

„Cogito“ a první filosofie v marxismu

Milan Průcha —

Úvodní poznámka Ivana Landy

Milan Průcha ve své studii „Cogito a první filosofie v marxismu“ řeší otázku, zda je možná první filosofie. Jestliže její možnost odmítneme, pak nezbyvá než ji „naturalizovat“, tj. včlenit do přírodních věd. Průcha sice možnost první filosofie nepřímo hájí, nicméně ohrazuje se jednak vůči její tradiční, metafyzické podobě, jednak vůči hlasům kritizujícím metafyziku, jež opakovaně zaznívaly z tábora novopozitivistů, existencionalistů nebo marxistů. Průcha exemplárně blíže zkoumá dva příbuzné projekty, které v jeho očích reprezentují původní obhajobu možnosti první filosofie, pro niž je příznačná shodná motivace: úsilí o nalezení základu poznání, jenž by byl odolný vůči skeptickým námitkám. Zatímco u Descartesa je tímto základem myšlenka „cogito“, u Husserla je jím myšlenka transcendentální subjektivity. V rozboru těchto myšlenek dospívá Průcha ke zjištění, že neohledně na prvotní zdání obě vycházejí ze zamlčeného předpokladu, totiž z pojetí bytí jako bytí zvláštního jsoucna. Zmíněný předpoklad spočívající v nereflektované záměně bytí a specifického jsoucna dokonce tvoří obecný rámec, v němž se podle Průchy doposud pohybovala celá západoevropská metafyzika a v němž jsou také formulovány veškeré skeptické námitky, neboť ty pokaždé parazitují na pozitivních výpovědích o povaze poznání nebo o jeho předmětech. A dokonce do něj lze situovat i rozličné kritiky samotné metafyziky. Průcha vyjadřuje přesvědčení, že první filosofie je možná za předpokladu, že dojde k překročení tohoto obecného rámce a k nastolení otázky po smyslu bytí. Jak dokládají jeho další práce ze šedesátých let, jistý náznak vykročení naznačeným směrem lze sledovat u raného Marxe (např. v „Tezích o Feuerbachovi“) a především v díle Martina Heideggera.

Může si filosofie najít oprávnění v současném světě? Speciální vědy nás zahrnují stupňující se masou poznatků. Získávají obrovskou prestiž: spojuje se s nimi myšlenka bohatství, pokroku lidstva, pronikání do vesmíru. V technice cítí člověk svou sílu, chce v ní být pánem přírody a překonat všechna omezení, která jsou mu jako přírodní bytosti už předem vtisknuta. Proti tomuto druhu nejmodernější životní moderny stojí filosofie, přisvojující si často jen právo kazatele věštícího apokalypsy. Kam se řítíš, člověče? Nezapomeň, že zemřeš. Nedej, aby ti tvůj rozum unikl tím, že se stane

kolečkem v soukolí, pojítkem, které už se nikdy nedokáže ani na chvíli uvolnit z účelně pracujícího systému relé a kondenzátorů. Nezapomeň, že jsi člověk, neboli jinak bys zemřel dříve než tvé tělo a stal se automatem mezi automaty.

Snad důležitá, ale přece jen nesmírně smutná role pro filosofii. Nebo jen pro tu, která zůstala romantická a která se nedokázala včasným chirurgickým zákrokem zbavit snad velkých, ale v zásadě zastaralých a zhoubných otázek o bytí světa a člověka? Není i pro filosofii jediná záchrana v tom, aby prostě vyhodila všechny tyto tradiční krámy a šla s duchem doby, konstruovala vlastní filosofickou techniku představující jakousi kvintesenci techniky reálné i techniky myšlené ve speciálních vědách? Což může mít vůbec smysl uvažovat o existenci světa, když jeho účinné poznání a přetváření tak rychle pokračuje? Filozofové, kteří se nevzdali tradice, se dosud neshodli na tom, zda svět vůbec je. Může být nějaký výmluvnější argument proti takové filosofii?

Existence světa. Je vůbec dokazatelná? Jestliže ne, nepadá tím jakákoliv možnost filosofovat? V pravém slova smyslu filosofovat, a ne pouze dělat polovzdělaného partnera kybernetikům a moderním logikům. Může filosofie nalézt odpověď skepticismu, prohlašujícímu otázku existence světa za neřešitelnou? Nebo je třeba se těmto otázkám prostě vysmát a vycházet z „praxe“ v tom smyslu, že tyto otázky jsou irrelevantní? Není to však jisté přitakání skepticismu, které nemůže vyloučit závěr, že praktická účelnost by požadovala víru v boha, různé lživé kulty atd.? Není to položení myšlenkových základů fungujícího systému, jemuž je cizí bytí, pravda i morálka?

Má-li cogito po staletí obrovskou filosofickou přitažlivost a je-li aktuální i ve filosofickém životě současnosti, je to především proto, že je v něm tušen neotřesitelný základ, který skýtá možnost porazit skepticismus a vytvořit filosofii v plném slova smyslu. Neboť skepticismus – to není nepřítel materialismu či náboženství. Je to nepřítel veškeré filosofie. Ba co víc – je to negace, která rozpouští veškeré bohatství života v prázdném „nevím“, negace zbavující možnosti něco plodného dělat, která nepostihuje ten či onen myšlenkový proud, ale samu lidskou touhu být něčím – nikoliv jen v té lidské ctižádosti, již je snaha po dotyku s absolutnem, ale jakoukoliv touhu dělat něco obsažného, platného, lidsky významného.

Smysl cogito se v různých filosofických proudech liší, ale ať je jeho interpretace z hlediska myšlenkového kontextu jakákoliv, touha po stabilním základě, po nalezení odpovědi skepticismu, po pevném zakotvení našeho světa zůstává tím, co by v něm filosofie nejraději našla a co k němu obrací stále znovu pozornost všech, kdo chtějí dělat nekompromisní, opravdovou filosofii.

1. Idea absolutního východiska. Descartes a Husserl

Zahleďme se do myšlenkových zápasů tohoto filosofického radikalismu, nikoliv abychom jako historikové filosofie rekonstruovali všechny jeho podrobnosti, otevřené problémy i slepé uličky, ale abychom se mohli pokusit o hledání odpovědi na otázku existence světa, jež zůstala ve filosofických sporech současnosti otevřená.

Lze v dnešní době ještě klást takové velké otázky? A přiznáme-li oprávněnost takových otázek, jaká disciplína na ně může odpovědět? Není nejschůdnější cestou rozhodná důvěra ve vědecké poznání a energické podřízení filosofie speciální vědě? Řekněme, že speciální věda zkoumá svět a filosofie zobecňuje výsledky jejího bádání, vytvářejíc vědecký světový názor. Může však filosofie zodpovědět v tomto případě i otázku, s níž i ve věku nejmodernější vědy vždy znovu přichází skepticismus: a existuje svět vůbec? Co může znamenat proti skeptické námitce např. zákon o zachování hmoty a energie, který je odvozován ze světa, jehož existenci jako celku uvádí skepticismus v pochybnost! Nepodává tedy spor se skepticismem přesvědčivý důkaz, že řešení základní filosofické otázky o existenci světa vyžaduje, abychom se vzdali schematického postupu „od vědeckého poznání k filosofickému zobecnění“ a hledali radikálnější a jistější začátek, než je ten, který nám může nabídnout speciální věda? Uvádí-li se v pochybnost existence světa, nemůže nám jistotu světa poskytnout žádný vědecký poznatek, žádná věda, a dokonce žádné zobecnění výsledků vědeckého bádání. Kde ji tedy hledat?

Je tak zaktualizován metafyzický problém Descartův a jeho filosofické nasazení:

„Již dávno jsem pozoroval, že, pokud jde o mravy, je někdy nutno držeti se názorů, jež pokládáme za velmi nejisté, tak, jako by byly nepochybné, jak bylo řečeno výše; avšak protože tehdy bylo mým přáním jediné, věnovati se hledání pravdy, myslil jsem si, že je potřebí učiniti pravý opak a zavrhnouti jako naprosto klamně vše, o čem bych mohl smysliti sebemenší pochybnost, abych tak viděl, nezůstane-li pak přece něco docela nepochybného. Protože pak nás naše smysly někdy klamou, jal jsem se předpokládat, že není věci, jež by byla taková, za jakou nám ji podávají: a protože existují lidé, kteří se mýlí v úsudcích i při nejjednodušších věcech z geometrie a při tom se dopouštějí paralogismů, soudil jsem, že mohu chybovati jako každý jiný, a proto jsem odvrhl jako klamně všechny důvody, jež jsem předtím pokládal za důkazy; a konečně soudě, že tytéž myšlenky, jež máme ve bdění, mohou se nám dostaviti také ve spánku, aniž je tehdy jediná z nich pravdivá, rozhodl jsem se, že si budu představovati, že všechny věci, jež mi kdy přišly na mysl, nejsou též pravdivější než přeludy mých snů. Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamně, je nezbytně nutno, abych já, který

tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřásti, soudil jsem, že ji mohu přijmouti bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal.¹

Co tedy zajišťuje podle Descarta cogito? Descartes to říká sám a rozhodně toho není zdaleka tolik, kolik by chtěli moderní interpretátoři nalézt. Mohu si představit, že nemám tělo, že neexistuje svět, avšak nemohu si představit, že já nejsem. Já tedy je substance, jejíž podstatu či přirozenost tvoří myšlení, která je naprosto rozdílná od těla, nepotřebuje ke své existenci žádné místo a nezávisí na žádné hmotné věci.

Jak se však dostat za hranice tohoto já, jak dokázat existenci věcí, světa i jiných lidí? Vždyť jistota pouhého já by nás nijak nevyvedla z nejradičálnějšího subjektivismu a nemohla by naplnit filosofii bohatstvím obsahu ani dát konkrétnímu životu filosofický základ. Svět by mohl nadále zůstat zdáním tohoto o sobě vědoucího já, jež by se jako jediné vymykalo ze sféry klamů a přeludů.

Pro Descarta cogito k takovému vykročení do světa nestačí, což fenomenologická filosofie přičítá Descartovu uvíznutí v rámci myšlenkové tradice a považuje za přehlédnutí filosofického dosahu cogito. Descartes konstruuje důkaz existence boží, aby pak bůh mohl zajistiti pravdivost výpovědi o světě:

„Neboť odkud víme, že myšlenky, přicházející ve spánku, jsou klamnější než ty druhé, uvážíme-li, že často jsou stejně živé a výrazné? A nechť nejlepší duchové se o to pokoušejí, jak je jim libo, nevěřím, že by mohli podati nějaký důvod, jenž by stačil odstraniti toto pochybování, nepředpokládají-li existenci Boží.“²

Cogito tedy pro Descarta není všemocné. Zaručuje jistotu já, nikoliv však jistotu světa, takže hlavní filosofický úkol diktovaný logikou úsilí o překonání skepticizmu a sebeospravedlnění filosofie zůstává nevyřešen.

Nedává tedy k tomu cogito dostatečné prostředky? Nebo snad Descartes nebyl s to rozvinout vše, k čemu radikalismem svého nového začátku otevřel ve filosofii cestu?

Ponecháme-li stranou filosofii Kantovu a Hegelovu, tvoří myšlenkově nejpřímočařejší a nejbezprostřednější navázání na problematiku karteziánského cogito fenomenologická filosofie Edmunda Husserla. Obrácíme-li se k ní, nevede nás snaha načrtnout dějiny otázky a držet se časového sledu událostí ve filosofii, nýbrž daleko spíše vnitřní logika rozvíjeného problému. Descartes se domníval, že jeho cogito může zaručit jistotu já, avšak nespát-

1 Descartes, R., *Rozprava o metodě*. Přel. V. Szathmáryová Vlčková. Praha, Jan Laichter 1947, s. 39-40.

2 Tamtéž, s. 45.

řoval v něm dostatečnou záruku existence světa. Jak dospět v rámci cogito a na jeho základě od jistoty já jako Solus Ipse k bohatství konkrétního světa? To je jedna z možných formulací fundamentálního problému Husserlova filosofického vývoje. Husserl byl veden touhou vybudovat filosofii jako přísnou vědu. Opřena o absolutní a nesporný základ měla by být i nadále zbudována podle stejných principů. Vycházet přitom jen ze sebe sama a neopírat se o nic jiného, než co sama s nezvratnou jistotou dovodila. Descartes jí dal svým Ego cogito základ, avšak nedokázal ji ještě provést. Husserl se o to pokouší, a vyjadřuje tak nejen nejkrajnější ctižádost filosofie ve vztahu k speciálním vědám, ale činí i nejradiálnější pokus o vydobytí naprosté svébytnosti filosofujícího já. Svěbytnosti vůči tomu, co lze velmi aproximativně nazvat vnější svět, předmětná existence i materiální činnost člověka. Descartovo nasazení ožívá, byť i s významnými modifikacemi, v Husserlově pojetí vědomí, nabývající největšího zaostření v koncepci transcendentální subjektivity. Ponechme stranou rozdílné způsoby navozování radikálního filosofického postoje a také nuance jeho výkladu, měnící se v různých etapách Husserlovy vědecké kariéry, abychom mohli tím názorněji nahlédnout základní rysy tohoto velkého filosofického experimentu.

Přesvědčení, že vědomí je absolutní, nepochybné bytí a že svět věcí představuje bytí relativní a nejisté, navozuje Husserl popisem vědomí. Je vždy možné, že nás pozdější proud zkušenosti přinutí opustit to, co se dříve na základě zkušenosti pokládalo za existenci věci. Existence věci tedy není samotným svým způsobem danosti nikdy nutná a zůstává vždy v určitém smyslu nahodilá. Mé prožitky jsou mi naproti tomu dány absolutně, nejsou nikdy o sobě, nýbrž veškeré jejich bytí spočívá v bytí pro mne. Nikdy se v dalším jejich vnímání nemůže ukázat, že neexistovaly, či že existovaly jinak, než jsem je prožíval:

„Teze o světě, která je ‚nahodilá‘, tedy stojí proti tezi o mém čistém já a životě já, jež je ‚nutná‘ a zcela nepochybná. Veškerá tělesně daná věcnost může nehledě na tuto tělesnou danost též nebýt, žádný tělesně daný zážitek nemůže též nebýt...“³

Jedním z nejdůležitějších závěrů, jež Husserl dělá, je, „že nejsou myslitelné žádné z empirického výkladu světa načerpané důkazy, které by nám s absolutní jistotou stvrzovaly existenci světa“.⁴

Toto konstatování určuje i nadále směr Husserlova filosofického úsilí. Husserl se nezastavuje u rozlišování „oblastí“ věcí a „oblastí“ vědomí. Takový postup by odpovídal Descartovu pokusu o univerzální pochybování, je-

3 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III*. Haag 1950, s. 180 109

4 Tamtéž, s. 109.

hož smyslem bylo vyjevit ontologickou oblast absolutně ochráněnou před pochybností. Husserl přijímá Descartovo východisko, nikoliv však proto, aby skončil u rozlišování mezi nejistým světem věcí a jistotou vědomí.

Nejde mu o to, aby ve světě našel zvláštní objekt – vědomí, jež by bylo možno zachránit před univerzálním pochybováním. Pak by se pro něj totiž kladl problém důkazu existence jiných objektů stejně neřešitelným způsobem jako pro Descarta. Považuje celý uvedený popis, ve kterém se ukazuje nahodilost, nejistota věcí a absolutní jistota prožitků, za postup rozvíjený v rámci předfilosofického postoje, a nesoucí proto nutně jeho znaky.

K autentickému pojetí vědomí a jistoty nás vede daleko adekvátnějším způsobem fenomenologická redukce. Obtížnost jejího výkladu spočívá v tom, že ho autor podává v kontrapozici k přirozenému, tj. předfilosofickému postoji, že však zároveň smysl tohoto přirozeného postoje považuje za viditelný teprve na základě redukce. Co je to přirozený postoj ke světu? Je to, zhruba řečeno, víra v objektivní existenci světa:

„Nalézám jako stále přítomný protějšek určitou časoprostorovou skutečnost, k níž sám patřím, jako všichni ostatní v ní už se nacházející a na ni stejně vázaní lidé.“⁵

Místo abych setrval v tomto postoji, abych se dával unášet, mohu uskutečnit radikální změnu: neuplatňovat základní tezi přirozeného postoje, vyřadit ji ze hry, dáti ji „do závorek“. Nevylučuje se tak určitá oblast bytí a nedochází ani k sofistické negaci bytí světa v celku. Mění se jen postoj ke světu. Lze tedy říci, že základní tezi přirozeného postoje nadále prožíváme, že však jí „nijak neužíváme“. Redukce neznamena skeptickou pochybnost o existenci světa. Sofistický i skeptický názor operuje, třebaž v negativní podobě, stále ještě na půdě přirozeného postoje. Ctižádostí redukce je přirozený postoj překonat a „dosáhnout nové oblasti bytí“. Tento Husserlův výraz je ovšem stále zavádějící a redukce se nám ozřejmí právě v tom okamžiku, kdy pochopíme jeho problematičnost.

Co tedy zůstává po provedení redukce? Pozdrzujeme se výpovědi nejen o existenci tzv. vnějšího světa, ale i nás samých v tom smyslu, v němž tvoříme jeho součást, a též o existenci našeho vnitřního života jako psychologické skutečnosti. Toto pozdržení se však netýká vědomí, a dokonce ani těchto uzávorkovaných jsoucen, *jak jsou přítomna ve vědomí*. Uzávorkování znamená vyjevení jejich absolutní dimenze. Celý svět se dostává v nezměněné podobě do oblasti vědomí, v němž je zrušena možnost popření existence světa či pochybnosti o ní, neboť fakt, že já myslím tento svět, je nesporný.

5 Tamtéž, s. 63.

Redukce tedy nenavozuje jen jistotu Ego s jeho okamžitým, bezprostředně daným prožitkem, ale jistotu světa, který tvoří ve vědomí já vždy už nějak přítomný horizont konkrétních prožitků.

Husserl tedy překonal Descarta. V tom smyslu, že absolutně jisté pro něj už není jen „já jsem“, ale celá oblast zkušenosti já, chápané jako absolutní zkušenost. Pro Husserla se tak nemusí klást problém, jak vykročit od já do světa. Absolutně jistá není jedna zvláštní oblast bytí, která se liší od nejistých, jak se mohlo zdát ještě z hlediska filosofie nacházející se v zajetí přirozeného postoje. Rovněž já už není pohlcováno světem, není to *res cogitans*, ale transcendentální subjektivita, pozvedající se svobodným aktem redukce od sebezapomenutelnosti ke svému absolutnímu bytí.

Znamená to tedy, že se Husserlovi podařilo rozvinutím možností skrytých v Descartově *cogito* uskutečnit projekt filosofie jako zcela suverénní, apodiktické vědy, chápající nově smysl jistoty a schopné tuto jistotu navodit?

2. Nemyšlené předpoklady *cogito*

Husserl se pokusil Descarta upřesnit a prohloubit. Výchozí stanovisko absolutní sebejistoty subjektu však přijal. Tvoří *cogito* skutečně takovou „pevnou skálu“, již je nutné položit do základu každé budoucí filosofie a o níž se musí roztržít všechny pokusy o kritiku tohoto východiska?

Cogito, ergo sum. Na to zranitelné místo, jímž je ve slavné větě slovo *sum*, zaútočil již Heidegger. Co znamená *sum*? Není to u Descarta hotový pojem převzatý z každodenního života, přičemž úsilí filosofa se omezuje pouze na nalezení toho *jsoucna*, jemuž lze být s naprostou nepochybností připsat? V samotném základě tohoto pokusu o bezpředpokladovou filosofii už leží *předpoklad* centrálního filosofického pojmu, bytí, přijatého nereflektovaně, tj. tak, že si filosof sám neuvědomuje toto převzetí. Neobrací se tak zády k tomu, čím by se právě měl nejspíše zabývat? Jak požaduje Merleau-Ponty:

„Co nás zajímá, to nejsou důvody, na jejichž základě lze považovat existenci světa za ‚nejistou‘ – jako bychom již věděli, co znamená existovat a jako by celá otázka spočívala v tom, kde aplikovat tento pojem. Na čem nám záleží, je právě postižení smyslu bytí světa.“⁶

Descartova slavná věta nevyovídá z filosofického hlediska nic, dokud není známo, co je *sum*. Co zde *sum* tedy má znamenat? Zjišťuji, jaká věc je jistá a které věci by mohly být jen zdánlivé. Bytí (a to je první nekriticky přijatý, neověřený předpoklad *cogito*) je pojato jako bytí konkrétního *jsoucna*, věci, objektu. Jsou-li však všechny věci kromě *res cogitans* nejisté, jak nám mohou poskytnout model pro pojetí bytí v absolutně jistém východisku? Určení

6 Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard 1964, s. 21.

načerpáné z nejistých věcí se nemůže stát jedním z nosných pilířů absolutní jistoty. Kdyby tedy *sum* znamenalo způsob bytí libovolného konkrétního jsoucna, tu by se *cogito* okamžitě znehodnocovalo.

Chci-li tedy zachránit *cogito* jako absolutně jistý počátek, musím připisat *sum* ještě další smysl. *Sum* nemůže být odvozeno jako bytí konkrétních věcí vůbec, ale jako bytí jediné, zvláštní věci, kterou je *res cogitans*. Tím se ovšem bludný kruh *cogito* definitivně uzavírá. Výchozí otázka zněla: které konkrétní bytí je jisté pro rozum? Navodilo se tak zdání, že je činěn pokus o hledání toho, co je nesporné. Analýza pojmu bytí, který je v *cogito* vzat jako jasný a samozřejmý, ukazuje, že *cogito* náplň tohoto pojmu předpokládá: bytí je pojato jako bytí konkrétní věci, avšak ne libovolné, nýbrž té, jíž je rozum. Co je jisté bytí, *na rozdíl od nejistých*, táže se *cogito*. Pak však neguje svou otázku, když nekriticky předpokládá, že bytí je to, co je „jisté“.

Nekritických předpokladů *cogito* je ovšem více. Co dává Descartovi právo operovat v „první filosofii“ pojmem jistoty, který nabývá smyslu právě jen ve vztahu k nejistému ve světě věcí? Co mu dává právo, aby to jediné a bezprostřední, co je z hlediska jeho filosofie „jisté“, nazýval *cogito*, či *res cogitans*? Není už taková interpretace bezprostřednosti překročením hranice toho, co je „jisté“? Vždyť přece *cogito* a *res cogitans* nabývají svého specifického smyslu jen v konfrontaci s jinými činnostmi a jinými věcmi! Gassendi namítal Descartovi, že mohl stejně říci „ambulo, ergo sum“. Vidí-li v tom moderní interpretace neporozumění smyslu *cogito*, neboť za bezprostředně jisté považuje pouze *cogito*, quod ambulo, tu je s ní sotva možné souhlasit. Přehlíží totiž, že pojmut bezprostřednost jako *cogito*, znamená hledat vysvětlující princip ve světě „nejistých“ konkrétností, v němž teprve *cogito* nabývá svého významu, kterým se liší od ambulo, canto, dormio atd. Absolutní filosofické východisko se nám tedy neukazuje, když Brigitte Bardotová zpívá: „Je danse, donc je suis“, a sotva též Descartovým: „Je pense, donc je suis.“

Existuje i druhá námitka, již by musil zastánce jistoty „*cogito*, quod ambulo“ zodpovědět. Co znamená ambulo? Určitý druh vynakládání svalové energie? Co tedy je sval a co je energie? A takto je nutno se tázat do nekonečna. Je to postup ve sféře absolutní jistoty konkrétních předmětů? Nebo jsou tradiční protiklady objektivního a subjektivního, zdání a skutečnosti, jevu a podstaty atd. nyní kamuflvány vztahem konečnosti a nekonečnosti v této sféře tzv. jistoty?

Dostáváme se tak k problému jistoty, tvořícímu určité završení našeho pokusu o nalezení předpokladů Descartova *cogito*. Zaslouhuje si filosofie, která si dává do štítu požadavek absolutně jistého východiska, skutečně prestiž přísné vědeckosti?

Její otázka zní: co je první jistota? Představme si např. dvě možné odpovědi: „První jistota je rozum.“ „První jistota je bytí.“ Která z nich je správná? Nesporně první. Neboť, má-li být bytí jisté, tedy pro koho? Pro rozum. Priorita rozumu jako arbitra a zároveň jediného jsoucna, které jisté je, tvoří *předpoklad* úvahy, nikoliv však její výsledek. Představa vytvořená v každodenním styku s věcmi o jistých a nejistých vlastnostech, předmětech, bytostech byla zcela bezmyšlenkovitě aplikována na bytí. Je však na bytí aplikovatelná? Lze bytí chápat v tomto smyslu jako určitý druh jsoucna? Není nutno, aby ve filosofii otázce „co je jisté bytí“ předcházela otázka, co je bytí? *Zdá se nám tedy, že samo pojetí východiska filosofie jako jistoty je scestné a matoucí, neboť je formou zanedbání fundamentálnější otázky o smyslu bytí.*

Už v předchozím paragrafu jsme se pokusili načrtnout, v čem viděl i Husserl Descartovy omezenosti a jak je chtěl rozřešit ve své koncepci transcendentální subjektivity. Podařilo se mu tento projekt uskutečnit?

Husserl sám neustále zdůrazňuje blízkost svého filosofického východiska s východiskem Descartovým. Jde znovu o vybudování filosofie jako přísné vědy a sebejistoty já jako absolutního počátku:

„Existence světa je původně dána ve zkušenosti, která je skrz naskrz neadekvátní a která zásadně, ani ve své podstatě, ani ve své existenci, nemůže být přeměněna na adekvátní, takže otázka nebytí světa zůstává neustále otevřena.“⁸

Toto a nescetná jiná místa dokazují, že problém bytí je u Husserla pojat jako problém jistoty objektu pro vědomí. Výraz „nebytí světa“ ukazuje extrapolaci každodenní zkušenosti se jsoucnými na bytí vůbec.

Bytí znamená pro Husserla být předmětem pro transcendentální subjektivitu. Zdá se mu jasné, že „nějaké reálné a ideální bytí, které překračuje totální transcendentální subjektivitu, je protimluv“ a že „všechny filosofické ontologie jsou transcendentálně idealistické ontologie“:

„Všechny oblasti onta jsou oblastmi onta, které co do svého transcendentálně filosoficky objasněného smyslu bytí představují transcendentální ideality (transzendente Idealitäten).“⁹

„Absolutně jisté východisko“ se tak stává extrapolací bez jakéhokoliv zkoumání přijaté každodenní představy, že bytí lze zcela samozřejmě pojímat jako bytí předmětů. Chce-li se Husserl v redukci pozdržením výpovědi o existenci dostat za rovinu přirozeného postoje, je tento pokus málo radikální. Uváznutí v každodennosti nespočívá jen v pochybnosti o bytí či v jeho *popření*, čemuž se chce Husserl vyhnout, ale v samotném pojetí bytí jako bytí

8 Husserl, E., *Erste Philosophie* (1923-1924). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hague, Martinus Nijhoff 1959, s. 68.

9 Tamtéž, s. 482.

objektu. Kdyby však Husserl chtěl překonat tuto omezenost svého postoje, musil by zásadně změnit směr svého filosofického dotazování. V první filosofii by mu nemohl sloužit za východisko problém jistoty, která už je vždy jistotou určitého objektu pro rozum, ale problém bytí: nešlo by o to, co je jisté, ale o to, co znamená být.

Dva předpoklady, které Husserl dělá – pojetí bytí jako předmětu a úsilí o vytvoření filosofie jako přísné vědy, o dosažení jistoty – *předurčují* jeho transcendentálně idealistickou pozici. Husserl nepovažuje „karteziánskou cestu“ do transcendentální fenomenologie za jedinou. Všechny cesty však pro něj musí vyústit navozením transcendentální subjektivity. Husserlovy předpoklady sotva dávají jinou možnost. Dějiny metafyziky o tom podávají přesvědčivé svědectví. Chápu-li bytí jako objekt, mohu buď *věřit* v jeho existenci, popírat ji, nebo ji považovat za neprokazatelnou. Husserl přijal metafyzickou koncepci bytí, avšak požadavek jistoty mu nedovolil přijmout žádný z uvedených postojů k otázce jeho existence. Podobně jako někteří představitelé německého idealismu se pokusil překonat obtíže dosažení objektu jeho „konstitucí“. Má-li si filosofie pojatá jako striktní věda *absolutně* osvojit objekt, nezbyvá jí nic jiného, než aby *vložila absolutní odpovědnost za bytí tohoto objektu na filosofující subjekt*. Subjekt je transcendentální, neboť „řeší“ problém objektu, a filosofie chce být transcendentální také. Nazývá-li se transcendentální idealismus, vyzrazuje okamžitě svoji základní omezenost: hledisko subjektu-objektu je pro ni a priori nejvyšší, výchozí, a bytí je pojato pouze jako bytí objektu.

Pro další rozvíjení problému první filosofie by asi toto zjištění stačilo. Aby však naše stanovisko nabylo na průkaznosti, upozorníme ještě na několik problémů, které jsou pro filosofii transcendentální subjektivity sotva řešitelné.

Při studiu Husserlových spisů narážíme na jednu zvláštnost. Výklad fenomenologické filosofie se pohybuje neustále na úrovni, která právě fenomenologii nikdy plně neodpovídá, vždy ji pouze nějak připravuje. Skutečná fenomenologie je vždycky jaksi před námi a dosažená rovina se vždy nakonec ukazuje jako předstupěň. Týká se to nejen eidetické analýzy „oblasti věc“ a „oblasti vědomí“, ale i fenomenologické redukce, hledání motivů pro opuštění přirozeného postoje, konstituce transcendentální subjektivity atd. Je to nahodilost metody výkladu, neustálá sebekontrola autorova, na ničem se nezastavující progres jeho myšlenky, či existují též důvody mající kořeny ve vnitřní rozpornosti doktríny?

Transcendentální subjektivitu prohlašuje Husserl za absolutní bytí. Dokáže ji však takto vyložit?

Že si nemůže dovolit rozlišování mezi nepochybnou „oblastí vědomí“ a problematickou „oblastí věcí“, je z Husserlova hlediska zcela evidentní. Toto rozlišování je ještě výrazně karteziánské a má být překonáno v epoché.

Jakým způsobem otevírá redukce pole absolutní jistoty? Jak už bylo řečeno, pozdržíme se výpovědi o existenci věcí, a tím se pro nás stane patrná jejich absolutní přítomnost ve vědomí. Může však být takto navozená transcendentální subjektivita absolutním bytím?

Nejprve zcela obecně. Proč má být absolutní bytí navozováno redukcí toho, co absolutní není, tj. přirozeného postoje? Ať pojem *redukce* znamená *cokoliv*, vždy už tvoří jakousi souvislost, jíž je absolutní zakořeněno v neabsolutním. Právě vědomí, že redukce není jen negativní postup, nám umožňuje říci podle Hegelovy formule, že to je *nic určitého něco, tedy určité nic*, a že tedy nutně z přirozeného postoje do transcendentální subjektivity něco přináší. Což to ale neznamená katastrofu pro postulovanou absolutnost této subjektivity? A dále: není-li absolutní subjektivita jako sebe sama si vědomá před redukcí, jak se takovou může stát po ní? Jak lze vůbec redukovat, aniž ona jako jediná kompetentní vyjasňuje, co redukovat? Což se tak nedostává do zajetí toho, co se redukuje, neboť redukované se přijímá z přirozeného názoru? Což potom redukce neznamená pozitivní fixaci určitého před-souzeného, nekriticky přijatého „světa“? Nepovyšuje tak nutně redukce jistý předsudek na absolutní bytí, na smysl bytí vůbec?

Přejděme nyní od obecné úvahy, v níž se vyjasnila nepřipustná závislost absolutního na neabsolutním všeobecně, ke konkrétní. Redukce spočívá v pozdržení se výpovědi o existenci předmětů, kterou přirozený postoj považuje za samozřejmou. Pozdržíme-li se výpovědi o existenci, neznamená to, že už je přirozený postoj překonán. Zůstává z něho pojetí bytí jako bytí předmětu. Obecně bylo dovozeno, že se bez ohledu na redukci něco z přirozeného postoje vkrádá do absolutní subjektivity: je to právě pojetí bytí jako bytí objektu, jež Husserl nekriticky uplatňuje i na úrovni transcendentální subjektivity. Bylo-li v obecné rovině řečeno, že redukce zůstává v zajetí toho, co se redukuje, dochází i tato teze konkrétního potvrzení. Nevyjasňuje se, co redukovat, neklade se otázka, co v přirozeném postoji znamená být, a tak se nejcharakterističtější předsudek přirozeného postoje, že bytí samozřejmě znamená bytí objektu, povyšuje na absolutní úroveň.

„Absolutnost“ transcendentální subjektivity zůstává pro Husserla neustále problémem. Nikoliv jen pokud jde o způsob jejího navození, ale i pokud jde o motivy transcendentálního postoje.

Člověk žijící svým normálním životem je zainteresován ve světě. Transcendentální já je absolutně nezúčastněným divákem. Může tedy vůbec existovat nějaký motiv, který by vedl od přirozeného postoje k transcendentálnímu? Iniciátorem tohoto vymanění z přirozeného postoje nemůže být transcen-

dentální já, neboť nejdříve je „transcendentální subjektivita pro sebe zcela *anonymní* – a nikoliv jen nepozorovaně přítomná, netematizovaná“.¹⁰ Co jiného by však mohlo dát patřičný impulz k dosažení tohoto, jak sám Husserl říká,¹¹ zcela „nepřirozeného“ postoje?

V roce 1907 hledal motivy pro redukci v oblasti poznání. Od tohoto motivování redukce se nedokázal zcela oprostít ani později, i když ze zásadních důvodů musil v *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* z r. 1913 prohlásit epoché za svobodný akt. Transcendentální subjektivita, která je pro Husserla sama jedině jistá a suverénní, nemůže být zajišťována poznáváním *světa*:

„Epoché není logická operace, vyžadovaná podmínkami určitého teoretického problému. Je to postup, který umožňuje přístup k novému způsobu existence: k transcendentální existenci jako existenci absolutní. Tento význam se může uplatnit pouze ve svobodném aktu.“¹²

„Filosofie jako ‚počátek‘, bezpředpokladová filosofie je možná jen tak, že se předběžně ‚předpokládá‘ ‚spekulativní vědomí‘, pro něž nemá čas svou naléhavost ani ‚běh věcí‘ svoji závažnost.“¹³

Motivy přechodu k transcendentální subjektivitě tak zůstávají stále skryty. Husserl se je i v dalších obdobích snaží precizovat, ale marně, neboť je to ze zásadních důvodů vyloučeno. Může fenomenolog něco namítnout proti tvrdému soudu J. T. Desantiho?

Jak ukazuje ve své stati „Husserls Abschied vom Cartesianismus“¹⁴ Ludwig Landgrebe, představuje pro Husserla nepřekonatelné těžkosti i „způsob existence“, „fungování“ transcendentální subjektivity samé.

Zdrojem těžkostí je Husserlova teze o transcendentální subjektivitě jako absolutním bytí, jež musí být pojato v už známém smyslu, v němž znamená bytí objektu. Aby transcendentální subjektivita splnila svou funkci, musí konstituovat; aby *byla*, musí být objektem. Protože její bytí jako objekty vůbec musí být konstituováno a protože absolutní subjektivita nemůže mít svůj zdroj mimo sebe, musí být její konstituce sebekonstitucí. A zde je právě kámen úrazu. Aby mohla transcendentální subjektivita konstituovat bytí, tj. sebe, jako objekt, musí mu předcházet či ho vůbec nějak překračovat. Aby však mohla při svém překračování být, musí být objektem. Neřešitelný protiklad, rozlamující zevnitř ve dvě transcendentální subjektivitu, která se z něho v rámci přijaté představy o funkci transcendentální subjektivity a z ní vyplývající představy o bytí nemůže nikdy vymanit.

10 Tamtéž, s. 417.

11 Tamtéž, s. 121.

12 Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris, Éditions Minh-Tân 1951.

13 Desanti, J. T., *Phénoménologie et praxis*. Paris, Éditions Sociales 1963, s. 27-28.

14 *Philosophische Rundschau*, 9, 1961, s. 133-177.

Transcendentální subjektivita, která měla znamenat Husserlovo novum při uskutečňování filosofie jako přísné vědy a měla odstranit všechny kompromisy, které s předfilosofickým postojem uzavřel Descartes, selhala. Neobstálo navození transcendentální subjektivity ani jeho motivy, ani „vnitřní struktura“ transcendentální subjektivity.

„Obtíží v Husserlově fenomenologii je právě, že se o tomto transcendentálním já mluví, i když se o něm mluvit nedá, pokud je neuvádíme do souvislosti se skutečným světem.“¹⁵

„Souvislosti se skutečným světem“ se u Husserla prosadily bez ohledu na původní úmysl vytvořit filosofii čistého já. Projekt filosofie absolutní jistoty se ukázal jako neuskutečnitelný. Jsme tak znovu a tentokrát definitivně vydáni napospas skepticizmu?

3. Konec metafyziky

Překonání metafyziky pro sebe v současné filosofii reklamují neenergičtější pozitivismus, „existencialismus“¹⁶ a marxismus. Co má být jeho smyslem? Odklon od problémů existence světa jako od neužitečných, neřešitelných pseudoprobémů k utrpení neopakovatelného individua, k pozitivní vědě či k úsilí o překonání společenského odcizení člověka?

Jako takovéto omezení problémového rejstříku filosofie by rád vyložil „konec metafyziky“ pozitivismus. Filosofické otázky však nelze jednoduše hodit přes palubu, nechceme-li, aby život nabyl stylu života „před potopou“: neptej se a žij, neptej se, protože není odpověď – v základě leží jakési velké nedorozumění; hraj tu hru podle pravidel, kterých se drží ostatní, a neodlišuj se od nich, neboť bys pocítil tíhu všech velkých proč, která by se valila přímo na tebe samotného; buď jako všichni a pak tě ochrání kolektivní nezodpovědnost.

Bez filosofie není kultura, ale jen požitek, zoufalství a otupělost. Může však být filosofie? V plném slova smyslu, nikoliv jako pouhá filosofická víra. Nezaniká spolu se selháním pokusu o zbudování filosofie jako přísné vědy?

Vracíme se tak k výchozímu problému naší studie. Skepticismus uvádí v pochybnost existenci světa. Žádná, byť i sebevědeckější výpověď o zákonech tohoto světa nám nemůže pomoci nalézt argumenty proti skepticizmu, protože každá věda vždycky už operuje v rámci tohoto celku, tj. světa, který postihuje skeptická argumentace. Poslední nadějí zůstává experiment cogi-

15 Peursen, C. A. van, *Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie. Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1962, Heft 4, s. 494.

16 „Existencialismus“ dáváme do uvozovek, neboť Heidegger, jehož polemika proti metafyzice je v rámci tohoto proudu nejpronikavější, považuje zařazení své filosofie do existencialismu za hrubé nedorozumění.

to. I ten se však ukazuje být založen na předpokladech, které cogito samo nemůže zaručit a které pocházejí „ze světa“. Tedy nový triumf skepticismu?

Uvolili jsme se přijmout skeptické argumenty proti vědeckému pojetí světa. Tyto argumenty však mohou mít váhu jen v tom případě, že se skepticismus nedopouští stejných nedůsledností jako kritizované postoje.

Skepticismus pochybuje o existenci světa. Což tak neprovádí rovněž extrapolaci „ve světě“ načerpané zkušenosti na svět jako na celek? Konkrétní předměty mohou být i nebyť, mohou být jisté či pochybné. Co však dává skepticizmu právo, aby bytí pojal jako bytí předmětu, aby otázku „je či není“, která má smysl ve vztahu k bytí předmětu, uplatnil na bytí jako takové? Naučil-li se skepticismus pochybovat „ve světě“, v každodenním životě, kde bere právo, aby mohl vytýkat jinému směru, že „ze světa“ přijatými vědeckými argumenty „dokazuje“ existenci světa? Zní to asi katastrofálně, ale člověk toužící po jistotách nemá právo na tu poslední, na neotřesitelnost skepticismu.

Zdůvodňování existence světa, pochybnost o ní či její popření mají tak z filosofického hlediska naprosto stejnou hodnotu, alespoň v tom smyslu, že všechny jsou založeny na bezmyšlenkovité extrapolaci zkušeností se jsoucny na svět jako celek. Bytí světa chápou nekriticky jako bytí zvláštního jsoucna, a jen proto se pak mohou tázat: Je svět? Význam „je“ se jim zdá jasný. Problém vidí jen v tom, aby se řádně zjistilo, co je a zda to je *jisté*.

„Důkaz“ existence světa nelze podat. Nelze však zoprávnit ani pochybnost o existenci světa. Přesto však se filosofie nedostává spolu s tímto zjištěním do bezvýchodné situace. Ukazuje se totiž zároveň, jak vzniká tato slepá ulička. Platí pro takovou filosofii, která chápe bytí jen jako bytí jsoucna. Slepá ulička nevzniká z přemíry filosofičnosti, jak se mylně domnívá pozitivismus, ale z jejího nedostatku. Z toho, že filosofie v určitém svém období hledala především, *co je*, *co je jisté*, a nedovedla věnovat patřičnou pozornost otázce, *co znamená být*.

Filosofie se dostává ze slepé uličky nikoliv rezignací na velké otázky, ale jejich další radikalizací.

Mluvíme-li o konci metafyziky, chápeme jej právě v tomto smyslu. Metafyzika neznamená všeobecně označení pro filosofickou disciplínu, která se zabývá problémem bytí, ale označení myšlenkového proudu, který bytí už jistým konkrétním způsobem chápe. Obecně je možno považovat za metafyzické to pojetí bytí, jež je vykládá jako bytí určitého zvláštního jsoucna, které se jako vysvětlující princip musí od ostatních proměnlivých a nejistých jsoucen lišit svou neměnností, nezrušitelností a stálou přítomností. Metafyzika si může toto jsoucno s naivní upřímností volit ve světě věcí (voda, oheň), může je stanovit abstrakčním procesem (atomy, látka, substance) či je může na základě fantazie konstruovat (bůh), nebo dokonce celý problém zkomplikovat tím, že za své privilegované jsoucno určí člověka. Zásadní princip však

zůstává stejný. Chápe-li náboženství boha jako nejvyšší jsoucnou a materialismus skutečnost pouze ve formě objektu, jak vytýkal předchozímu materialismu Marx, tu se dvě příkře odlišná stanoviska shodují v tom, že operují v rámci metafyzického pojetí bytí.

Když metafyzika kromě otázky, co je *pravé* bytí, klade otázku, *zda* je bytí, nijak se tím nezpronevřuje svému základu. Metafyzickou zůstává i filosofie, která zkoumá možnost poznání objektu, i ta, která chce dosáhnout jistoty objektu tak, že ho chápe jako konstituovaný subjektem. Vždycky je zde bytí pojato s naivní samozřejmostí jako bytí jsoucnou-objektu a na bytí jako takové je uplatněna „pochybnost“ či „jistota“ načerpaná ve sféře jsoucnou.

Zkoumání bytí nebylo, jak se domnívá Heidegger, v metafyzice zcela opomenuto. Nedá se říci, že se ve výkladu bytí mezi Aristotelem a Hegelem nic nového neudálo.¹⁷ Rozvinutí subjektivního idealismu, skepticismu, Descartovo cogito i Kantův kriticismus – to byla chronická nemoc metafyziky zvěstující stále naléhavěji nutnost jejího úmrtí. Filosofické úvahy o struktuře jsoucného, vypracování pojmu hmota atd., jakkoliv byly ovlivněny metafyzickým jádrem filosofického postoje, přece jen objevovaly to, co nebude smeteno spolu s pádem metafyzické koncepce bytí. Metafyzika však nedovedla postavit problém bytí v plném dosahu tak, aby bylo zřejmé, v jakém smyslu ho ona sama chápe, a aby se objevil jako problém filosoficky základní, neřešitelný zodpovídáním otázky „*co je nejopravdověji*“, nýbrž otevřený autenticky jen v otázce „*co je bytí*“.

Slepé uličky metafyziky zároveň ukazují, jakým způsobem a kde může být bytí hledáno. Sotva ho lze, jak podle vzoru Hegelovy *Wissenschaft der Logik* chtějí někteří marxisté, uspokojivě postihnout jako abstraktní všeobecnost. V rámci Hegelova absolutního idealismu mohl mít tento pojem smysl. Nikoliv však tam, kde iluze o totožnosti myšlení a bytí padají. Bytí jako abstraktní všeobecnost zde nabývá významu toho, co je společné všem *objektům*, a patří tak do rámce metafyziky.

Bytí je to, co nemůže být odvozeno z objektů, co nemůže být zdůvodněno, to, co nemůže obsáhnout žádná myšlenka. Kdybychom chtěli nějak vyjádřit tuto povahu bytí, hodil by se pro to nejspíše výraz bezprostřednost. Nikoliv taková, kterou známe z Hegelovy *Fenomenologie*, která už vždycky znamená bezprostřednost *pro vědomí*. Bezprostřednost pro vědomí je vždy jen relativní a je to bezprostřednost předmětu. Bezprostřednost bytí předchází jakémukoliv rozlišování mezi vědomím a jeho předmětem, je to sféra, v níž už se každé takové rozlišení odehrává. Je tak mimo dostřel kritické transcendentální filosofie, neboť je ve smyslu své bezprostřednosti předsubjektivní a předobjektivní a tvoří půdu, na níž se odlišování mezi subjektem a objek-

17 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Halle a. d. Saale, Niemeyer 1929, s. 2-3.

tem teprve může rozvinout. Hledat bytí světa tedy neznamená dokázat, že svět je, nýbrž naopak ukázat, že toto „je“ tvoří horizont, v němž se už všechny výpovědi o světě pohybují: pochybnost o světě, důkazy existence, jistota – to vše jsou postoje načerpané v rámci toho, co by chtěly vysvětlit; úkol filosofie spočívá v tom, aby horizont „je“ vyjasnila vyloučením všech neoprávněných zprostředkování. Bytí světa nemůže být zdůvodněno, zredukováno ani popřeno. Může být jen vysvobozeno z mystifikací a zpřístupněno našemu pochopení. Žádný myšlenkový postup se však nemůže nadřadit bytí světa a postavit je do pozice odvozeného. Nedokazatelnost bytí tedy paradoxně neslouží skepticizmu, nýbrž ho vyvrací.

Bytí pochopené ve své odlišnosti od bytí objektu není opakováním transcendentální subjektivity, jak ji známe z Husserlovy fenomenologie. Rovina subjektu-objektu tvoří určitý tematizovaný krok při vyjasňování struktury toho, co je, aniž se však v této subjekt-objektivní rovině může klást otázka, *zda* či *proč* vůbec je. Bytí, které není totožné se stálou přítomností objektu, tvoří pole, v němž se odehrává všechno naše myšlení a konání.

* * *

Otázkou naší studie o první filosofii bylo, *zda* si může filosofie uhájit nárok na řešení problému bytí světa a nalézt svou odpověď skepticizmu. Věnovali jsme se proto studiu cogito, které se zdálo zajišťovat radikalismem absolutního začátku překonání všech pochybností a pevné založení filosofie jako přísné vědy. Selhání cogito pro nás nabylo dalekosáhlého pozitivního smyslu: nemožnost navození jistoty bytí, o něž se filosofie cogito s nejvyšší myšlenkovou kultivovaností pokusila, nepřímou odhalila též nemožnost pochybnosti o bytí. Nezdarem filosofie jistoty byla otřesena celá metafyzika. Ukázalo se, že její koncepce bytí jako bytí předmětu tvoří nemyšlený základ filosofického postoje, který vládl po dlouhá století. Ze slepé uličky, do níž se dostalo cogito, nelze vyjít v rámci metafyziky samé. Je třeba prověřit její základy a místo otázky, *co* je jisté a *zda* něco je, vytyčit otázku, *co* znamená *bytí*. Nové pojetí bytí jako bezprostředního pole jakékoliv úvahy i akce předem vylučuje možnost skepticizmu, subjektivismu i objektivismu.

Naše filosofické zamyšlení si rozhodně nekladlo nárok, aby se stalo pokusem o souhrnné řešení otázky bytí, nárok na přehodnocení tradičního sporu materialismu s idealismem, posouzení vztahu filosofie a vědy, otázky transcendence atd. Cílem studie nebylo tyto problémy pojednávat, ale pokusit se v myšlenkové konfrontaci s cogito postihnout tu nemetafyzickou rovinu, v níž bychom chtěli jejich další zkoumání situovat.