcizenosti, tak jeho překonání. Jakmile subjekt nabude předmětné podoby, tj. jakmile se začne podobat objekci, je tím jen veřejně prozrazeno tajemství zcizenosti člověka. Svobodu najde člověk tam, kde pozná meze nutnosti. Svět není monoliticky kompaktní, nýbrž pluralitní; to znamená, že i sama nutnost existuje pluralitně, tj. jako jednotlivé nutnosti. Mezi jednotlivými nutnostmi jsou však mezery, kde panuje náhoda. Poznáním nutností poznává člověk i mezery mezi nimi, v nichž náhodnost může zvládnout ve svých intencích, tj. v nichž náhodnosti může vtisknout svůj pořádek. K tomu ovšem nejen musí respektovat skutečné nutnosti, ale musí si jich používat k svým cílům. Každá nutnost je omezená, tj. má své meze, za nimiž přestává být nutností. Nicméně tam, kde člověk používá nutností k cílům, které jsou jaksi za hranicemi samotných nutností, čili jsou jim cizí, nutnost rozšiřuje své meze a prostřednictvím člověka postupuje na novou úroveň, resp. dává vznik nové skutečnosti, která má charakter historický. Takovým způsobem tedy člověk prostředkuje vznik historických setrvačností, aniž by o tom nutně musel vědět. Nicméně když později, poučen zkušeností, rozpoznává i vzdálenější účinky svého jednání, rozpoznává jejich nutnost jakožto podmíněnou. Je to nutnost, vyplývající z jeho jednání, nikoli vyplývající z nějaké jiné, v posledu tedy přírodní nutnosti. Subjektivní prostřednictví člověka, bez něhož je historická setrvačnost nemožná, není pouze jednou etapou ve vývoji nutnosti z úrovně přírodní do historické. Souvislost přírodní úrovně s historickou může být bezprostřední jenom ve smyslu negativním (tj. přírodní katastrofa může postihnout historickou oblast bez ohledu na člověka, bez jeho prostředkování); v pozitivním smyslu je však mezi oběma úrovněmi distance, předěl, přetržitost, která může být překlenuta a navázána jen prostřednictvím lidské aktivity. Tato aktivita však nevyplývá z nutností, které jí předcházejí, tj. není jen novou formou pokračování jejich setrvačnosti, nýbrž přesahuje jejich meze. Každá aktivita je subjektivně založena; vznik historických setrvačností není tedy vázán jen na subjektivní, nýbrž – samozřejmě – i na samo subjektivní prostřednictví. V průběhu historického vývoje je člověk schopen stále intenzivněji reflektovati o svých akcích a rozpoznávati stále přesněji i vzdálenější účinky svého jednání. Čím přesnější je jeho poznání a předvídaní, tím určitější a cílevědomější jsou jeho činy. Ne však v tom smyslu, že by se rozhodoval ve smyslu nějaké objektivní nutnosti, která se prosadí tak jako tak, buď proti jeho vůli živelně, nebo s jeho souhlasem programově a plánovitě (právě subjektivním prostřednictvím); takové nutnosti není. Předvídaní následků vlastních činů má zásadně jiný

charakter než předvídání budoucího průběhu objektivní nutnosti (nezávislé na subjektivním prostředkování) a nedá se s ním zaměňovat.

V zájmu přesnosti se musíme zmínit ještě o tom, že mezi historické setrvačnosti je třeba počítat i jistý typ setrvačností subjektivních. Každá akce je založena subjektivně; většina lidských akcí však nutně prochází také subjektivním prostřednictvím. Tím není řečeno, že takové akce nutně potřebují prostřednictví subjektivní aktivity, nýbrž může jít také o prostřednictví subjektivní setrvačnosti. I tato subjektivní setrvačnost je ovšem nutně prostředkovaná subjektivně (jako každá historická setrvačnost); v ní se však subjekt sám sobě odcizuje, a to subjektivně. Pokud taková subjektivní setrvačnost má intersubjektivní charakter, tj. pokud přesahuje individuální subjekt a stává se skutečností sociální, je zároveň myšlenkovým výrazem společenských desintegrací a společenského odcizení člověka, tj. stává se ideologií, falešným vědomím společnosti (resp. její části). Velice často jsou historické setrvačnosti prostředkovány pouze subjektivními setrvačnostmi. Marxistická these o závislosti společenského vědomí na společenském bytí platí pro vztah subjektivních setrvačností (intersubjektivního charakteru) k materiálním setrvačnostem historickým. Když však přejdeme od setrvačností obou typů ke skutečné aktivitě v obou oblastech, najdeme vztahy daleko složitější. Ne každá theorie je ideologií, ne každé vědomí je falešné vědomí. Pravé vědomí je subjektivním uskutečněním odstupů subjektu od objektu a tím i ode všech setrvačností; pravé vědomí není zdáním, nýbrž subjektivním základem osvobození člověka z nelidských vztahů, do nichž byl zaplétán emancipovanými elementy svého vlastního jednání. Člověk se nemůže osvobodit jinak než prostřednictvím pravého vědomí; pravé vědomí však není ničím jiným než vědomím pravého stavu věcí. Pravý stav věcí ovšem nelze redukovat na nutnosti, ale patří k němu i meze nutností. Pravé vědomí jakožto pravé poznání odhaluje tedy nejen nutnosti, nýbrž i meze nutností. Odhalit meze nutností znamená odhalit otevřenost situace. Situace je však objektivně uzavřeností subjektu, v ní je subjekt omezen vnějšně. Proto otevřenost situace není objektivní, nýbrž je dána v subjektivním přístupu. V tom smyslu tedy je třeba upřesnit věc tak, že pravé vědomí neodhaluje objektivní otevřenost situace, nýbrž situaci otevírá, resp. je její otevřeností. Je-li vědomí pravého stavu věcí zároveň vědomím mezí nutností čili vědomím otevřenosti situace, nemůže být vědomím čistě předmětným. Vědomí pravého stavu věcí je však vědomí pravdy neboli uvědoměná pravda. Odtud je třeba vyvodit, že pravda má co dělat s pravým stavem věcí a že vědomí pravého stavu věcí je vědomím pravdy o stavu věcí. Tu se již sama podává myšlenka, že pravé vědomí není samo

otevřeností situace, nýbrž pouze její subjektivní otevřeností čili subjektivním aspektem její skutečné otevřenosti. Protože však situace je objektivně uzavřená, pak její otevřenost nemůže být objektivní; nemůže být ani subjektivní, neboť situace není subjektem, tj. není subjektivně integrována, nýbrž naopak pluralisována. Kdybychom však její otevřenost pojali jako pouhý subjektivní aspekt, resp. dokonce subjektivní aspekt, nemohli bychom mluvit o pravém vědomí jako o vědomí pravého stavu věcí. Protože objektivním rozumíme to, co má svou vnitřní a vnější stránku (nehledě k jejich integrovanosti), pak skutečnost otevřenosti není objektivní. (To je ostatně hlavní důvod, proč vždy znovu byla tzv. svoboda popírána, relativisována nebo odvysvětlována; základní nedostatek tkvěl v tom, že veškerá skutečnost byla pojata jako objektivní, resp. že objektivita byla pojata úže, než odpovídá nejobecnějšímu charakteru všeho skutečného.) Odtud uzavíráme, že je třeba rozlišovat pravdu jako skutečnost nezávislou na subjektu a jeho poznání, a té budeme říkat pravda absolutní; a potom pravdu jako lidské postižení pravého stavu věcí, tj. pravdu relativní. Absolutní pravda tedy je skutečná, nikoliv však objektivní. Jen pro úplnost a pro forma dodáváme věc samozřejmou, totiž že absolutní pravda nemůže být subjektem, neboť nemá ani subjektivní, ani objektivní stránku.

Tuto povahu pravdy můžeme ukázat ještě jinak. Nedotkli jsme se dosud blíže otázky, která je pro naše pojetí důležitá, totiž otázky anthropismu. Tu jde o kritérium, které nám dovolí rozpoznat, co je člověku vlastní a co cizí, co je cesta lidská a co ne-lidská, kde je člověk svoboděn a kde je sobě odcizen. Naznačili jsme již, že cílem lidského jednání a lidské práce není světu se přizpůsobit, konformovat, nýbrž svět přizpůsobit, konformovat sobě. Nemůže být posledním cílem svět pouze poznat, neboť to znamená jej vykládat; „jde však o to jej změnit“ (XI. Marxova these o Feuerbachovi). A ovšem změnit nikoli v jeho vlastních tendencích, neboť to by znamenalo jej ponechat tím, čím jest a k čemu se sám, nezávisle na lidském zásahu, vyvíjí; jde o to, změnit jej v intencích lidských, učinit svět lidským světem, tj. světem, kde člověk může žít jako člověk. Avšak co to znamená „jako člověk“? Vždyť k podstatě člověka patří, že je bytostí historickou, že není dán, že pokračuje, že nerozvíjí své imanentní, původně a od počátku dané, v skrytosti jeho bytosti zavinité lidství, ale že míří k lidství z nelidskosti. Orientovat se na to, čím člověk jest, znamená člověka fixovat, odsoudit jej k stagnaci a tím právě k nelidskosti, k odcizenosti, k podrobenosti vnějšími setrvačnostmi. Nemůžeme se ptát tedy po tom, co je člověk, neboť jediná odpověď je možná: člověk je to, co bude, je tím, co ze sebe udělá. Správná otázka zní: co je to právě pro člověka? Ale právě na tomto místě se otvírá nebezpečí anthropismu (a idealismu). Hledat cokoliv, co „není z tohoto

světa“, znamená učinit člověka cizincem na tomto světě; hledat to pravé v tomto světě znamená učinit člověka bytostí odcizenou sobě samé. A přece člověk právě „tím, že se plně oddal věcem tohoto světa, stal se prostě velkým člověkem“. <sup>218</sup> To pravé pro člověka musí být právo člověku, ale musí být právo i tomuto světu, aniž by tím však člověka tomuto světu zaprodalo. Tím pravým může tedy být jenom pravda. Jen pravda dovede být práva skutečnosti, a přece dát člověku svobodu. Zdroj pravdy tedy není v svobodě, jak má za to Heidegger („Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit“), <sup>219</sup> nýbrž naopak zdroj svobody je v pravdě. Nenese-li člověk „svou pravdu“ (anthropismus!) s sebou, ale není-li pravda redukovatelná na objektivní realitu, tj. vnější svět, je třeba ji považovat za skutečnou, byť neobjektivní.

I když tato absolutní pravda nespadá v jedno se subjektem ani není jeho funkcí, přece mu není vnější, cizí; naproti tomu však nemá bezprostředního kontaktu s objektivním světem. Pravda se prosazuje ve světě jen prostřednictvím subjektivním; a jakožto pravda se prosazuje prostřednictvím subjektivním. Tím však je zároveň dáno, že v tomto světě, tj. konkrétně v historii, na sebe pravda bere konkrétní a aktuální formu. Prostřednictvím subjektu míří pravda na objektivní skutečnost, do určité situace. Relativnost vyjádřené pravdy spočívá právě v podmíněnosti vyjádření situací a okolnostmi. Pravda je vždy pravdou o věcech a k věcem se odnáší; nemůže být proto pochopena ani vyjádřena jinak než relativně, tj. ve vztahu k jednotlivým věcem a konkrétním událostem. Pravda je jediná, a přece na sebe bere vždy novou tvářnost a platí v tomto světě vždy znovu jedinečně a neopakovatelně. Nelze najít pravdy v odvrácenosti od skutečného světa, od objektivní reality. „Pravdy nenajdeš bez kompromisu se skutečností; jen když prakticky řešíš otázky denního života a ve vědě když prakticky řešíš konkrétní problémy, docházíš pravdy; jistě projdeš chybami, jistě na tvoji pravdě ulpí prach a špína, ale čisté pravdy na světě není.“ <sup>220</sup> Ale „kdo v pravdu věří, nevěří jen v nějaké praktické vyjádření nějakých nahodilostí, nýbrž pro toho jest časové a relativní vyjádření pravdy jen pokusem, lidsky dáti výraz konečné a nesporné víře, že *skutečná, jedna, definitivní* pravda existuje. Při tom ovšem snad změní i několikrát formulaci své víry v pravdu, bude se opravovati a bude se řídit relativním pokrokem vědy, ale *relativní vyjádření* pravdy neznámá, že by pravda sama byla relativní“ <sup>221</sup>. Absolutní pravda se jinak neuplatňuje než skrze relativní vyjádření; sama

---

218 Maxim Gorkij, *Vzpomínky*, Pha 1950, str. 328.

219 *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, str. 13.

220 Em. Rádl, *Romantická věda*, Pha 1918, str. 129.

221 Em. Rádl, *Moderní věda*, str. 30.



pravda však není věc.<sup>222</sup> V tom smyslu nám jsou tedy dány formulace, theorie, pojetí a názory, ale samotná pravda nám *dána* není. Pravda nám tedy není *dána*, nýbrž *vítězí*.<sup>223</sup>

Jestliže tedy pravda vede člověka k věcem, a nejen k poznání věcí, ale k jednání, jestliže mu ukazuje cestu, jak při všem respektování tvrdé reality je možno ji měnit a přetvářet, a jestliže mu pravda zároveň otevírá cestu k pravému lidství, pak se ukazuje to, co jsme řekli již úvodem: pravda je perspektivou člověka, je perspektivou lidí. Člověk nalézá sebe tak, že nalézá pravdu o věcech. Poznáním a uskutečňováním („činěním“) pravdy uskutečňuje člověk sám sebe. Uskutečnit se však může jen v dějinách. I bylo by dalším úkolem zkoumat ontologický charakter dějin a dějinnosti. Tato oblast ontologického zkoumání však už není cílem naší práce a proto jsme ji přešli jen několika poznámkami. Cílem naší práce bylo ukázat, že pojetí pravdy může být ontologicky založeno pouze na předpokladu odstupů subjektu od vnějšího světa, který je poznáván. Dále, že odstup subjektu je umožněn a založen emancipací jeho vnitřní stránky. Za třetí, že tato emancipace subjektu se musí uskutečnit i navenek a že vrcholí ve vědomí distance, které je umožněno reflexí. Konečně za čtvrté jsme chtěli alespoň naznačit, že otázka pravdy není pouze otázkou vztahu mezi subjektem a objektem, nýbrž že je třeba předpokládat existenci absolutní pravdy, která se nekryje nejen se subjektem, resp. nějakou jeho funkcí, ale ani s objektem. Absolutní pravda není součtem relativních pravd, neboť relativní pravda je vždy zároveň relativním omylem, a tak by v tom smyslu absolutní pravda musila být zároveň absolutním omylem. Místem, kde se absolutní pravda prosazuje, je subjektivní oblast; nikoli však oblast individuálně subjektivní, nýbrž historická. Historie je místem, kde je nastolována vláda pravdy. „Dějiny se postavily na stranu pravdy“<sup>224</sup>; není pravda atributem dějin, ale dějinnost atributem pravdy. Není pravda proto pravdou, že vítězí v dějinách, ale vítězí proto, že je pravdou: „Pravda je jen jedna, bezadjektivní a ta byla vždycky zbraní lidu, stejně jako lid byl zbraní její. Jediné, rodné adjektivum, které jí přísluší, je ‚vítězná‘“.<sup>225</sup>

---

222 *Dějiny vývojových teorií*, Pha 1909, str. 547.

223 *Dějiny filosofie I.*, Pha 1932, str. 104.

224 Ladislav Štoll, *Zápas o nové české myšlení*, Pha 1947, str. 9.

225 Ladislav Štoll, *Zápas o nové české myšlení*, str. 10.

## Seznam použité literatury

- Alexandrov, G. F., Bychovskij, B. E., Judin, P. F., Mitin, M. B.: *Dějiny filosofie I.*, Svoboda, Praha 1950.
- Aristoteles: *Metafysika*, Laichter, Praha 1946.
- Aristoteles: *O duši*, Laichter, Praha 1942.
- Bergson, Henri: *L'Évolution créatrice*, A. Skira, Genève 1945.
- Čapek, Milič: *Bergson a tendence současné fyziky*, Filosofická fakulta Karlovy university, Praha 1938.
- Dewey, John: *Rekonstrukce ve filosofii*, Sfinx, Praha 1929.
- Elsenhans, Theodor: *Fries und Kant I.-II.*, A. Töpelmann, Giessen 1906.
- Engels, Friedrich: *Anti-Dühring*, Svoboda, Praha 1949.
- Engels, Friedrich: *Vývoj socialismu od utopie k vědě*, Svoboda, Praha 1945.
- Engels, Friedrich: *Dialektika přírody*, Svoboda, Praha 1950.
- Engels, Friedrich: *Podíl práce na polidštění opice*, Svoboda, Praha 1949.
- Engels, Friedrich: *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie*, Svoboda, Praha 1946. (Citováno též z německého vydání:)
- Engels, Friedrich: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Berlin 1946.
- Farrington, Benjamin: *Věda ve starém Řecku I.*, Rovnost, Brno 1950.
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, Kröners Volksausgabe, Leipzig ?
- Feuerbach, Ludwig: *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt a.M. 1909.
- Gak, G.: *Módní směr v buržoasní filosofii*, in: *Filosofie ve službách monopolů*, Rovnost, Brno 1951.
- Glockner, Hermann: *Hegel-Lexikon IV.*, Fr. Frommann, Stuttgart 1939.
- Gorkij, Maxim: *Vzpomínky*, Svoboda, Praha 1950.
- Haering, Theodor L.: *Hegel, sein Wollen und sein Werk II.*, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1938.
- Hartmann, Nicolai: *Metaphysik der Erkenntnis* (přesně: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis), Walter de Gruyter, Berlin 1941.

- Hegel, G. W. Fr.: *Phänomenologie des Geistes*, Fr. Frommann, Stuttgart 1927 (Sämtliche Werke, ed. Glockner, Bd. 2).
- Hegel, G. W. Fr.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Fr. Frommann, Stuttgart 1938 (Sämtliche Werke, ed. Glockner, Bd. 6).
- (Hegel, G. W. Fr.: Sämtliche Werke, ed. Glockner, Bd. 7. - citováno z Glocknera, Hegel-Lexikon IV.)
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1943.
- Herčík, Ferdinand: *Od atomu k životu*, Nová osvěta, Praha 1946.
- Herčík, Ferdinand: *Úvod do kvantové biologie*, JČMF, Praha 1949.
- Chaschačich, F. I.: *O poznatelnosti světa*, Rovnost, Brno 1951.
- Jennings, H. S.: *Das Verhalten der niederen Organismen*, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Leipzig ?
- Kozák, J. B.: *Zákon ekonomisace životních funkcí a jeho důsledky pro teorii logickou*, in: *Nové Atheneum*, G. Dubský, Praha 1920, sv. II., str. 17-37, 241-262, 321-353.
- Kozák, J. B.: *Věda a duch*, Laichter, Praha 1938.
- Kozák, J. B.: *Logika*, skripta z let 1947-48 (přednáška na filosofické fakultě Karlovy university v Praze).
- Lenin, Vl. I.: *Materialismus a empiriokriticismus*, Družstvo Dílo, Praha 1945.
- Lenin, Vl. I.: *Aus dem philosophischen Nachlass*, Dietz, Berlin 1949.
- Lepešinskaja, O. B.: *Vznik buněk ze živé hmoty a úloha živé hmoty v organismu*, Přírodovědecké nakladatelství, Praha 1952.
- Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding, I.-II.*, London 1819.
- Mao Ce - tun: *O praxi*, Svoboda, Praha 1951.
- Marx, Karl: *Národní hospodářství a filosofie*, Dělnické nakladatelství, Praha 1947.
- Marx, Karl: *Ke kritice Hegelovy filosofie práva - Úvod*, in: Marx-Engels, O historickém materialismu, Svoboda, Praha 1949, str. 27-45.

- Marx, K. – Engels, Fr.: *Vybrané dopisy*, Svoboda, Praha 1952.
- Masaryk, T. G.: *Otázka sociální I.-II.*, Čin, Praha 1946.
- Němec, Bohumil: *Život rostlin*, Sfinx, Praha 1942.
- Oparin, A. I.: *Vznik a vývoj života*, Naše vojsko, Praha 1950.
- Osmakov, I. I.: *O logice myšlení a logice jako vědě*, in: *Sovětská věda – Filosofie* 1951/3, str. 33–51, ČSI Praha.
- Ovčinnikov, N. F.: *Materiálnost světa a zákonitosti jeho vývoje*, in: *Sovětská věda – Filosofie* 1952/1, str. 38–55, ČSI Praha.
- Patočka, Jan: *Přehledné dějiny filosofie*, vyšlo jako skripta Praha 1945 a násl. (přednášky na filosofické fakultě Karlovy university v Praze).
- Pavlov, Todor: *Věda a umění jako subjektivní obrazy objektivních věcí*, in: *Vzestup*, Socialistická akademie, Praha ?, str. 332–353.
- Pavlov, Todor: *Za vědu a mír*, Rovnost, Brno 1950.
- Pavlov, Todor: *Teória odrazu*, Slovenská akadémia vied a umení, Bratislava 1951.
- Petersen, Hans: *Die Eigenwelt des Menschen*, J. A. Barth, Leipzig 1937.
- Platon: *Kratylos*, Jan Laichter, Praha 1935.
- Platon: *Parmenides*, Jan Laichter, Praha 1936.
- Platon: *Sofistes*, Jan Laichter, Praha 1933.
- Platon: *Theaitetos*, Jan Laichter, Praha 1933.
- Platon: *Ústava*, Jan Laichter, Praha 1921.
- Rádl, Emanuel: *Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století*, Jan Laichter, Praha 1909.
- Rádl, Emanuel: *Romantická věda*, Jan Laichter, Praha 1918.
- Rádl, Emanuel: *Moderní věda*, Čin, Praha 1926.
- Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie I.-II.*, Jan Laichter, Praha 1932–33.
- Rádl, Emanuel: *Praktická filosofie*, in: *Česká mysl XXXI.*, Čin, Praha 1935, str. 1–29.
- Rozental, M. – Judin, P.: *Kratkij filosofskij slovar*, Moskva 1951.
- Stalin, J. V.: *O dialektickém a historickém materialismu*, Svoboda, Praha 1945.
- Stalin, J. V.: *O marxismu v jazykovědě*, Svoboda, Praha 1950.

- Štoll, Ladislav: *Zápas o nové české myšlení*, Svoboda, Praha 1947.
- Těplov, B. M.: *Počítky*, in: *Psychologie, Dědictví Komenského*, SPN, Praha 1951, kap. III., str. 77-113.
- Tvrdý, Josef: *Logika*, Melantrich, Praha 1937.
- Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World*, Penguin Books, Harmondsworth 1938.
- Zlomky před Sokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Česká akademie věd a umění, Praha 1944.