

Rádlovo pojetí pravdy [1952]

12. 5. 1942 - 12. 5. 1952

Úvodem

Filosofický spis ... jest jakýms rytířským vyzváním k turnaji; kdo se na vyzvání neozve, může býti sice jinak hrdinou sebe větším, ale nemá práva nikdy a nikde, ani v soukromí ani před žáky ani ve veřejnosti o spisu, o otázkách v něm řešených autoritativně mluvit. (*Úvahy*, s. 33.)

Bude tomu příští měsíc už deset let od té chvíle, kdy Rádl byl propuštěn ze služeb pravdě a kdy byl přijat do kruhu mužů, kteří pochopili také jeho úsilí a radostně jej přivítali, neboť poznali, že jeden jejich společný cíl vedl i jeho. Před deseti lety Rádl přestal být sám.

Většina z nás, ba v pravém slova smyslu nikdo z nás nevěděl, kdo nás na jaře 1942 opouští; tenkrát jsme ještě nepocítili tu osamocenost a opuštěnost, která měla do našeho vědomí dolehnout až mnohem později. Když jsme se stali rádlovci, Rádl už nežil. Můžeme si nyní položit vážnou otázku: kdyby se Rádl dožil našeho „řádlovství“, zdaž by snad i potom nezůstal sám? Zdaž by nás uznal za své?

Pechoč vypravuje, jak byl jednou svědkem zvláštní otázky Rádlovy; na přednášce - zřejmě filosofické přednášce - zeptal se Rádl jednoho studenta: „Proč studujete filosofii?“ Student odpovídá, jak ho filosofie vábí, že má pro ni nadání, že je to pravá věda pro něho; a Rádl na to: „A víte, že je filosofie třeba?“ Nu, to platí pro mne, pro Bedřicha, pro Táňu (snad jsou ještě někteří dosud skrytí?); ale mutatis mutandis to stejně platí i pro Honzu a pro Jacka, nemám-li zacházet do trivialit a říci, že to vůbec platí pro každého.

Výročí Rádlova úmrtí nikterak nemůže být naším tématem; je to jen příležitost dost vnějšího rázu. Přece však tyto řádky mají být stopou uskutečňování mého dvojího úmyslu. Jednak mi půjde o revizi mého poměru k Rádlově filosofii, tj. o revizi mého „řádlovství“. Chtěl bych nejen jiným (např. především Honzovi), nýbrž hlavně sám sobě rozebrat a ukázat, nakolik se chci a nakolik mohu Rádla dovolávat, tj. nakolik a z kterých důvodů je pro mne jeho učení významné a případně závazné. Zároveň však prací sleduji jiný cíl, totiž slavnostně „vyzvat k turnaji“ všechny ony apostaty, kteří olupují nejhlubší linii české filosofie o její jádro, křísíce a propagující duchovní veteš a samy sebe ustavující za rozhodčí pravosti interpretace rádlovství i masarykovství jako církevně křesťanských.

Že nemohu v plnosti dostát tomu, co jsem si předsevzal, to nechť je čtenáři příležitostí k tomu, aby vzpomněl nesnází, které mne na každém kroku přichylně provázely. Scylla vyčerpanosti a Charybda

neodsunutelných termínů jsou značnou zkouškou mořeplaveckého umění; neztroskotá-li můj pokus, můj dík bude patřit Severce-Pravdě a Kompasů-Rádlovi.

Přece však doufám alespoň v jedno: že tyto řádky přes svou naprostou nedostatečnost budou stát nikoliv jako závěr, nikoliv na konci, nýbrž podstatně na začátku. Jednak na začátku osmnáctiměsíčního období, kterým projdeme od Rádlova úmrtí k jeho zmrtvýchvstání (12. 5. 1942 – 21. 12. 1873); amen. Jednak na počátku nového období naší teoretické situace. Jednak – jak doufám – na počátku jara mé filosofické orientace. Konečně i na počátku práce, která má být uznána za hodnou k dosažení titulu i formálně opravňujícího vkročit z jara do léta.

V jistém smyslu představují tyto úvahy poslední část mé dřívější práce „Význam Masarykova pojetí pravdy pro myšlení Kozákovo, Hromádkovo a Rádlovo“, která zůstala až dosud nedokončena. Značný odstup časový (napsané partie jsou z listopadu 1949) i rozdílnost okolností samy už však nepřipouštějí prosté připojení těchto úvah jako závěru tehdejší studie. V podrobnostech jsou nesporné i rozdíly pojetí. Odkazuji nicméně na tuto souvislost proto, že téma mé starší práce není pro mne nikterak vyčerpáno a že se k němu – možná ještě v širším měřítku – hodlám jednou vrátit. Vždyť tu jde, jak jsem přesvědčen, o „českou otázku“ v oboru filosofie a vůbec duchovní orientace (teoretické). Dostanu-li se k tomu, nevím; vždyť i sama cena tohoto pojednání je problematická. Ale *ut desint vires, tamen laudanda est voluntas...*

L v H.

A. Pravda a skutečnost

Od samého počátku slyšíme, jak Rádl říká, že pravda není ani ve faktech, ani v teoriích, ani ve filosofii; ani na papíře, ani v experimentech, ani v rozumu, ani v srdci; není ani ve vědě ani ve formulích (Děj. výv. teorií 1909, s. 548; 551). Později např. v Romantické vědě (s. 129) čteme, že pravda není ve slovech ani ve formuli; ba dokonce ji nenajdeme nejen ve slovech, ale ani v činech, ve skutcích (tamtéž, s. 128). V Dějinách filosofie I, 299 zase vidíme: ani představa nemůže být pravdou, ba pravda není žádnou vnímatelnou ani formulovatelnou věcí, není tedy dána ani evangeliem ani Kredem ani filosofickým důkazem, *neboť tyto všechny věci mluví jakoby tělem a skrze prostor*. Jen na okraj uvedu, že proti tomuto typu věčnosti je charakterem pravdy, že je „obyvatelkou říše ducha“ (tamtéž 136). Vidíme tedy, že Rádl od počátku očišťuje pojem pravdy od každého příznaku věčnosti: *pravda není věc* (Děj. výv. teorií, s. 547). Proto také se pravda neměří výsledkem (Úvahy s. 33); vždyť se může stát, že člověk zůstane se svou pravdou osamocen, že lidé stojící v pravdě neuspějí. „Stane se, že svět jich nepřijme, dá jim žítí v nouzi a opovržení. Ale oni vidí, že mají pravdu, pracují o ní dál a volají příští staletí za svědky svého lepšího poznání. Co jest

jim tupost lidská, co trápení, co smrt, jim, kteří už za živa se povznesli k věčné pravdě?“ (Děj. výv. teorií 26–7).

Velice by chybil, kdo by v tomto Rádlově rozdělení pravdy od věcí, od skutečnosti, od fakt chtěl vidět ústup nebo slabošskou odvahu nepodnikavého tvora, který všechny své minulé i budoucí neúspěchy životní a praktické vykupuje tím, že „morální“, „duchovní“ převahu pravdy a tím i svou zaručí jejím nebetyčným povýšením nad všechna zklamání v praxi. Je ovšem pravda, že skutečně v jednom smyslu je duchovní převaha pravdy založena na její odlišnosti od pomíjivých věcí. „Ani světské říše, ani náboženské systémy, ani vědecké nauky, ani stavby, nic hmotného ani dogmaticky ustanoveného netrvá věčně.“ (Rom. věda 131.) Proto žádné *factum brutum*, např. v historii nějaká hotová událost, nemůže pravdu změnit v lež a lež v pravdu (tamtéž, s. 103). Ale oné převahy a nadřaděnosti pravdy není dosahováno tím, že se celý svět skutečnin a faktů pomine, že pravda se učiní nedotknutelnou proto, že by neměla s realitou vůbec co dělat, že by mezi ní a realitou byla nepřekročitelná propast a neproniknutelná hráz; převahy pravdy není docíleno tím, že se z ní učiní duchovní útočiště ztroskotanců v životě a že celý svět, celá skutečnost se relativizuje, sníží, retušuje, prohlásí za nepodstatnost a označí za irrelevantci. Pravda není slavná na účet toho, že se z tohoto světa učiní neútná krajina, kde člověk je pouze pocestným a příchozím, kde není doma, odkud vyhlíží do povýšeného království pravdy a proto přehlíží všechno to, co tu je kolem něho. Skutečnost, realita není oním labyrintem, z něhož by člověk měl usilovat odejít a uchýlit se do duchovního ráje – království absolutní pravdy.

Významnost, důležitost, podstatnost toho, co existuje, a to nejen ve vymezeném rámci normálního života, nýbrž relevanci absolutní, relevanci metafyzickou, relevanci ve vztahu k samotné pravdě, tuto významnost všeho reálného, všeho „hmotného“ ukazoval Rádl vždycky přesvědčivě. Výsostnost pravdy nikdy nevykupoval snižováním věcí a fakt. Věci, věcnost, faktičnost mají svou samostatnou existenci, neodvislou od pravdy. „Správnost a nesprávnost jest jenom jednou z vlastností věcí a *není jejich jádrem*. (Úvahy 7.) To znamená: každá událost je skutečná událost, každý fakt je skutečný fakt, *žádné zdání*. Něčí názor není proto méně skutečný, je-li nesprávný; krach v životě osobním, rodinném, společenském, národním, mezinárodním není proto menší nebo neskutečnější, protože je krachem. Pravda není přírodní fakt ani objektivní zákon, a proto věci se neřídí pravdou. Věci jdou svou *věcnou*, tj. *neosobní* cestou bez ohledu na pravdu. Pravdivost a nepravdivost, správnost a nesprávnost není centrem věcí, není jejich vlastní kvalitou, kvalitou podstatnou a ústřední. Dovoláváte-li se pravdy, nemůžete se dovolávat věcí, neboť těch se stejným právem může dovolávat i váš protivník; poslední instance vykračuje nutně z mezí věcnosti. Tím je však zároveň řečeno, že věcnost je svým způsobem

autonomní a na pravdě nezávislá.

Jestliže však můžeme říci o věcech, že jsou k pravdě resp. ke své pravdivosti či nepravdivosti netečné, nelze opačně říci o pravdě, že ani ona nemá o věci žádného zájmu. Pravda právě proto není věcí, protože není takto inertní. Pravda je zaměřena na věci a k věcem, pravda věci přemáhá a podrobuje si je. „Pravda má býti praktická a *má se osvědčovati v životě*; pravda, která se k ničemu nehodí, než aby vyplňovala tlusté knihy, kterých nikdo nečte, není žádná pravda.“ (Mod. věda 29.) Ale ovšem, má-li být pravda praktická a má-li se osvědčovati v životě, musí mít co dělat s věcmi; vždyť úspěch může být jedině v tom, že cíle je dosaženo *přes překážky*. Strašně se mýlí, kdo chce najít pravdu, jsa odvrácen od skutečnosti. „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.“ (Rom. věda 129.) Rádl kárá Kantův krajní dogmatismus, který – docela po způsobu romantiků – hledá čistou, absolutní pravdu beze všech vztahů k věcem a událostem. „Kant věří po způsobu dogmatiků, že jest možno absolutní pravdu *formulovati*, pravdu totiž, která by neplatila zrovna teď, za daných okolností, nýbrž byla povznešena nad všechn čas a prostor a nade všechnu skutečnost a platila pro všechny lidi všech časů a za všech okolností.“ (Dtto 132.) Proti tomu Rádl základně namítá: „Nikdo se nepostaví svojí pravdou *nad* běh událostí, nýbrž jeho pravda vyrůstá z nich a sráží se s nimi, jsouc pravdou o věcech, o událostech.“ (Dtto 103.) Abstraktní „pravdy“, které platí vždy a všude, nemají valné ceny; vlastním elementem pravdy je *hic et nunc*, platnost *concretissime teď*, za těchto daných okolností. A ovšem něco z těchto okolností musí nutně zůstat vězet na naší pravdě; vždyť se jí dovoláváme a ji formulujeme a podle ní jednáme nikoliv z důvodů perenních, nýbrž naopak aktuálních. Proto i sama pravda mohla být pochopena jen jako aktuální (:...). Pravda je aktuální a konkrétní v tom smyslu, že je prostě nemyslitelná sama o sobě, že je neodlučitelná od té které situace, těch kterých okolností, že na sebe – přes to, že je jedna jediná – bere vždy novou tvářnost a že v tomto světě funguje jenom jako vždy znovu jedinečná a neopakovatelná. V tom smyslu např. „nejde jen o abstraktní pravdu, Mojžíšem vyjádřenou ve Starém Zákoně, nýbrž i o to, jak Starý Zákon povstával v čase, spisován byv od několika spisovatelů; nejde jen o věčně stejnou podstatu lidství, projevující se ve všech dobách, nýbrž i o pokrok a o úpadek, a vznikání a zanikání ideálů“ (Rom. věda 243).

Toto vše platí ovšem o pravdě poznané; tu musíme pamatovat, že Rádl zdůrazňuje také tímto způsobem relativnost všech *našich* poznatků a formulí (Rom. věda 132). Znamená však zrelativizování poznatků také zrelativizování pravdy? „Otázka jest: když všechno vědění jest relativní, jak unikneme skepsi? Jak se ubráníme těm, kteří chtějí žítí jen ze dne na den a

neuznávají ideálů? Odpověď jest prostá: vědění *jest* relativní, ale pravda absolutní přece *jest*." (Dtto 128.) Než však budeme zkoumat, co praví Rádl o této absolutní pravdě samé a jak ji pochopil, zopakujme si nejprve v hlavních bodech jeho pojetí vztahu mezi pravdou a skutečností.

Především tedy pravda je orientována na tento svět, na věci. To není jen lidský nějaký nedostatek, že nám nelze uchopit čistou, absolutní pravdu samu; je naopak nejvlastnějším jejím rysem, že je pravdou o věcech, že míří na realitu, že je obrácena ke skutečnosti; a to ovšem znamená ke skutečnosti konkrétní, individuální. Právě tento nejvlastnější charakter pravdy je pravou příčinou tzv. relativnosti našich poznatků, tj. relativnosti pravdy poznané. Tato relativnost není ničím jiným než konkrétností, individuálností každé poznané pravdy. „V tom je paradox individuálnosti: míří k naprosté pravdě, která jistotná jest, ale na tomto světě nemůžeš po ní vztáhnout mysl než řídě se okolnostmi prostředí, které je nahodilé a chaotické“ (Útěcha 78). Není však nikterak násilím na pravdě, že její vyjádření je takto podmíněno určitou situací, neboť pravda sama už do této situace míří.

Nicméně je přece každé takové uchopení, vyjádření, uskutečňování pravdy provázeno zároveň ještě jinou věcí. Pravda se tu jakoby stává věcí, skutečností, vtěluje se do myšlenek a činů, do života a do dějin. „V historii myšlení lidského zrodí se pravda, rozšíří se, upadá a mizí, ustupujíc druhé, kterou čeká podobný osud. Plato stvořil jednu pravdu, Aristoteles jinou, Descartes jinou, Newton jinou. Tyto pravdy vědecké i filosofické nejsou jen shlukem správností a chyb, nýbrž jsou to věci, úkazy přírodní, historické události“ (Rom. věda 122). Pravda se tedy jaksi vtěluje do fakt a experimentů, do formulí a do teorií, do vědy a do filosofie, do slov i do činů. Ale při tom všem nikdy není docela učiněna věcí, nikdy není docela zobjektivována, zpředmětněna, nikdy není s definitivní platností stržena do mezí věcné, předmětné imanence. Pravda sama je pravdou o věcech a k věcem se odnáší; nemůže být proto pochopena ani vyjádřena jinak než relativně, to jest ve vztahu k jednotlivým věcem a konkrétním událostem. Ale pravda nikdy není totožná se svým pochopením a vyjádřením, nýbrž vždy znovu se pne nad každou formulací, nad každým svým „vtělením“. „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.“ (Moder. věda 30.) V tom smyslu jsou nám tedy dány formulace, teorie, pojetí a názory, ale samotná pravda nám *dána* není. Pravda nám není *dána*, nýbrž „*vítězí*“. (Děj. fil. I, 104.)

Převaha pravdy nad věcností je právě nejlépe postižena, řekneme-li, že je

vítězná. Už sám obvyklý význam slova „vítězství“ ukazuje ven z pouhé věčnosti. „Vítězství ve skutečnosti nic hmotně daného není, nelze je konstatovat, popsat, neutrálně zjistit, vítězství lze jen dobýt – anebo se ho vzdát. Vítězství je neodlučné od vůle k vítězství, od přesvědčení bojujících, od cíle, za který se bojuje.“ „Což není pravda, že vyhraje ten, kdo déle vydrží?“ „Vítězství je věcí bilance, nikoli zjevem přírodním.“ (Děj. fil. I, 16.) A bilance právě *nemůže* být neutrálním zjištěním dané skutečnosti (dtto 14); není to konstatování toho, co jest, nýbrž je to zároveň *slib toho, co bude, vůle k tomu, co má být*. To neznamena nikterak násilné, subjektivní zkreslení; bilance nemůže být podána jinak než jako slib, znamenající zároveň co vědec zamýšlí, co pokládá za potřebné, co od budoucnosti očekává (dtto 15). A tam ovšem přestává všechna nezaujatost. „Otázka pravdy a omylu se nerozřeší díváním se na zápas pravdy a lži, nýbrž aktivní účastí a osobní volbou pravdy.“ „Ne vždycky zvítězí pravda *hned*; často musí dlouho trpěti, než se osvědčí; jak pozná pragmatistický divák, že jde o definitivní vítězství a nikoli o utlačení spravedlivého?“ (Moder. věda 30.) V Dějinách filosofie (II, 562–3) odmítá Rádl noetiku, která předpokládá, „že pravda jest neutrálně poznatelným objektem nebo vlastností objektu.“ Z téhož důvodu (mimo jiné) odmítá Rádl adekvační teorii pravdy: pravda není jen formálním souhlasem výroku s daným objektem poznání (Děj. fil. II, 564). Takový souhlas by totiž znamenal skutečné *ad-aequatio*, při-rovnání, při-podobnění. Ale pravda není věčná, není předmětná; jak by se tedy mohla podobat věci, předmětu? Proto se pravda nikdy nekryje se skutečností, jak ještě uvidíme.

Co však vposledu znamená teze, že pravda není věcí, předmětem, že není dána? Abychom to pochopili, musíme přistoupit nejprve ke zkoumání oné pozice, kterou má *subjekt* ve střetnutí pravdy se skutečností, s věčností.

B. Pravda jako přesvědčení

Už jsem se zmínil o tom, že pro Rádla je pravda obyvatelkou říše ducha (Děj. fil. I, 136); v životě duchovním však závisí vše na stanovisku, tj. na tom, jak je vědec osobně na faktu účasten (tamtéž 15). Také v tomto bodě jde o myšlenku, která provázela Rádla po celý život, v celé jeho práci. Již v Dějinách vývojových teorií najdeme onu famózní větu, opět a opět ve všech rádlovských studiích opakovanou a citovanou, přece však téměř nikdy nechápanou a skoro vždy zkresleně pojatou: „Ale pravda není ve vědě, ani ve filosofii, jest jen v každém člověku samotném: jen, čemu sám tak pevně věřím, že mne žádné dokazování, žádné vyvracení ve víře nezviklá, jen to je pravda a jen touto svojí pravdou mohu měřiti svět od chloupků broučích až po učení Kantů a Darwinů“ (s. 551). Tamtéž na s. 547 čteme také: „Osobní přesvědčení, ať vědecké, ať jakékoli, není mimo nás, ani ve faktech, ani v teoriích, ani ve filosofii, neboť každý máme už předem přesvědčení, ale skryté, nepochopené; v sobě samých je musíme hledati, a

fakta, filosofie, jsou jen reagenciemi, kterými své smýšlení poznáváme. Chcete-li, sblížete si toto *probíjení se fakty* s „uměleckým tvořením“, nechcete-li mu říkati „vědecké hledání pravdy“; v tom se obojí stýká, že jest projevem individuální víry“ (dtto 548). „Kant, Darwin, Haeckel, Mareš, všichni mají pravdu. Ale pravdou nejsou ty formulky, které čteme v jejich knihách a které káží jejich žáci, nýbrž živá pravda jest jen to, co tyto učence k jejich spisům, jejich výrokům vedlo, to neuvědomělé, co jen někdy a bez vůle lidské do vědomí prozáří, co však člověka v jeho jednání vede, co celému jeho životu dává smysl“ (dtto 551).

Nenecháme-li se svést detailními nesprávnostmi formulací, postřehneme již tady všechny důležité rysy rádlovského pojetí pravdy. Nyní si ovšem budeme hledět právě oné subjektivní stránky, stránky, nazývané Rádlm přesvědčení.

Podtrhování subjektivního, individuálního charakteru pravdy sleduje Rádl především ten cíl, aby ukázal konkrétnost a hlavně praktičnost pravdy. „Ne abstraktní pravdy, nýbrž konkrétní lidé, čemu věří a jak věří, způsob, jakým pod dojmem své víry se dívají na svět,“ čteme v Úvahách na s. 7. „Všeobecné pravdy leží nanejvýš v mrtvých knihách a živoří v učebnách, kdežto život zná jen pravdy individuální“ (Děj. výv. teorií 543). „Definice, logická pravda, správnost ani nežila ani nežije; byli a jsou jen lidé určitého jednání“ (Úvahy 6). „Příliš často slycháme, že vědecká pravda jest pro každého stejně závazná, že dvakrát dvě jsou po celém světě čtyři; věda prý, to jest soubor takovýchto pro všechny lidi stejně platných pravd. Nejde však o to, kolikrát jest dvakrát dvě, nýbrž jak který člověk na tento logický, sám o sobě mrtvý soud *reaguje*“ (tamtéž 11-12). Pravda je tu proto, aby lidé podle ní jednali a žili; ne proto, aby abstraktně platila o věcech.

Jinak to můžeme vyjádřit takto: pravda platí nikoli nezávisle na člověku, nýbrž jen pokud se podle ní lidé řídí. Neexistuje neosobní, absolutní, objektivní platnost pravdy; pravda může platit jenom prostřednictvím člověka. V tom smyslu je vědecká i každá jiná pravda subjektivní (my bychom dnes raději řekli: subjektivní): „slovy, že věda jest subjektivní, nemyslí se jen na jeden subjekt; každý člověk jest subjektem a každý – tak věřím – chápe vědecké pravdy po svém. Z toho však nejde, že by nebylo vztahů a podobností mezi individuálními názory vědeckými: jest stejně podobnost jako mezi tvářemi“ (Úvahy 11). Pravda nemá přístupu k tomuto světu věcí a realit než skrze člověka. Ovšemže „platí jedna jediná pravda pro všechny lidi všech věků a všech míst, pravda však, která není chladným zákonem objektivního dějství, nýbrž pravda, která se teprv pak pravdou stává, až se přihlásí bojovník za její práva.“ (Národnost jako věd. problém 35.) Jenom v tomto smyslu je třeba chápati takové výroky, jako že „pravda vychází z naší bytosti“ (Děj. fil. I, 299) nebo že jest „svobodným činem mysli“ (tamtéž) nebo že to je „akt vůle“ (dtto s. 300). Je hlubokým nepochopením, vidí-li někdo v těchto výrociích relativismus a

subjektivismus; „člověk není poslední mírou věcí: pravda, spravedlnost jsou vyšší mírou než život“ (Děj. fil. II, 400).

A přece „není věda bez víry, to jest bez přesvědčení o nezbytné pravdivosti toho, co za pravdu mám“ (Úvahy s. 3); „není skutečné pravdy tam, kde není osobního zaujetí“ (Děj. fil. I, 17). To znamená: k pravdě – ovšem absolutní, jediné pravdě – se nedostaneme jinak, než že se one pravdy domyslíme, že ji podle svých životních okolností individualizujeme. Když však se o takovou individuální formulaci nebo vůbec o individuální uplatnění pravdy pokoušíme, nemůžeme nikterak zůstat stranou, nýbrž „je nezbytně nutno sám vstoupit jako rozhodující faktor do oceňování skutečnosti, je zapotřebí věřit, pracovat o nějaký cíl“ (Děj. fil. I, 16). A znovu opakují: to ne pro nějakou nedostatečnost lidského ducha, nýbrž pro podstatný charakter pravdy, která nejenom sama míří k věcem a do událostí, nýbrž která k nim míří *skrze nás*, tím, že nás osobně angažuje.

Na tomto místě musíme vzpomenout ještě jednoho. Patří k velkým křesťanským tradicím chápat povinnost člověka před světem jako svědectví, jako martyrství. Docela v intencích masarykovských odmítá Rádl toto pojetí. Lidským úkolem je něco dělat, tj. vposledu přetvářet, reformovat svět. Pravda nečeká na naše svědectví, nýbrž na naše činy, na naši práci, na naše úsilí, věnované jejímu uskutečnění, provedení; pravda čeká, až skrze člověka bude inkarnována, vtělena do skutečného života jednotlivců i společnosti, až skrze člověka bude reálně panovat na tomto světě. „Poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, jest výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat“ (Děj. fil. II, 625). „Když se mne ptají, je-li zamračeno, odpovím např. že to přejde, nebo že pro momentku je světla dost. Ve skutečnosti totiž nejde o krytí výroku se skutečností, nejde o poznání pro poznání; otázka o sobě vzatá, zda je zamračeno či nic, nás nezajímá, nýbrž poznání naše jde pořád vpřed, vyhmatávajíc, jak si máme vést, a určujíc naše kroky. Pravda tedy není jen formálním souhlasem výroku s daným objektem poznání, nýbrž je to světlo, kterým si svítíme na cestu“ (Děj. fil. II, 564). Pravda na nás nežádá ani formálního konstatování, ani gest, nýbrž vybízí nás k akci.

Viděli jsme, že pro pravdu je podstatné, že není k člověku netečná, nýbrž že naň apeluje. Avšak z toho faktu, že člověk je pravdou zasažen, nebo – řečeno obrazně – že pravdu volí, k ní se přihlašuje, že s ní elementárně souhlasí, vyplývá další důsledek. Jestliže je nezbytné být pro pravdu zaujat, pak ovšem se k pravdě nedostaneme uznáním nějakého názoru, nějaké víry, nějakého přesvědčení za své resp. jejich uznáním za pravdu. Náš souhlas s pravdou nutně musí být hlubší, než je pouhé přijetí *cizího, daného, existujícího* názoru a přesvědčení. V této věci Rádl (po mém soudu) nenašel adekvátní formulace, to jest nedovedl se přiměřeně, vhodně, přesně vyjádřit. Přece však i jeho nikterak ideální výroky jasně ukazují smysl tomu, kdo chce rozumět. Už jsme si ukázali, jak pro Rádla pravda

není v našich formulacích, nýbrž v tom, co nás k takovým formulacím vedlo a vede; a už jsme slyšeli, že to Rádl kreslí jako „to neuvědomělé, co jen někdy a bez vůle lidské do vědomí prozáří“ (Děj. výv. teorií 551). To je jen pokus vyjádřit skutečnost, že se k pravdě nepřihlašujeme, jako by stála venku, mimo nás. „Neboť opravdu přesvědčení, ať vědecké, ať jakékoli, není mimo nás, ani ve faktech, ani v teoriích, ani ve filosofii, neboť každý máme už předem přesvědčení, ale skryté, nepochopené; v sobě samých musíme hledati, a fakta, filosofie jsou jen reagenciemi, kterými své smýšlení poznáváme.“ (I tato slova jsme už – na str. xx – citovali.) Tu je zcela patrné, jak vztah člověka k pravdě je dokonale intimní, hluboký, vnitřní, že nikterak nejde primárně o nějaké formální uznávání a souhlasení. Nedomnívám se, že jde o nejlepší formulaci této věci, ale přesto tvrdím, že stojí za to namáhat se porozumět pravému smyslu věty, že „zákon, který není mým zákonem, jest hříchem proti přírodě“. Tomu jest třeba rozuměti nejen tak, že se tomu, co požadují na jiných, musím podrobit také sám. Jde o víc: i když sám se podrobím zákonu, který podstatně není mým zákonem, i to jest hříchem proti přírodě. Ba právě to; neboť chci-li se sám vymknout zákonu, který předpisují jiným a jehož plnění na jiných požadují, je to hřích proti lidem, proti bližním. Avšak hříchem proti samé přírodě, tj. vrcholnou nepřirozeností, zvráceností jest sám se podrobovat zákonu, který není mým zákonem. A jak čteme hned před uvedeným místem, „pravda, násilím ukládaná životu, jest lež“. To je právě obráceno proti formálnímu uznávání cizí „pravdy“: jestliže sám v hloubi svého srdce nejsem nezvratně oddán této pravdě, jestliže jsem v této pravdě elementárně nezakotvil, jestliže mne k této pravdě nevedou vlastní, nejvlastnější a nejvnitřnější důvody, ano – takto se byť ne zcela vhodně vyslovuje Rádl – jestliže tuto pravdu nenajdeme sami v sobě, pak jakákoli jiná „pravda“ odkudkoli zvenčí, od rodičů a učitelů, ze společnosti nebo z dějin přijatá není pravdou, nýbrž lží. Je to „pravda“ životu vlastnímu nebo cizímu násilím vnucená, ne v něm samém objevená. A to právě je lež.

Ovšem už Augustin byl na rozpacích, jak uniknout některým nesnázím a rozporům, když v Konfesích vzýváje Boha se ptá: „Kde je to místo ve mně, kam přijde Bůh můj? Ale jak může být Bůh ve mně, Bůh, který stvořil nebe i zemi? Což, Pane můj, je něco ve mně, co by tě mohlo obsáhnout? ... Nebylo by mne, Bože můj, vůbec by mne nebylo, kdybys ty nebyl ve mně. Ale spíše by mne nebylo tehdy, kdybych já nebyl v tobě. ... Ale kam tě zavolám, když jsme v tobě? ...“ (I, 2.) Také Rádl byl v podobných rozpacích; a nakonec obrátil celý vztah a řekl, že ne my máme pravdu, ale ona že má nás (Útěcha 16). Také tam říká, že pravdu neustanovujeme, nýbrž že se do ní rodíme. Čili ne že by byla pravda v nás, ale obráceně my jsme v pravdě. Jak je vidět, věděl Rádl o nedostacích své formulace. Podstatné však zůstalo zachováno: úzký, bezprostřední, intimní vztah člověka k pravdě. Proto o pravdě „nerozhoduje žádná autorita, nýbrž každý si musí o ní konce konců

rozhodnout sám“ (Děj. fil. I, 136). Proto „pravda je jen to, čím přímo žiji“ (dtto 299). Proto si Rádl cení Augustina, že v rozmanitých variacích „opakuje, že nelze uvidět pravdy ani Boha, nelze jich vidět ani v duchu, protože *nestojí vedle nás*“ (tamtéž 300). „Pravda je tedy elementární vědění, souhlas, akt vůle, jest dříve než jakýkoli její formulovaný výraz; teprve na základě pravdy živě chtěné je možno rozlišovat danou správnost a nesprávnost i pravděpodobnost. ... Pravdu musíme napřed mít, abychom ji pak mohli o nějaké věci tvrdit.“ (Tamtéž.) I když absolutní pravdy nezachytíme a nedostihneme, „přes to v ní žijeme, cítíme, že jsme jí jednou blíže, podruhé se od ní vzdalujeme“ (Romant. věda 129). To je Rádlova fronta proti „katolictví“, nebo jak říkal Masaryk, proti „jesuitismu“. Podstata jezuitismu v tomto pojetí je právě v jeho násilném ukládání pravdy, vnucování přesvědčení. Nemůže nás mást, že „jesuitism často klame i sám sebe“ (Masaryk, V boji o náboženství 43); i to je násilí, byť nevědomé resp. nepodnikané vědomě. Proto násilí a v důsledku toho lež je nutným průvodcem jezuitismu. A tak ne vnější a formální přijímání některých názorů a přesvědčení nebo věr za pravdu, nýbrž hotovost ducha naslouchat skutečné pravdě samotné. „K vnímání vědecké pravdy jest třeba stejně zvláštní duševní dispozice, jako k vnímání krásy“ (Úvahy 12).

Ještě jedné důležité věci musíme vzpomenout. Podle Rádlova pojetí je v jistém smyslu chybné, stavět – pro naše praktické potřeby, tj. když jde o vědeckou nebo filosofickou metodu nebo vůbec o naši cestu k pravdě – na první místo pravdu a na druhé místo naše uznání, že to jest pravda. Nesporně ovšem je absolutní pravda vskutku priorní, tj. je dříve než jakékoli její poznání i vyjádření. Tu však jde právě o pravdu absolutní, tj. o pravdu jako poslední autoritu. Jako poslední autorita je však pravda neformulovatelná; když se totiž o takovou formulaci pokusíme, je to náš pokus a i pro něj platí autorita absolutní pravdy. A tak zůstává-li sama jediná pravda, pravda absolutní stálou normou všech našich formulací, pak to zároveň s sebou nese, že cesta k poznání pravdy čili k pravdě poznané nevychází z absolutní pravdy jako prvního, původního stanoviště. To jen zdánlivě lze těžko pochopit, zvláště když jsme slyšeli, že pravda jako elementární souhlas, jako akt vůle jest dříve než jakýkoli její formulovaný výraz. Přece však trocha pozornosti nám dá nahlédnout, že tu jsou nutně vyloučeny dvě možnosti. Především nemůže absolutní pravda stát na počátku našeho poznání (rozumějte, ne *před* naším poznáním, nýbrž na jeho počátku, tj. už jako jeho počáteční součást) jako danost. Nemůže tomu tak být především proto, že absolutní pravda nám není dána, není objektivní, nestojí před námi jako věc, jako předmět. Za druhé to není možné ještě z toho důvodu, že i kdyby byla pravda takovou daností, stála by *před námi* a tím mimo vlastní naše poznání; jsouc předmětem, nemohla by být součástí našeho poznání, byť jeho součástí počáteční. Na druhé straně nemůže absolutní pravda stát na počátku našeho poznání ani tak, že by

součástí tohoto poznání přece jenom byla. Je to nemožné proto, že v tom případě je už nějakým konkrétním způsobem uchopena, pojata; ale má-li vskutku platit, že absolutní pravda je onou poslední instancí, nejvyšší normou každé naší formulace, každého našeho pojetí, každého uchopení, pak nutně musí každé takové pojetí a uchopení být odlišné od samotné chápané a pojímané pravdy. I vyplývá odtud závěr, že ať už naše chápání a poznávání začíná odkudkoli, na jeho počátku nutně stojí něco, co není sama absolutní pravda, ale co je absolutní pravdou normováno. To je tedy smyslem slov, že každý jednotlivec se musí pravdy domysliť, tj. že se jí musí dobrati svým myšlením, které nutně je relativní a individuální. V tom smyslu vytýká Rádl Kantovi a romantikům, že pro ně „poznána pravda není proto pravdou, že já přemýšleje o ní nemohu jinak, než uznati ji za správnou, nýbrž naopak, protože jest správná, proto jsem nucen ji uznati“ (Romant. věda 135).

Tu jsme ovšem u důležité otázky geneze našeho poznání. Víme už, že Rádl je přesvědčen, že „každý máme už předem přesvědčení, ale skryté, nepochopené“, že „pravda je ... to neuvědomělé, co jen někdy a bez vůle lidské do vědomí prozáří“. Později v Romantické vědě čteme: „Intuitivní pravdy známe, třebaš bychom si jich neuvědomovali; známe je, jak filosofové říkají, podvědomě, ale ovšem, můžeme si je uvědomovati a logicky formulovati“ (s. 184). „Intuice jde před vědeckým rozborem: napřed musíš míti o věci živý názor a potom teprve ji můžeš pojmově analyzovati (s. 185). Z toho lze usuzovat, že geneticky na prvním místě stojí intuice, pochopení, názor, kdežto formulace a vůbec plné uvědomění je pozdější. Ale to jsme pořád jenom u *questio facti*; položíme-li si však *questio iuris* na místo *questio geneseos*, pak bude věc vyhlížet jinak. „Intuice nebo-li intelektuální názor se má k rozumu jako *pochopení* k *důkazu*. Důkaz jest prostředkem pochopení; bez důkazu sice mnoho věcí chápeme; protože však chápeme i věci nesprávné, intuice není kriteriem pravdy, jímž jest jedině rozbor rozumový.“ (Tamtéž, s. 185.)

Je to důležitý prvek Rádlovy noetiky, když – zůstávaje realistou – odmítá tezi, že by počátek našeho poznávání měl principiální význam pro jeho platnost. Ovšemže naše poznání musí někde začít; avšak takový začátek je do značné míry irelevantní pro otázku pravdivosti a správnosti tohoto poznání. Na tomto místě, totiž když rozpojuje otázku původnosti některých prvků poznání od otázky jejich platnosti, opouští Rádl jeden z vůdčích principů starší filosofie. Jak racionalistický, tak empiristický směr evropské filosofie byly v tom zajedno, že viděly zajištění pravdy (pravdivosti poznání) v tom, když sestoupíme k samotným počátkům poznání, jimž se říkalo smyslová data, jednoduché ideje, impresy, apriorní pojmy apod. Tyto počátky jsou dány bezprostředně, a jako takové původní, bezprostřední danosti jsou zároveň jako počátky poznání také zárukou jeho platnosti, správnosti, pravdivosti. Rádl se distancuje ve smyslu moderní filosofie od

této chybné tradice a vidí v počátcích poznání jenom materiál pro další zpracování. Pravda v tomto smyslu není na počátku, nýbrž na konci vědecké a filosofické práce. Proto není přirozeného, tj. „správného“ počátku vědeckého nebo filosofického zkoumání; kritériem je rozumový rozbor, nikoliv nějaká iniciální data nebo živý názor či intuice. Také zde se ovšem Rádl pohybuje v jistých nejasnostech. Na jedné straně je pravda dříve než jakákoli naše formulace. Na druhé straně je pravda cílem vši naší práce a všeho úsilí, základní loajalitou počínajíc a všeho druhu formulacemi a teoriemi končíc. Domnívám se, že věc se objasní a vysvětlí, rozlišíme-li důsledně pravdu absolutní od pravdy poznané, resp. pronikání pravdy do světa skrze lidi od pronikání člověka k pravdě. To však patří už do závěrečné kapitoly.

C. Pravda a dějiny

Pokud však ještě na chvíli setrváme u otázky geneze poznání, uvidíme, že cesta poznání, cesta k pravdě není právě nikterak podobná rozvíjení matematických nebo geometrických pouček ze základních, prvotních axiomat. To jest, cesta k pravdě není čistě logická. Nelze najít „nějaký objektivní mechanismus myšlení, aby jistota pravdy byla zabezpečena“ (Děj. fil. II, 563). Proto Rádl chválí Friese a jeho žáka Nelsona, že přišli na základní chybu oné noetiky, která předpokládala, že poznání je formálním soudem, že všechny soudy závisí na soudech vyšších a vyšších a že tedy existují nejvyšší absolutně správné soudy, na nichž všechny soudy ostatní závisí a z nichž se dají odvodit (tamtéž, s. 564, 563). Chyba tohoto pojetí je v jeho základní ahistoričnosti. Nejen individuálně geneticky, nýbrž i společensky a historicky je postup obrácený. „U všech velkých objevitelů vidíš, jak napřed jdou se starou vírou, snažíce se svůj život dle ní srovnati; jak nové světlo pomalu tu a tam z jejich řečí proráží; jak zápasí s ním, ale cítí při tom, že se dostali na scestí; jak najednou vzplane nová myšlenka a oni opustí své okolí, upravující v soukromí svoje názory dle nového světla; jak konečně vystoupí, jsouce docela novými lidmi a žárem nové víry zažehnou každou duši, která se jim přiblíží; celý ostatní život není pro ně ničím jiným než vítězným tažením za důkazem jejich pravdy.“ (Děj. výv. teorií 26). Nevychází se tedy z jistých, bezpečných premis, v kterých už je všechno vlastně obsaženo a je třeba to jen rozvinout; naopak vychází se z pojetí, názorů, teorií, které platí v dané době. To ovšem nikterak neznamená, že nastavujeme minulost. Člověk opravdu přináší něco nového; přece však nemůže nic nového přinést a uskutečnit, dokud nenavazuje na to, co tu je a co tu bylo. „Člověk nemůže jinak, než se obracet o poučení a pomoc k minulosti. Volí tuto minulost; vybírá si ji svobodně bez ohledu na plynulý vývoj; podřizuje ji své potřebě a vdechuje tak do ní nový život. *Nepokračuje v minulosti*, nepřidává k ní novou část, nepovznáší ji na vyšší stupeň, žije jen svou novou, samostatnou ideou, ale právě proto nově

osvětluje a k životu křísí i minulost. I dovolává se Platóna, Aristotela, řeckého zřízení politického, klasického umění, Caesarovy politické obratnosti, svatosti mučedníků, neohroženosti Husovy, originální myšlenky Descartovy atd., ale pořád je samostatný, docela svůj, plně odpovědný za celou svoji myšlenku. Zvláště tehdy, když mu okolí nerozumí a bojovník stojí sám a sám se svojí pravdou, v zoufalství volá na padlé bojovníky dřívějších časů: *Debout les morts!*, aby zvítězil pomocí mrtvého vojska, kde živé odepřelo poslušnost.“ (Děj. fil. I, 30.) Pro historicitu pravdy je tedy především podstatné, že není v bezprostředním vztahu k věci, o níž platí, nýbrž že nutně používá k své „inkarnaci“ materiálu, který poskytují společenské a kulturní podmínky, doba, dosavadní stav vědomostí, myšlenková kapacita současné vědy a filosofie atd. „I jest omyl, domnívati se, že snad svým myšlením, vědeckým nebo filosofickým, se dotýkáme přímo podstaty skutečnosti přírodní a že z vědy a filosofie mluví sama příroda. Věda a filosofie nejsou myšlenkovou reprodukcí přírodní skutečnosti; jsou až po krk ponořeny do duchovního života doby, z něho čerpají podněty, jeho řečí se vyjadřují. ... Duchovní život tedy není nic přírodního, samorostlého; u samého jeho kořene leží historie jako nezbytná podmínka pro jeho vznik. ... Historie je tělem a kostí života, zvláště duchovního; myšlenka se nedostane jinak nad práh vědomí, než jestliže se opírá o jinou myšlenku starší. Tato skutečnost platí tím spíše o filosofii; není filosofie samorostlá, není filosofie mimo dějiny lidského myšlení; není možné objevit novou myšlenku a neznat myšlenek starších; každá filosofie musí pohltnout své předchůdkyně, aby mohla žít sama. Bez filosofické minulosti není filosofické přítomnosti.“ (Děj. fil. I, 28-9.)

Nesmíme ovšem nikterak zapomínat, že nejde o „nastavování minulosti“. Platí, že „člověk je stavěn z materiálu, který dodává historie“; platí že „všechno své myšlení stavíme z materiálu daného minulostí, tj. výchovou rodičů, kamarádů, školou, společností, vlastní zkušeností: bez včerejšího duševního života není duševní život dnešní možný *ani metafysicky*.“ (Děj. fil. II, 86.) Ale tato podstatná historicita lidského života nikterak neznamena, že jsme otroky minulosti. „Poměr myslícího člověka k minulosti musí být svobodný, aby mohl volit z nekonečného bohatství minulosti a volit jen to, čeho potřebuje. ... Minulost je jen materiálem, z níž svobodný duch staví živou, aktuální, praktickou přítomnost.“ (Tamtéž.) Obracet se k minulosti z jiných důvodů než jako k materiálu, z kterého si vybíráme, co potřebujeme *ke svým aktuálním účelům*, je zásadně pochybené; je to slabost a úpadek. „Silný člověk žije budoucností; sahá po živých věcech, které ještě nejsou, a přezírá mrtvolý věci, které už jsou dány. Do budoucnosti je svět dokořán otevřen; tam jest svoboda, tam člověk volným rozmachem rýsuje plány budoucího běhu věcí. Budoucnost je doménou lidí statečných; minulost naproti tomu je útočištěm poražených; neumějíce nic provést sami, reprodukují jen ve fantasii hmotu toho, co se stalo.“ (Děj. fil.

II, 247.) V dějinách se nerozvíjí jen to, co už od počátku bylo v zavinutosti dáno, přítomnost (a budoucnost) není v minulosti ani jako zárodek obsažena. Dějiny nejsou takto vývojově plynulé; „zdání plynulosti, nepřetržitosti dějin je vzbuzeno jen tím, že je ztotožňujeme s přírodním procesem. Vskutku však jsou historické události *v sobě jednotné a přetržitost* je jejich základní vlastností.“ (Děj. fil. I, 27.) Žádný plynulý vývoj, nýbrž „pokaždé jde o přerušování toho, co bylo, a o novou ideu, která cítí svoji nezávislost na předchůdcích, jejíž novost může být konstatována...“ (tamtéž). Ale je-li přetržitost základní skutečností pro dějiny, jak tedy souvisí přítomnost s minulostí a s budoucností? Jak tedy může platit, že originalita není možná bez předchůdců? Že bez filosofické minulosti není filosofické přítomnosti? „Souvislost přítomnosti s minulostí není dána v historii vývojem, nýbrž svobodným činem muže, který dle své potřeby volí materiál minulosti pro přítomnost. Domnění, že se dějiny vyvíjejí, vzniká odtud, že jsme si navykli se na ně dívat příliš neutrálně jako na pouhé objektivně dané přírodní procesy.“ (Tamtéž, s. 29.) Ale „dějiny civilizace jsou hloub založeny než přírodní procesy“ (tamtéž 31). Spekulace o dějinách jako o nutném přírodním procesu konec konců nutně vedou k popření opravdových dějin“ (dtto 21). V tomto smyslu tedy „minulost tvoří nezbytný základ duchovního života, kdežto pro běh přírody minulost nemá významu“ (dtto s. 27). A ovšem je to minulost ne přetrvávající do přítomnosti a do budoucnosti, nýbrž minulost svobodným rozhodnutím člověka v přítomnosti oživovaná a křišená, obnovovaná, zpřítomněná. Sama o sobě je minulost tak jako celá historie přetržitá, tj. jsou to v sobě jednotné a jaksi i uzavřené, tj. začátek a konec mající události. Hmota, maso, tělo těchto událostí nenávratně mizí, zajde, rozkládá se a přechází z rozložené a ukončené události jedné, aby tvořilo materiál, tělo události druhé. I tento materiál má svou hybnost, svou setrvačnost; i tento materiál má svůj tvar resp. podržuje setrvačně něco z tvaru minulé situace a není tedy pouhou beztvarou možností jako aristotelská HYLÉ. Co však setrvačnost nemůže přenést, je základní aktivita, základní událostnost; onen materiál, ono tělo minulé situace, minulé události může působit svou setrvačností, jen pokud se před ním otvírá nová situace, nová událost. Naopak zase událost musí být nutně primitivní, nedovede-li nějakým způsobem nejen použít starého (beztvarého) materiálu minulé situace, nýbrž hlavně také jeho tvaru a tím v nejvyšší možné míře (tj. jak nejvíc je možno) i tvaru samotné předcházející situace, aby tak nemusela stavět vše od počátku. A způsob, jakým na sebe může vzít přítomnost co nejvíc z tvaru minulosti, aby nemusela své hřivny utrácet na budování toho, co tu už je připraveno minulostí, tento způsob má v české filosofii už tradiční název: navazování; a Rádl vidí podstatu navazování ve svobodném činu muže, který vybírá z materiálu minulosti podle potřeb přítomnosti.

Nic nového vlastně už nepřidáváme, jestliže ještě více zdůrazníme, že

pro dějiny je stejně podstatné mnoho *nového*, tj. toho, co tu ještě nebylo. To platí také o pravdě pro její podstatnou historicitu. „Když Plato stavěl svůj systém, vnášel do světa cosi nového, stejně jako když ze semene roste nový strom; když Koperník objevil pohyb země, provedl čin, kterým změnil smýšlení lidí;... Objevující nové pravdy myslitelé tedy opravdu *tvoří* cosi nového, nebývalého, čeho nelze předem uhodnouti“ (Romant. věda 122–3). V matematice např. mohou mít někteří nadprůměrně nadaní lidé rozlehlejší a intenzivnější „názor“, tj. přímý, bezprostřední vhled do struktury některých souvislostí. Kde většina musí příklad počítat podle naučených pravidel, tam tito geniální lidé *vidí* výsledek tak, jako vy *vidíte*, že rostlina má tři květy, kdežto má-li jich dvacet, nevidíte to už, ale musíte spočítat. Podle názoru Rádlova takovýto vhled do historie, takovéto *vidění* věcí budoucích podstatně není možné. Jen na okraji připomínám, že také to je nejhlavnějším důvodem proti spiritismu a vůbec okultním vědám. Vidět do budoucnosti znamená zároveň, že dějiny jsou strženy na úroveň přírodních procesů nebo dokonce logicko-matematických souvislostí. Tím ovšem nechce Rádl nikterak říci, že předvídání *důsledků* některých skutečností a činů není vůbec možné. Dějiny nejsou jen předivem nového a tedy nepředvídatelného; v dějinách najdeme také spleť nejrozličnějších objektivních souvislostí, spleť historických setrvačností atd. (patří mezi ně např. tzv. historické rekurence), které nám umožňují *mnohé* předvídat. Základní Rádlovou tezí je však, že předvídat nelze *všechno*, a to prostě z toho důvodu, že jsou na světě také věci nové, skutečně nové a nejen původně v záhybech starého a minulého skryté a náhle se objevující našim zrakům. A mohli bychom nakonec udělat závěr poněkud roztodivný, že pravda je vždycky nová a že ji nelze nikdy předem uhodnout. Je to však jen jinými slovy vyjádřená Rádlova teze, že pravda není předmětem, objektem, že nestojí před námi ani vedle nás, nýbrž že platí a působí skrze nás.

Nakonec ještě chci připomenout, že podstatná historičnost poznání pravdy by mohla vést k pluralitě pravd v témž smyslu, jako by k ní mohla vést rozmanitost věcí. Individuální, jedinečný charakter pravdy má dvojí „objektivní“ zdroj: v její historicitě na straně jedné a v její konkrétnosti na straně druhé. Jednota všech takovýchto konkrétních a historicky jedinečných pravd je pro Rádla zaručena ne už objektivně, nýbrž subjektivně. „... Po staletích přijdou nové ideály, stejně vážné jako bylo náboženství a jest národnost; ani ony nebudou absolutní. Ačkoli však vyjadřujeme (slovem a činem) svůj ideál jinak než Hus, než Sokrates, než kdokoli z velkých mužů minulosti, přece víme, že máme pravdu i my, i oni, *absolutní* pravdu, a že nemají pravdu, kdo jsou proti našim ideálům. Absolutní pravda není ve formuli, nýbrž v přesvědčenosti lidí; *lidé* mají a nemají pravdu, ne jejich slova.“ (Rom. věda 129.)

D. Co jest pravda?

V této kapitole vlastně už přecházíme od interpretace Rádlova pojetí pravdy k jeho rozvedení a kritice. Jsou totiž body v Rádlově teorii, které nejsou vyjasněny a připouštějí několikerý výklad; jsou také místa, která jaksi nejsou v souladu. Především pak je Rádlovou slabostí jistá neurčitost pojmů a nepevnost myšlenkového postupu; nedostatek teoretické pečlivosti ubírá Rádlově myšlení jak na hloubce, tak na působivosti. To platí především o jeho ontologii (metafyzice). Proto tážeme-li se, co to je pravda, přesunujeme svou pozornost na místa, kde je nezbytno Rádla domyslit, upřesnit, podepřít – a to místy i proti některým jeho vlastním tezím. To nikterak neznamená, že hodlám s Rádlem polemizovat; nepíši, abych polemizoval s Rádlem, nýbrž s jeho oponenty (ať už veřejnými nebo pseudorádlovci).

Je známo, že antická filosofie žila ve znamení otázky: co je to, co trvá v pozadí všech změn? Co je to, co je jedno na pozadí a v základu veškeré rozmanitosti a mnohosti? Rovněž není jistě nikomu tajno, že v průběhu vývoje filosofického myšlení antiky vyústila tato otázka v pojem substance, který byl provždy kodifikován Aristotelem. Bylo podružné, chápali-li někteří základ všech změn ve formě substance jediné nebo substancí několika. Antická tradice ubezpečila všechno následující myšlení, že lidské poznání, lidské vědění nemůže být založeno na tom, co se mění, co vzniká a zaniká, co je v proudu, nýbrž že jediným počátkem, principem našeho vědění je nutně nehybné, trvale neměnné. Takto se vyslovil Aristotelés: „Jest ... vůbec něco zvláštního chtít rozhodovat o pravdě ze zjevu, že se věci vezdejší mění a nikdy netrvají v témž stavu. Neboť pravdu je třeba hleděti si získat z toho, co se chová stále stejně a co nepodléhá žádné změně.“ (Metaf. 1946, s. 280.) „Pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé, věčné“ (tamtéž, s. 67).

Je pozoruhodné, jestliže ve vědomí této souvislosti čteme u Rádla, že pravda je to, „co je pevným základem všech změn“ (Děj. fil. I, 299). Jinde opět, že pravda „jest ‚nehybná‘, neboť není částí dějství“ (tamtéž II, 480). Příroda je synonymem ustavičné proměnlivosti; a Rádl si u Sókrata pochvaluje, že „muž, který první důsledně dokazoval, že jest jediná, věčná pravda, stál při tom zády k přírodě...“ (Děj. fil. I, 135). Už v Dějinách vývojových teorií (s. 551) čteme, že „pravda není ani na papíře, ani v experimentech, ani v rozumu, ani v srdci, jest jediné tam, kde všechny tyto věci jedno jsou.“ Avšak kde jsou tyto věci *jedno*?

Abychom přesně pochopili to, co jsme ostatně už ukazovali, srovnajme Rádlovy pozice ještě na jiném místě s Aristotelovými. „Správné je také, nazývá-li se filosofie vědou o pravdě. Neboť cílem theoretické vědy jest pravda, cílem praktické však výkon, dílo,“ praví Aristotelés (Metaf. 67). Rádl se však distancuje od tohoto intelektuáliství (Děj. fil. I, 62): „filosofie ... se začala jako hnutí intelektualistické, tj. jako jednostranné spekulování o podstatě věcí a přezírání praxe životní, tj. toho, co býti má. Intelektuál sází

celý život na ‚poznání pravdy‘... Jinak lidé, kteří nejsou intelektuály: obchodník, průmyslník, inženýr, vůdce lidu, reformátor, cestovatel. Těm je praxe životní základním úkolem; chtějí něco provést: k tomu cíli potřebují i teorie, přemýšlení, rozumu. Nikoli poznání pravdy, nýbrž *čin je tu primární, a poznání pravdy je jeho služebníkem.*“ Špatně by rozuměl, kdo by Rádlův aktivismus interpretoval jako snížení teorie a zdůraznění morality. Již na citovaném místě jsme viděli, že to, co býti má, jest životní praxe. To, co býti má, je v podstatě čin; poznání pravdy není v primárním významu to, co být má – leda opět jako čin (byť teoretický). Aby bylo jasno, že nejde o moralismus, ověříme si Rádlovo vysoké ocenění teorie v otázce, k tomu jakoby stvořené: v hodnocení teoretického a morálního smyslu Sókratovy a posókratovské filosofie. Jak je známo, většina Sókratových žáků se obrátila zády k teorii a věnovala se v duchu doby úvahám morálním. Jediný Platón šel cestou teorie. A tu Rádl, srovnává nejprve význam Platónovy Akademie s konkurenční „praktickou“ školou Isókratovou, praví (Děj. fil. I, 158–9): „Platónova škola nabyla významu světového, Isókratova zmizela beze stop. Proč v tomto velikém experimentu praxe podlehla teorii? Je snad opravdu kultura ducha, odvrácená od praktických otázek, nebo-li, co ve smyslu ovšem zúženém nazýváme humanitním vzděláním, opravdu bližší poslání člověka na této zemi než zájmy praktické? Anebo byl snad jen Isókratés neobratný? Anebo nebyla doba ještě zralá pro pochopení praktičnosti? Budiž jakkoli, jde o těžkou a světovou otázku, aktuální dnes jako tehdy za živobytí Platónova.“ A o něco dále (s. 222) pod titulem „*Moralisování – smrt filosofie*“ čteme: „Přivrženci Sokratovi se rozešli na dva směry. Jedni se drželi spekulativní části jeho učení, tj. rozboru pojmů a hledání pravé podstaty věcí. Tito filosofové, v čele s Platónem a Aristotelem dosáhli vrcholu klasické filosofie a stali se učiteli lidstva. Více však bylo těch, kteří se přidrželi Sokratových návodů etických; ti označují cestu s kopce; stali se význačnými pro hellenismus. I tu se ukázalo, co historie pořád a pořád potvrzuje, že teorie je věc vyššího řádu a má větší moc nad lidmi než mravní formule.“

Jestliže jsme porozuměli Rádlovi tak, že pravda sama už míří k věcem a do situací a že tam míří skrze člověka; jestliže jsme dále viděli, že pravda je v přesvědčení, tj. v angažovanosti lidí, že je v tom, co je k jejich názorům atd. vede; jestliže čin je více než poznání pravdy, které činu má jenom sloužit – pak je nasnadě myšlenka, že pravda je posledním zdrojem všech činů, činů správných, mravných i zbožných najednou, že je hybatelem věcí i dějin, že je dokonce nejen základem, nýbrž posledním zdrojem všech změn a bezprostředním zdrojem všech změn k lepšímu, všeho nového, všech reformátorských činů a všeho reformního úsilí. Zde je tedy náš pokus, najít a pochopit *ontologické předpoklady Rádlova pojetí pravdy.*

Je známo, jaký vývoj prodělal ve filosofii pojem Boha. Antika i scholastika rozuměla v pojmu Boha konec konců *primum movens, sed immotum.* Je

myslitelno, že Rádl pod vlivem této tradice, označiv Boha jako Pravdu, určil ji jako nehybnou, ale zároveň jako zdroj vši aktivity. Tradice ta však poznamenala Rádlovo myšlení jaksí jen zvenčí a negativně. Nehybnost pravdy neznámá nic víc, než že pravda není součástí změn, částí dějství. Máme dobré důvody se domnívat, že Rádl i v tomto bodě – byť ne výslovně – přerušil tuto filosofickou tradici. Ale ať tak či onak, my budeme předpokládat, že Rádl měl na mysli transcendenci pravdy, když mluvil o její nehybnosti. To je skutečný, pravý význam pozitivní, který je nesen oním pojmem; neznámá tedy nehybnost pozitivně vyjádřeno to, že pravda *stojí*, nýbrž že je jaksí hlouběji než všechno dění, všechna příroda i všechna historie. Na konci svých Dějin filosofie ukazuje Rádl filosofické pojetí konce světa: „Není to událost z tohoto světa; nevíme dne ani hodiny; celý vesmír moderní přírodovědy vzplane a zmizí; světový prostor se zřítí a čas se zastaví. *Mundum solvet in favilla!* Ta pomíjející náhoda, kterou nazýváme přírodou a hmotou a zákony přírodními a příčinou a následkem, zapadne do propasti; nebyla prý tak jako tak než nahodilou příležitostí pro člověka, jenž měl splnit své poslání. A když ve světové katastrofě zmizí všechno, co rozvinula před naším intelektem přírodověda, zůstane jediné ono poslání člověka, které není z tohoto světa. I zbývá jediná věc: svědomí lidské vzepjaté do absolutních rozměrů; zákon „ty máš“, jako jediná absolutní, jediná platná skutečnost. Konec světa: zbývá jen to, co je metafyzickou podstatou tohoto pojetí života: zůstává jen absolutní jádro všeho, zůstává jen to, co má být: nastává poslední soud“: (Děj. fil. II, 625–6.) Jinými slovy: to, co býti má, je skutečnější, tj. je hlouběji založeno než to, co jest. Ale co býti má, je životní praxe resp. to, co k ní vede. A je to pravda, která jest výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat: poslední pravda je zároveň poslední povinností (Děj. fil. II, 625); v Útěše nazývá Rádl pravdu společným zákonem (s. 11). Ergo: pravda je to, co býti má; pravda je základem veškeré skutečnosti a jako taková jediná zůstane, až zmizí tento svět.

To je epochální myšlenka; zůstane navždy Rádlovou slávou, že ji naznačil. Jak daleko byl Krejčí od skutečného porozumění Rádlovým motivům, když mu navrhoval, aby raději místo slova „pravda“ užíval slova „pravdivost“; pak by prý unikl mnohým nesrovnalostem (ČM XXIX, s. 222). Krejčí pochopil Rádlovo „býti má“ tak, že když býti *má*, tedy *není*; a je-li to pravá filosofická skutečnost, tedy jest (nebo podle Rádla by prý byla) neskutečností (tamtéž s. 220). Stejným způsobem pochopil Rádla např. J. B. Kozák. Tito lidé neviděli, že pro Rádla tzv. absolutní skutečnost, to co býti má, pravda jsou metafyzickým základem veškeré reality tohoto světa. Co je však epochální, jest způsob, jakým Rádl skoncoval s pojetím metafyzického základu jako substance resp. vůbec danosti. V tomto bodě je po mém soudu Rádlova myšlenka nejmocnější, i když snad teoreticky je ještě slabá. Pokoušeje se tento nejhlubší Rádlův motiv odít právě teoreticky, učinil jsem

si jakýsi obraz světa, jímž bych snad mohl zůstat v blízkosti rádlovských pozic; dovolu, abych jej na závěr uvedl.

E. Porádlovská ontologie?

Posláním člověka na tomto světě je něco udělat; právě aktivita lidská je tímto posláním angažována. Aktivita však není žádný jednoduchý rozvíjející se proces, nýbrž podstatně je jednak centrována, jednak zaměřena na věci a do událostí. Věci a události nikterak nemohou zcela a dostatečně určit povahu akcí; akce totiž s věcmi zachází a do událostí zasahuje. Co se tedy s věcmi a událostmi při zásahu lidské aktivity děje, není jim vlastní, imanentní, nýbrž podstatně je přesahuje. Vzhledem k daným věcem a událostem je aktivita transcendentní. To ovšem nemůže znamenat, že aktivita vůbec není nikterak určena ani spoluurčena charakterem věcí a událostí. Jestliže totiž aktivita není uzavřený a sobě dostačující proces, nýbrž je na věci a do událostí zaměřena, pak ovšem to znamená, že se vždy k určitým věcem a do určitých událostí podstatně odnáší, že se k nim podstatně (to jest již sama o sobě a v sobě, nejen dodatečně a vnějšně) vztahuje, že již sama v sobě k nim míří. Neříkám, že tato intence lidské aktivity je totožná s jakýmsi připodobněním příslušným věcem a událostem, k nimž je obrácena; základem a předpokladem této intence však nutně jest jakési předjetí věcí i situace uvnitř samotné akce. Něco z oněch věcí a situací musí být předem pojato do plánu a rozvrhu akce, má-li skutečně sama akce být namířena ke konkrétním věcem a ke konkrétní situaci. Jinými slovy: akce není podobná onomu hracímu vlku, jehož špička nakonec vždycky *někam* ukáže, aniž by však sama o sobě tím směrem tendovala. Akce nemíří do prázdna, aby se pak někdy náhodou potkala s úspěchem, nýbrž vybírá si mezi věcmi a situacemi, připravuje se na konkrétní zásah do nich, bere na sebe formu přiměřenou těmto věcem a událostem, zaměří se na ně dříve, než se v plnosti rozvine. Jsou ovšem různé typy a různé úrovně akcí; ovšem v každé akci je také cosi náhodného a předem nevypočítaného, snad i nevypočitatelného – nejen ze strany věcí a situací, ale dokonce ze strany akce samé. Nicméně akce je akcí právě jen potud, pokud není zcela náhodná a pokud je skutečně sama v sobě, vnitřně zaměřena ven, k věcem a do situací.

Akce, jak jsme řekli, nevyplývá z věcí a situací, do nichž míří a k nimž je obrácena, nýbrž podstatně je přesahuje; jinak to můžeme vyjádřit: akce je oněm věcem a situacím vnější, nepochází z nich, nýbrž přichází k nim. Nese s sebou tedy akce, aktivita vždycky něco svérázného, co ve věcech ani v situaci není obsaženo (ani zárodečně); tato svéráznost, tj. relativní novost je zdrojem onoho pokusu, který je pro aktivitu charakteristický: zacházet totiž s příslušnými věcmi po svém, zasáhnout do situace svým originálním způsobem, přizpůsobit věci i situaci vlastním potřebám, cílům, záměrům. To je podstata subjektivnosti akce resp. aktivity. Nejen akce vůči věcem je

vnější, nýbrž také věci vzhledem k akci. Vzhledem k akci jsou věci a situace tím, co je před akcí, co je jí před-hozeno, co je jejím před-mětem, objektem. Akce ovšem do sebe pojímá něco z této objektivity; nicméně však objektivita přesahuje, neboť usiluje o její zvládnutí (tj. usiluje právě o její zpředmětnění, objektivaci resp. objekci). Tak ovšem přináší s sebou něco nového, novou úroveň, která – má-li přinést akci úspěch – je nevýhodná pro danou situaci a dané věci; musíme totiž pamatovat, že v dané situaci není naše akce jediným zdrojem subjektivnosti, že konec konců každá věc, každá událost, každý proces jsou větší nebo menší měrou rovněž subjektivního charakteru, jsou zdroje jiné subjektivnosti a jsou rovněž více nebo méně centrovány. V situaci se tedy střetávají rozličné subjektivní sféry a hlavně rozličné subjektivní úrovně. Ale nejen to; v situaci se také každá subjektivní sféra, každý subjekt střetává s nejrůznějšími setrvačnostmi, které nejsou subjektivního charakteru nebo jejichž subjektivní úroveň je neobyčejně nízká. Má-li být akce úspěšná, musí čelit jiným akcím, které jsou namířeny proti ní, musí je buď zničit nebo podrobit nebo s nimi k oboustrannému prospěchu „spolupracovat“; zároveň však musí akce čelit rozmanitým setrvačnostem, ať už negativně nebo pozitivně tím, že je zvládne a využije jich.

Úroveň akcí a subjektivních sfér není, jak jsme řekli, stejná; nejvyšší úroveň je úroveň lidská. Budeme se nyní zabývat jen lidskou aktivitou, nezapomínajíc, že člověk ovšem není jediným zdrojem aktivity a akcí na tomto světě. Posláním člověka je zvládnout tento svět k svému obrazu; nejvyšší jeho povinností je uchovat či spíše uskutečnit své lidství. Svět, který je člověku, lidskosti původně vnější a cizí, má být zlidštěn, tj. má být reformován, přetvořen takovým způsobem, aby v něm člověk mohl žít jako člověk. Svět má být integrován na lidské úrovni. Avšak co to je člověk? A co je úroveň lidská? K své integrační činnosti, k svému kosmicky humanizačnímu úsilí se člověk potřebuje orientovat, musí se řídit nějakými posledními principy. Především by to znamenalo, že musí znát sebe, má-li být svět zlidštěn, tj. přetvořen k jeho, lidskému obrazu. Ale k podstatě člověka patří, že je bytostí historickou, že není dán, že pokračuje, že nerozvíjí své imanentní, původně dané, v skrytosti jeho bytosti zavinité lidství, nýbrž že k lidství míří z nelidskosti. Je nejen prakticky nemožné zachytit a zformulovat, čím je člověk, pro orientaci zlidšťovacího úsilí, ale je to podstatně chybné, zvrácené, i kdyby se to podařilo. Chtít zlidštit svět podle toho, čím člověk *jest*, znamená jej bestializovat. Chceme-li se orientovat ve svém úsilí, přetvořit svět tak, aby byl důstojným obydlím člověka, tj. v úsilí o pravou obec lidskou, pak správně položená otázka nezní, co je člověk, nýbrž: co *jest* to právě v lidském životě, co je to právě pro člověka. My pak věříme, že *to právě jest pravda*.

Člověk se ve svém úsilí, při svých akcích musí dovolávat norem a principů, musí svůj program i svou činnost odůvodňovat nejen proto, aby

svět přesvědčil o tom, že jedná správně, nýbrž také proto, aby sám nabyl jistoty o správnosti svého programu. Správně jednat znamená jednak rozumět skutečnosti, do níž zasahují, zasahovat účinně, jednat prakticky. To však není jediný zdroj správnosti lidské aktivity. Člověk zároveň s úsilím o úspěšnost, účinnost a praktičnost musí pamatovat na své nejvyšší poslání a nesmí na ně rezignovat; člověk musí věci a procesy zvládat, ne se stát jejich exponentem. Poslední princip, ke kterému se člověk odvolává, nesmí být ze světa věčnosti a předmětnosti; člověk je určen k tomu, aby ovládl a zvládl svět, ne aby se stal jeho vrcholem. Člověk uskuteční své lidství jenom tak, že sestupuje stále hlouběji k posledním základům toho, co býti má, toho, co je to pravé. Člověk nesmí zapomenout, že jeho lidství není založeno v tomto světě; že tento svět se nevyvíjí k lidskosti; že lidskost, lidství není z tohoto světa, i když je v tomto světě a přišlo jej zvládnout a zlidštit. Avšak sestupuje k nejhlubším zdrojům své lidskosti, člověk musí čas od času odstoupit od věcí, od tohoto světa, ustát ve svém aktivismu a hledat – zády k přírodě i k světu – vždy hlubší, podstatnější, vždy nové a rozsáhlejší důvody k revizi, opravě svého programu nebo k vytyčení nového, lepšího. Nemůže tak ovšem učiniti, než že se obrátí jaksí k sobě samému, do svého nitra, že – zády k věcem – sestupuje hloub a hloub do centra svého subjektu a skrze svou subjektivnost nahlédne do světa absolutní skutečnosti, toho, co býti má, toho, co je zdrojem veškeré aktivity, veškeré subjektivnosti, veškeré skutečnosti vůbec. Nikdy ovšem toto nahlédnutí není koncem, cílem, vždycky je jenom posílením k novému aktivismu. Pravá skutečnost sama míří k věcem a do událostí; proto nutně obrací i lidské zraky tímto směrem.

Pravou skutečnost však může zahlédnout jenom ten, kdo dobře vidí věci. Když totiž člověk hledá nové a podstatnější důvody pro svůj program i pro svou činnost, nastupuje cestu reflexe. Přestane zaměřovat svou činnost i pozornost na věci a počne reflektovat na své vlastní činy a akce. Nemůžeme se totiž nikdy obrátit rovnou doprostřed „svého subjektu“, abychom nahlédli ono pravé jsoucno, které je naší studnicí, ano v němž a z něhož jsme i my tím, čím jsme; svou reflexi můžeme obrátit jen tam, kde jsme už něco udělali. V tom smyslu je aktivita, akce, praxe, čin dříve a myšlení, reflexe jsou teprve druhotné. A když tedy obrátíme svou pozornost k své činnosti, odvrátivše se od věcí, najdeme ve své akci to, co má svůj zdroj ve věčnosti, a potom to, co je původně naše vlastní. Reflexe nám tedy umožňuje oddělit ve vlastní akci to, co padá na vrub věcem, a to, co padá na vrub nám samotným. Vydělit z vlastní aktivity tuto věčnost není však nic jiného než objekce; bez objekce není tedy ani cesty k hlubině vlastní aktivity, k centru naší subjektivnosti, bez objekce není možno nahlédnouti do světa pravé skutečnosti.

Jestliže po nahlédnutí do světa, který býti má, jsme znovu vraceni do světa, v němž žijeme a jednáme, pak jsme obraceni do světa věcí a událostí již objektivovaných. Objekce je základním předpokladem definitivního

vítězství nad věcností, nad cizím, vnějším světem. Objekce sama však ještě není tímto vítězstvím, nýbrž pouze jeho podmínkou. Vítězíme tehdy, když – byvše posílení a povzbuzení pravdou – přistupujeme k předmětnému, objektivovanému světu ve jménu nového programu, odvolávající se vposledu k samotné pravé skutečnosti, k samotné pravdě. Ohroženost naší lidské existence i programu na zlidštění světa je rozřata pravdou; pravda nás vysvobozuje z věcnosti – a jak uvidíme, i z našeho vlastního zvěcnění, tj. odcizení. Vysvobození je v tom, že poznáme pravdu; avšak pravda se vztahuje k věcem, platí o věcech. Proto je vysvobození v tom, že poznáme věci. Poznat věci ovšem neznamená ponechat je, aby se v nás uvědomily, tj. aby vešly se vši svou věcností do našeho vědomí. Cesta poznání je podstatně cestou objekce a cestou k zvládnutí věcí. Proto poznání jako přístup k věcem je podmíněno přístupem k pravdě; ovšem nelze přistoupit k pravdě leč na základě reflektivního rozboru vlastní aktivity.

Akce je místem, kde se střetá subjektivní aktivita se světem věcí. Tento svět věcí však není sám o sobě jen předmětný, věcný, nýbrž rovněž subjektivní. Subjektivní aktivita se tedy nestřetá jenom s inertními setrvačnostmi, nýbrž také s jinými aktivitami. Tyto jiné aktivity mohou být buď samozvané nebo odvozené, parazitní. Člověk ve své aktivitě nebuduje (jen tak) z ničeho, nýbrž používá materiálu, který existuje před lidskou aktivitou a je jí pouze pozměňován, upravován, přetvářen, takže něco ze svého původního charakteru také podržuje. A tu je právě zdroj jakési dynamiky resp. setrvačnosti nového typu, která působí i v nových poměrech, v novém prostředí, často i na nové úrovni.

Člověk totiž neví vždycky přesně, co dělá (a tedy ani jaká bude za nových okolností ona setrvačnost); aktivita lidská je vždy *prius* a reflexe *posterius*. Tam, kde člověk nejedná podle starého, osvědčeného receptu, ale musí zápolit nově s novou situací, tam může jen částečně předvídat následky svých činů. Mezi těmito následky je i jakási historická setrvačnost, vzniklá přenesením některých setrvačností skrze lidskou aktivitu do nových, „historických“ oblastí, tj. do nové úrovně. Tak se tomu stalo např. v průmyslové revoluci zavedením strojů do výroby. Tu vynález sám znamená víc, než co si o něm vynálezce myslí; vynález má svou historickou setrvačnost resp. působnost jako jeden z důsledků, o nichž vynálezce nevěděl, ačkoliv sám vynález třebas do nejmenších podrobností promyslel. A tak přese vše vynálezce vlastně dobře nevěděl, co udělal, neboť dobrý chod stroje bez poruch je jedna věc a sociálně historické důsledky jeho ekonomického využití je věc druhá.

Nová historická setrvačnost resp. dynamika začne však člověka v některých případech dříve nebo později tisknout ke zdi, začne člověku vnucovat něco, co vlastně nechtěl, a začne se proti jeho vůli prosazovat, aniž by mu poskytovala možnost odvolání toho, co bylo provedeno. Takovou člověku zcizenou dynamiku nazýváme emancipovaným elementem; ten

zvláště mocně ohrožuje člověka a jeho lidskou cestu a zavléká jej na cesty ne-lidské, člověku cizí, na cesty sebeodcizení člověka. Působením emancipovaných elementů se stávají vztahy mezi lidmi abstraktními, nabývají věčného, tj. neosobního charakteru; nebezpečí tohoto historického procesu je především v tom, že člověk tu není ohrožen zvenčí, nýbrž zevnitř. Emancipovaný element se totiž nemůže ustavit jako samostatný subjekt, nezávislý na lidské aktivitě; emancipovaný element nutně funguje jako parazit na lidské aktivitě, tj. „žije“ pouze prostřednictvím lidské aktivity, skrze subjektivitu člověka.

Nejvyšším posláním člověka je však nikdy nerezignovat na své lidství, tj. nikdy se nevzdat svého „prvorozenství“. Nikdy se nesmíme vědomě vzdát svého určení a svých práv; to jest nikdy nepřestaneme usilovat o zvládnutí a integraci všech těchto dočasně emancipovaných elementů znovu na lidské úrovni. To neznamena nikterak omezovat nebo dokonce zastavit svou aktivitu, vzdát se aktivismu (jak se k tomu kloní někteří z řad církevně-křesťanských). Naopak je nutno zvýšit ostražitost a prohloubit základy své aktivity: emancipované elementy je nutno přivést pod kontrolu a určit jim vymezené místo a v těchto mezích je pak cílevědomě udržovat. Znamená to však také nutnost úsilí, chtějícího vědět, co děláme, tj. usilujícího o vědomou kontrolu všech vlastních akcí, vší vlastní aktivity. Takové úsilí však právě předpokládá zkoumání posledních principů, které vposledu určují charakter našich akcí. Cesta k principům je cesta reflexe; tady je nejvlastnější místo filosofie a filosofického zkoumání.

K pravému filosofickému postupu patří, že *víme, co děláme*, když klademe tezi nebo stavíme otázku nebo formulujeme program apod. A vědět, co děláme, je víc, než že svým nepřesným a nereflektivním povědomím filosofickou aktivitu jen jaksi doprovázíme, tj. že necháme vcházet do svého uvědomění něco, co se děje i bez něho, co svůj původ nemá v našem vědomí, v naší uvědomělosti, ale proniká tam teprve ex post. Chtít vědět, co dělám, znamená právě 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. Právě v okamžiku, kdy filosof ví, co činí, je zrušena - a jedině na tomto místě - nutná priorita praxe (v nejširším významu, tj. včetně teoretické praxe) před teorií, neboť zde začíná cesta vnikání teorie do praxe a praxí do objektivity, tedy cesta opačná, než je směr od objektivity k vědomí objektivity, čili směr čisté receptivnosti. A tu musíme dodat, že je to právě tento zvláštní charakter myšlenkové aktivity, jejíž jest filosofie (teorie) pouze jedním speciálním, proti jiným jediným vědomým a vědomě metodickým případem, který činíme předmětem svého zkoumání, stavíme-li před sebe otázku pravdy.

Nedomnívám se přirozeně, že myšlenková aktivita je něco specifického a samostatného, z čeho pak je nutno vykládat chování a vůbec celou

praktickou aktivitu člověka. Naopak jsem přesvědčen, že jediným skutečným zdrojem teoretických vědomostí i myšlenkových struktur je zkušenost vyrostlá z lidské praxe. Co však chci zdůraznit, je skutečnost, že teprve tam, kde člověk ví, co dělá, je aktivní opravdu lidským způsobem, tj. na lidské úrovni. A jak jsem ukázal, 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 (původně skrytých, neuvědomělých) pozic asymptoticky spěje k stále plnějšimu vědomí, plnější uvědomělosti své aktivity a tím také k stále větší distanci od objektivity. Tak se vědomí a myšlení ustavičně a stále pronikavěji mění z pouhého doprovodu objektivního dějství, z pouhého „uvědomění toho, 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 právě ve chvíli dovršení jeho distance od objektivity stal světem cizím, ve svět vlastní, ve svět lidský, ve svět, kde člověk může žít jako člověk. A to je zároveň cesta skutečného lidství, cesta k pravému lidství, cesta člověka. Vlastním zdrojem této autonomní lidské aktivity, zakládající panování člověka v přírodě i dějinách, je pravda. Pravdu však nelze fixovat ani činem, ani slovem, ani myšlenkou. Pravda platí vždy znovu a vždy nově v nových situacích. Přece však je třeba se orientovat tak, že se vždy znovu pokoušíme o její vyjádření. Pravda se může vtělit do tohoto světa jen skrze člověka; pravda se uskutečňuje tak, že dává vznik lidskému světu. Jestliže místo, kde člověk po prvé začne zvládat svět po svém, tj. ne podle svých choutek a libovůlí, nýbrž lidsky a to znamená ve jménu pravé skutečnosti, ve jménu pravdy, jestliže toto místo je původně v teorii, má zřejmě teoretické, filosofické pojetí pravdy významné místo v dějinách zlidšťování světa.

Vlastní význam pojetí pravdy spočívá právě 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 nebo alespoň má zvyšovat) od světa, jemuž se takto odcizil, aby se stal člověkem, musí aranžovat svůj kontakt s ním novým způsobem. A distanci od objektivity, kterou tak vytvořil, aby dosáhl pravého lidství, musí nyní zpětně překlenout svým přístupem k ní. Tento přístup ovšem neznamená 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 tedy úzce teoretickým problémem, jevícím snad nanejvýš filosofickou hloubku, ale postrádajícím praktického významu, nýbrž představuje teoretickou i praktickou perspektivu lidské aktivity;

výslovné pojetí pravdy je však sjednocením dílčích perspektiv a teoretickým vypracováním perspektivy celkové.

. - o O o - .

Pozn.: O historicitě pravdy jsem se ve své poslední kapitole nezmiňoval jednak proto, že – jak se domnívám – vše podstatné bylo řečeno v kapitole třetí; jednak proto, že v případě zvláštní nutnosti o tom znovu pohovořit budu mít nesporně vhodnou příležitost, až Bedřich napíše svou práci o Rádlově pojetí dějin.

L v H

(Napsáno v Praze v dubnu 1952.)