

koncept nebo propozici něco, co bylo dříve jen niterným útvarem určitého subjektu. Jako by tu byly dva pohyby: jedním pohybem sestupuje ideální existence do lokality a časovosti, kdežto inverzním pohybem akt slova zakládá tu a nyní idealitu pravdy. Oba tyto pohyby by byly v rozporu, kdyby se odehrávaly mezi týmiž krajními body, a proto považujeme za nutné spatřovat v nich okruh reflexe: v první aproximaci považuje reflexe ideální existenci za bezčasovou a bezlokalitní, ale potom si uvědomí, že slovo má určitou lokalitu i časovost, jež nelze odvodit z objektivního světa, ani zavěsit na svět idejí. Reflexe nakonec zakotví způsob bytí ideálních formací ve slově. Ideální existence je založena na dokumentu nikoli samozřejmě jako fyzický předmět, ani jako nositel významů, jež jí jeden po druhém připisuje konvence jazyka, v němž dokument je napsán, nýbrž na dokumentu, který rovněž „intencionální transgresí“ apeluje na všechny poznávající životy a přičiňuje se o jejich konvergenci, takže nastoluje a obnovuje určitý „logos“ kulturního světa.

Nejvlastnějším rysem fenomenologické filosofie, jak se nám zdá, je proto fakt, že definitivně pronikla do roviny tvořivé spontaneity, jež je nepřístupná psychologismu, historicismu, jakož i dogmatickým metafyzikám. Jedině fenomenologie slova je schopna odhalit tuto rovinu. Když mluvím nebo když něco chápu, zakouším přítomnost druhých u sebe nebo svou přítomnost u druhých, což je kamenem úrazu teorie intersubjektivit, zakouším přítomnost představovaného, což je kamenem úrazu teorie času, a posléze chápu, co znamená záhadná Husserlova věta: „Transcendentální subjektivita je intersubjektivita“. Pokud to, co říkám, má smysl, jsem sám pro sebe, dokud mluvím, jiným „druhým“, a pokud chápu, už nevím, kdo mluví a kdo naslouchá. Poslední filosofický krok záleží v rozpoznání toho, co Kant nazývá „transcendentální afinitou“ okamžiků času a časovostí... Husserl o to nepochybně usiluje, když používá finalistického slovníku metafyziky a mluví o „monádách“, „entelechiích“ a „teleologii“. Jenomže tyto termíny klade velmi často do závorek, aby naznačil, že jimi nechce zavádět nějakého činitele, který by zvnějšku měl zajišťovat spojení pojmů, uvedených do vztahu. Finalita v dogmatickém smyslu by byla kompromisem: ponechala by pojmy, jež je třeba spojit, tváří v tvář spojujícímu principu. Jenomže smysl všeho, co už předcházelo, nalézám v lůně své přítomnosti, v níž nalézám i způsob, jak chápat, že i druzí jsou přítomni v témž světě. A samo používání slova mě učí rozumět. Finalita existuje jen v tom smyslu, jak ji definoval Heidegger, když – volně vyjádřeno – řekl, že je chvěním jakési jednoty vystavené kontigenci, ale neúnavně se obrozující. Tutéž nezáměrnou a nevyčerpatelnou spontaneitu měl na mysli Sartre, když řekl, že „jsme odsouzeni k svobodě“.

## Chvála filosofie

*Pane děkane, drazi kolegové, dámy a pánové!\**

*Kdo je svědkem vlastního tápání a tedy vnitřního zmatku, nedovede se nijak považovat za dědice dokonalých myslitelů, jejichž jména vidí na těchto stěnách. Jde-li navíc o filozofa, který ví, že nic neví, jak by se mohl cítit oprávněn zaujmout místo na této katedře a jak dokázat, aby si to dokonce přál?*

Odpověď na tyto otázky je velmi prostá. Je taková proto, že Collège de France od svého založení má za úkol zprostředkovat svým posluchačům myšlenku svobodného bádání, nikoli hotové pravdy. Jestliže minulou zimu chtěl si udržet katedru filosofie, stalo se tak z toho důvodu, že filosofické ne-vědění dovršuje badatelského ducha, jímž se vyznačuje. Ucházeli se filozof o vaše hlasy, moji drazi kolegové, činí tak, jak jistě víte, proto, aby ještě dokonaleji mohl pokračovat ve svém filosofickém životě, a vy jste mu dali své hlasy, abyste v jeho osobě podpořili takový pokus. Jakkoli se necítí hoden této pocty, přesto pociťuje prosté štěstí ze svěřeného úkolu, vždyť je štěstím, jak řekl Stendhal, „mít za povolání svou vášeň“, a právě proto byl dojat, když viděl, s jakou rozhodností jste se zasazovali o to, aby – pomíneme-li jiné stránky – filosofie zůstala nadále na vašem učilišti, za což vám dnes s radostí vyslovuje svůj dík.

Myslím, že učiním nejlíp, zamyslím-li se před vámi nad funkcí filozofa, jak ji zastávali a vykonávali moji předchůdci a rovněž jak se jeví z hlediska minulé i současné filosofie.

Filozof se pozná podle toho, že má zálibu v evidenci, avšak *nerozlučně* s tím i smysl pro dvojznačnost, ambiguitu.<sup>12</sup> Omezí-li se jen na dvojznačnost, pak se jí říká ekvivokace. Ta se u největších myslitelů stává tématem zkoumání a přispívá k zdůvodňování jistot, nikoli k jejich ohrožení. Měli bychom proto rozlišovat špatnou a dobrou dvojznačnost. Avšak i ti myslitelé, kteří chtěli budovat jediné pozitivní filosofii, stali se opravdovými filozofy jen potud, pokud v témž okamžiku se zříkali práva instalovat se v absolutním vědění, pokud zdůrazňovali nikoli takové vědění, nýbrž jeho zrod v nás samých, a pokud učili nikoli o absolutnu, ale spíše o *absolutní*

\* Prosloveno jako inaugurační přednáška v aule Collège de France 15. ledna 1953.

relaci mezi jím a námi, jak řekl Kierkegaard. Filosofofa vytváří pohyb, který nepřetržitě probíhá od vědění k nevědomosti, od nevědomosti k vědění, a jakési spočinutí v tomto pohybu . . .

Tuto definici filosofa potvrzují i průzračné koncepce Lavellovy, jež jsou záměrně orientovány k bytí bez jakéhokoli omezení. Louis Lavelle považoval za předmět filosofie „celek bytí, do něhož se naše bytí začleňuje zázrakem každého okamžiku“. Paradox je v tom, že totální bytí, jež už předem je vším, čím můžeme být a co můžeme vykonat, přesto by jím nebylo bez nás a proto potřebuje se zvětšit naším vlastním bytím. Naše vztahy k bytí mají dvojí smysl: podle prvního patříme k němu, podle druhého ono je naše. Nemůžeme se proto přenést do totálního bytí, abychom uviděli, jak se z něho vynořuje svět i my sami: kdybychom to učinili, musili bychom „zakrýt, že už to známe“, říká L. Lavelle. Moje situace ve světě před jakýmkoli myšlením a moje uvedení do existence tímto myšlením se nedají vstřebat reflexí, která je překračuje k absolutnu, ani je není možno poté považovat za pouhé účinky nějakých příčin. Pohyb, jímž jdeme od sebe samých k absolutnu, je neustále vskrytu doprovázen sestupným pohybem, jež nezaujaté myšlení, jak se domnívá, koná od absolutna k sobě, takže co filosof tvrdí, není nikdy absolutně absolutní, nýbrž jde vždycky o absolutno ve vztahu k němu. Louis Lavelle se právě pomocí myšlenky účasti a přítomnosti pokusil mezi námi a celkovým bytím vymezit vztah, který v jisté míře stále zůstává vztahem vzájemným.

Lavellovy práce se musely proto rozvíjet na dvou úrovních. Především je tu svět, hluboký poklad, v němž naivní člověk, jak věří, nalézá prapůvodní smysl bytí. Tento svět se však Lavellovi jeví bez tloušťky a bez tajemství v pravém slova smyslu. Tento svět je mu jen *fenomémem*, který se ukazuje, avšak nemá nitro. Pozorováním a zkoumáním této vnější dekorace bychom nikdy nemohli postihnout smysl slova „být“. Nitro bytí se můžeme dotknout teprve v sobě a jedině v sobě samých, protože jen tam nalézáme bytí, jež má nitro, a není ničím než jenom tímto nitrem. Mezi mnou a mým tělem, mezi mnou a světem není proto transitivity vztah, neboť já může být překročeno jen „k vnitřku“. Mohu obcovat jedině s dokonalou niterností, jež je modelem (a jak uvidíme dále – i kopí) nedokonalou niterností, jež mě definuje. Meditace o bytí se lokalizuje do „já“ a do toho, co je „více než já sám“, do počátku světa a dějin. Kdybychom přijali takové hledisko, sotva by tu byl nějaký problém a stěžejí by bylo možno ve filosofii něco dokázat: stačilo by jen připomínat lidem jejich účast na universálním bytí. Zapomenout docela na toto universální bytí není možno, aniž bychom nepřestali být. V předmluvě k Lavellově „Totální přítomnosti“ čteme, že universální bytí je odjakživa uloženo ve *philosophia perennis*. Kdyby tomu tak bylo, tím spíše by filosof neměl co si počít v dějinách a v aktuálních debatách své doby. Lavelle vyslovil

svůj názor jednoznačně v předmluvě, kterou napsal k jedné knize věnované politické filosofii. Čteme tam, že duchovní reforma zreformuje stát, „aniž bychom na to museli myslet“.

Zbývá ještě druhá stránka věci. Nekonečné já není já. Podle Lavella jen rozjímající bytost může říci „já“. Pravé poznání o Bohu nemám tedy prostřednictvím svého já. Filosof klade Boha prostředkem víry, v usebrání vně sebe sama, říká Lavelle. Z toho důvodu filosof nikdy nemůže myslet tak jako Bůh. Existuje tedy pravda světa a pravda myšlení na základě světa. Bůh se jí jeví jako „nekonečný samotář, dokonalý odloučenec, věčný Nepřítomný“, napsal Lavelle. Avšak tím, že je pro nás nepřístupný a nikdy jim nepřestane být, stává se přítomným v naší vlastní osamělosti a v naší vlastní odloučenosti. Naš vztah k bytí, jež bylo možno považovat za zcela pozitivní, dostává nyní trhlínu dvojí negací. Z toho plyne, že bytí nakonec potřebuje tento svět, který se před chvílí jevil jen jako zdání. Viditelná svědectví o niternosti nabývají tu nové důležitosti. Tato svědectví nejsou pro niternost vypůjčeným šatem, nýbrž ji ztělesňují. Myšlenka bez řeči, jak říká Lavelle, by nebyla čistší myšlenkou, byla by jen intencí myšlenky. V poslední své knize pak přichází s teorií expresivity, která z výrazu činí nikoli „věrný obraz vnitřního a již realizovaného bytí, nýbrž právě prostředek, jímž se realizuje“. Smyslový svět a fenomény, pokračuje, nejsou už jen tím, co omezuje naši účast na bytí, nýbrž my je začleňujeme do pozitivní podstaty každého jsoucna, takže lze říci: není-li jen tím, co ukazuje, je tím alespoň zásluhou toho, co ukazuje.“ Už není nyní alternativa mezi fenoménem nebo materií a bytím či duchem. Pravý spiritualismus, říká Lavelle, odmítá alternativu spiritualismu a materialismu. Filosofie se nemůže proto vyčerpávat tím, že bude přenášet naši pozornost z hmoty na ducha, nebo že bude vyslovovat nadčasová konstatování o nadčasové niternosti. „Existuje jen filosofie dneška,“ říká Louis Lavelle, „jen taková filosofie, kterou mohu promýšlet a prožívat“.\*

\* Tento dvojí pohyb je patrný v Lavellových úvahách o smrti a nesmrtnosti, tedy v problémech, jimiž, jak se domníval, jsou prověřovány všechny naše analýzy o vztazích ducha a světa. Lavelle odmítl koncepcí, podle nichž smrt je pouhou přerývkou mezi životem v relativnu a životem v absolutnu, a nesmrtnost prodlouženým životem nebo, jak říkal, „nazítím smrti“. Kdykoli Lavelle mluvil o nesmrtnosti, nechtěl tím říci, že smrt není nic a že život po smrti pokračuje, nýbrž naopak chtěl zdůraznit, že subjekt smrti přechází k jinému způsobu bytí. Po smrti je poprvé plně tím, kým vždycky mohl být jen nedokonale, neboť nyní je osvobozen z rozptýlenosti a odcizení, je soustředěn sám v sobě a změněn ve své podstatě. Život byl proto jakousi nezdařenou věčností a teprve za skončeným životem byla přitisknuta pečeť věčnosti. Život je předvečerem smrti. Na některých stránkách Lavellovy „Lidské duše“ čteme, že „závěrečná událost je inkorporována do naší duše“, a že „smrt vtiskuje všem událostem života, jež ji předcházely, značku absolutna, kterou by nikdy neměly, kdyby najednou nebyl život přerušen“. Absolutno přebývá v každém z našich počinů, protože každý čin je jedinečný a už nikdy

Jádrem Lavellova myšlení, jak se zdá, bylo přesvědčení, že rozvíjení času a světa je jedno a totéž a že se oboje spotřebovává v minulé. To ovšem pak znamená, že svět překračujeme jen tím, že do něho vstupujeme, a že duch jediným pohybem používá světa, času, slova a dějin, jež oživuje smyslem, který se neopotřebovává. Úkolem filosofie by pak bylo spíše registrovat tuto cestu smyslu než ho považovat za hotovou věc. Louis Lavelle to ovšem nikde neříká. Zdá se nám však, že jeho myšlenka centrálního poslání časového přítomna ho odvracela od retrospektivní filosofie, jež už předem mění svět a dějiny v universální minulost.

Lavellova descendentní dialektika se právě v tomto bodě přítomna křížila s ascendentní dialektikou Bergsonovou a Le Royovou. Uvádíme oba tyto filosofy pospolu přes všechny rozdíly, na něž poukážeme, neboť jejich zkoumání nesmíme od sebe odlučovat tím, co o něm sami řekneme. Oba učinili východiskem svého zamyšlení svět a konstituovaný čas. Jakmile však došli k tomu, co je vnitřně oživuje a co Bergson nazval *vábáním času* a Le Roy *invencí*, postihují svou časovou stránkou totéž spojení události a smyslu, jež nakonec zneklidňovalo Lavella. V tomto bodě je možno u jejich hledání zahlédnout tentýž mnohoznačný trpyt.

To, co tu říkáme, lze odhalit teprve poté, když jsme překonali první vnější pohled na bergsonismus. Existuje totiž i u Bergsona docela pozitivní způsob pojmání intuice trvání, intuice matérie a života, intuice Boha. Což není objev trvání především objevem druhé reality, u níž okamžik při míjení se udržuje, akumuluje, uchovává neodloučeně od přítomna? Není trvání jakousi tekoucí věcí, jež zůstává, ač míjí? Nenalezl Bergson svými pozdějšími výzkumy v *jiných věcech*, v matérii a v životě tutéž reálnou kohezi, již napřed odhalil v nás samých? Na posledních stránkách *Matière et Mémoire* mluví o „předtuše“ a o „nápodobě“ paměti u hmoty. *Vývoj tvořivý* spojuje život – podle Bergsonových slov – „buď se samým vědomím nebo s něčím, co se mu podobá“. Jak by se však něco mohlo

nebude opakován. Absolutno přichází do našeho života i z jeho časovosti, z omezenosti v čase. Věčnost se takto rozřeďuje a proudí zpět od konce k samému srdci života. Smrt už není pravdou života a život již není očekáváním okamžiku, kdy se změníme ve své podstatě, esenciálně. Co je na přítomnu počínavého, nezdařilého a mučivého, už není známkou nižší reality. Pak ovšem pravdou určité osoby není to, čím se nakonec stala, není její esence, ale aktivní proces, její existence. A domníváme-li se, že se cítíme bližším mrtvým, jež jsme milovali, než živým, jak řekl Lavelle, je tomu tak proto, že už o nás nepochybují a že už navždy máme naprostou volnost snít o nich podle libosti. Tato vroucí zbožnost hraničí s bezbožností. Jediná vzpomínka, respektující zesnulý, je ta, jež uchovává jejich návyky vůči sobě i vůči světu a rozeznává akcent jejich svobody v nedovršenosti života. Tentýž křehký princip činí z nás živoucí lidi a našim skutkům propůjčuje smysl, který je nevyčerpatelný.

podobat vědomí, jestliže takové vědomí, na něž myslíme, už by nemělo plnost, jakou mají věci? Bergson někdy pojímá vědomí jako substanci rozptýlenou vesmírem, již elementární organismy „stlačují v jakémsi svěráku“, kdežto diferencovanější organismy ji nechávají rozvinout. Co je to tedy ten „široký proud vědomí“ bez organismu a bez individuality, o němž Bergson říká, že proniká hmotou? Jakmile se vědomí stane kosmologickým faktorem, je nepoznatelné. Nakonec ho Bergson výslovně ztotožňuje s Bohem. V takovém „ohnisku, z něhož tryskají světy jako rakety odpalované z obrovské základny“, stěží rozpoznáme nějaké „Já“. Jde o Boha mystického prožitku, který ve *Dvou pramenech* propůjčuje kosmologickému vědomí definitivně osobnost. Avšak bergsonovský Bůh i pak je velmi odlišný od všeho toho, co bychom mohli nazvat myšlením nebo vůlí, protože je u něho vyloučena negativní komponenta. Božské myšlení nebo vůle „jsou tak naplněny samy sebou“, jak říká Bergson, že není možno v nich nalézt představu ne-bytí. Ne-bytí by bylo „slabostí, neslučitelnou s boží přirozeností, jež je silou.“ Člověk tak, jak je vržen mezi dvě Mocnosti, mezi Boha, jenž je síla, a život, jenž je činnost, může se jevit jen jako nezdar, jako prelud „božské lidskosti“, jež podle Bergsona „musila teoreticky existovat na počátku“. Dějiny jako komunikativní život lidí nemohou být autonomním řádem, neboť oscilují mezi zběsilou aktivitou a mystikou, takže v sobě samých neobsahují nějaké vodítko.

Plnost trvání, prapůvodní plnost kosmologického vědomí a plnost Boží vyplývají z teorie intuice chápané jako koincidence nebo kontakt. A Bergson vskutku definuje filosofii jako „polobožský“ stav, v němž jsou zapomenuty všechny problémy, jež „nás přivádějí tváří v tvář prázdnotě“. Tradiční filosofické otázky, například „Proč existují?“, „Proč existuje spíše něco než nic?“, „Jak dokáží poznat určitou věc?“ – považuje Bergson za „patologické“, jež se podobají otázkám pochybujícího, který už neví, zda zavřel okno. Takové otázky se objevují jen tehdy, když se v myšlenkách se zálibou přenášíme do prapůvodní prázdnoty, zatímco prázdnota, ne-bytí, nicota a zmatek jsou vždycky jen slovním vyjádřením toho, že jsme něco jiného očekávali, a předpokládají tedy už subjekt rozkročený v bytí. Filosofie jako pravé myšlení, jež je veskrz pozitivní, najde tento naivní kontakt, předpokládaný vždycky aparátem negace a řeči: bude, jak Bergson často opakoval, „splýváním“ s věcmi nebo ještě líp „zápisem“, „záznamem“ či „stopou“ věcí v nás, takže se bude snažit klasické problémy spíše „rušit“ než je „řešit“. „Prostý akt“, „pohled bez jakéhokoli stanoviska“, bezprostřední přístup bez jakýchkoli symbolů, vložených do nitra věcí... abychom uvedli některé z proslulých formulací intuice, ukazují, že intuice je mocným uchopením bytí bez průzkumu a bez vnitřního pohybu smyslu.

Takový je jeden aspekt bergsonismu, který nejvíc bije do očí. Není to

CHVALA FILOSOFIE

však aspekt jediný a ani ne nejtrvalejší hodnoty. Výše uvedené formule nevystihují to, co Bergson chtěl říci, a vyjadřují spíše rozchod s tradičními doktrínami v okamžiku, kdy začal své výzkumy. Říká se, že obnovil intuici proti rozumu nebo dialektice, ducha proti hmotě, život proti mechanismům. Takovým způsobem ho chápali přátelé i odpůrci, jakmile se objevil na scéně. Jeho odpůrci jsou však velmi daleko.

Bylo by snad na čase hledat u Bergsona něco jiného než antitezi jejich opuštěných tezí. Navzdory paradoxu je třeba říci, že zcela pozitivní Bergson je polemický a jeho filosofie se utvrzuje tím víc, čím silněji se v ní znovu objevuje negativno. Jeho knihám bychom osvědčili víc pozornosti, kdybychom místo kritiky Taina a Spencera v nich hledali spíše názor na živoucí a obtížné vztahy ducha s tělem a světem, a místo jednotlivých posobě jdoucích zjištěních v nich odhalili vnitřní pohyb, oživující intuice tak, že jednu spájí s druhou a často převrací počáteční vztahy. Pak by byl Bergson doopravdy zbaven svých odpůrců i svých „přátel“, o nichž už Péguy řekl, že mu mnohem líp neporozuměli. A tu by se zároveň ukázalo, s jakou jistotou postupovala ta zkoumání, jež – jako například Le Royova – neulpěla u bergsonovského pozitivismu, nýbrž v podstatných otázkách, jakými jsou teorie intuice, teorie bezprostředna a mezí, od samého začátku orientují bergsonismus do nejspokojivějšího směru.

Bergson nechce skoncovat s tradičními problémy proto, aby z filosofie vypudil problematicko, nýbrž činí tak z toho důvodu, aby je v ní znovu oživil. Skvěle postřehl, že každá filosofie musí být novou filosofií, jak to později vyjádřil i Le Roy, že nestačí, aby odkrývala řešení vepsané v bytí a rozněčující naši zvidavost, nýbrž musí vynalézat nejen řešení, ale i své problémy. V roce 1935 napsal: „Amatérem filosofie nazývám toho, kdo přijímá pojmy běžného problému beze změny . . . , kdežto filosofovat doopravdy by mělo znamenat vytvářet formulaci problému a tvořit jeho řešení . . .“ Říká-li tedy Bergson, že správně položené problémy jsou již blízko svému vyřešení, nikterak to neznámá, že při hledání jsme již našli, avšak že jsme již vynalezli. Neexistuje nějaká otázka, jež by byla v nás, a odpověď, jež by byla ve věcech, neexistuje vnější bytí, jež by mělo být odkryto, a pozorující vědomí: řešení je rovněž v nás a bytí samo je problematické. Něco z povahy otázky přejde do odpovědi.

Proslulá bergsonovská koincidence jistojistě neznámá, že se filosof ztrácí nebo rozplynul v bytí. Spíše by se mělo říci, zda prožívá, jak ho bytí přesahuje. Filosof nemá zapotřebí vycházet ze sebe, aby došel k věcem samým: věci ho vnitřně podněčují nebo vybízejí, aby se jimi zabýval. Vždyť určité „já“, jež je trváním, může uchopit jiné bytí pouze ve formě druhého trvání. Zakouším-li svůj vlastní způsob konsumování času, zmocňují se ho, jak říká Bergson, jako „volby mezi nekonečností možných trvání“. Trvání se vyznačuje „osobitou povahou“, jejíž zásluhou je mým

způsobem bytí a zároveň universální dimenzí ostatních bytostí, takže cokoli je „vyšší“ a „nižší“, zůstává pro nás stále „v jistém smyslu pro nás vnitřkem“. Co zjišťuji, to je právě soulad a nesoulad věcí s mým trváním, jsou to věci se mnou v postranním vztahu koexistence. Moje představa trvání vesmíru je odlišná od mého trvání jedině proto, že se prostírá podél mého, a poněvadž je zapotřebí, aby něco odpovědělo v cukru, který se rozpouští, když čekám na sklenku sladké vody. Jsme-li u zdroje trvání, jsme rovněž u jádra věcí, neboť věci jsou překážkou, která nás nutí čekat. Vztah filosofa k bytí není frontálním vztahem diváka a podívané, nýbrž je to spoluúčast, nepřímý a skrytý vztah. Nyní pochopíme, proč Bergson mohl říci, že absolutno „je velmi blízko u nás a v jisté míře v nás“: absolutno je ve způsobu, jímž věci modulují naše trvání.

Jestliže filosofovat značí odkrývat prvotní smysl bytí, pak ovšem nefilosofujeme, opouštíme-li lidskou situaci: je třeba se naopak do ní hluboce ponořit. Vnímání je absolutním věděním filosofa. Ve své první přednášce v Oxfordu Bergson řekl: „Kdybychom se místo pozvedávání nad naše vnímání věcí ponořili do něho, abychom ho prohloubili a rozšířili . . . , dostali bychom filosofii, proti níž by nebylo možno postavit žádnou jinou, neboť by vně sebe neponechala nic, co by jiné doktríny mohly posbírat: všecko by uchopila“. Vnímání je základem všeho, protože nás učí takměř posedlému vztahu k bytí: je tu před námi a přece nás zasahuje z nitra. „Ať je jakákoli vnitřní podstata toho, co je a co se vytváří, i my jsme z ní“, řekl Bergson. Sám však nevyvodil, jak se zdá, z těchto slov všechn jejich smysl. Je možno v nich spatřovat narážku na určitý objektivní vývoj, podle něhož člověk povstal z animality, živočich z kosmologického vědomí a toto vědomí zase z Boha. Tento objektivní vývoj v nás zanechal jisté pozůstatky, takže filosofie by měla časově určit tyto usazeniny. Byla by to kosmologická konstrukce, při níž by vědomí hledalo ve věcech své předky a promítalo do nich duše nebo obdobu duší: filosofie by byla panpsychismem.

Svůj bytostný vztah k věcem musíme však hledat v přítomném a aktuálním vnímání, nikoli v dávno již ukončené genezi, vždyť Bergson považuje filosofii za zevšeobecněné vnímání. „Jsme z látky věcí“ znamená, že barvy a předměty, jež vidíme, okrašlují a zabydlují i naše sny, a živočichové kolem nás jsou humoristickými variantami nás samých. Všechna tato jsoucna vytvářejí symboliku našeho života a my v nich nečteme nic jiného než právě o svém životě. Hmota, život a Bůh by nebyly pro nás „niternými“, kdyby – jak říká Bergson – šlo o takovou hmotu o sobě, která se jednoho dne objevila v důsledku zvláštní mdloby transcendentního principu, kdyby šlo o život o sobě, o ten lehounký pohyb, který se zachvěl v kousíčku zcela nové protoplazmy, kdyby šlo o Boha o sobě, o tu „nesmírnou“ sílu vznášející se nad námi. Může jít jen o hmotu, život a Boha,

pokud je vnímáme. Geneze načrtnutá Bergsonovým dílem jsou dějiny nás samých, jež si vyprávíme, jsou přírodním mýtem, jímž vyjadřujeme svůj soulad se všemi formami bytí. Nejsme tímto oblázkem, avšak vidíme-li ho, probouzí v našem vjemovém ústrojí rezonance a náš vjem se jeví, jako bychom mu propůjčovali existenci pro sebe, jako bychom se zmocňovali této mlčenlivé věci, jež vstupem do našeho života začne rozvíjet své impli- citní bytí a jež prostřednictvím nás je odhalováno jí samé. Co bylo považováno za koincidenci, je vlastně koexistence.

Bergson zpočátku chápal filosofii, jak se zdá, jako pouhý návrat k *danostem*, avšak později postřehl, že tato druhá, nesnadná a znovu nalezená naivita nás nespájí s předchozí realitou a neztotožňuje nás s věcí – samou bez hlediska, bez symbolu a bez perspektivy. „Sondování“, „auskultace“, „ohmatávání“ a podobné formule jsou lepší, neboť zdůrazňují, že intuice musí být pochopena a že si musím osvojit smysl, který je v ní ještě spoután. Co je vlastně opravdu intuitivního v intuici? Bergson připouští, že intuice je většinu času u filosofa přítomna ve formě určité „mohutnosti negace“, která odsunuje nedostatečné teze. Máme předpokládat, že pod tímto vnějším negativním zdajem je u filosofa pozitivní a hotové hledisko, jež ten negativní vnějšek podpírá? Byl by to ústupek retrospektivní iluzi, kterou právě Bergson kritizoval. Globální pohled, nazývaný Bergsonem intuicí, dovede nepochybně orientovat veškeré výrazové a filosofovo úsilí: neobsahuje ho ve zmenšeném měřítku. Dopustili bychom se chyby, kdybychom si u Berkeleye – ještě předtím než začal myslet a psát – představovali Berkeleye v menším vydání, u něhož už byla obsažena celá jeho filosofie a vše ostatní. Bylo by chybou se domnívat – jak Bergson nicméně napsal –, že filosof po celý život mluví z toho důvodu, že *nedokázal* říci tuto „nesmírně prostinkou věc“, odjakživa zhuštěnou „v jediném ohnisku“ sebe sama: mluví *těž aby ji řekl*, protože sama chce být vyřčena, neboť není dovršena, dokud není vyslovena. Je zcela pravdivé, že každý filosof a každý malíř považuje to, co jiní nazývají jeho dílem, jen za pouhý náčrtek díla, jež je stále nedokončené. Není to však dostatečným důkazem toho, že by to dílo už někde vně filosofa nebo umělce existovalo a že by jim stačilo jen poodhalit clonu, aby se ho zmocnili.

Martial Gueroult<sup>13</sup> před rokem na tomto místě poukázal na to, že tajemství a ohnisko filosofie netkví v prenatalní inspiraci, nýbrž se přesunuje tak, jak dílo pokračuje, neboť filosofie je určitý rozvíjející se smysl, který sám sebe konstruuje v souladu se sebou a v reakci proti sobě samému, takže filosofie je nutně filosofickou historií, výměnou mezi problémy a jejich řešeními, přičemž každé dílčí řešení transformuje původní problém, z čehož plyne, že smysl celku nikde předem neexistuje. Nanejvýš může preexistovat obdobně, jak předem existuje styl díla, po jehož dokončení se zdá, jako by to dílo ohlašoval.

Co tady Martial Gueroult řekl o intuici aplikované na filosofické soustavy, mohli bychom říci všeobecně o filosofické intuici, tentokrát v souladu s Bergsonem: totiž to, že podstatným rysem intuice je podněcovat rozvoj a stát se tím, čím je, poněvadž uzavírá v sobě dvojí poukaz: k mlčenlivému jsoucnu, jehož se dotazuje, a k manipulovatelnému významu, který z něho vyvozuje. Intuice je totiž zážitkem jejich souladu, je, jak šťastně řekl Bergson, *čtením*, uměním uchopit smysl prostřednictvím stylu a ještě dříve než byl vyjádřen pojmy, zatímco *věc sama je* virtuálním zřídlem těchto sbíhavých formulací.

Čím energičtější bude náš záměr vidět věci samy, tím víc se mezi nimi a námi rozbují jevy, jimiž se vyjadřují, slova, pomocí nichž my je vyjadřujeme. Bergsonovi se podařilo dokázat, že *prázdnota, nicota a chaos nejsou nikdy ve věcech samých a že vně nás jsou jen přítomné danosti*. Bergson přitom za fundamentální vlastnost našeho ducha označuje všudypřítomnost, schopnost být jinde a směřovat k bytí jen nepřímou nebo oklikou. Duch, jak správně zdůrazňuje, „odmítá setrvávat na místě a celou pozornost soustřeďuje na toto odmítání, takže svou aktuální pozici určuje jen ve vztahu k právě opuštěné poloze, obdobně jako cestující v posledním vagoně vlaku vidící jen místa, jimiž vlak projel“. Nejsme neustále v postavení takového cestujícího? Jsme vůbec někdy v bodě objektivního prostoru, který zaujímá naše tělo, nebo je spíše pravda to, že naše začlenění do prostoru je vždycky nepřímé, odrážené k nám perspektivním pohledem věcí, který naznačuje stanoviště, jež *musí* být naším? Abychom mohli toto nepřímé zaměření a tuto distanci k bytí považovat za špatný návyk praktického rozumu, který ponechává nedotčenu vlastní povahu ducha, museli bychom z našeho ducha vypudit ne-bytí, když už jsme ne-bytí vyhnali ze světa. Bergson se domnívá, že toho dosáhne důkazem o tom, že nicota ve vědomí by byla vědomím nicoty, takže už by nebyla ničím. Jinak vyjádřeno by to znamenalo, že bytí vědomí je utkáno z tak jemné substance, že není mív vědomím ve vědomí o určité prázdnotě, než ve vědomí o určité věci. Bytí, jež je primární ve vztahu k nicotě, není v důsledku toho přirozeným nebo pozitivním bytím věcí, nýbrž je to, jak říká Bergson, existence v kantovském smyslu, radikální kontigence. Pravá filosofie rozptyluje závratí a úzkosti, jež vplynuly z myšlenky nicoty, tím, že je zniterňuje, začleňuje do bytí a uchovává ve vibraci vytvářejícího se jsoucnu. „Je-li nám odmítána intuice prázdnoty, jsme oprávněni odmítnout intuice plnosti“, napsal Gaston Bachelard. „Právě tak lze říci, že pomocí různých transpozicí se setkáváme se základní dialektikou bytí a nicoty, postupující časem. Tím dáváme plný ontologický a zároveň i časový smysl této bergsonovské formulaci: čas je váháním“.

Le Roy už dávno odvrátil bergsonismus od masivního realismu. Le Roy považuje intuici za „kolorovaný moment cogita“, což značí, že cogito mi

skýtá jistotu nejen v užším smyslu o tom, že myslím, nýbrž zároveň i o tom, co mému myšlení odpovídá v osobitém vzhledu každé věci. Jde o zážitek myšlení utopeného ve věcech, probouzející se při setkání s mou myšlenkou. Proslulé „obrazy“ z první kapitoly *Matière et Mémoire* jsou pro Le Roye „zábleskem existence“, bodem, v němž reálno mým zásahem „zazáří“ a vyjevuje se. Bezprostřední zkušenost je ta, která ve mně probouzí tento základní fenomén a „integralitu svého předmětu mění ve skupinu živých operací“. Jestliže poznání bytí koinciduje s bytím vůbec, není tomu tak proto, že s ním splývá: bytí je pro intuici hranicí v pravém slova smyslu, nebo, jak říká Le Roy, „určité tempo pohybu, jež je imanentní samému sledu etap, určitá vlastnost progresu postižitelná niterným srovnáváním“, „povaha konvergence“ celé série. Intuici byla tak vrácena komponenta negativy a mnohoznačnosti, bez níž by byla slepá.

Máme-li si o bergsonismu učinit správnou představu, měli bychom nyní prozkoumat jeho základní intuice jednu po druhé a ukázat, jak u každé z nich je původní pozitivismus překonán. Jean Hyppolite<sup>14</sup> se před nedávnem pustil do zkoumání intuice trvání. Naznačil, že trvání, jak je pojato v *Eseji o bezprostředních datech vědomí*, ona nedílnost cele se uchovávacího vnitřního života, se v knize *Hmota a paměť* mění v systém opozic mezi prázdnem minula, prázdnem budoucna a plností přítomna, jako mezi časem a prostorem. Povaha trvání sama nyní vyžaduje, aby se vnitřně rozpoltilo ve své tři dimenze a aby do sebe pojalo tělo a prostornost, tvořících přítomnost a bez nichž by i minulost zůstala mlhovinou a nebyla by evokována, tj. znovu uchopována a vyjadřována. Duch už není nedílností, nýbrž tím, co „se snaží stmelit“ v mezích čiré vzpomínky a čiré akce, jež jsou synonyma nevědoma, jak říká Hyppolite.

Nutno přiznat, že u Bergsona i v této fázi jde často nikoli o dialektiku času a prostoru, nýbrž spíše o jakési znečištění času prostorem, jako když mluví o „propůjčení vnímání něčeho z rozlehlosti hmoty“. Je třeba říci, že nikdy si nejsme jisti, zda Bergson nechává sestupovat trvání do hmoty pomocí uvolnění, jež by ji zničilo jako trvání, nebo zda učiní z hmoty a ze světa systém symbolů, v nichž se realizuje trvání. Bergsonova představa v tomto bodě není zcela jasná, neboť tu neviděl žádnou alternativu. Poněvadž za zdroj hmoty považoval „nad-vědomí“, jež plodí i vědomí, měl za to, že s plným oprávněním může tvrdit, že hmota „je jako vědomí, v němž se vše vyrovnává“. Zvláštní solidarita prostoru a trvání, věcí a vědomí, jak ji Bergson nalézal v nás, byla mu jen výsledkem vyplývajícím z jejich společného zdroje. Pokud jde o nás, získali jsme zprostředkování již zcela hotové. Vzhledem k tomu, že paradox vnějšího vyjádření ducha byl jednou provždy uznán už před námi, nezbývalo nám nic jiného než podat popis *extenze*, rozlehlosti, „bez jakýchkoli skrupulí“, abychom použili příznačného Bergsonova obratu. A Bergson právě pod rouškou kosmologie

mohl rozvíjet svou intuici konkrétních vztahů trvání a prostoru, ducha a těla, aniž postřehl, že se tím pořádně ztěžuje představa nad – vědomí nebo myšlenka ducha bez těla. Důsledek toho je, že jeho filosofie si sama zakrývá problém, na němž je vlastně zkonstruována.

Obdobný pohyb je možno postřehnout i v intuici života. Existují okamžiky, kdy Bergsonova intuice už není splynutím filosofa s vědomím ve věcech, nýbrž vědomím o souladu a sepětí mezi jím samým a fenomény. Pak ovšem už nejde o explikaci života, ale o jeho dešifrování, asi tak, jak malíř podle Bergsona dešifruje tvář člověka. Je nutno uchopit „životní záměr, jednoduchý pohyb běžící liniemi, který je mezi sebou spojuje a propůjčuje jim význam“. Je to jakýsi druh čtení, jehož jsme schopni, protože ve svém inkarnovaném bytí neseme abecedu a gramatiku života, který však nepředpokládá dovršený smysl ani v nás, ani v sobě.

Taková četba života sice promlouvá k rozumu – obdobně se Bergson vyjádřil o čtení obrazů –, avšak je nutno zdůraznit, že náš filosof se brzy vrátil k pojetí bezprostřednosti: malíř je sám v ohnisku svého díla a drží klíč „tajemství fyziognomie“, ačkoli sám nezná organizační zákon svých činů, stejně jak ho neznají všichni ti, kdo manipulují jazykem a zvláště ti, kdo ho vytvářejí. Bergson se mýlil, jestliže se domníval, že malířův obraz je „prostým aktem promítnutým na plátno“, zatímco je sedimentovaným výsledkem řady výrazových úsilí. A není nejmenších pochyb o tom, že fenomenologie života byla pro Bergsona jen úvodem k explikaci života pomocí vědomí.

Le Roy šel bezesporu v nejlepších Bergsonových šlépějích, když definoval život jako „finalitu tápání“, při níž cíl a prostředky, smysl a nahodilosti se navzájem podněcují. V takové těžkopádné finalitě a v takto opracovávaném smyslu už nepoznáváme suverénní lehkost kosmologického vědomí, které lehounkým gestem podobným pohybu naší ruky by za sebe odsunulo všechny detaily, z nichž je utvořen život každého organismu.

Tím spíše vyvstává otázka, zda intuice Boha u Bergsona se redukuje na Boha „jako sílu“, o níž jsme se již zmínili. Jak známo, Bergson stručně definoval bytí Boha jako trvání trvalejší než je naše, jako „zhuštění“ („konkrece“) každého trvání, nazývané „věčností života“, a jež by obsahovalo *obzvláště* naše trvání. To však znamená, že postupujeme-li od něho k sobě, sestupujeme od většího k menšímu a že toto menší nepotřebuje objasňování. Vždyť nicota, jak říká Malebranche, nemá žádné vlastnosti. Před chvílí jsme však viděli, že Bergson nakonec definoval naše trvání dvojí nicotou, již budoucno a minulo kladou proti přítomnu, a to trhlinou v plnosti bytí. Jestliže Bůh je opravdu věčností života, jestliže v Bergsonově pojetí „není ničím, co by už bylo hotové“, pak by to nutně znamenalo, aby negativita postupovala Bohem, který „je silou“. Stačí tu uvést to, co Bergson řekl Ravaissonovi,<sup>15</sup> že „nekonečná Myšlenka anulova-

la něco z plnosti svého bytí, aby tím jakýmsi probuzením a vzkříšením vytěžila všechno, co existuje?“ Jestliže Bůh se opravdu jaksi rozlomil, aby do sebe pojal negativno, a objevují-li se jsoucna jen v pohybu protikladné přeměny, pak nepocházejí od něho, protože není principem, z něhož bychom mohli sestoupit ke svému trvání a ke světu: je to Bůh, k němuž stoupáme a kterého tuší trvání v každém okamžiku svého pohybu, obdobně jak zahlédáme na okraji svého zrakového pole blížící se přelud, avšak nedovedeme ho *zachytit*, ani poznat, ani setrvat vedle něho, ani ho ponechat pro sebe. Ještě výrazněji se o tom Bergson vyslovuje, když mluví o Bohu jako o principu dobra. Bergson, jak známo, velmi energicky odmítá argumenty klasické teodicee, které považují zlo za nedostatek dobra; „Filosof si v tichu své pracovny může se zalíbením pohrávat s takovými argumenty, avšak co si počne s nimi před matkou, která právě viděla umírat své dítě?“. Bergson uznává jediný optimismus, a to optimismus „empirický“: zůstává faktem, že lidé všemu navzdory přijímají život a že nad rozkoší a žalem se klene radost. Tento optimismus *neospravedlňuje* utrpení radostí jakožto jeho podmínkou a nepředpokládá nic takového jako nekonečný pohled, který by byl ekvivalentem souhlasu, kdyby pronikal od jednoho konce světa na druhý, a temnotou utrpení. Při četbě Bergsona máme dojem, že vše se odehrává tak, jako kdyby člověk u kořenů svého konstituovaného bytí se setkával s velkomyslností, jež není narušena protivenstvím světa a jež je s člověkem v souzvuku proti němu. Le Roy odmítá myšlenku Boha pojatou jako teoretickou explikaci a v tomto smyslu velmi energicky zdůrazňuje: . . . „Bůh je nám znám svým životem v nás, v průběhu naší vlastní deifikace. V tomto smyslu lze ještě říci, že Bůh pro nás není dán, nýbrž se rodí“. V bergsonovské teologii – ostatně stejně jako snad ve všech teologiích od křesťanství – se objevuje jakýsi „proměnlivý prvek“, který způsobuje, že nikdy nevíme, zda je to Bůh, který podpírá lidi v jejich lidském bytí nebo je tomu obráceně, neboť abychom mohli poznat jeho existenci, musíme učinit východiskem svou existenci, aniž to je nějaká zacházka.

Pojímáme-li Boha jako sílu, pak by naše existence ve vztahu k němu byla nezdarem a svět by byl úpadkem, z něhož bychom se mohli vyléčit jen návratem k Bohu. Díváme-li se naproti tomu na Boha tak, že je na straně lidí, odpovídají tomuto pojetí prospektivní dějiny, jež jsou zkušeností, která hledá své naplnění. Bergsonova kritika myšlenky pokroku míří k pokroku bez kontingence, který by sám sebe vytvářel. Jde tu o zvláštní případ retrospektivní iluze: v minulé události vidíme přípravu naší přítomnosti, ačkoli tato minulost byla ve své době „dovřeným aktem“ a jen dnešní úspěch ji přetváří v pouhý přípravný nástin. Právě toto však zdůrazňuje obdivuhodnou schopnost, jakou máme, abychom znovu uchopili minulost a vynalézali si pro ni pokračování. I kdyby tu

docházelo k metamorfóze, nemohla by se uskutečnit bez obecného smyslu minula a přítomna. Bergson tedy připouští, že tu je smysl dějin projevu-jící se krok za krokem, avšak nikoli takový, který by byl silou působící sám od sebe na nás, takže bychom ho mohli definovat nikoli jako *ideu*, nýbrž jako *orientační* konstantu, kterou bychom měli chápat tak, že je nutno stejně ji dotvářet, jako konstatovat. Z toho plyne, že v *dějínách* není nic, co by bylo zcela bez jakéhokoli smyslu: dějinné dichotomie, slepé uličky, návraty k opuštěným stezkám, rozpory a zápasy, připadají nesmyslné jen abstraktnímu duchu, který by chtěl problémy dějin redukovat na problémy idejí. Tady však nejde jen o konfrontaci idejí, nýbrž o jejich inkarnaci a o jejich prožívání, takže z tohoto hlediska je možno posoudit, čeho jsou schopny, jedině tehdy, když se pokusíme o jejich realizaci. Takový pokus je stranickostí a zápasem. Zápas tu je, jak říká Bergson, „jen povrchovým aspektem pokroku“. Je mnohem lépe, že prvotní jednota byla narušena, aby svět a dějiny mohly vzniknout. Rozpornost člověka se sebou samým, která ještě před chvílí mu bránila v tom, aby byl „božským člověkem“, vytváří nyní jeho realitu a hodnotu. Člověk je rozpolcen, protože není „druhem“ nebo „stvořenou věcí“, nýbrž „tvůrcím úsilím“, jak říká Bergson, a poněvadž lidstvo, mělo-li se uplatnit, nemohlo se „konstituovat definitivně bez pomoci samého člověka“. Nedílnost počátků je symbol, který si dává naše nynější vůle sama od sebe být tělem i duchem. Je to vybidnutí k tvorbě tak dokonalé soustavy institucí, v nichž by se duch mohl poznat. Z toho vyplývá tak málo konzervativní tón, ať už Bergson mluví o strojové civilizaci, volném čase dělníků nebo o postavení žen ve společnosti. Le Roy odhalil v této souvislosti latentní smysl bergsonismu, když celé naše dějiny od renezanace považoval za probíhající revoluci a mluvil o „absolutním dosahu polidšťování“.

O vnitřním pohybu v bergsonismu by se dalo říci, že je přechodem od filosofie *imprese* k filosofii *exprese*, od dojmu k výrazu. To, co Bergson řekl proti řeči, zatlačuje do zapomnění všechno, co řekl v její prospěch. Existuje totiž ustrnulá řeč na papíře nebo v prostoru z diskontinuitních prvků, – a živoucí slovo, jež je rovnocenné s myšlenkou, s níž rivalizuje. Právě to postřehl Bergson. Jestliže člověk se pozvedává uprostřed světa a *mění automatismy*, činí tak zásluhou svého těla, svého mozku a „zásluhou své řeči, jež vědomí dodává něhmotné tělo, aby se do něho vtělilo“. Řeči jde obecně o výraz. Bergson pochopil, že filosofie nespočívá v realizaci roztržky a protikladu svobody a hmoty, ducha a těla, nýbrž svoboda a duch mohou být samy sebou jen tehdy, když se osvědčí v hmotě nebo v těle, tj. když se vyjádří. Ve *Vývoji tvořivém* čteme: „Jde o to, abychom s hmotou, jež je nutností samou, vytvořili nástroj svobody, abychom sestrojili ústrojí, jež by triumfovalo nad mechanismem“. Hmota je překážkou, avšak je i nástrojem a stimulem. Všecko se odehrává tak, jako kdyby duch

prvopočátků, vznášející se nad vodami, ke svému plnému bytí potřeboval zkonstruovat si nástroje svého projevu. To, co my nazýváme výrazem, je jen jinou formulí pro fenomén, k němuž se Bergson znovu vracel a jenž je zpětně působícím účinkem pravdy. Zážitek pravdy nedovede zamezit tomu, aby se sám nepromítl do času, který ho předcházal. Často jde tady jen o anachronismus a o *iluzi*. Když však Bergson v *Pensée et le mouvant* mluví o *zpětném pohybu pravdy*, naznačuje, že je to její fundamentální vlastnost. Myslet, nebo – jinak vyjádřeno – myslet určitou ideu jako pravdivou implikuje, že si nad minulostí osobujeme jakési právo jejího opakování, nebo že minulost považujeme za předjímání přítomna, nebo alespoň že minulost i přítomnost umísťujeme do téhož světa. Cokoli říkám ■ smyslovém světě, není ve smyslovém světě, a přece to nemá jiný smysl než říci, co se tím chce říci. Výraz zpětně datuje sám sebe a požaduje, aby bytí šlo k němu. Taková výměna mezi minulostí a přítomností, hmotou a duchem, mlčením a slovem, světem a námi je metamorfózou jednoho v druhém – se zábleskem pravdy ve své průzračnosti – a považujeme ji ještě víc než proslulou intuitivní koincidence za největší výboj bergsonismu.

Filosofie tohoto druhu si sama uvědomuje svou zvláštnost, neboť nikdy není docela ve světě, avšak nikdy se ani nepohybuje mimo svět. Výraz předpokládá někoho, kdo se vyjadřuje, pravdu, kterou vyjadřuje, a druhé lidi, před nimiž se vyjadřuje. Postulát výrazu a filosofie může být současně splněn za těchto tří podmínek. Filosofie nemůže být rozhovorem filosofa tváří v tvář pravdě, povýšeným soudem o životě, světě a dějinách, jako *kdyby filosof nebyl jejich součástí*. Filosofie však na druhé straně nemůže vnitřně poznanou pravdu ani podřizovat některé vnější autoritě. Filosofie musí takovou alternativu překonat a Bergson to dobře cítil, jak je vidět na jeho testamentu z roku 1937. Zdůrazňuje v něm na začátku, že „jeho zamyšlení ho přivedla nakonec velmi blízko ke katolicismu“, a pak následují slova, jež navozují náš problém: „Byl bych přestoupil ke katolicismu, kdybych nebyl viděl, jak se už delší dobu připravuje hrůzná vlna antisemitismu, jež zaplaví svět. Chtěl jsem zůstat s těmi, kteří budou zítra perzekvováni“. Bergson, jak známo, držel své slovo a dokonce odmítl, ač stár a nemocen, výhody, jež věhlasnému Židu nabízela mocnost, která hanebně pošlapala své zásady. Nedošlo však k žádnému tajnému křtu, jak se o něm rozšířila pověst, ačkoli filosof o podstatě věci samé vyjádřil souhlas. Tady dobře vidíme, jak Bergson pojímal naše vztahy k pravdě. Souhlas s pravdami, jež zastává některá instituce nebo církev, nemůže být dostatečným důvodem, aby porušil dějinný pakt uzavřený mezi ním a budoucími pronásledovanými, neboť konverze by byla dezercí a veřejné přestoupení ke křesťanství nemůže mít větší váhu než Bůh skrytý v utrpení perzekvovaných. Vystává námitka: domnívá-li se filosof, že církev drží v rukou tajemství života a nástroje spásy, pak nejlíp poslouží druhým

lidem tím, že sám slouží církvi bez výhrad. Taková domněnka je však bezesporu lichá, neboť Bergson skutkem dosvědčil, že pro něho neexistuje žádné *místo pravdy*, které bychom měli za každou cenu hledat, i kdybychom přitom narušili lidské vztahy a rozbili pouta života a dějin. Náš vztah k pravdě prochází druhými lidmi. Buď jdeme k pravdě s druhými, nebo jdeme někam, kde není pravda. Největší potíž tkví však v tom, že není-li pravda idolem, pak ani druzí nejsou bohy. Bez druhých není pravdy, avšak k dosažení pravdy nestačí jen být s nimi. V době, kdy na Bergsona dotírali, aby konečně formuloval svou morálku, napsal kratičkou větu, která dobře vystihuje názor: „Knihu není možno napsat na objednávku!“ Od filosofa nelze očekávat, že vykročí ze sféry, kterou sám vidí, nebo že začne dávat předpisy, jimiž si není docela jist. Nedočkavost lidí nemůže být omluvou, neboť jim nepomůžeme polovičatostí nebo podvody. Filosof a jen on sám je tu soudcem. Vracíme se tak k „já“ a k rozhovoru „já“ tváří v tvář pravdy. Řekli jsme však, že neexistuje pravda v odloučenosti. Ocitáme se na rozcestí, aniž víme kudy kam? Jsme opravdu na něm, avšak není to bezcestí skeptiků. Není sporu o tom, že neexistuje soudce v nejvyšší instanci, že moje myšlení se neřídí jen pravdou, ani jen mým „já“, ani jen druhými, protože každý z těchto tří prvků nezbytně potřebuje oba zbývající, jež mu obětovat by bylo nerozumné. Filosofický život se neustále opírá o tyto tři kardinální body. Záhada filosofie (i výrazu) tkví v tom, že život je někdy týž vůči „já“, vůči druhým a vůči pravdě. Tyto momenty ji ospravedlňují a filosof buduje jen na nich. Nikdy nedopustí, aby vystupoval proti lidem, aby lidé popírali „já“ nebo pravdu, ani aby pravda mířila proti nim. Filosof chce být najednou všude i za cenu, že nikdy nikde nebude plně. Svou opozici neuplatňuje nikdy agresivně, protože ví, že účinnost často ohlašuje kapitulaci. Má však velké pochopení pro práva druhých a pro vnějšek, na nichž je založeno porušování práv, a jeho reagování, angažuje-li se v některé veřejné akci, jež se zpronevřuje původnímu cíli, je zcela klidné z toho důvodu, že odmítání akce je u něho založeno na stejných motivech, o něž se opíral jeho souhlas. Tím je možno si vysvětlit rebelující mírnost, zasněný souhlas a nehmatatelnou přítomnost, jež u něho znepokojují. Bergson řekl o Ravaissonovi: „Neměl slabých stránek . . . Patřil k těm, kdo nekladou dosti velký odpor jen z toho důvodu, aby jiní měli potěšení z toho, že je někdy viděli ustoupit“. Bergson to řekl o Ravaissonovi však tak osobním přízvukem, že v tom postižeme jeho vlastní „já“.

Několik těchto Bergsonových slov, jež všechna nenajdeme v jeho knihách, jsme připomněli z toho důvodu, že je možno z nich vytušit potíže ve vztahu filosofa k druhým lidem nebo k životu, a že tyto potíže jsou by-



tošným rysem filosofie. Trochu jsme na to pozapomněli. Moderní filosof je často funkcionářem a vždycky spisovatelem. Svoboda, jež je mu ponechána v jeho knihách, připouští opačný názor; vyslovené myšlenky ihned vstupují do akademického světa, v němž životní rozhodování je umrtveno a příležitosti k zamyšlení jsou zastřeny. Bez knih by nebyla možná cílá výměna myšlenek a nelze proto nic proti nim namítnout. Jsou to však jen slova s větší koherencí. Filosofie vložena do knih přestává být výzvou k lidem. To, co je u filosofie neobvyklého a téměř jitrivého, ukrylo se do decentního života velkých systémů. Abychom si znovu ujasnili neokleštěnou funkci filosofa, je třeba připomenout, že i filosofové-autoři, jež čteme a jimiž sami jsme, nikdy nepřestali vzhlízet jako ke svému učiteli k člověku, který nepsal, neučil – alespoň na státních katedrách –, avšak obracel se k lidem, jež potkával na ulici, a měl velké nesnáze s veřejným míněním a s veřejnou mocí: musíme si připomenout Sokrata.

Sokratův život i smrt jsou dějinným obrazem obtížných vztahů, jaké filosof – není-li chráněn literární imunitou – udržuje s bohy Obce, tj. s druhými lidmi a s ustrnulým absolutnem, jehož podobu mu předkládají. Kdyby filosof byl vzbouřencem, mív by pobuřoval. Každý totiž ví, že svět, jak je a jak ho posuzuje sám, je nepřijatelný. Jsme rádi, když se něco podobného na počest lidstva napíše, ovšem za předpokladu, že na to zapomeneme, když se vrátíme k praktickým záležitostem. Revolta není, jak je vidět, v neoblíbené. U Sokrata je tomu jinak. Učil, že náboženství obsahuje pravdu, a sám – jak dokládají svědectví – přinášel oběti bohům. Učil, že je třeba poslouchat zákonů Obce a sám byl jedním z prvních, kdo jich uposlechl do konce. Výtky proti Sokratovi se netýkaly ani tak toho, co dělal, jako spíše motivu a způsobu, jak to dělal. V *Apologii* nalézáme slůvko, jež vysvětluje vše. Sokrates říká svým soudcům: *Aténané, já věřím tak, jak žádný z mých žalobců nevěří.* Máme tu věstecké slovo: věří víc než jeho žalobci, avšak zároveň věří jinak než oni a ve zcela jiném smyslu. Náboženství, v jehož pravdivost věřil Sokrates, je takové, v němž bohové mezi sebou nezápolí, předpovědi jsou mnohoznačné – vždyť jsou to bohové, nikoli ptáci, kdo předvídají budoucno, jak říká Sokrates u Xenofona – a božské myšlenky se jako Sokratův démon vyjevují jen mlčenlivým napomenutím a připomínkou, aby si člověk uvědomil svou nevědomost. Náboženství je tedy pravdivé, avšak je to pravda, jakou ono samo nezná, je pravdivé v tom smyslu, jak ho pojímá Sokrates a nikoli, jak ono samo pojímá sebe. Obdobně se to má, když Sokrates ospravedlňuje Obec: ospravedlňuje ji svými vlastními důvody, nikoli důvody státu. Neuprchne, ale dostaví se k soudu. V jeho vysvětlení, jež o tom podal, je však velmi málo respektu. Mluvit v mém věku o vášni po životě, řekl, není na místě. Ostatně jinde by se mnou nejednali líp. A posléze, odjakživa jsem tu žil, dodal. Zbývá ještě proslulý argument týkající se autority zákonů. K té

otázce by bylo třeba přihlédnout blíže. Xenofon vkládá Sokratovi do úst slova: „Je možno poslouchat zákony s přáním, aby se změnily, podobně jako sloužit ve válce a přát si mír“. Z toho plyne, že zákony samy o sobě nejsou dobré, avšak představují řád, a je zapotřebí řádu k tomu, aby bylo možno zákony změnit. Jestliže Sokrates neuprchl, nestalo se tak z toho důvodu, že soud uznával, nýbrž proto, aby ho ještě lépe mohl odmítnout. Kdyby uprchl, stal by se nepřítelem Atén a tím by ospravedlnil rozsudek. Poněvadž zůstal, zvítězil – ať už ho osvobodili nebo odsoudili, ať už dokázal svou filosofii tím, že ji přijali soudci za svou nebo tím, že ji zdůvodnil přijetím rozsudku. O šestasedmdesát let později při odchodu z vlasti řekl Aristoteles, že není důvodu k tomu, aby bylo Aténanům umožněno spáchat nový zločin urážky filosofie. Sokrates měl však o filosofii zcela jinou představu: filosofie není modla, jejímž by měl být strážcem a již by měl odvézt na bezpečné místo, nýbrž záleží v jeho živoucím vztahu k Aténám, v nepřítomné přítomnosti, v občanově neuctivé poslušnosti zákonů. Sokratův způsob poslušnosti je způsobem odporu, kdežto Aristotelova neposlušnost se realizuje v rámci slušnosti a důstojnosti. Veškeré Sokratovo konání uspořádané krouží kolem tohoto skrytého principu, jehož neuchopitelnost budí pohoršení. Je vždycky vinen přemírou nebo nedostatkem, vždycky je prostší a méně strohý než druzí, poslušnější a nepohodlnější, takže druhé zneklidňuje a působí jim neodpustitelnou urážku tím, že sami začnou pochybovat o sobě. Je uprostřed života, účastní se lidového shromáždění a je přítomen u soudu, avšak vždycky takovým způsobem, že nikdo na něho nemůže. Kdyby si byl připravil obhajovací řeč a zazářil výmluvností, přijal by tím pravidla hry na respekt a potvrdil by oprávněnost pomluv proti sobě. Nevystupuje však ani vyzývavě, neboť ví, že druzí ho ani nemohou posuzovat jinak než ho posuzují. Táž filosofie ho nutí, aby předstoupil před soudce, a činí ho odlišným od nich, protože stejná svoboda, která ho mezi nimi angažuje, ho chrání před jejich předsudky. Jeden a týž princip způsobuje jeho universálnost i jedinečnost. Má v sobě komponentu zvanou rozum a proto mezi ním a druhými je příbuznost, avšak druzí ten rozum nevidí nebo ho považují za opar, prázdnou nebo žvatlání, jak řekl Aristofanes. Komentátoři někdy mluví o nedorozumění. Sokrates věří v náboženství a v Obec v duchu a v pravdě, oni však v ně věří podle litery. Soudci a Sokrates nejsou na *stejném terénu*. Kdyby se soudci byli hlouběji zamysleli, poznali by, že nehledal nové bohy a neopomíjel bohy aténské, nýbrž jim jen dával smysl, interpretoval je. Tato operace není bohužel tak docela nevinná. Bohy a zákony je možno zachránit jen ve filosofově světě jejich pochopením. Aby však bylo možno na zemi připravit filosofický *terén*, k tomu bylo právě třeba takových filosofů, jakým byl Sokrates. Interpretované náboženství je pro druhé náboženstvím potlačeným a obvinění z bezbožnosti je názorem druhých

na něho. Uvádí důvody poslušnosti zákonům, avšak mít důvody pro poslušnost je už přespříliš, protože proti jednomu důvodu se ozývají jiné důvody druhých a už je po respektu. Od Sokrata se však požadovalo něco, co nemohl dát: souhlas s věcí samou bez jakýchkoli připomínek. Filosof Sokrates se naproti tomu dostává k soudu, aby soudcům vysvětlil, co je Obec. Jako kdyby to nevěděli, jako kdyby oni sami *nebyli* tou Obcí. Sokrates neobhajuje sebe sama, obhajuje věc té obce, která by přijala filosofii. Obrací úlohy a říká soudcům: Nebráním sebe, ale vás! Ve skutečnosti je totiž Obec v něm, soudci jsou nepřáteli zákonů, takže souzení jsou oni a soudí je on. Jde o nevyhnutelnou změnu úloh u filosofa, který vnějšek ospravedlňuje hodnotami, jež pocházejí z nitra.

Co si počít, nemůžeme-li ani vést obhajobu, ani vrhnout výzvu? Mluvit takovým způsobem, aby úctou prosvítala svoboda, a zmírňovat nenávist úsměvem, což je poučení pro naši filosofii, jež s tragičným ztratila i svůj úsměv. Říká se tomu ironie. Sokratova ironie je vzdáleným, avšak opravdovým vztahem k druhým, neboť vyjadřuje tento fundamentální fakt: každý je nevyhnutelně jen sebou, svým „já“, ale poznává se v druhém. Ironie právě uvolňuje jednoho i druhého pro svobodu. Je tomu jako v tragédii, v níž oba protivníci jsou ospravedlnění a pravá ironie používá dvojího smyslu, založeného ve věcech samých. Ironie není proto samolibě domyšlivá, vždyť je ironií vůči sobě samé stejně jako vůči druhým. Je *naivní*, správně říká Hegel. Sokratova ironie nechce říkat mluví proto, aby prudčeji mohla udeřit a ukázat sílu duše nebo aby navodila představu esoterického vědění. „Kdykoli někoho přesvědčuji o jeho nevědění“, říká melancholicky *Obrana*, „naslouchající se domnívají, že já vím všechno, co on neví“. Neví ani víc než oni, avšak na rozdíl od nich ví, že není absolutního vědění a že touto mezerou jsme otevření pravdě. Hegel proti této dobré ironii uvádí do protikladu ironii romantiků, jež je uhlazeným chytráctvím, dvojakostí a domyšlivou samolibostí. Ironie romantiků vyvěrá z naší schopnosti, kterou máme a pomocí níž můžeme čemukoli propůjčit jakýkoli smysl. Poněvadž umožňuje všechno, můžeme si s věcmi pohrávat nebo je zlhostejnit. Sokratovská ironie nemá v sobě nic zbesilého. Jestliže se u ní objevují náznaky špatné ironie, pak Sokrates sám nás poučuje, abychom korigovali Sokrata. Říká-li, že se vystavuje nenávisti, což je důkazem toho, že mluví pravdu, pak se ve smyslu vlastních zásad dopouští omylu: veškeré pravdivé usuzování uráží, avšak není pravdivé všechno, co uráží. Říká-li soudcům: „Nepřestanu filosofovat ani tehdy, *kdybych měl někdy několikrát zemřít*“, vysmívá se jim a pokouší jejich krutost. Stává se, že někdy podlehnou závratem z opovržlivosti a zlovolnosti, osobní povznesenosti a aristokratickému duchu. Je totiž nepochybné, že mu byly ponechány jen jeho vlastní zdroje. Objevil se, jak říká Hegel, „v epoše úpadku aténské demokracie a proto prchal z reálné existence, nacházející útočiště v sobě

sám, kde hledal spravedlnost a dobro“. Takové počínání je však právě v naprostém rozporu s tím, co si vytkl, neboť byl přesvědčen, že spravedlivým nelze být zcela sám, vždyť být spravedliv docela sám znamená přestat jím být. Obhajuje-li opravdu Obec, nemůže jít jen o Obec, jakou nosí v sobě, nýbrž o konkrétní obec existující kolem něho. Z těch pěti set mužů, kteří se shromáždili, aby Sokrata soudili, nebyli všichni domyšlivci a hlupáci: dvě stě jedenadvacet hlasů se vyslovilo o jeho nevině, takže kdyby se k nim bylo přidalo ještě třicet hlasů, mohly být Atény ušetřeny hanby. Tenkrát už se projednávala zároveň věc všech těch, kdo po Sokratovi byli vystaveni stejnému nebezpečí jako on. Měl-li snad Sokrates svobodu přivolat na sebe hněv hlupáků, odpustit jim, protože jimi pohrdal, a vykročit za hranice svého života, jeho svoboda nebyla taková, aby mohl předem prominout zlo, jimž budou později postiženi druzí, a vykročit za hranice jejich životů. Bylo proto třeba dát soudu možnost, aby pochopil. Dokud žijeme s druhými lidmi, dotud není možný o nich žádný náš soud, který nás vyjímá a je odsunuje do pozadí. *Celek je zbytečný* nebo *celek je špatný*, stejně jako *celek je dobrý*, což se pramálo liší od předešlého, nepatří do filosofie.

Máme oprávněné obavy, že naše doba rovněž odmítá filosofii v samém jejím jádru, a že filosofie je opět dnešnímu času jen *mračnem*. Vždyť filosofovat znamená hledat, což předpokládá, že existují věci, jež je možno uzříti a o nichž je možno vypovídat. Dneska se bohužel vůbec nehledá. „Vracíme se“ k jedné nebo k druhé filosofické tradici a snažíme se jí „obhájit“. Naše přesvědčení se zakládá spíše na nedostacích a omylech odmítaných doktrín než na hodnotách a pravdách, jež jsme sami postřehli. Jestliže nenávidíme mnoho věcí, pak jich zbývá jen málo, které můžeme milovat. Naše myšlení je myšlením v ústraní nebo na ústupu. Každý pyká za svou mladost. Tento dnešní úpadek je v souzvuku s během našich dějin. Jakmile ideje překročí určitý bod napětí, přestanou se šířit a žít, upadají do roviny *relikvií* a věci cti s funkcí ospravedlňování a slouží jako záminka. Co se honosně nazývá pohybem idejí, se redukuje na úhrn našich nostalgii, záští, bázlivosti a strachů. V našem světě, v němž popěračství a chmurné vášně zaujaly místo patřící jistotám, vymizelo hledačství uvidět, což je právě filosofie, neboť ona chce vidět, byť to je bezbožností.

Mohli bychom to lehce dokázat u dvou absoluten, jež jsou v ohnisku našeho zkoumání: u *Boha* a *dějin*.

Je překvapivé zjištění, že dnes už vůbec nikdo nedokazuje existenci Boha, jak to dělali svatý Tomáš Akvinský, svatý Anselm nebo Descartes. Důkazy se obvykle mlčky předpokládají a pisatelé se omezují na vyvrácení popírání Boha buď tak, že v nových filosofii se hledá nějaká trhlinka,

v níž by se mohl znovu objevit vždycky předpokládaný pojem nutné Bytosti, nebo tak, že nové filosofie, jež rozhodně popírají existenci takové trhliny, jsou jednoduše diskvalifikovány jako *ateistické*. Dokonce i tak čirá zamyšlení, jaká ateistickému humanismu věnoval de Lubac, nebo Maritainovy úvahy o významu soudobého ateismu jsou nesený myšlenkou, jako kdyby každá filosofie, není-li teologická, se redukovala na popírání Boha. Lubac si vytkl za předmět zkoumání takový ateismus, který by chtěl opravdu, jak říká, „nahradit to, co ničí“, a tedy začíná ničením toho, co chce nahradit, takže jde – obdobně jako u Nietzscheho – spíše o vraždu Boha. Maritain se zase zamýšlí nad tím, co překvapivě nazývá pozitivním ateismem a co se mu jeví jako „aktivní zápas proti všemu, co připomíná Boha“, jako „antiteismus“, jako „akt obrácené víry“, „odmítnutí Boha“ či „výzva vržená Bohu“. Není pochyb o tom, že takový antiteismus vskutku existuje, avšak není to filosofie vzhledem k tomu, že jde o převrácenou teologii. Kdybychom soustředili diskusi na tento antiteismus, ukázalo by se, že v sobě zahrnuje tu teologii, proti níž brojí, avšak zároveň bychom redukovali všechno na polemiku mezi teismem a antropoteismem, které si vzájemně adresují výtky o odcizení, a opomněli bychom si položit otázku, zda filosof má volit mezi teologií a apokalypsou „Wonderlandu“ nebo „mystikou nadčlověka“, a zda vůbec už některý filosof uvedl člověka do metafyzických funkcí Všemohoucího.

Filosofie se pohybuje v docela jiné poloze s jiným řádem a z téhož důvodu se vyhýbá jak prometeovskému humanismu, tak rivalizujícím tvrzením teologie. Filosof neříká, že je možné definitivní překonání lidských rozporů, a že v budoucnu na nás čeká člověk totálně jednolitý. Filosof o tom nic neví, stejně jak o tom nic neví nikdo z lidí. Co tvrdí filosof, je docela něco jiného. Říká, že svět začíná a jeho budoucnost nemáme posuzovat podle jeho minulosti, že představa osudu ve věcech není ideou, nýbrž závratí, že naše vztahy k přírodě nejsou jednou provždy nezměnitelně fixovány, že nikdo nemůže vědět, čeho je svoboda schopna, ani si nedovede představit, jaké by byly mravy a lidské vztahy v takové civilizované společnosti, která by nebyla vystavena soutěživosti a nutnosti. Filosof nevkládá svou naději v žádný osud, i kdyby byl příznivý, nýbrž důvěruje právě jen v to, co v nás není osudově určeno, věří v kontingenci našich dějin, takže jeho zápor se mění v klad. Mělo by se též říci, že filosof je humanista? Odpověď vyzní záporně, jestliže pod člověkem míníme explikační princip, který by měl zaujmout místo jiných principů. Pomocí člověka nelze nic vysvětlit, protože člověk není síla, nýbrž slabost v srdci bytí, není kosmologickým faktorem, ale místem, na němž všechny kosmologické faktory v důsledku nikdy neskončené mutace mění svůj smysl a stávají se dějinami. S člověkem se setkáváme při kontemplaci mimo-lidské přírody stejně jako v sebelásce. Člověkova existence se rozprostírá do ši-

127  
roka na mnoho věcí, ba přesněji řečeno – na všechno, aby se sama stala předmětem své vlastní slasti nebo aby založila „lidský šovinismus“, jak je plným právem nazývá. Táž vyjadřovací obratnost, jež se vyhýbá jakémukoli náboženství humanity, boří zároveň všechny opory teologie. Vždyť teologie odhaluje kontingenci lidského bytí jen proto, aby ho odvodila z nutné Bytosti, tedy aby se ho zbavila. Filosofického údivu ostatně užívá jen k tomu, aby jím motivovala některé tvrzení, jež ho ukončuje. Filosofie naopak nás burcuje, abychom upřeli pohled na to, co je na existenci světa a na naši existenci problematického, a to v takové míře, že už jsme navždycky vyléčeni z toho, abychom – jak říká Bergson – hledali řešení „ve spisech učitele“. Lubac se zabývá ateismem, který vytáhl do boje dokonce „proti problému, který umožnil zrod Boha ve vědomí“. Filosofu je tento problém tak dobře znám, že ho naopak radikalizuje a povyšuje nad všechna „řešení“, neboť ta ho utlumují. Představa nutné Bytosti, stejně jako myšlenka „věčné hmoty“ nebo „totálního člověka“ se filosofu zdá příliš prozaická ve srovnání s výtrskem fenoménů na všech úrovních světa a s nepřetržitým rozením, jež popisuje. Za těchto podmínek může přirozeně považovat náboženství za jeden z projevů ústředního fenoménu, avšak Sokratův příklad nám připomněl, že chápat náboženství a klást ho není jedno a totéž, nýbrž téměř opak. Lichtenberg, o němž Kant řekl, že v každé jeho větě je skryta hluboká myšlenka, byl toho názoru, že nesmíme ani tvrdit, ani popírat existenci Boha. Svou myšlenku osvětlil takto: „Pochybování nikdy nesmí nabýt vrchu nad bdělou obezřelostí, protože by se stalo zdrojem nebezpečí.“ Lichtenberg tím nechtěl ponechat otevřeně některé perspektivy, ani uspokojit všechny strany. Je třeba ho chápat tak, že se soustředil na vědomí o svém „já“, o světě a o druhých lidech jako „zvláštnostech“, avšak soupeřící explikace toto vědomí ničí. Na rozdíl od naturalistického výkladu je jedno a totéž, zjišťujeme-li ten rozhodný moment, kdy částice hmoty, slova a události se nechávají oživit určitým smyslem (jehož blízké obrysy naznačovaly, aniž ho obsahovaly), zvláště stvrzujeme-li ten fundamentální zvuk světa, který je tu dán již při nejslabším z našich vjemů a jehož ohlas se objeví v poznání a v dějinách, a zbavíme-li ho jakékoli suverénní nutnosti.

Ocitáme se tedy na straně filosofie, jestli ji vymežíme jako ateismus: je to filosofie viděná teologem. Její negace je jen počátkem jisté pozornosti, vážnosti a zkušenosti, na základě nichž je třeba ji posuzovat. Připomeneme-li si však vývoj pojmu „ateismus“ a fakt, jak byl vztažen i na samého Spinozu, nejpozitivnějšího ze všech filosofů, musíme připustit, že ateistickou nazýváme každou myšlenku, jež přesazuje nebo jinak definuje posvátno, takže námitka z ateismu bude vždycky vystavena ta filosofie, která neklade posvátno sem či tam jako věc, nýbrž do spár věcí nebo slov. Taková námitka nemůže však filosofii zasáhnout.

Otevřená a citlivá myšlenka musila vytušit, že existuje pozitivní význam filosofické negativity nebo že je samou přítomností ducha. Z toho důvodu Maritain vyzdvihuje jako bytostný rys křesťanství neustálé popírání idolů. Píše, že světec je „integrální ateista“ vůči takovému Bohu, který by byl jen garantem přírodního řádu a ospravedlňoval veškeré zlo i dobro světa, schvaloval otroctví, nespravedlnost, slzy dětí a agonii nevinných z toho důvodu, že je to posvátná nutnost, a který by nakonec jako „absurdní Císař světa“ obětoval člověka celému kosmu. Křesťanský Bůh, který vykupuje svět a je přístupný modlitbám, je podle Maritaina aktivním záporcem výše zmíněného boha. Tato otázka se týká totiž podstaty křesťanství. Filozof se nemůže ubránit otázce, zda přírodní a racionální koncept Boha jako nutné Bytosti není nevyhnutelně totožný s představou Císaře světa, zda bez něho by křesťanský Bůh nepřestal být původcem světa, a zda to není filosofie, jež žene až do krajnosti popírání falešných bohů, jimiž křesťanství zaplnilo naše dějiny. Ano, ale kde se zastaví kritika idolů a kde bude možno říci, že přebývá pravý Bůh, jestliže, jak píše Maritain, splácíme daň falešným bohům „vždycky tehdy, když se skláníme před světem“ ?

### 5. Filozofie a historie

Zamyslíme-li se nad druhým tématem soudobých diskusí, tj. nad dějinami, uvidíme, že i zde jakoby filosofie nad sebou zoufala a pochybuje sama o sobě. Jedni spatřují v dějinách vnější osud, před nímž se má filozof sklonit, a tak potlačit sebe sama jako filozof, kdežto druzí uznávají autonomii filosofie jen tak, že ji odtrhují od okolností a činí z ní ctihodné alibi. Je podnikána *obhajoba* filosofie i *obhajoba* dějin tak, jako by šlo o rivalizující tradice. Zakladatelé obou tradic, jež sami prožili, nenaráželi na žádné těžkosti, aby nechali koexistovat jednu vedle druhé a každou z vlastních zdrojů. Jestliže se totiž na ně podíváme ve stavu, jak vznikaly v průběhu lidské praxe, vidíme, že se nevyklučují jako alternativa, nýbrž mohutní a ochabují společně.

Už Hegel je ztotožnil, když z filosofie učinil pochopení dějinné zkušenosti a z dějin učinil vývoj filosofie. Konflikt byl však jen zamaskován: filosofie zůstala pro Hegela absolutním věděním, systémem, totalitou, dějiny, o nichž mluví filozof, nejsou doopravdy dějinami, tj. něčím, co konáme, nýbrž universálními dějinami, jež jsou dovršené, pochopené a mrtvé. Naproti tomu dějiny, jež jsou jen faktem nebo událostí, vnášejí do systému, do něhož jsou začleněny, vnitřní pohyb, který tento systém rozbije. Hegel obě tato hlediska zachoval a je známo, že vynaložil velké úsilí na to, aby udržel tento dvojí smysl. Filozof se Hegelovi jeví buď jako prostý čtenář hotových dějin, jako Minervin pták, který vylétá na sklonku dne, až je dějinná práce dovršena, nebo jako jediný subjekt dějin, protože fi-

lozof je jediný, kdo jim není podroben a kdo je chápe tak, že je pozvedává na úroveň pojmu. Ekvivokace ve skutečnosti nahrává filozofu: vzhledem k tomu, že dějiny byly inscenovány filozofem, nachází v nich jen smysl, který do nich už vložil, takže se sklání vlastně jen sám před sebou. Na Hegela by bylo možná třeba uplatnit to, co Alain<sup>16</sup> řekl o nejvychytralejších obchodnících se spánkem, kteří „nabízejí takový spánek, jehož sny jsou přesně to, co svět“. Hegelovy universální dějiny jsou snem dějin. Jak ve snu, tak i u Hegela vše, co je myšlené, je reálné, a vše, co je reálné, je myšlené. Pro lidi není možno vykonat nic, co už není obsaženo v nitru věci, v systému. Filozof jim sice učiní ústupek a připustí, že nemůže meditoval o ničem, co už oni sami nevykonali, takže jim přiznává monopol účinnosti. Poněvadž si však filozof vyhrazuje monopol smyslu, je na něm a jen na něm, aby dějiny dostaly smysl. Jen filozof se zamýšlí nad dějinami a filozofií a dojde k závěru o jejich totožnosti, což znamená, že ve skutečnosti taková identita neexistuje.

Marx jako Hegelův kritik je originální nikoli tím, že lidskou produktivitu vyhlásil za hnací sílu dějin a filozofii považoval za odraz jejich pohybu, nýbrž tím, že odhalil úskok, kterým filozof vsunul do dějin systém, aby v něm pak znovu nalézal a utvrzoval svou všemohoucnost v okamžiku, kdy se zdá, že se jí zříká. Sama výsada spekulativní filosofie a její nárok na filosofickou existenci, jak řekl mladý Marx, je už o sobě historickým faktem a nikoli aktem zrodu dějin. Marx odkryl v lůně života lidí dějinnou racionalitu, takže dějiny už nejsou pro něho jen faktickým nebo reálným řádem, jemuž filosofie kromě racionality přiznává ještě právo na existenci, nýbrž mění se v prostředí, v němž se vytváří každý smysl a zejména smysl konceptuální nebo filosofický toho, co je v dějinách legitimní. Marx nazývá *praxí* právě tento smysl, který se spontánně rýsuje v bodech, v nichž se přetínají akce, jimiž člověk upravuje své vztahy k přírodě a k druhým lidem. Praxe není od samého začátku řízena ideou universálních nebo totálních dějin.

Marx neustal zdůrazňovat, že budoucnost není možno učinit předmětem reflexe. Analýza minulosti a přítomnosti nám spíše umožňuje – jako v průsvitce – zahlédnout v chodu věci takovou logiku, jež ho neřídí zvenčí, nýbrž z něho jaksi vyzařuje. Tato logika bude dovršena teprve tehdy, až lidé pochopí své zkušenosti a budou chtít ji přeměnit. O běhu věci samých víme jen to, že dříve či později vyloučí iracionální dějinné formy, jež vyměšují takové fermenty, které je zničí. Likvidace iracionální může vyústit v chaos, jestliže síly ničící tyto formy neprojeví takovou schopnost, aby vytvořily jiné. Je tedy nutno říci, že neexistují universální dějiny, takže možná nikdy nevyjdeme z prehistorie. Historický smysl je imanentní mezilidskému dění, avšak je křehký právě tak jako ono. Z toho důvodu dostává však lidské dění hodnotu zrodu rozumu. Filosofie už nemá schop-

nost vyčerpávajícího ohledání, jakou jí dal Hegel, aniž už nemůže být pouhým odrazem předchozích dějin, jakým byla u Hegela. Vždyť už mladý Marx řekl, že „zničit“ filosofii jako odloučené poznání znamená filosofii „realizovat“. Racionalita přechází od pojmu do lůna mezilidské *praxe* a určitá historická fakta dostávají metafyzický význam; v nich filosofie žije.

Odmítá-li Marx filosofickému myšlení schopnost vyčerpávajícího ohledání, je třeba říci, že nedokáže přeměnit dialektiku vědomí v dialektiku hmoty nebo věci, jak tomu uvěřili jeho následovníci, a čemuž snad uvěřil i on sám: řekne-li člověk, že ve věcech existuje dialektika, může jít jen o věci, jež jsou předmětem jeho myšlení, takže tato objektivita je nakonec vyvrcholením subjektivismu, čehož dokladem je Hegelův příklad. Marx neposouvá tedy dialektiku k věcem, nýbrž posouvá ji k lidem, vybaveným přirozeně veškerým lidským aparátem a zapojených prací a kulturou do aktivit, jež přeměňují přírodu a společenské vztahy. Filosofie není iluzí, nýbrž algebrou dějin. Obráceně je nutno zdůraznit, že kontingence lidského dění není už nyní narušením dějinné logiky, nýbrž se jeví jako její podmínka. Bez kontingence by tu byl jen prelud dějin. Víme-li předem, kam dějiny nevyhnutelně spějí, pak události, jak plynou jedna za druhou, nemají už ani významu, ani smyslu, neboť budoucnost uzrává nezávisle na tom, co se děje, nic z přítomnosti není problematizováno a uváděno v pochybnost, protože spěje k témuž budoucnu, ať je jakékoli. Domnívá-li se naproti tomu někdo, že v přítomnu existují události různé hodnoty, mezi nimiž je možno volit, pak tím dává najevo, že považuje budoucnost za kontingentní. Dějiny nemají smysl, jestliže jejich smysl chápeme jako smysl řeky tekoucí vlivem všemocných příčin do oceánu, v němž mizí. Jakékoli dovolávání se universálních dějin ničí smysl události, skutečným dějinám odnímá významovost a jde vlastně o plášť nihilismu. Tak jak vnější Bůh je nepravým bohem, stejně i vnější dějiny už nejsou dějinami. Obě tato soutěžící absolutna žijí jen tehdy, jestliže v plném bytí se vyhloubí trhlina lidského projektu, který je odmítne. Podobně filosofie se učí jen v dějinách poznávat tu filosofickou negativitu, vůči níž je marně stavěna plnost dějin.

Marxovi následovníci to nepochopili v tomto smyslu a Marx později odmítal sám sebe takto chápat v tom smyslu, který je v souladu s pracemi jeho mládí. Stalo se tak z toho důvodu, že zcela nové pojetí *praxe* zproblematicovalo obvyklé filosofické kategorie, a v pozitivní sociologii i v pozitivních dějinách se neobjevilo nic, co by napomáhalo požadované intelektuální reformě. Kam bylo totiž třeba umístit smysl, který je mezilidským dějím imanentní? Není, nebo alespoň vždycky není v lidech, v jejich vědomí, nýbrž mimo ně. Zdálo se proto, že existují jen slepé události, vždyť bylo již upuštěno od toho, aby do rubu věcí bylo vkládáno absolut-

ní vědění. *Kde* zůstal historický proces a jaký způsob existence bylo třeba přiznat takovým dějinným formám, jakými jsou feudalismus, kapitalismus a proletariát, o nichž se mluví jako o osobách, *kteří něco vědí a chtějí*, skrytých za rozmanitými událostmi? Nebylo zcela ujasněno, co tyto zosobněné historické formy vlastně představují. Jakmile jsme odvrhli zřídlo hegelovského objektivního Ducha, už nebylo možno se vyhnout dilematu existence pojaté jako věc a existence jako vědomí, ani není možno pochopit ten zobecněný smysl, postupující dějinnými formami a vůbec celými dějinami, ačkoli není myšlenkou konkrétního *cogito* a přesto je popohání? Nejjednodušší odpověď vyzněla tak, že byla vymyšlena neujasněná dialektika hmoty tam, kde Marx naopak mluvil o „lidské hmotě“ viděné v pohybu *praxe*. Tato pomůcka však zcela změnila Marxovu myšlenku, neboť celá filosofie v důsledku dialektiky věcí klesla na úroveň ideologie, iluze nebo dokonce mystifikace. Byla tím ztracena možnost zjistit, jak to chtěl Marx, zda filosofie byla současně zničena i realizována, nebo zda byla jen kejklířsky odstraněna. O škodě, již utrpěl zároveň pojem dějin, už ani nemluvíme.

Sepětí filosofie a historie bylo oživeno – obdobně jako mnoho filosofických myšlenek – specializovanými výzkumy z nejnovější doby, jež nebyly inspirovány výslovně Hegelem a Marxem, avšak poněvadž narážejí na tytéž překážky, ocitají se v jejich šlépějích. Teorie znaku, jak ji propracovává lingvistika, implikuje snad teorii dějinného smyslu, který vyznívá v alternativu *věcí a vědomí*. Živá řeč je takovou konkrétní duhou a věcí, jež působí nesnáze. Subjekt aktem svého mluvení, tónem a stylem osvědčuje svou autonomii, neboť je to jeho nejvlastnější rys, avšak současně je zaměřen k jazykové pospolitosti vytvořené společným jazykem, aniž mezi autonomií mluvícího a jazykovou komunitou je rozpor. Chtít mluvit a chtít být pochopen je jedno a totéž. Přítomnost individua v instituci a instituce v individuu je zcela jasná, když dochází k jazykovým změnám. Opatřování některé formy nutí totiž často mluvící subjekty, aby podle nových zásad používali diskriminačních prostředků, jež v té chvíli u jazyka existují. Permanentní potřeba sdělování pudí k vynalézavosti a k osvojování nových způsobů použití, jež nejsou promyšlené, avšak mají rys systematickosti. Nahodilý fakt, uchopený snahou po vyjádření, se stává novým výrazovým prostředkem, který v dějinách konkrétního jazyka zaujme své místo a má svůj smysl. Ukazuje se, že v kontingenci je obsažena racionalita, žitá logika a sebekonstituování, jichž právě potřebujeme, chceme-li v dějinách pochopit sepětí kontingence a smyslu, takže Saussure by byl s plným oprávněním mohl nastínit novou filosofii dějin. Vzájemným vztahům expresivní vůle a výrazových prostředků odpovídají vzájemné vztahy produktivních sil a výrobních forem, nebo ještě obecněji dějinných sil a institucí. Jestliže jazyk je soustavou znaků, jež mají význam jen ve vzá-

jemném vztahu a z nichž každý má užitkovou hodnotu, jež na něho připadá v rámci celého jazyka, pak obdobně každá instituce je symbolickou soustavou, kterou si subjekt přisvojuje jako funkční styl, jako celkovou konfiguraci, aniž má zapotřebí ji pochopit. Porušení rovnováhy a reorganizace, k nimž dochází, mají v sobě – obdobně jako poruchy a přeměny jazyka – vnitřní logiku, ačkoli v konkrétním okamžiku nejsou nikým ujasněně uchopeny. Jsou polarizovány faktem, že my – jako účastníci symbolické soustavy – existujeme jedni v očích druhých, jedni s druhými, obdobně jak změny jazyka jsou polarizovány naší vůlí mluvit a být pochopen. Symbolická soustava má vliv na molekulární změny smyslu, k nimž dochází, a to smyslu, který není ani věcí, ani ideou – vzdor proslulé dichotomii –, poněvadž je modulací naší koexistence. Z toho důvodu existují dějinné formy a procesy – podobně jako i tolik logických pravidel chování –, proto existují třídy a epochy, o nichž se dotazujeme, kde byly: jsou v sociálním, kulturním a symbolickém prostoru, který je stejně reálný jako prostor fyzikální, o nějž se ostatně opírá. Vždyť smysl prostupuje nejen řečí nebo politickými a náboženskými institucemi, nýbrž i všemi způsoby lidského soužití, modalitami přibuzenství, výroby, nástrojovosti, prostředí apod. Všechny tyto fenomény lze konfrontovat, protože u všech jde o symboly a možná i o přenášení jedné symboliky do druhé...

Jaká by měla být filosofie vůči takto chápaným dějinám? Každá filosofie je rovněž architekturou znaků a je proto vytvářena v úzkém vztahu k ostatním způsobům výměny mezi lidmi, jež jsou základnou dějinného a sociálního života. Filosofie se odehrává v lůně dějin a není nikdy nezávislá na historickém diskurzu. Filosofie však mlčenlivý symbolismus života v zásadě nahrazuje vědomým symbolismem a místo latentního smyslu klade smysl zjevný. Filosofie není ochotna podrobit se dějinnému prostředí (obdobně jako toto se nechce podřídit své minulosti) a proto ho mění tím, že ho odhaluje jemu samému, čímž mu dává možnost navázat kontakt s jinými časy a s jinými prostředími, kde se objevuje jeho pravda. Je proto zcela nemožné bod za bodem vést paralelu mezi historickou událostí a výrazy, jež o ní podává poznání a filosofie. Není ostatně možno táhnout paralelu ani mezi událostí a jejími objektivními podmínkami. Kniha, znamená-li opravdovou hodnotu, překračuje sebe sama jako časově podmíněnou událost. Filosofická, estetická a literární kritika zůstává tedy omezena na niternost a dějiny se v ní neodehrávají. Je však pravda, že je možno na základě knihy nalézt fragmenty dějin, z nichž se vykryštovala, což je dokonce nutné, chceme-li se dovědět, do jaké míry je změnil v jejich pravdě. Filosofie se vrací k anonymní symbolické aktivitě, z níž se vynořujeme, a k osobnímu diskurzu, který se utváří v nás a jímž jsme, a pátravě zkoumá tu výrazovou sílu, na kterou se při realizaci omezují ostatní symbolismy. Filosofie se v úzkém kontaktu s fakty a v těsném sepětí se

zkušenostmi snaží uchopit co nejpevněji plodné momenty, v nichž určitý smysl se zmocňuje sebe sama, znovu dosahuje a rovněž překračuje hranice, v nichž se uskutečňuje pravda, která předpokládá a způsobuje, že existují jediné dějiny a jen jediný svět.

Nakonec ukažme, že i takové názory, jak jsme právě uvedli, ospravedlňují filosofii i se všemi jejími neduhy.

Je totiž zbytečné vyvracet, že filosofie pokulhává. Přebývá uprostřed dějin a života, avšak chtěla by se usídlit v jejich ohnisku, tam, kde jsou zřídlem smyslu, zdrojem lidské aktivity. Necítí se dobře v dohotoveném.

Poněvadž je výrazem, dovršuje se tím, že se zřiká koincidence s vyjádřeným obsahem a proto zaujme k němu odstup, aby uzřela smysl. Může být proto tragická, vždyť svůj opak nese v sobě, avšak nikdy není zaměstnáním, tvářícím se důležitě. Existuje-li „důležitý“ člověk, uznává jen jedinou věc, které přitakává.

Filosofie velké rozhodnosti usilují vždycky o pravý opak: chtějí realizovat, avšak bořením, chtějí rušit, avšak uchováním. Vždycky mají v zásobě skrytou myšlenku. Filosof věnuje aktivitě, náboženství a vášním, jimiž je charakterisován člověk sledující důstojenství, zostřenější pozornost než kdokoli jiný, avšak jediné proto, že jde o sféru jemu cizí. Vlastní filosofovy činy jsou svědectví, jež se podobají „ovýznamňujícím aktům“, jimiž se druhové Juliána Sorela v semináři snažili prokázat svou zbožnost. Spinoza napsal na dveře tyranů „ultimi barbarorum“ a Lagneau pokračoval před universitními instancemi v rehabilitaci nešťastného kandidáta. Až bylo po všem, každý se vrátil domů a uplynulo několik let. Filosof akce má možná nejdál k aktivitě: mluvit o akci jakkoli pádně a hluboce znamená prohlášovat, že nechceme jednat. Machiavelli se jeví jako pravý opak machiavelisty, neboť popisuje úskoky mocných a „prodejem doutníků“ něco vyzrazuje. Svůdce nebo politik, kteří žijí v dialektice, majíce pro ni čich nebo instinkt, používají ji jen proto, aby ji zakryli. Jedině filosof podává výklad, že oponent se za daných podmínek z dialektického hlediska stává ekvivalentem zrádce. Taková řeč je pravým opakem řeči, jako mluví mocní, kteří si upraví premisy po svém a učiní krátký závěr: jde tu jen o zločince. Manichejci, střetávající se v aréně aktivit, rozumějí si mezi sebou navzájem líp než s filosofem, protože je mezi nimi spoluvina a jeden je závislý na druhých už samou svou existencí. Filosof je v této bratrské pútce naopak cizincem. Ačkoli nikdy nezradil, jeho pojetí věrnosti dává tušit, že by mohl zradit, neboť jeho účast je jiná než u druhých a jeho souhlas postrádá hutnost a krevnatost. Jako by nebyl docela a plně reálnou bytostí...

Tato diference existuje. Jde tu však o rozdíl mezi filosofem a člověkem?

Není spíše tato různost v člověku samém, není v něm diference mezi tím, kdo chápe, a tím, kdo volí? V tomto smyslu je třeba říci, že každý člověk je rozpolcen tak, jako filosof. V portrétu muže činu, uváděného do protikladu s filosofem, je mnoho konvenčního: muž činu není z jednoho kusu. Nenávisť je silou zázemí. Poslouchat se zavřenými očima je počátkem paniky, kdežto rozhodnout se proti tomu, co chápeme, je počátek skepse. Je nutno mít schopnost zaujmout odstup, abychom byli schopni opravdového angažování, jež je vždycky rovněž angažováním v pravdě. Jeden autor napsal, že každý čin je manicheistický. Když však sám zabředl do akce, odpověděl nenuceně novináři, který mu připomněl jeho někdejší slova: „Každý čin je manicheistický, avšak nesmíme na to spoléhat“. Před sebou samým nikdo není manicheista. Takové vzezření mají jen muži činu pozorováni zvnějšku, avšak ve svých Pamětech jen zřídka zachovávají tuto tvářnost. Jestliže filosof zaznamenává něco z toho, co velký člověk řekl o sobě, zachraňuje tím pravdu pro všechny, ba zachraňuje ji i pro muže činu, který ji potřebuje. Vždyť žádný tribun lidu se ještě neodvážil prohlásit, že pravda je mu lhotejná. Mnohem později, nikoli později, ale už zítra muž činu provede rehabilitaci filosofa. Lidé, kteří nejsou profesionály činu, nýbrž jen obyčejnými lidmi, jsou ještě více vzdáleni toho, aby třídili druhé na dobré a špatné, ovšem za předpokladu, že mluví jen o tom, co sami viděli a že posuzují věci zblízka. Najdeme-li k tomu vhodnou příležitost, zjistíme s údivem, jak jsou citliví na filosofickou ironii, jako by jejich mlčení a zdrženlivost v ní našly svůj živel: slovo tu již napoprve osvobozuje.

Pokulhávání je předností filosofa.

Pravá ironie není alibi, je to úkol, a zdánlivá lhotejnost jí propůjčuje jistou činnost mezi lidmi. Žijeme v jedné z takových situací, jež Hegel nazval diplomatickými, a v nichž každý podnět je vystaven nebezpečí, že jeho smysl bude pokřiven. V takové době se má za to, že filosofii poslouží, když jí budou zakázány dobové problémy, a před nedávnem se Descartovi dostalo pocty za to, že nezaujal stanovisko mezi Galileem a Svatou stolicí. Filosof, jak bylo odůvodněno, nemá dávat přednost žádnému ze soupeřících dogmatismů. Filosof se přece zabývá absolutním bytím nezávisle na tom, co je předmětem fyzikova zkoumání a teologovy imaginace. Přitom se však zapomíná na to, že odmítl-li Descartes promluvit, odmítl tím i uplatnit a prosadit existenci toho filosofického řádu, kam ho zařazujeme. Mlčením nepřekonal omyly obou dogmatismů, nechal je ve sporu a svým postojem je vlastně povzbuzoval, zvláště tehdejšího vítěze. Není přece jedno a totéž mlčet nebo prohlásit, proč nechci volit. Kdyby to byl Descartes učinil, byl by musel uznat Galileiho relativní právo vůči Svaté stolicí, i když by tím nakonec fyziku podřídil ontologii. Filosofie a absolutní bytí se nevznášejí nad rivalizujícími omyly, jež se v dané době

vzájemně potírají; nikdy se nemýlí stejným způsobem, a filosofie jakožto integrální pravda má za povinnost říci, co z nich může pro sebe převzít a integrovat. Aby se jednou ve světě mohl vyvinout takový stav, v němž by bylo možné svobodné myšlení scientismu i imaginace, nestačilo je mlčky překročit, nýbrž bylo třeba se proti nim vyslovit, a zejména v konkrétním případě proti imaginaci. Fyzikální myšlení bylo v Galileiho případě nositelům zájmů pravdy.

Filosofické absolutno nemá někde své specifické sídlo a není proto nikdy na nějakém jiném místě: je proto nutno hájit ho v každé konkrétní události a u každého děje. Alain říkal svým žákům: „Pravda je pravdou konkrétního okamžiku, je pro nás, pro lidi, kteří jsme krátkozrací. Pravda je spjata se situací, s určitým okamžikem. Je nutno ji vidět, konat a vyslovovat právě v tomto okamžiku, nikoli před ním nebo po něm, ve směšných maximách. Není možno ji vyslovovat ani vícekrát, protože nic se mnohokrát neopakuje“. V této věci není rozdíl mezi člověkem vůbec a filosofem: oba se zamýšlejí nad pravdou obsaženou v konkrétní události a společně vystupují proti domýšlivci, myslícímu v zásadách, i proti vychytralcovi, který žije bez pravdy.

Filosofická reflexe nás zprvu vrhá do osamění, avšak v něm silněji zakoušíme pouta pravdy, jež nás spojují se světem a s dějinami. Filosof v závěru zamyšlení nemá před sebou propast svého ego nebo absolutního vědění, vidí však obrozený obraz světa a sebe na něm společně s druhými lidmi. Filosofova dialektika nebo jeho ambiguita je jen slovy vyjádřený způsob toho, co každý člověk už dobře zná: hodnoty okamžiků, v nichž se život obnovuje svým pokračováním, uchopuje a chápe sebe sama tím, jak mívá, v nichž soukromý svět přechází ve svět společný. Tato tajemství nosí v sobě každý člověk, jak je nosí v sobě filosof. Cožpak filosof říká o vztazích duše a těla něco jiného než to, co už o tom vědí všichni lidé, kteří uvádějí do chodu najednou svou duši i tělo, své dobro i své zlo? Ani o smrti nevypovídá nic jiného než to, že je skryta v životě tak jako tělo v duši. A poněvadž to víme, „venkovan i celé národy stejným způsobem stále umírají jako filosof“, napsal Montaigne.

Filosof je člověk, který procítá a mluví, avšak člověk mlčky v sobě nese paradoxy filosofie, protože být zcela člověkem vyžaduje být trochu víc a trochu méně než člověk.

### Objev subjektivity

Montaigne byl nejvíc zamilován do „já“, jež Pascal nenáviděl. Jde o „já“, o němž denně všechno registrujeme – smělosti, úniky, přerývky, návraty – jako když zkoušíme neznámého nebo s ním děláme pokus. Je známo myslící „já“ Descartovo a Pascalovo, jež se objevuje jen na oka-

mžik, avšak v tom se dáva cele tak, jak se jeví, je plně tím, čím myslí, že je a ničím jiným, otevřené vůči všemu, nikdy fixované a bez jiného mystéria, než je tato průzračnost. Existuje řada anglických subjektivistických filosofů, jejichž ideje poznávají sebe samy v mlčenlivém dotyku a jako by to byla jejich přirozená vlastnost. Existuje Rousseauovo „já“, propast viny a nevinnosti, jež samo organizuje „komplot“, kde se cítí zajato, a přesto oprávněně uplatňuje vůči takovému osudu svou nenarušitelnou dobrotu. Kantovský transcendentální subjekt je mnohem bližší světu než psychologické niternosti, obojí napřed konstruuje a pak jedno po druhém kontemplanuje, avšak přesto se považuje též za „obyvatele“ světa. Známe dále Biranův subjekt, který má nejen vědomí o tom, že je na světě, avšak je si vědom toho, že by nemohl být subjektem, kdyby neměl tělo ke svému pohybu. Existuje posléze ještě subjektivita v Kierkegaardově smyslu, jež už není okrskem bytí, nýbrž jediným fundamentálním způsobem dovolávání se bytí, z čehož vyplývá, že se nevznášíme jako „objektivní“ myšlenka nad věcmi, nýbrž že sami *jsme* něčím, neboť objektivní myšlenka nakonec nemyslí vpravdě o ničem. Může se ozvat námitka, proč z těchto nesouzvuků „subjektivit“ vytvářet momenty jediného objevu?

A ostatně proč mluvit o „objevu“? Je nutno mít za to, že subjektivita tu byla již před filosofy přesně v takovém smyslu, jak je jejich úkolem ji pochopit? Jakmile se objevila reflexe a jakmile bylo vysloveno „já myslím“, od té chvíle myšlenka bytí tak ovládla naši bytost, že kdykoli se pokusíme vyjádřit to, co ji předcházelo, veškeré naše úsilí skončí u *před-reflexivního cogito*.<sup>17</sup> Jak však máme chápat ten kontakt já s já ještě předtím, než je vyjeven? Je něčím jiným než dalším příkladem retrospektivní iluze? Není tento získaný poznatek jen *návratem* k tomu, co se již vědělo pomocí našeho života? Neuvědomoval jsem si však sebe v náležitých pojmech. Čím je takový pocit o sobě, který se nezmocňuje sebe a není v souladu ještě s „já“? Bylo řečeno, že kdybychom subjektivitu zbavili vědomí, odňali bychom jí bytí, vždyť neuvědomělá láska není nic, protože milovat značí někoho vidět a považovat jeho skutky, gesta, tvář a tělo za roztomilé. *Cogito* před reflexí a pocit svého „já“ bez jeho poznání narážejí na stejnou potíž. Buď tedy vědomí nezná své počátky nebo, chtě-li se jich zmocnit, nezbyvá mu než se do nich promítnout. V obou případech nelze však pak mluvit o „objevu“. Reflexe nejenom odhalila nereflektované, nýbrž ho i pozměnila, byť i jen v jeho pravdě. Subjektivita nečekala na filosofy tak, jak neznámá Amerika čekala v mlhách oceánu na své objevitele. Subjektivitu zkonstruovali filosofové a vytvořili si ji několika způsoby. Co vytvořili, mělo by se možná zase odstranit. Heidegger je přesvědčen, že filosofové ztratili bytí v okamžiku, kdy ho založili na vědomí sebe sama.

Přesto chceme i nadále mluvit o „objevu“ „subjektivit“, ačkoli zmíně-

né překážky nás nutí říci, v jakém smyslu je chápeme. Příbuznost filosofii subjektivity je patrna od samého začátku, jakmile je postavíme vůči ostatním filosofiím. Ponecháme-li stranou podřadné různosti, je třeba říci, že moderní myslitelé vycházejí ze společné myšlenky, že bytí duše či bytí – subjekt není menším jsouncem, nýbrž spíše absolutní formou bytí. Mluvílo se v ní o „člověku jako míře věcí“ a v duši spatřovala zvláštní mohutnost neznat, co zná, a znát, co nezná. Jde tu o nepochopitelnou schopnost omylu spjatou se schopností pravdy, o vztah k ne-bytí, považovaný za stejně důležitý, jako vztah k bytí. Řecká filosofie znala myšlení, jež bylo jen myšlením o sobě (Aristoteles ho umístil na vrcholek světa), a poznala i radikální svobodu, překračující všechny stupně naší moci. Zнала vlastně subjektivitu jako tmou a subjektivitu jako světlo. Přesto však je nutno zdůraznit, že bytí subjektu nebo bytí duše není pro Řeky nikdy kanonickou formou bytí, negativno není u nich nikdy v centru filosofie a ani nemá za úkol vyjevovat, přejímat a transformovat pozitivno.

Od Montaigne po Kanta a pozdější filosofy se naopak subjektivita (bytí – subjekt) ocitá v ohnisku filosofického tázání. K nesouzvuku mezi jednotlivými filosofickými proudy dochází z toho důvodu, že subjektivita není ani věc, ani substance, nýbrž je nejzazším bodem individuálna i universálna, krátce: Proteem. Filosofové se zabývají jejími proměnami a pod jejich různicemi se ukrývá její dialektika. V podstatě existuje jen dvojí pojetí subjektivity: jako prázdné, universální a odloučené subjektivity, nebo jako pojetí subjektivity plné, uvízlé ve světě. S tímto pojetím se setkáváme u Sartra, u něhož nicota „přichází na svět“, prostupuje jím, potřebuje svět, aby byla čímkoli, třeba i nic, avšak přes svou oběť, již přináší bytí, zůstává ve světě cizincem.

Nejde zajisté o objev v tom smyslu, jak byla objevena Amerika nebo potaš. Jde však přesto o velký objev v jiném smyslu, neboť jakmile myšlenka subjektivna byla uvedena do filosofie, už ji není možno ignorovat. I kdyby filosofie ji nakonec zcela eliminovala, už nikdy nebude takovou filosofií, jakou byla před objevem subjektivity. Jakkoli je pravda cele konstruována (i Amerika je konstrukcí, jež se jednoduše stala nevyhnutelnou nepřeborným množstvím svědectví), stává se poté tak pevnou jako fakt, takže myšlenka subjektivna je jedním z pevných základů, na nichž může filosofie budovat. Jakmile filosofie byla „nakažena“ některými myšlenkami, už je nemůže anulovat. Může se z nich sice vyléčit, avšak jen tak, že vynalezne lepší. Dokonce i dnešní filosof, který želí Parmenida a chtěl by obnovit naše vztahy k bytí, jaké tu existovaly před objevem vědomí o sobě, vděčí totiž právě tomuto vědomí o sobě, že nalézá zálibu a dovede propůjčit smysl prvotní ontologii. Subjektivita je jednou z těch myšlenek, bez nichž už se nelze obejít, i když – a zvláště když – je překročíme.



*Existence a dialektika*

Je známo, do jakých rozpaků upadá spisovatel, je-li vyzván, aby vylíčil vývoj svého myšlení. V menších rozpacích se ocitáme, máme-li podat stručnou charakteristiku slavných současných myslitelů. Nemůžeme je odloučit od toho, s čím jsme se seznámili četbou jejich spisů, nemůžeme je ani odloučit od těch „prostředí“, která jejich knihy přijala a proslavila. Bylo by třeba uhadnout, co má váhu, když utichla jejich hlučná sláva, co bude mít váhu zítra, až přijdou noví čtenáři, objeví-li se vůbec, a zahloubají se do týchž knih a vyvodí z nich docela něco jiného. Existuje snad věta, napsaná filosofem v tichém XVI. okresu, v posvátném tichu d'Aix, v tichu akademického města Freiburgu, v hlučné ulici de Rennes nebo v Neapoli či Vésinet, kterou první čtenáři „přeskakují“ jako zbytečné zdržení, avšak ztřešší čtenáři se u nich zastaví a najdou v nich podněty: zastaví se u nich třeba nový Bergson, nový Blondel, nový Husserl, nový Alain, nový Croce, jež si nedovedeme vůbec ještě představit...

Považujeme-li existenci a dialektiku za nejdůležitější témata posledního půlstoletí, chceme říci, co jedna generace četla u svých filosofů, aniž víme, co u týchž filosofů vyčte příští generace, a aniž je nám známo, co jednotliví filosofové opravdu chtěli sdělit.

*Pro nás je však faktem*, že všichni zmínění filosofové usilovali o překonání kriticismu – dokonce i ti, kteří na něm nejvíc lpěli – a o odhalení toho, co je vně relací a co Brunschvicg<sup>18</sup> nazval „incoordonnable“ (co nelze vyjádřit souřadnicemi) a my nazýváme existencí. Jakmile Bergson z vnímání učinil fundamentální způsob našeho poměru k bytí, když Blondel<sup>19</sup> začal rozvíjet své implikace myšlení, jež se fakticky vždycky předbíhá a vždycky se přesahuje, když Alain popsal svobodu opřenou o běh světa jako plavce na vodě, jež ho nese a je jeho silou, když Croce znovu uvedl filosofii do kontaktu s dějinami a konečně když Husserl za důkaz evidence prohlásil tělesnou přítomnost věci samé, všichni jmenovaní myslitelé zaútočili proti narcisismu sebevědomí, hledajíce přechod mezi možným a nutným směrem k reálnu, a do popředí vysunuli naši faktickou existenci a existenci světa jakožto novou dimenzi bádání. Filosofie existence není totiž jen filosofií, která vkládá do člověka svobodu před esencí,<sup>20</sup> jak se domnívá uspěchaný čtenář Sartrova manifestu („Existencialismus je humanismus“). Jde tu jen o překvapivou konsekvenci. Sartrova myšlenka suverénní volby, jak je vidět v *Bytí a nicotě*, byla nesena jiným a popravdě řečeno opačným směrem: Sartre pojímá svobodu tak, že je jen svobodou včleněnou do světa a tedy ztvárňováním faktické situace. Z toho vyplývá, že ani podle Sartra existovat neznamená jen něco antropologického: existence tváří v tvář svobodě odkrývá zcela novou tvář světa, odhaluje svět jako slib i hrozbu vůči sobě samé, svět nastražující svobodě

léčky, svět, který jí svádí nebo se jí podrobuje. V žádném případě nejde už o plošný svět kantovských předmětů vědy, nýbrž o kraj překážek a cest, o svět, v němž žijeme, v němž se naplňuje naše existence, a nikoli jen o dějiště našeho poznání a našeho svobodného rozhodování.

Nebude zajisté snadné přesvědčit čtenáře, že století, jež směřovalo k existenci, tíhlo rovněž k dialektice. Mluvili o tom Blondel, Alain a přirozeně Croce. Co však Bergson? A co Husserl? Oba, jak známo, byli soustředěni na intuici, kdežto dialektika se jim jevila jako filosofie „brichomluvecká“. Husserl při pročítání starších rukopisů někdy poznamenal na okraj: „Das habe ich angeschaut“. (To jsem nazřel.) Existuje nějaké společné pojítko mezi těmito filosofy pozitivisty, metodicky naivními, protože spoléhají jen na to, co sami uzzřeli, a uhlazeně zchytralým filosofem, který stále doluje pod intuici, aby tam objevil jinou intuici?

Abychom mohli odpovědět na tyto otázky, bylo by třeba zamyslet se nad současným vývojem dialektiky a nad oživením hegelianství. Dialektika, kterou znovu objevují někteří dnešní myslitelé, jak řekl již N. von Hartmann,<sup>22</sup> je dialektikou reálna. Hegel, kterého tito myslitelé rehabilitují, není Hegelem, od něhož se XIX. století odvrátilo, není to strážce nevšedního tajemství, jak mluvit o všem, aniž na to nemusíme myslet, použijeme-li mechanicky dialektického pořádku a dialektických souvislostí. Je to jiný Hegel: ten, který nechtěl volit mezi logikou a antropologií, který vyvozoval dialektiku z lidských zkušeností, avšak definoval člověka jako empirického nositele Logu, který do centra filosofie vkládal obě tyto perspektivy i zvrát, který jednu transformuje v druhou. Takto pojatá dialektika a intuice jsou nejen slučitelné, ale existuje moment, kdy splývají. V průběhu Bergsonova i Husserlova myšlení je možno sledovat úsilí, jež poznenáhlu uvádí do pohybu intuici, mění pozitivní význam „bezprostředních dat“ v dialektiku času, zření podstat mění ve „fenomenologii geneze“ a protikladné dimenze času, který je nakonec koextenzivní s bytím, sjednocuje do živoucí jednoty. Takové bytí, jež zahlédáme v uplývající čase, a k němuž směřujeme svou časovostí, svým vnímáním i svým tělesným jsoucнем, toto bytí „dále“, jak ho nazývá Heidegger, stále se nabízející naší transcendenci, bytí, k němuž se však nedovedeme přenést, protože potlačená distance k němu by zbavila bytí jeho konzistence: takto pojaté bytí je *Parmenidova* dialektická idea bytí vznášejícího se nad empirickou mnohostí věcí, od něho odloučených, k němu však zaměřených. Takto pojaté bytí by bylo jen bleskem nebo tmou.

Pokud jde o subjektivní tvář dialektiky, moderní myslitelé se k ní vracejí, snaží-li se nás uchopit v našem *efektivním* vztahu ke světu. Tu se totiž setkávají s prvním a nejhlubším ze všech protikladů, s prvopočáteční a nikdy nelikvidovanou fází dialektiky: se zrodem reflexe, jež se principiálně odlučuje a neodlučuje, avšak jen tehdy, aby se zmocnila toho, co

je nereflektované. Výzkum bezprostředních dat nebo „věci samé“, jakmile je předmětem vědomí, není opakem zprostředkování, neboť zprostředkování je jen jednoznačným uznáním paradoxu, jehož obětí se volky nevolky stává intuice: chceme-li sebe uchopit, musíme napřed ze sebe vystoupit, a chceme-li uvidět svět sám, musíme se napřed od něho vzdálit a zaujmout k němu distanci.<sup>23</sup>

Jsou-li naše poznámky správné, pak stranou filosofie století by zůstal jen logický pozitivismus anglosaských a skandinávských zemí. Všechny filosofické proudy, jež jsme uvedly, mají společnou řeč. Logický pozitivismus naopak všechny jejich společné problémy považuje za nesmyslné. Fakt není možno ani zastřít, ani zeslabit. Je možno se jen tázat, zda je trvalé povahy. Odstraníme-li z filosofie všechny pojmy, jež nenabízejí přímo stanovitelný smysl, neprozrazuje taková čistka – obdobně jako všechny podobné –, že je tu krize? Uvedeme-li do pořádku oblast na oko zcela jasných a jednoznačných významů, nenecháme se znovu uvést do pokušení problematičnem, jež nás obklopuje? Je vyloučeno, aby kontrast právě průzračný, jakož i tlak ne-smyslu na smysl podnítil logický pozitivismus k revizi svých kritérií jasu a temna, a to pomocí takového kroku, o němž Platon řekl, že je to sám krok filosofie? Kdyby došlo k takovému zvratu hodnot, bylo by nutno logický pozitivismus hodnotit jako poslední a neenergičtější „odpor“ proti konkrétní filosofii, o níž tak či onak počátek tohoto století nepřestal usilovat.

Konkrétní filosofie není šťastnou filosofií. Měla by být těsně spjata se zkušenostmi, avšak neměla by se omezit na empirično, každému zkušenostnímu zážitku by měla vrátit ontologickou šifru, již je vnitřně označen. Ačkoli je velmi obtížné za této situace předvídat, jaká bude budoucnost filosofie, přesto dvě věci se zdají být jisté: Už nikdy nenabude přesvědčení, že svými koncepty drží klíče k přírodě a k dějinám, avšak nikdy se nezřekne svého radikalismu, tj. hledání prvních předpokladů a základů, z něhož vzešly velké filosofie.

Filosofie se nevzdá svého radikalismu tím spíše, že zatímco filosofické systémy ztratily vážnost a důvěru, její techniky a nástroje naproti tomu překonávaly sebe sama a znovu podnítily filosofické myšlení. Vědecké vědění ještě nikdy neotrášlo svým vlastním *a priori* v takové míře, jako právě dnes. Literatura nebyla ještě nikdy tak „filosofická“, jak je ve 20. století, a nikdy se ještě nezamýšlela nad řečí, pravdou a smyslem samého aktu psaní. Politický život neobnažil ještě nikdy své kořeny a svou osnovu jako dnes, nikdy ještě nepopřel své vlastní jistoty, zprvu uchování a dnes revoluce. Kdyby filosofové sami ochabli, objeví se druzí, kteří jim připomenou úkoly filosofie. Nebude-li tento vnitřní neklid pohlcen a neuskuteční-li svět svou vlastní destrukci vyzkoušením sebe sama, lze očekávat mnoho od údobí, jež už nevěří triumfující filosofii, avšak v důsledku svých

těžkostí je permanentní výzvou k nevyvratnosti, kritice a universalitě, krátce apelem k militantní filosofii.

Vystane možná otázka, co zůstane z filosofie, ztratí-li svá práva na *a priori*, na systém nebo na konstrukci, a nevznáší-li se už nad světem zkušenosti. Odpověď zní: filosofii zůstává téměř vše, vždyť systém, explikace a dedukce nikdy nebyly podstatou filosofických zamyšlení. Tyto nástroje jen vyjadřovaly – a zastíraly – vztah k bytí, druhým a ke světu. Systém byl vždycky – vzdor všemu zdání – jen řečí (a v tomto smyslu velmi cennou) k vyjádření karteziánského, spinozovského nebo leibnizovského způsobu, jak se situovat vůči bytí. K uchování filosofie stačí, aby tento vztah zůstal problémem, aby nebyl považován za něco samozřejmého, aby bylo pokračováno v rozhovoru mezi bytím a tím, kdo z něho pochází – v plném smyslu tohoto slova –, kdo ho posuzuje, přijímá, odmítá, přeměňuje a nakonec opouští. Jde o tentýž vztah, který někteří dnešní myslitelé se pokoušejí formulovat přímo, takže filosofie se cítí doma všude tam, kde k němu dochází, ať jde o svědectví nevědomce, který miloval a žil, jak dovedl, v obratných „kouscích“, jež si věda vymýšlí bez spekulativního studu, aby problémy „barbarských“ civilizací převrátila v okrsky našeho života, jež druhy neměly žádnou oficiální existenci a vyskytovaly se jen v literatuře, v sofistickovaném životě nebo v diskusích o substanci a atributech. Instituované lidstvo má pocit zproblematizování a i ten nejbezprostřednější život dostal „filosofický“ ráz. Nedovedeme si představit nového Leibnize nebo nového Spinozu, kteří by dnes vystoupili s nezměrnou důvěrou v jeho racionalitu. Filosofové zítřka nebudou vybaveni „linií dopadu“, „monadou“, „substancí“, „atributy“, tím, čemu se odborně říká „conatus“ nebo „nekonečný modus“, avšak u Leibnize a Spinozy se budou nadále učit tomu, jak se šťastná staletí chtěla obeznámit se sfingou, a sami budou svým drsnějším a méně obrazným způsobem odpovídat na znásobené hádanky, jež jim sfinga předkládá.

## Poznámky překladatele

---

- 1 „En soi“ překládám jako bytí „v sobě“, německy „in sich“, abychom odlišili kantovské nepoznatelné „o sobě“ (an sich). Sartre totiž nezná „jev“ a „podstatu“ (noumenon). Zná jen „fenomén“, který nejen vyjevuje, ale je podstatou. Stejně i Merleau-Ponty. Věci „v sobě“ jsou jako plná vejce, sud naplněný vodou, jablko bez červu. „Pour-soi“, bytí pro sebe, je vědomí, nicota, svoboda, červ v jablku. „Cokoli říkáme o životě, vždycky se to týká vědomého života, protože my, kteří o něm mluvíme, jsme bytostí s vědomím. Bylo třeba, aby na svět přišla absence bytí, z níž bytí bude viditelné, nicota... Kdyby byl svět jen z věci (en-soi), nebylo by člověka s vědomím (pour-soi), tj. bytí jež není, jež nicuje věci, existence bez esence“ (S-NS. 131–2). Tím se právě liší člověk od věci, například od „obláčku“, o němž mluví Sartre v „Hnusu“, když ho Roquentin bere do ruky na pláži v Bouville, a Merleau-Ponty v „Sens et Non-sens“, aby ukázal, že kámen nepocituje neklid jako člověk s vědomím, s duší.
- 2 Merleau-Ponty vyšel z Descarta, Bergsona, Husserla a později se blížil k Heideggerovi. Sartre o tom říká: „Dokud žil s matkou v ovzduší šťastného dětství, nepotřeboval radikalizovat svá zkoumání. V roce 1953 ztratil svou maminku a současně s ní odešlo i jeho dětství: nepřítomnost i přítomnost, bytí a ne-bytí se nyní vzájemně prostupovaly. Pomocí fenomenologie, již nikdy neopustil, chtěl se zmocnit imperativů ontologie. Co je, už není, ještě není, už nikdy nebude: je na člověku, aby dal jsoucnům bytí. Tyto úkoly vyplynuly z jeho života, z jeho smutku. Nabídla se mu tak příle-

žitost znovu se začíst do Heideggera, aby ho líp pochopil, nikoli aby podlehl jeho vlivu: cesty obou se jen zkrížovaly, nic víc. Německý filosof se soustřeďuje na bytí, kdežto Merleau myslí hlavně na člověka, jakkoli slovník obou je někdy společný. Nelze si ovšem zakrývat, že Merleau vyslovil i znepokojivá slova například: „Irelativně už není napříště příroda o sobě ani soustava toho, co uchopilo absolutní vědomí, a tím méně člověk, ale „teleologie“ psaná a myšlená v uvozovkách – skloubení a členění bytí realizované člověkem“ (Les Situations, IV, 275–6).

Alphonse de Waeblens říká: „V průběhu našich rozhovorů za posledních let jsem měl dojem, že Merleau-Ponty se postupně přibližoval nynějšímu Heideggerovi. Některé pasáže z eseje „Okno a duch“ tento dojem jasně potvrzují... Je však pravděpodobné, že sám měl pochybnosti a proto neustále přepracovával svá poslední díla...“ (Les Temps Modernes, č. 184–5, 391–2).

- 3 Schizoidie: rozpolcenost, přecitlivělost, nedůvěřivost, egocentrismus.
- 4 Obdoba Husserlova „Lebenswelt“, světa každodenního života. Merleau-Ponty používá „le monde-vécu“, žitý svět.
- 5 SAUSSURE Ferdinand se narodil v Ženevě 1857 v zámku Vufflens (kantón Vaud). Vystudoval lingvistiku v Lipsku a Berlíně, načež přednášel srovnávací gramatiky v Paříži a všeobecnou lingvistiku v Ženevě. Saussure vypracoval sémiologii jako zkoumání života znaků ve společnosti. Lingvistiku pojímal jako odvětví této obecné vědy o znacích. Znak považoval za společenský jev nezávislý na individuální nebo společenské vůli. Rovněž jazyk je „společenským produktem schopnosti řeči“ (produit social de la faculté du langage). Jazykový znak je psychický celek složený ze zvukového obrazu a z pojmu (významu), ze „signifiant“ a „signifié“, ze znaku a designátu (denotátu). Jazykový znak přirovnává k listu papíru, jehož jedna strana je zvukovým obrazem (signifiant) a druhá je pojmovým významem (signifié). Zvuk není možno oddělit od pojmu (významu), protože bychom je poškodili, obdobně jako nemůžeme od sebe oddělit jednu stranu listu papíru od druhé. Saussure rozeznává lingvistiku synchronickou a diachronickou (tato zkoumá sémantické změny, tj. změny významu výrazů a jejich zákonitosti). Hlavní díla: „Cours de Linguistique générale“, „Recueil“.
- 6 Jde o kupoli katedrály Santa Maria dei Fiori. Jak ne-

smírnou námabu a bolest působila stavba kupole florentskému Mistru, zaznamenal VASARI ve svých „Životopisech“.

- 7 BACHELARD Gaston (1884–1962) je racionalistický filosof moderní vědy a poetického postoje. Objevil tzv. materiální imaginaci. Sartre s ním diskutuje v „L'Étre et le Néant“. (Psychanalyse du feu, Eau et les rêves, atd.)
- 8 ARON Raymond, filosof a ekonom, uvedl Sartra do fenomenologie. Peripetii jeho myšlenkového vývoje líčí Simone de Beauvoir v „La Force de l'âge“ a v „La Force des choses“.
- 9 Husserl je přesvědčen o existenci ideálních entit, například významů, jež tvoří třídu pojmů ve smyslu obecných předmětů. „Keine Interpretationskunst der Welt kann die idealen Gegenstände aus unserem Sprechen und Denken eliminieren“ (L. U. II, 126). Husserl rozlišuje Anzeichen (náznaky) a Ausdrücke (výrazy, expresivní znaky), které vyjadřují myšlenky, něco označují, mají význam.
- 10 GUILLAUME Gustave je přesvědčen, že v centru každého jazyka je třeba nalézt zákony rovnováhy, určité téma, základní projekt, sublingvistické schéma, jež zůstává nezpozorováno, pracujeme-li se starými nebo běžnými kategoriemi smyslu. Jeho aktivní život (la vie opérante) se však projeví, když začneme konstruovat nové kategorie, abychom koordinovali fakta. Napsal „L'Architectonique du temps dans les langues classiques, Kodaň, 1945.“
- 11 Jazykové znaky jsou diakritické v tom smyslu, že se prosazují jen svou diferencí, určitou odchylkou od jiných znaků, a nikoli tím, že napřed evokují význam.
- 12 „Ambriguita“ je velké téma Merleau-Pontyho filosofie: Člověk není ani věc, ani absolutní duch. Není věc mezi věcmi světa determinovaná zvenčí jen fyzikálními, fyziologickými a společenskými vlivy. Není však ani vědomím konstituujícím svět, ani duchem s akosmickou svobodou. Člověk je existence chápaná jako pohyb, pomocí něhož se ocitá uprostřed světa (être-au-monde), v němž se v konkrétní situaci angažuje a tato situace se pro něho stává pohledem na svět. Toto angažování je dvojznačné: je stvrzením i restrikcí jeho svobody. Sartre považuje ambiguitu za nedostatek lidské reality, který je nutno překonávat. Merleau-Ponty naopak spatřuje v ambiguitě nejlepší definici člověka: „Ambriguita není nedostatkem vědomí nebo existence, nýbrž

- její definici“ (PP, 383). A. de Waelbens nazval Merleau-Pontyho filosofii „Une philosophie de l'ambiguïté“, protože jí nejde o descartovský „jasné a zřetelné“ ideje. Descartovo Cogitatio je prázdno, věci jsou plnost. To Merleau-Ponty neuznává: Cogito a fakticita světa jsou neodlučitelné, je mezi nimi „totální inberence“. Proto Merleau-Ponty se vzdálil i od Husserla a odmítl „transcendentální Já“, i „nezaujatého diváka“. Radikální primát má u něho bytí uprostřed světa. Existují-li totální otázky, nejsou možné odpovědi na ně v naprosté pozitivitě. Ekvokace je snad i ve věcech (Signes, 10).
- 13 GUEROULT Martial přednášel filosofii na Sorbonně (1945–1951) a na Collège de France (1951–1962). Ve své čtyřsvazkové „Philosophie et histoire de la philosophie“ podává kritické zdůvodnění legitimacy dějin filosofie. Psal o Fichtovi, Leibnizovi, Descartovi, Malebranchovi a Spinozovi.
  - 14 HYPOLITE Jean (1907), profesor filosofie na Sorbonně, podnítil hegelovská studia ve Francii komentovaným překladem „Fenomenologie ducha“ (1939) a svými pracemi „Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit“ (1947), „Introduction à la philosophie de Hegel“ (1948). Hegelovu filosofii považuje za zdroj nejen marxismu, ale i nietzscheismu, fenomenologie, existencialismu a psychoanalýzy. Je mu ontologii člověka. Merleau-Ponty věnuje otázce „Existence u Hegele“ studii v „Sens et non-sens“
  - 15 RAVAISSON-MOLLIEN (Félix Larcher): francouzský filosof a archeolog (Namur 1813 – Paříž 1900). Proslavil se knihou „Essai sur la métaphysique d'Aristote“ (1846). Vedle Aristotela se opíral i o Schellingovu filosofii přírody. Jeho vitalistická filosofie zakládá intuici života intuici ducha, chápaného jako spirituální sílu prostupující všemi věcmi.
  - 16 ALAIN (Emile Chartier), 1868–1951: Jako profesor na lyceu Henri IV vychoval mnoho filosofů. „Propos“ jsou odpovědi na Montaignovy eseje a jeho teorie tvůrčí imaginace podnítila Sartrovo „Imaginárno“. „Propos“, „Entretiens au bord de la mer“ a „Système des beaux-arts“ patří mezi nejčtenější filosofickou literaturu.
  - 17 Merleau-Ponty tu naráží na Sartrovo pojetí předreflexivního cogito, jemuž věnuje mnoho místa v „Bytí a nicotě“.
  - 18 BRUNSCHVIG Léon (1869–1944): Od roku 1909 přednášel filosofii a její dějiny na Sorbonně. Věnoval se analýze poznání, jak bylo zabýváno kantovskou kritikou, avšak ve světle věd. Vyzdvihuje hlavně tvůrčí aktivitu ducha v matematických disciplínách („Les Etapes de la philosophie mathématique“, 1912). Je to učitel téměř všech současných francouzských filosofů.
  - 19 BLONDEL Maurice (1861–1949): dijonský rodák; od roku 1895 přednášel v Aix-en-Provence o své „filosofii akce“, jež je vpravdě náboženstvím akce, neboť v zážitku činnorodé vůle odkrývá „nadfenomenální svět“, sféru inkarnované víry. Nejznámější jsou knihy „L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique“, „L'Illusion idéaliste“ a „L'Esprit chrétien et la philosophie“.
  - 20 Sartre mluví o tom, že „l'existence précède l'essence“. Merleau-Ponty tu ztotožňuje „existenci“ se „svobodou“, jak ostatně činí i Sartre.
  - 21 BEAUFRET L.: současný francouzský filosof, zabývající se hlavně interpretací Heideggerova myšlení. Položil freiburskému filosofu otázky, na něž Heidegger odpověděl proslulým „Brief über den Humanismus“.
  - 22 HARTMANN Nicolai (Riga 1882–Göttingen 1950): Jeho „Metafyzika poznání“ (1927) je založena na Schellingově filosofii identity a na Husserlově fenomenologii, neboť usiluje o sjednocení teorie poznání s ontologií předmětu poznání, o absolutní identitu subjektu a objektu. Hartmannova filosofická reflexe probíhá na třech stupních: 1. jako fenomenologie poznání, 2. aporetika (neřešitelné problémy), 3. ontologie jako teorie bytí. (Odlišit od hegelovce a vitalisty Edwarda von Hartmann, 1842–1906).
  - 23 Merleau-Pontyho pojetí dialektiky je osobité: uznává tezi a antitezi, nikoli však syntezu. Dovolává se Platóna a Parmenida, nikoli Hegela. Dialektiku přírody odmítá, stejně jako Einstein. Problém „dialektiky“ probloubil i rozchod se Sartrem. „Les aventures de la dialectique“ z roku 1955 v V. kapitole nazvané „Sartre a ultrabolševismus“ (140 stran) obsahují kritiku Sartrova posledního pojetí. Simone de Beauvoir odpověděla na tuto kritiku v „Les Temps modernes“. Sartre svůj vztah k Merleau-Pontym vylíčil v eseji „Merleau-Ponty za života“ (Situations, IV). „Dobrodružství dialektiky“ mluví dále o „západním“ marxismu, o dialektice v akci a o „a-komunismu“, aby se distancoval od „anti-komunismu“. Svou kritikou Merleau-Ponty chce zachránit pravé jádro dialektiky,

*jak ji sám chápe. „Barokní kapitalismus a barokní socialismus nelze pochopit ani posuzovat klasickými definicemi“. Dialektiku pojímá jako dialektiku reálna a nikoli jako umělé brzo s pojmy hegelovského stylu. Existence a dialektika nejsou v opozici: dialektická existence je časové sepětí bezprostřednosti se zprostředkováním. „Dialektika není relací mezi protikladnými myšlenkami, je napětím jedné existence vůči druhé existenci, jež ji neguje, avšak bez níž by se neudržela. Opakem takto pojaté dialektiky je teologie, předzjednaná nutnost“ (Signes, 195).*

## Doslov

---

*Filosofie a umění tryskají z údivu. Bylo tomu tak ve velké epoše řecké filosofie a je tomu i v našem věku, jak potvrzují Husserl, Einstein a Merleau-Ponty. Husserl byl obromen postřehem, že mezi vědomím a světem je universální korelace, Einstein se divil, proč nespadne Měsíc a Merleau-Ponty žasl nad lidským tělem s duší a jejími okny-očima. Malíř přijímá mýtus oken duše, protože okem vidíme svět sám, všechno to, co není duch: věci, boby, Slunce. Vzdálili jsme se bezky daleko od Platona. Filosof a malíř se však musí umět vnořit do smyslového světa, do času a dějin a hledat v nich účast na Bytí, jak Cézanne hledal „prapůvodní svět“ (le monde primordial) a Husserl „žitý svět“ (Lebenswelt). Filosof dešifruje život tak, jak malíř dešifruje lidskou tvář, a oba vlastně jen „čtou“, neboť ve svém vtěleném bytí neseme abecedu a gramatiku života.*

*„Ontologická rehabilitace smyslového světa“ znamená, že „viditelné“ a „neviditelné“ netvoří dualitu, neboť mezi oběma je vztah simultaneity. „Neviditelné je reliéfem a hloubkou viditelné“ (Signes, 29), a malíř toto viditelné esteticky odhaluje. Barvy, zvuky a věci jsou ohniska, z nichž vyzařuje bytí, a proto malířství je centrální operace, jež ho zpřístupňuje.*

*Klasické filosofie kladly ducha a svět vedle sebe jako dvě substance. Aby se descartovská myšlenka mohla setkat s věcmi, bylo třeba zásahu Boha. Od té doby se vystřídalo mnoho dualismů: přírody a ducha, hmoty a vědomí, smyslovosti a rozumu, těla a duše, vnějšku a nitra, objektu a subjektu, pozitivna a negativna. J. P. Sartre vytáhl do boje proti všem těmto dualismům, avšak místo nich nastolil novou dichotomii: „bytí“ a „nicoty“, „en soi“ a „pour soi“, věci a vědomí. Merleau-Ponty (nar. 1908), o tři roky mladší*