Jan Payne

Mezi zdarem a zmarem

Proč? Jak? Co?

KAROLINUM

Mezi zdarem a zmarem
Proč? Jak? Co?

Jan Payne

———

Recenzovali:
prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D
prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2021
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První vydání

Text knihy vznikl s grantovou podporou programu UK Progres Q26.

© Univerzita Karlova, 2021
© Jan Payne, 2021

ISBN 978-80-246-4732-6
ISBN 978-80-246-4761-6 (online : pdf)

Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Chtít v pravdě jedno prostě znamená chtít dobro.
Søren Kierkegaard

Obsah

§ 1 Poznámka k pojmenování knihy 9
§ 2 Úvod 17

Část I
§ 3 Východisko 24
§ 4 Intencionální funkce 32
§ 5 *Intentio duplex* 37
§ 6 *Intentio gemina* 44
§ 7 Reflexe 60
§ 8 Reflexe reverzní (husserlovská) 62
§ 9 Reflexe rekurentní (janetovská) 67
§ 10 Reflexe reprezentační (meadovská) 72
§ 11 Integrace reflexí 86
§ 12 Intencionální struktura 88

Část II
§ 13 Intencionální entita („co?“) 90
§ 14 *En arché* … 99
§ 15 Eklipsa I 104
§ 16 Eklipsa II 111
§ 17 Exkurs: povaha předmětu 116
§ 18 Tři způsoby výkladu 126

Část III
§ 19 Intencionální kvalita („jak?“) 132
§ 20 Důsledky 135
§ 21 Prostředky 137
§ 22 Cíle 141
§ 23 Shrnutí 149
§ 24 Důvody a spojky pro jejich vyjádření 151

§ 25 Spojka „když“ a důsledky 156
§ 26 Spojka „jestliže“ a prostředky 165
§ 27 Přechod: poměr mezi prostředky a důsledky 173
§ 28 Spojka „protože“ a cíle 175
§ 29 Shrnutí důvodů 184

Část IV
§ 30 Intencionální bonita („proč?“) 188
§ 31 Poslední úmysl je smysl 192
§ 32 Dobrý a zlý člověk 198
§ 33 Spravedlnost 203
§ 34 Spravedlnost – tázání (teodicea I) 206
§ 35 Spravedlnost – řešení (teodicea II) 212
§ 36 Spravedlnost – možnosti (teodicea III) 217
§ 37 Jedinečnost 223
§ 38 Budoucnost 232
§ 39 Minulost 238
§ 40 Příběh 239
§ 41 Vyprávění 246
§ 42 Sdělování 255

Část V
§ 43 Vzestup místo návratu 264
§ 44 Soukromé a veřejné 275
§ 45 Důvěra a důvěrný vztah 283
§ 46 Zachování důvěry 285
§ 47 Probuzení důvěry 290
§ 48 Závěr 302

Literatura 310
Věcný rejstřík 319
Jmenný rejstřík 324

§ 1
Poznámka k pojmenování knihy

S pojmenováním knihy jsem se trápil. Totiž přesněji: od počátku jsem měl téma vybrané a přesně dané, avšak potíž se týkala překladu. Záměrem a hlavním tématem této knihy bylo to, co hrálo klíčovou roli od vzniku filosofie v Řecku. Řekové se soustředěně věnovali tématu pojmenovanému výrazy *eudaimonia* či *makaria* překládaným vesměs různě. Převést tato slova do nynějších jazyků lze totiž jen těžko.[1] Běžný překlad „štěstí" či „blaženost" z řady důvodů vhodný není. Je matoucí docela prostě již tím, že připomíná spíše slast naplňující se v přítomné chvíli, kdežto u obou původních slov šlo vždycky o život v celku. Takto uvažoval již Aristotelés a ten nabídl i vymezení *eu zein kai eu prattein* čili dobře žít a dobře konat, což je podle něj i vlastním obsahem etiky samotné.

Těžiště etiky tak tkví v tom, že život každého je stále vystavován hodnocení, zda a nakolik je zdarem či zmarem ve svém souhrnu. Počítáme pak s tím, že někdy v budoucnosti bude takový soud poslední, přičemž tato okolnost nás ponouká k tomu, abychom v každé chvíli dělali všechno pro zabránění zmaru a rozhojnění zdaru až po krajní míru. Jinak vyjádřeno, snášíme strast běžně a leckdy až po tu nejmučivější, přičemž někteří se dokonce odhodlají jít i na smrt potud, pokud mají za to, že jejich dignita se tím uchová, případně dokonce vzroste. Pohnutku udržení vlastní dignity lze pokládat za obecnou u každé lidské bytosti. Avšak někdy se stává i to, že člověk zcela rezignuje na cokoliv vznešeného a oddává se primitivním slastem.

1 Tyto kategorie jsou téměř synonymické od dávných dob, jen *eudaimonia* klade mírný důraz na lidské zásluhy, zatímco *makaria* odkazuje spíše k Božímu působení. Posléze se výraz *makaria* překládá například v evangeliu Matoušově a Lukášově jako „blahoslavenství". D. C. Russell: *Happiness for Humans*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 36–64, kap. 2/1.

Jistě je třeba se ptát, kdo by oním soudcem vlastně měl být. Pro někoho je jím přísný Bůh a pro někoho jiného naopak on samotný. Nad obojím řešením se ovšem vznáší řada pochybností daných tím, že pro jedny je příliš relativistické a pro druhé naopak svázané předem hotovým rigidním zákonem. Východiskem není ani hodnocení naší osoby našimi potomky a pozůstalými; zčásti totiž vše závisí na tom, co všechno budou znát o našich pohnutkách či i jen skutcích, avšak zároveň zde hraje roli též to, že jen výjimečně se najde někdo, kdo by sklidil vesměs samou hanu, či naopak chválu. Má snad všechno záviset na vzájemném poměru zastánců a odpůrců?

Uvedené okolnosti tak nutně směřují k tomu, že je třeba najít východisko jiné, jež by bylo dostatečně objektivní i subjektivní zároveň.[2] Nabízí se měřítko češtině vlastně docela cizí, totiž *all things considered* čili zvažování úplně všech okolností,[3] přičemž pak je třeba ještě částečně vystoupit ze své vlastní role a přijmout roli označovanou jako *impartial observer* coby osoby bez osobního zaujetí a zároveň dostatečně zanořené do dějinných souvislostí.[4] Pochopitelně se při takové úvaze lze sotva vyhnout podílu náhody nikoliv jen v tom, zda a nakolik má dotyčný podíl na úspěchu hmotném, nýbrž i v tom, zda se mu daří po mravní stránce. Rovněž mravní selhání totiž namnoze bývá způsobeno docela prostou souhrou okolností.[5] Ukazuje se tak, že lidský osud je hodně zranitelný, a že člověk je tudíž bytostí značně křehkou.[6]

Všechny tyto souvislosti se dají shrnout do několika slov jen těžko. Při snaze najít výstižné pojmenování mě napadaly různé tituly rázu: „Hodnota lidského života“, „Život mezi nadějí a spokojeností“[7], „Předposlední a poslední pohnutky každého z nás“, „Kam jdeme?“, „Štěstí náhodné či zasloužené?“ a podobně. Avšak žádný z nich nebyl dost výstižný pro zachycení obsahu, přičemž námitky uvedené níže se vztahovaly ke každému z nich.

Mezi všemi návrhy pak vyčníval jeden výraz, vyjadřující poměrně výstižně to, co v sobě obě řecká slova nesou, totiž „smysl“ a „smysluplnost“ s tím, že „smysluplnost“ bytí či života je jejich nejvhodnějším

2 Jde o v etice zavedený procedurální přístup spočívající v tom, že proceduralita najde vhodné a vždycky původní řešení za daných okolností.

3 Snad by se dal výraz *all things considered* překládat jako „celkem vzato“.

4 A. Smith: *Teorie mravních citů*, přel. J. Schwarz, J. Pavlík, Praha: Liberální Institut, 2005/1759.

5 B. Williams: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 20–39.

6 M. C. Nussbaum: *Křehkost dobra*, přel. D. Korte, M. Ritter, Praha: Oikoymenh, 2003/1986.

7 J. Payne: Dobrý život mezi nadějí a spokojeností, in: J. Payne et al. (ed.): *Dobrý nebo lepší život? Human Enhancement*, Praha: AV ČR, 2015, s. 63–83.

překladem. Zabudovat tento pojem do titulu bylo nasnadě, ovšem vzápětí jsem nad tímto přístupem pocítil rozpaky: uvedenou cestou se sice mnozí ubírali, ovšem potud, pokud se takový výraz v titulu knihy vyskytne, dospěje čtenář snadno k mínění, že autor našel řešení odvěké záhady a že ho nabízí v pěkně uhlazené jazykové podobě veřejnosti: něco na způsob průvodce či příručky k úspěšnému životu pro obyčejné lidi.[8]

Mým záměrem bylo něco úplně jiného. Šlo mi předně o to, že žádné hotové řešení nemám a že takové řešení po mém soudu nemá nikdo, avšak též o to, že jde o otázku a že otázky jsou v lidském životě cennější než hotová řešení; řešení je totiž vždycky klamné a od pravdy, krásy i dobra nás spíš odvádí. Doveden do důsledku nabývá pak tento přístup povahy kýče všech podob a naopak, vyhnout se kýči lze jen důsledným setrváním v tázání bez konce.[9] Můj přístup tudíž setrvává na tázání po tom, v čem „smysl" a „smysluplnost" bytí či života tkví.

Když má být tudíž „smysluplnost" výrazem klíčovým, pak je třeba, aby zůstal na úrovni pochybnosti bez toho, že by se snažil pochybnost tlumit.[10] Na tomto pozadí je již samotný výraz sporný potud, pokud zůstane v indikativním vyjádření, přičemž další jeho rozvádění nutně upadá do různých klišé spíš psychologického než filosofického rázu: kterými triky si můžeme navodit spokojenost se životem i se sebou samým? Tak vypadají různá přemoudřelá doporučení laciných příruček. Výraz v pojmenování knihy má tudíž za úkol pouze načrtnout směr uvažování a na každém pak je, aby si svou cestu našel sám.

---

8 Tento přístup je dost populární a nachází své vyjádření v různých mudroslovných sbírkách, případně v rozšafně elokventních návodech pro toho či ono. To je důvodem opět a opět vydávaného spisku Arthura Schopenhauera ve všech jazycích. V Británii má pak taková literatura dlouhou tradici a proslavili ji například Gilbert Keith Chesterton, Lytton Strachey, Virginia Woolf, George Orwell či Iris Murdoch s tím, že v současnosti ji reprezentují hlavně Terry Eagleton či Roger Scruton. Monthy Python míří svou ironií přesně do těchto rádoby pronikavých uchopení otázky po tom, kam jdeme, a vysmívá se tomu, co všechno se do oněch přihlouple samolibých doporučení rázu *An intelligent persons's guide to*… či *A very short introduction to*… vejde.

9 Proslulý text Hermanna Brocha vykládá kýč spíše eticky než esteticky a má za to, že jeho faleš tkví v uzavřenosti místo otevřenosti k jiným hodnotám, než je krása samotná. H. Broch: Das Böse im Wertsystem der Kunst, in: H. Arendt (ed.): *Dichten und Erkennen*, Zürich: Rhein Verlag, 1955/1933, s. 311–350; H. Broch: Einige Bemerkungen Zum Problem des Kitsches, in: U. Dettmar, T. Küpper (ed.): *Kitsch: Texte und Theorien*, Stuttgart: Philipp Reclam, 2007, s. 214–226.

10 Prvním, kdo o smyslu života psal, byl Lev Tolstoj. Tolstého esej je v úvodní části, kde k tématu přistupuje kriticky a ukazuje scestná řešení, hodnotný. Když následně začne rozvíjet své vlastní pojetí, vypadá jeho úvaha daleko banálněji a řadu výtek si zajisté zaslouží. L. N. Tolstoj: Zpověď, in: L. N. Tolstoj: *Myšlenky*, přeložil a uspořádal J. Veselý, Praha: Melantrich, 1973/1882.

Ona tři tázací zájmena pak vyjadřují poměrně přesně tři stránky úspěšného lidského života a potažmo snahy něco dělat. Vlastní předmět činnosti včetně případných důsledků vyjadřuje „co?“, „jak?“ poukazuje k prostředkům a cíle jsou naopak ve hře tehdy, když se ptáme „proč?“ ve vztahu k určitému jednání. Celou knihou se tudíž prolíná souhra mezi „proč?“, „jak?“ a „co?“ čili mezi důsledky, prostředky a cílem s tím, že bez poznání zákonitostí platných pro ony tři dimenze či faktory život vzkvétá jen obtížně.

Uvedený přístup se liší od přístupu v etice jinak běžného, jenž je poněkud omezený: zavedené vymezení etiky se totiž ptá pouze „co?“ a toto „co?“ nabývá podoby „co mám dělat?“. Zdá se pak, že jde o to dostat přísný pokyn, či alespoň doporučení. Ovšem takový přístup je zavádějící, a zavádějící tudíž nutně bude i to, co z něj vyplyne.

Předně se mu dá vytknout to, že spíš připomíná povzdech někoho, kdo se prostě nudí; nuda je zdrcující zkušenost a ten, kdo se v jejím zajetí ocitne, vyvíjí úsilí zbavit se jí. Na webových stránkách „Kudy z nudy“ se nabízí široká škála rozmanitých způsobů rozptýlení, přičemž žádný z nich není dostatečně účinný: povyražení rychle vyprchá a vyžaduje stále další podněty. Převládá představa toho rázu, že to či ono je nuda a že nudy je třeba se zbavit.[11] Důsledkem je pak onen zdánlivě mravní požadavek. Případně se ono tázání vezme vážně a s jistým úsilím se podaří dospět k určitému předsevzetí či nařízení se všemi zápornými důsledky.

Zejména jde o to, že dodržovat takové instrukce vypadá dost kompulsivně či až servilně, a že tudíž sotva půjde o jednání zcela svobodné a samostatné. Proti tomu ten, kdo svobodný skutečně je, jen sotva přijme za hotovou věc, že ho kdokoliv či cokoliv nutí dělat to či ono. Držet se příkazů či zákazů bez veškerých výhrad, včetně doporučení náboženských autorit jen na základě toho, že ona autorita někdy něco takového pronesla, dokáže jen osoba závislá či dětinská. A naopak, vyžadovat od ostatních přísné dodržování vlastních pokynů bez dalšího výkladu je urážkou jejich lidské důstojnosti.

Vyzrálý a zdravý jedinec se totiž vždycky ptá: „Proč mám dělat zrovna to, a nikoliv něco jiného?“ Když se pak podaří jistý důvod najít, dovrší

11 Tvrzení Martina Heideggera o tom, že nuda (*Langweile*) má svůj zdroj v nudném (*Langweilige*) či nudícím (*Langweilende*) kolem nás, je matoucí. Nic takového není, či naopak všechno je takové stále. Ani poušť nudná není. Je tomu tak, že nuda vzniká ve chvíli, kdy se člověk ptát prostě přestane, přičemž ptát se lze po čemkoliv a kdykoliv. Není třeba čekat na metafyzickou otázku; otázka kterékoliv podoby je opakem nudy a nudu zahání. M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, s. 117–250.

dotyčná rozumná osoba své námitky slovy: „A jak to mám dělat?“ Na takové diskuse ovšem etika zrovna připravená není.

Jedním ze zdrojů onoho zmatení podle všeho je, že etika se nechala v moderní době unést předpokladem, že jejím nosným principem je *sollen*, *ought*, *dolžen* a podobně v jazycích dalších. Avšak právě v tomto detailu tkví chyba věci samotné. Ve všech těchto případech jde o dluh či povinnost a povinnost se podsouvá i tam, kde jde o pouhé „mám“: „mám povinnost dělat to či to“. Takový přístup je ovšem krátkodechý.

Zejména jde o to, že za takových okolností je rozumné se ptát: „Proč mám povinnost dělat to či to?“ Jde o to, že povinnost není a nebude nikdy tím posledním důvodem jednání lidské bytosti. Ačkoliv má v etice své místo, není tím hlavním. Týká se prostředků rázu různých dílčích úkolů a klíčové cíle nechává stranou. Do etiky je naopak třeba zavést poslední pohnutku s tím, že ona je pochopitelným důvodem každé snahy a že bez ní se nikdo o nic snažit nebude. Onou kýženou pohnutkou je ovšem naděje: naděje je důvodem čehokoliv a žádný další důvod pro ni již není třeba a ani být nemůže.[12]

S tímto východiskem se dá formulovat základní morální princip za přispění onoho slovesa „mám“: „mám naději dělat to či ono“. Takové vyjádření poměrně radikálně mění dosavadní přístupy k etice a některé důrazy takto změněné etiky se tato kniha snaží rozvinout.[13] Zejména jde o to, v sobě i v těch, jejichž výchova je svěřena do naší péče, onu naději rozvíjet, přičemž je třeba počítat s tím, že naděje namnoze nabývá i scestné podoby. Běžně se totiž naděje zaměňuje s prostou touhou po tom či onom. Avšak touha postrádá ono vznešené vzepětí pohnutky, přičemž se stává prostředkem k cíli, a nikoliv cílem samotným. Před takovým oploštěním naděje je třeba opět a opět varovat: dělat z nepředmětné hodnoty hodnotu předmětnou přináší zkázu. Zbývá tudíž jen narovnávat

12 Myšlenku naděje coby základu etiky vnesli do obecné diskuse v moderní době téměř souběžně ateista Ernst Bloch (1938–1947) i křesťan Gabriel Marcel (1944) a pak se jí důsledně chopil teolog Jürgen Moltmann s tím, že ukázal návazné body s křesťanskými východisky. J. Moltmann: *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010; J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, in: J. B. Bauer (ed.): *Entwürfe der Theologie*, Graz: Styria, 1985, s. 235–257; E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, I–III, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982; G. Marcel: *Homo Viator: Introduction to the Metaphysic of Hope*, přel. E. Craufurd, New York: Harper, 1962/1944.

13 Bývá zvykem operovat s termíny odkazujícími k povinnosti, dluhu či vině (*owe/ought*; *schuld/sollen*; *dlug/dolžen*) kromě etiky též v estetice či jiných oblastech praktické filosofie. Problém tkví v tom, že etymologie je v těchto případech zavádějící: směřování ke kráse, zdraví, řádnému státu a podobně jistě žádnou povinností není. Avšak když se přetaví povinnost v naději a pracuje se s tím, že naděje určuje všechno ostatní, vypadá „má být“ již docela jinak. Pak se „má být“ dá bez potíží připustit.

překroucené pochopení naděje a případně na ni vůbec začít klást důraz. Dosavadní opomíjení naděje či případně svádění naděje špatným směrem bylo pro etiku zhoubné a vedlo k tomu, že vliv etiky upadal a stával se spíš zanedbatelným.

Vypadá to nyní tak, že tato kniha poskytne čtenáři určité pojetí naděje a toho, k čemu se naděje upíná. Ovšem představa toho rázu, že by bylo možné úběžník naděje v podobě vrcholného štěstí vymezit či i jen načrtnout, odporuje střízlivému uvažování. Záměrem této knihy je dokonce opak: rozvrhy štěstí všech podob se snaží bourat. Jde obecně o to, že cennější než každé tvrzení je tázání a že toto tázání po štěstí je jedinou ryzí cestou k němu: jen takto se lze ke štěstí vůbec přiblížit. Vyjádřeno jinak, bytostná povaha štěstí zahrnuje odvahu stále opouštět jeho dřívější pochopení, přičemž ten, kdo se na určitou podobu štěstí upne, vzápětí ho ztrácí. Vytyčený úkol koneckonců přesně vystihuje Tomáš Masaryk proslulou větou: honbou za štěstím se šťastným nikdo nestal.

Je tomu tudíž jinak. O konečnou podobu štěstí vlastně nejde; jde o cestu ke štěstí a ta má povahu lidského života včetně všech peripetií v něm. To, zda daná peripetie bude mít hodnocení záporné, či kladné, se rozhodne vždycky až dodatečně,[14] přičemž ono hodnocení má každý svým způsobem ve své moci. Samotné narození do přívětivých poměrů či následné blažené dětství zdaleka není zárukou úspěšného života a v protikladu k tomu se dají přetavit ve prospěch dotyčného či okolí dokonce přímo tragické okolnosti. Ostatně v tom tkví jádro řeckého a ještě spíše pak křesťanského odkazu:[15] zkazit i zachránit se dá leccos; jen je třeba vypořádat se dovedně s vlastním osudem.

Zbývá ještě zastavit se u výrazu „život“; „život“ zprvu v pojmenování knihy byl. Jde o slovo běžného jazyka se spoustou různých významů, významů namnoze až protikladných (docela prostě život pro něco či pro někoho znamená smrt pro kohosi jiného). Hlavním omezujícím faktorem je to, že v moderních jazycích chybí slova sloužící k vyjádření jemných odstínů toho, čím život je. Ještě v řečtině byl alespoň rozdíl mezi *bios* a *zoe* s tím, že *zoe* mělo původně spíš metafyzickou náplň.[16] Ovšem

14 Jde o to, ve kterém bodě času se ono hodnocení provede, přičemž kterýkoliv časový termín lze vždycky posunout dál a výsledek se tím leckdy zcela obrátí. Východiskem je tudíž pouze eschatologický horizont na konci věků. Toto biblické stanovisko zastával například Tomáš Masaryk (*sub specie aeternitatis*) a lze dodat jen to, že takový posun proměňuje teleologické stanovisko v deontologické: kategorický imperativ má pak tudíž stejnou váhu.

15 Martha Nussbaum.

16 Řecký výraz *zoe* se objevuje například ve vymezení člověka coby *zoon politikon* a také jméno krále bohů Zeus je z něj odvozeno, nicméně *bios praktikos* má již jiný původ.

v dalším vývoji došlo k určitému poklesu jeho významu na úroveň pouhého přírodního bujení, kdežto výraz *bios* si i nadále podržel vztah ke konkrétnímu životaběhu určitého individua včetně toho, čím se naplní. Následně výraz *bios* převzal něco z onoho alternativního slova a v důsledku toho se nyní nabízí výklad dvojí:

Jednak je to výklad s důrazem na biologickou stránku. Jde o tok dění v čase působící proti entropii a směřující k organizaci hmoty. Avšak takový proces sotva potřebuje přemítání o tom, zda se má ubírat tím kterým směrem; docela prostě se děje a zahrnuje různé roviny s tím, že tyto roviny stále interagují mezi sebou. Jeho součástí je ovšem i život každé lidské bytosti.

Další možný výklad zdůrazňuje biografickou stránku. Ta vyjadřuje osobní příběh se všemi epizodami a vztahy k nepřátelům, přátelům či lhostejnému davu od narození až do smrti. Avšak hlavně: po celé časové rozpětí přicházejí momenty s alternativami vývoje, přičemž na každém je, aby se pro některou z nich rozhodl.

Posledně načrtnutý význam výrazu život je právě tím, oč v knize jde. Tím se záměr knihy zároveň vymezuje proti představě pouhého zkoumání jednání v jednotlivém případě. Vyjádřeno jinak, též každé dílčí rozhodnutí je neseno úběžníkem veškerého směřování, přičemž jde o to, aby kterýkoliv skutek zapadl do mozaiky života dotyčného vcelku. Zhodnotit lidský život se dá tudíž až ve chvíli umírání či po smrti dotyčného.[17]

Zároveň s tím kniha nechává stranou úvahy o veškerenstvu a ovšem i o společnosti co do jejího bytostného určení. Takovému přemítání se sice filosofie namnoze oddávala, ovšem poněkud tím vždycky překračovala své meze. Jistě se cestou konstrukce univerza vydat lze, avšak vzápětí je třeba potud, pokud se střízlivá filosofie nemá zpronevěřit svému poslání, pročistit ony náčrty zevrubnými pochybnostmi o vlastních východiscích (*archai*) a potažmo o předpokladech vlastního pochopení. Naneštěstí se taková kázeň vyskytovala spíše vzácně a díky tomu vznikaly různé metafyzické obrazy bytí či jsoucna s tím, že od nich se pak odvíjely i různé metafyzické rozvrhy dějin s předurčením některých skupin k určitým úkolům.[18] Blízko k takovým rozvrhům měla odedávna všechna

17 Aristotelés: *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha: Rezek, 1996, s. 1100a33–1100b23.

18 Zakladatel takové metafyzické filosofie dějin Georg Wilhelm Hegel se těšil ve své době i v době pozdější obrovské úctě a řada myslitelů s Karlem Marxem v čele na něj přímo navázala. Zároveň ovšem jeho představu absolutního ducha vycházejícího ze sebe a přicházejícího k sobě skrze dějiny radikálně odmítl Søren Kierkegaard s tím, že důraz na vlastní subjektivitu místo objektivity se stal zárodkem existenciálního myšlení.

náboženství sledující dějiny i s jejich vyústěním z pozice Boha (*god-like*) a potažmo i křesťanská teologie při svých úvahách o dějinách spásy; svázat dějiny tímto způsobem ovšem nelze. Takových metafyzických vzepětí se tudíž následující zkoumání předem záměrně vzdává; ostatně metafyzické promítání smyslu do celku dějin se nakonec stejně vždycky ukázalo křečovitě umělé.

Aby tudíž nebyl titul knihy zavádějící i v tomto směru, dospěl jsem nakonec k tomu, že jsem termín se smyslem běžně spojovaný zcela vynechal. Navzdory tomu, že výrazy „smysl" či „smysluplnost" a „život" jsou v celé knize stále přítomné, upustil jsem nakonec od toho, dát je do jejího pojmenování. Namísto toho zůstaly jen výrazy „zdar" a „zmar" ve vzájemném napětí.

Hlavním záměrem této knihy je tak reflexe lidského postavení, přičemž ona reflexe se vyhýbá do jisté míry umělému začlenění sebe sama do některého učebnicového proudu rázu deontologie, teleologie a podobně. Jde tudíž spíš o metaetiku než etiku samotnou, ačkoliv jinak jsou jednotlivé části povýtce etické povahy a leckde se čistě etických námětů přímo dotýkají. Rozdíl oproti podobným koncepcím ovšem tkví v tom, že se zde nabízí určitá integrace toho, čím se jednotlivé systémy zabývaly dříve spíše odděleně. Zařadit tyto úvahy do některého ze zavedených systémů tak vlastně nelze; z každého si vybírají něco a potažmo prolínají do většiny z nich.

§ 2
Úvod

Současná civilizace se vyznačuje výraznou disproporcí mezi různými oblastmi poznání a jeden z hlavních znalostních deficitů se týká člověka samotného. Hluboké pochopení rozmanitých dění v lidském těle kontrastuje se skrovným ponětím o duši až tak, že někteří dokonce pochybují o tom, zda duše či cokoliv tomu podobného vůbec je; zdá se jim, že není nic jiného než hmota a že z hmoty se odvozuje všechno. V krajním případě pak jsou tito scientisté s to připustit snad pouze fakticitu racionálních zákonitostí.

Důsledkem takového vychýlení je, že vždy, když je klíčovým faktorem lidská bytost, všichni buď ustrnou překvapením nad jejím chováním, anebo se vzdají veškerého odhadu s tím, že člověk je „černá krabice" (*black box*) plná vrtošivých vznětů. Překonat či skloubit oba tyto opačné přístupy a rozumět druhému je svízelné pro politiky, ekonomy i právníky či lékaře, a vposledku se jednotlivci špatně daří rozumět i sobě samému. Z těchto důvodů potkává moderní společnost krize za krizí a děs z budoucnosti ji vrhá zpět k různým mytickým obrazům počínaje komunismem a konzervativními úlety všech podob konče.

Avšak ona zdráhavost pokládat za jádro lidské bytosti a východisko jejího zkoumání duši má své docela pochopitelné kořeny. Kdysi dávno bývala duše totožná s tělem a rozdíl spočíval pouze v tom, že šlo o tělo živé; mrtvý se od něj lišil tím, že dýchání u něj již ustalo. Posléze se ono dýchání začalo chápat poněkud duchovněji a nabývalo podoby samostatné duchovní látky, jež tělo při skonu opustí; ovšem bez těla přetrvává jen chvíli a nakonec se i ona rozplyne.

Pronikavý zlom přineslo pythagorejské učení o tom, že duše má povahu čísla a že trvá na věky.[19] Takové pojetí duše rozpracoval nakonec

19 Duše je „číslo, jež hýbe sebou samým". Nemesius: *On the Nature of Man* (*Peri physeos anthropou*) 2.102; Xenocrates F 190 IP.

podrobně Sókratés v Platónově podání a především Platón samotný: měl za to, že o duši v těle coby jejím vězení je třeba zvlášť pečovat.[20] Avšak navzdory takovému překonání tělesnosti a povznesení duše zůstávalo pojetí duše stále dost předmětné a předmětné důrazy se napříč věky ještě vystupňovaly: vypadalo to tak, že jde o dva různé předměty a že rozdíl mezi nimi je dán pouze smrtelností jednoho z nich.

U takto pochopené duše vyvstala záhada sepětí obojího. Kde je místo působení duše na tělo a těla na duši zpět? Či je snad duše přímo součástí těla a má někde svou schránku? Uvedený problém ovšem dosud vyřešen nebyl a vyřešit ho na uvedeném pozadí ani nelze. Vždycky se totiž ukáže ještě jiná část těla s duší provázaná. Zbývá tudíž pouze dosavadní pochopení duše opustit a to lze jen tak, že se překoná její předmětnost; předmětné pojetí totiž nakonec vždycky vyústí do karikatury rázu pohádek o vodnících uchovávajících duše utopenců v hrnkách s pokličkou.

Chyba tkví v oné reifikaci s tím, že reifikace se drží přístupu k základu lidské bytosti dané ve třetí osobě[21]; osoba druhá a první se začaly upřednostňovat až daleko později v moderní době a ke všemu byly provedeny jen první kroky.[22] Je tudíž třeba provést řadu dalších a hlubších rozborů. Předkládaná kniha si troufá v tomto směru svým dílem přispět.

Vyhnout se oněm úskalím odtažitosti vyžaduje posunout do středu „já“ či případně „ty“ a podřídit tomu i slovesa s oběma zájmeny spjatá. Důraz na subjektivitu při tom ukáže převahu nad objektivizujícím pojmem duše; duše tak zůstane v této knize výrazem vyhrazeným pouze pro obecné či zavedené souvislosti, například duševní porucha či duševní zápas. Namísto toho se východiskem stanou zájmena „ty“ a hlavně pak „já“ s tím, že na výsledcích zkoumání vlastního „já“ bude pak možné rozvíjet kulturu povahy zcela jiné, než je ta dosavadní.

---

20 Proslulá myšlenka péče o duši (*epiméleia tés psychés*) se prolíná ovšem celou Platónovou filosofií a zanechala hlubokou stopu v následujících dějinách. Platón: *Euthyfrón, Obrana Sokratova, Kritón*, přel. F. Novotný, Praha: Oikoymenh, 1971, s. 29e.

21 Důraz na opak reifikace čili nikoliv na předmětnou (*gegenständlich*) skutečnost kladou již Karl Jaspers, Martin Heidegger či Hans Georg Gadamer a do ohniska svého bádání ji staví Ladislav Hejdánek. L. Hejdánek: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 32–136; H. G. Gadamer: Řecká filosofie a moderní myšlení, přel. J. Sokol, in: Jan Sokol (ed.): *Člověk a řeč*, Praha: Oikoymenh, 1999, s. 109–114.

22 Za zakladatele dialogické filosofie se obecně pokládá Søren Kierkegaard a rozdíl mezi uvažováním ve druhé a třetí osobě rozvinul jeho nadšený pokračovatel Ferdinand Ebner s tím, že na něj pak přímo navázal například Martin Buber. M. Buber: *Já a ty*, přel. J. Navrátil, Praha: Kalich, 2005/1923; F. Ebner: *Das Wort und die geistige Realitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980/1921.

Nástroje psychologů vytěžujících metodické postupy převzaté z bádání o přírodě považlivě selhávají a selhávání je dokonce nutné; jde totiž o bádání postavené na pravidelném dění a jeho zobecnění, zatímco každá lidská bytost má jedinečnou povahu. Vyjádřeno jinak, žádné dvě lidské bytosti nemají pohnutky shodné, případně alespoň podobné tak, aby se znalosti o nich u kohokoliv daly přenášet na kohokoliv jiného. Když se pak něco společného přece jen najde, postihuje to individualitu toho kterého člověka jen velmi povrchně a mělce. Hlubší rozumění naopak vede pryč od obecností směrem ke zvláštní povaze každého.

Snad jedinými nositeli udržujícími ještě jisté zbytky ponětí o tom, čím člověk ve skutečnosti je, jsou někteří umělci se spisovateli v čele. Avšak i ti se namnoze nechávají strhnout různými klišé a fabrikují tuctová díla pro pobavení, případně spíše prostě k zaplašení oné nudy. Nuda či přesněji útěk před ní je ostatně dominujícím motivem nynější doby a již i ona samotná je zdrojem mnohého z toho, nad čím se pak žasne. Tímto tématem se začal zabývat coby jeden z prvních Søren Kierkegaard a Martin Heidegger ho posunul dál.[23] Pro Fjodora Dostojevského je nuda dokonce zdrojem nejhoršího zla – zlo člověk páchá převážně z nudy kvůli tomu, aby ji zaplašil.[24]

Zabývat se člověkem co do jeho charakteru a změnami onoho charakteru pod vlivem zakoušeného příběhu je v současné době spíše vzácné a zdá se skoro, že když někdo se silným příběhem přece jen vystoupí, dopadne obvykle tak, že mu jen sotva kdo rozumí a jeho dílo zapadne. Průměrný posluchač, divák či čtenář si libuje v plytkých a namnoze násilnických zápletkách, přičemž aktéry v nich jsou pouhé figuríny: modelky a kulturisté bez masa a krve.

Pro hlubší rozumění sobě samému a ovšem i současné společnosti je třeba udělat celou řadu kroků, aby došlo k alespoň částečnému vyrovnání oné převahy znalosti objektivní skutečnosti nad skutečností subjektivní čili nás samotných. Bez toho, že veškeré myšlení, myšlení nikoliv jen čistě filosofického rázu, nýbrž i v dalších odvozených oborech, provede důsledně tento „koperníkovský“ obrat a rozvine bádání o nitru lidské bytosti, nás všechny stávající vývojový trend zahubí.

Například konzumní hýření rozněcované dominancí kapitalismu a probouzející v mnohých stále sílící lamentace směřuje vesměs k tomu,

23 M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, s. 117–250; S. Kierkegaard: *Entweder Oder*, I/1, přel. E. Hirsch, Gütersloh: Gerd Mohn, 1979/1943, s. 304–321.

24 Ibid., s. 308.

že by se měly tržní vztahy regulovat a případně i tlumit, ale přitom má vlastně docela snadné řešení. Ony regulace sice zčásti nutné jsou, avšak každý, byť i jen drobný krok tímto směrem je vykoupen dost draze jinde: daná kultura se stává rigidnější a důsledkem pak je prohlubující se těžkopádnost takové civilizace, a i její zánik: výčtů takových zhoubných osudů vyspělých civilizací nabízejí dějiny mnoho.[25] Nutné je tudíž udělat něco jiného, totiž ponechat liberální podmínky i nadále v maximální míře, avšak vyměnit společnost; společnost je ovšem třeba měnit nikoliv likvidací těch, kteří se do oné příští špatně hodí, nýbrž důslednou výchovou i vzděláním, přičemž začít musí každý u sebe.

Zde je právě na místě rozvinout bádání o nás samotných. Platí totiž, že když je někdo vybaven pojmy v určité oblasti, dokáže takovým pojmovým aparátem rozlišovat jemné nuance a následně ho věc začne zajímat. Naopak ten, kdo má znalosti chabé, sotva si něčeho i jen všimne, přičemž i pak mu to připadá prázdné. Když jsou znalosti vlastního „já" skrovné, stane se mnohým to, že jejich „já" pro ně ztratí veškerou barevnost a místo ní převládne odpudivá khaki pudící je k tomu, aby sami před sebou utíkali: utíkají se do různých radovánek, či naopak do bezbřehé pracovitosti. Pro takového člověka se chvíle samoty ponoukající ho k tomu, aby přemítal o sobě a o svém postavení, promění v hotové peklo.[26]

Jenže právě ten, kdo se dokáže obrátit k bohatství vlastního „já" a případně ho ještě rozmnožovat konzumací hodnotných kulturních statků, bude zamořovat prostředí či plýtvat vzácnými zdroji jen zanedbatelně. Navzdory tomu bude nicméně taková spotřeba kulturních hodnot vyžadovat výměnu mezi jednotlivci a ona výměna se jistě bude odehrávat podle tržních zákonů; zákon nabídky a poptávky zůstane zachován. Omezovat kapitalismus je tudíž zbytečné a dokonce škodlivé. Stačí posunout poptávku směrem ke kulturní oblasti, přičemž dosáhnout toho lze důkladnou změnou obecného vzdělání tak, aby se prohloubil zájem například o umění či filosofické náměty týkající se smyslu vlastního života a podobně. Tuto oblast nelze zařadit mezi služby a tím méně do průmyslu či zemědělství.

Vyjádřeno jinak, úkolem pro příští společnost je zbavit se přítěží minulosti a budoucnosti vyjít vstříc. Zarážející v této věci je chování

25 A. J. Toynbee: *A Study of History. Abridgement of Volumes I–VI by D. C. Sommervell*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

26 Porucha rozlišování vlastních citových vznětů byla pojmenována „alexithymie"; „alexithymie" má těsnou vazbu na poruchu propojení hemisfér a bývá zdrojem řady psychosomatických chorob.

církví spočívající v tom, že se stále vracejí zpět ke svým počátkům, přičemž tam se snaží najít ryzí základ svého učení a na něm stavět. Nic tam ovšem není a to, co tam je, je buď zavádějící, anebo přímo protikladné těmto pokusům.

Ústředním námětem v TENACH[27] je jistě profétie v širším pojetí, počínající již Abrahamem a nacházející v Malachiášovi své ukončení, přičemž společné mají to, že zdroj veškerého dění nacházejí v budoucnosti a k budoucnosti se i upínají. Případným plagiátorům vmetou do tváře: Co tu děláš? Jdi tam, kde dlí Bůh! Bůh dlí v příštím, a nikoliv v uplynulém. Ovšem takové pochopení mnoha lidem uniká. Zůstává totiž zavedená a původně jen metaforická představa o tom, že člověk je na zemi a že na nebi je místo pro Boha. Boha tak lze snadno na základě zkušenosti odmítnout: potkat ho tam totiž nelze. Takové zmatení je ovšem pozůstatkem toho, že starobylé jazyky s hebrejštinou v čele neměly dost výrazů pro časový rozměr a v důsledku toho se uchýlily k obraznému vyjadřování: zatímco minulost představovala zemi, nebe bylo příměrem budoucnosti.[28]

Budoucnost pak nabývá v evangeliích i epištolách ještě větší váhy.[29] Snažit se přenést tuto již proběhlou minulost do času před námi v podobě opakování téhož je zradou na kritickém uvažování, přičemž je třeba počítat s tím, že kritický věk přinese těmto snahám další překážky.

Ulpívání na tradicích ovšem není důsledkem pouhých vrtochů moderní doby. Ona gravitační síla vrhající myšlení zpět má původ v tom, že myšlením stále pronikají rozmanité floskule převzaté více či méně beze změny z antických časů a určující jeho hranice. Jde o určité předpoklady a tyto předpoklady zůstávají až na výjimky skryté. Ovšem s myšlením je tomu tak vždycky: každé myšlení se odehrává za určitých předpokladů a jednou z hlavních náplní jeho činnosti je ony předpoklady stále zkoumat.

Výhradním nástrojem k takovému počínání je reflexe; reflexe se stala ústřední náplní filosofie a žádný jiný obor ji neumí provádět odborně. Zrady na svém poslání se tudíž filosofie dopouští potud, pokud na svou povinnost být v tomto konsekventní rezignuje a věnuje se pohodlné

27 TENACH je akronym tří skupin klíčových náboženských knih v židovském pojetí čili *torah*, *nabim* a *chetubim*. Tento soubor je víceméně totožný se Starým zákonem křesťanské Bible.

28 Hebrejština původně neměla výraz pro budoucnost a dokonce ani slovesné tvary pro budoucí čas. R. J. Ginn: *The Present and the Past*, Eugene, OR: Pickwick, 1989, s. 12–13 (1.7).

29 „Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé!“ Mat 8,22; Luk 9,60, „Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.“ I Kor 2,9.

konstrukci modelů skutečnosti, skutečnosti samotné ovšem na hony vzdálené.[30] Sklon vyrábět či alespoň rozvrhovat modely je koneckonců též u zrodu mýtu a mytické uvažování se projevuje mimo jiné v touze vyrobit si z modelů pevná jsoucna a držet se jich: čím je takový důraz na hotové modely tvrdší, tím houževnatější je lpění na mytickém postoji.[31]

Zbavit se mytického vzplanutí lze jen s pomocí kritického myšlení s tím, že jednoduše klade meze bezbřehému rozmáchnutí domnělých obecných závěrů; vyjádřeno jinak, pro kritické hodnocení je určující to, že stanoví úzkou platnost daného tvrzení a za něj odmítá jít. Avšak pečlivé kritické zkoumání je stále ještě vzácné; následkem toho se stále na obecných modelech tak houževnatě lpí.

Co k oddanosti modelům vede? Ve hře je celá řada předpokladů, přičemž jedním z těch hlavních je ztráta schopnosti soustředit se následovaná touhou po rozptýlení povrchními podněty. Výhodou rozptýlení je sice to, že přináší zábavu, případně alespoň pobavení pro danou chvíli, avšak za takto prchavé pobavení je třeba zaplatit obrovskou cenu; vede totiž k tomu, že člověk rozmělní sebe sama v jednotlivostech: jednotlivosti jsou ovšem jen ubohou náhražkou původního vzepětí k jednotě a k jedinečnosti zároveň. Namísto jedinečnosti zbyde jen výskyt předmětů a pokusy najít v těchto předmětech cosi obecného se zaštiťují dodatečně pochopenou jednotou všeho.

Takový úpadek do průměrnosti je zhoubný a dá se mu přičíst leckterá potíž moderní doby. V pozadí je sklon zůstat kdesi uprostřed mezi abstraktním a konkrétním uvažováním: vztahovat se tak trochu k běžně se vyskytujícím předmětům a tak trochu zobecňovat na všechny předměty kolem. Cosi mezi obojím: ničeho příliš! Výsledkem je rozmělnění a prázdnota.

Je tudíž třeba mít napětí mezi jednotou a jedinečností stále na paměti. Dalo by se snad jedinečností i začít, ovšem takový postup je krajně svízelný: jde sice o přímou zkušenost každého hned po narození, nicméně tato zkušenost se slovy zachycuje jen špatně. Všechna slova mají totiž obecný ráz. Je tudíž třeba obrátit se napřed k celku s tím, že ten se stane východiskem.

---

30 Povážlivost vytváření modelů s tím, že každý model se ve skutečnosti od skutečnosti samotné liší, měl snad na paměti již autor druhého přikázání „Neučiníš sobě rytiny…“. Exo 20,4–6.

31 Filosofie se od počátku dělí podle svého východiska na filosofii v duchu „jsem“ a „znám“ s tím, že „znám“ je mytickému uvažování daleko bližší. Obojí totiž tkví v utváření modelů a tyto modely z mytické dílny mají za to, že skutečnost je jimi beze zbytku vystižena, zatímco alespoň zárodečná pochybnost nad totožností obojího je v jádře filosofie od samotného počátku.

Část I

§ 3
Východisko

Východiskem nechť je celek;[32] celek veškerenstva ovšem žádná lidská bytost není s to pojmout prostě kvůli tomu, že člověk samotný je jeho součástí. Představit si sebe v postavení Boha (*god-like*) mimo svět znamená svět v jeho celku ztratit. Zachovat naproti tomu celek včetně sebe sama vylučuje šanci pochopit ho. Takové okolnosti brání tomu, aby se celek stal základem. Obvyklé je tudíž mít za to, že přímo jsou dány pouze dílčí prvky a že od prvků je třeba vždycky začít. Ovšem jde o hrubý omyl a tento omyl tkví v představě částí skládajících každý celek tak, že celek není nic než souhrn částí a že pouze skrze části se k němu dá dospět.[33]

Zevrubnější zkoumání ukazuje pravý opak: původní je přece jen pochopení celku a z tohoto celku se díky intelektuálnímu úsilí vydělují detaily (detail je ostatně doslova část vydělená z celku) rázu jednotlivých částí s tím, že kladení částí k sobě je až dodatečná a, při veškeré úctě k lidským výkonům, povýtce podružná činnost. Cennější je totiž dispozice nacházet diference než sklon určovat rod (*genus*) coby společného jmenovatele.

Tak nejspíš asi vznikal i jazyk na počátku. Naučit se slova a skládat slova do vět je to, co dělá dítě po narození do určitého společenství, avšak vznik jazyka byl nejspíš opačný. Původní a ještě vlastně zvířecí souvislé zvuky se začaly rozdělovat na zvuky dva, jež byly sice těsně spjaté, ovšem poskytovaly možnost sdělit něco o něčem někomu jinému. Ono sdělování něčeho o něčem je totiž nejhlubší jazykovou rovinou.

---

32 Aristotelés: *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Praha: Rezek, 2003, s. 1045a10 (VIII).

33 To, že celek není nic než souhrn částí, je naivní představa scientismu a spadá do výhradně mechanického výkladu.

Též poměr k jedinečnosti se odvíjí z jednoty, a nikoliv jednotlivostí; jednotlivost je tak od počátku odvozená. Ztráta jedinečnosti pramení v zapomnění na jednotu s tím, že následně se náhražkou stává jednotlivost: jednotlivost je tak vlastně scvrklým rozpětím mezi jednotou a jedinečností. Jedinečnost se z jednotlivosti odvodit žádným způsobem nedá; vždyť jednotlivost je pouhou zkratkou tehdy, když se původní sepětí jednoty a jedinečnosti rozplyne.

Příkladů lze najít dost: jde o zálibu v průměrné uniformitě rázu paušálu, banalit a klišé s jen zakrslým abstraktním uvažováním a zcela zbavené potuchy o konkrétních případech. Dospět k něčemu konkrétnímu s nutným vzepětím k abstraktně platným souvislostem je až příliš vzácné. Zdržovat se kdesi uprostřed mezi abstraktním a konkrétním přístupem čili nechat se vláčet tak trochu konkrétními potížemi a zároveň se pokoušet o částečné abstraktní závěry je naopak běžné. Taková polovičatost ovšem hrozí zblouděním, přičemž posláním filosofie je toto připomínat: odedávna se filosofie soustředila na poslední celek všech celků a pokoušela se určit, co by tím celkem mělo vlastně být.

Zdá se, že celkem je vesmír a že součástí vesmíru je i život coby plíseň na zrnku prášku, jímž je jedna z planet v jedné galaxii. Historie lidstva pak představuje zanedbatelně kraťoučké údobí poněkud vyšinutého hemžení. Samotný člověk je tudíž v tomto výkladu tvorem spíše nicotným. Avšak nad tímto obrazem je třeba se zastavit. Potíž tkví v tom, že přímý přístup k tomu, co se odehrává ve vzdálených oblastech vesmíru, postrádají všichni. Stejně je na tom poměr k minulosti (budoucnost se poznat nedá již vůbec). Výhodou člověka oproti zvířatům je to, že díky jazyku je schopen předávat svou zkušenost druhým, a že tudíž každý může počítat též se zkušeností ostatních. Zejména jde pak v této souvislosti o předky, díky nimž se dá uvažovat o celku dějin. Dějiny jsou ovšem nejzazší mezí, kterou překročit nelze: všechno před prvními lidskými záznamy (vývoj lidského druhu, života i vesmíru samotného) je vydáno na pospas konstrukcím a tyto konstrukce vytvořil zcela určitý člověk v rámci zcela určité tradice s tím, že tato tradice významným způsobem jeho výklad uhnětla.

Pozadím jsou tudíž lidské dějiny s tím, že ani dějiny nejsou dány nikomu: vždycky jde pouze o dějinnost a dějinnost je horizontem nejzazších zpráv od jiných lidských bytostí. Tento horizont se přitom mění podle osobního vyzrávání či i jen pohybu dotyčného v rámci dějin a tato výseč dějin navzdory tomu, že je u každého člověka jiná, má některé společné rysy. Předně platí, že je spojitá. Rozpojení se sice občas vyskytuje, ovšem jde vesměs o chorobné stavy, jež mají pro dotyčného, zejména bez

léčebného zákroku, zhoubné důsledky.[34] Vyjádřeno jinak, každý horizont se překrývá s horizontem alespoň jedné další lidské bytosti. Avšak naprosto klíčová je zvláštní vybavenost člověka daná schopností od své zkušenosti poněkud odstoupit a získat tak další zkušenost úplně jiného rázu, totiž zkušenost se zkušeností samotnou.

Tyto věty mohou být pro někoho poněkud matoucí, neboť pracovat takto se zkušeností vůbec nebývá běžné. Avšak zkušenost lze směle ztotožnit s vědomím; vědomí je sice výrazem ještě daleko mlhavějším, ale navzdory tomu docela běžným. Pro jeho upřesnění je tudíž třeba se na chvíli zastavit. Obsah má totiž dost široký. Předně jde o bdělost a tu má člověk se zvířaty společnou; v medicíně jde o kvantitativní poruchy. Poruchy kvalitativní se naopak týkají chorobného vnímání a myšlení (jde o iluze, halucinace a bludy) čili vlastně vztahu k pravdě obecně. Přitom k pravdě se dokáže vztahovat jen člověk a nikdo jiný. S tím asi souvisí i povýtce lidská choroba schizofrenie a platí, že též schizofrenik je s to mínit něco zcela určitého, takže mínění je dalším významem výrazu vědomí; vědomí pak ovšem může být totožné s věděním či znalostí veškerých souvislostí zachovaných v paměti té které osoby navzdory tomu, že ona osoba se zrovna soustředí na něco jiného. Všechna tato k určitému jedinci vázaná pochopení vědomí se liší od vědomí kulturního spočívajícího v tom, co sdílí určitá společnost na daném místě a v dané době. Konečně pak se vědomí někdy identifikuje s někdejší duší přesahující až do pohádkových souvislostí.

Namísto takové rozmanitosti výkladů směřující k naprostému zmatení je vhodné pokládat za vědomí pouze to, co lze ztotožnit s „já“ coby jádrem nás samotných. Avšak k tomu, aby „já“ nebylo zaměňováno se všemi těmi dalšími obsahy čili aby šlo o vědomí čistě lidské, zdá se vhodné vymezit ho coby vědomí o vědomí; vědomí o vědomí přitom vystihuje celkem přesně to, oč u reflexe na pozadí celku jde.[35]

Ve vztahu k celku tudíž reflexe proměňuje veškerou dosavadní zkušenost v pouhý prožitek a tento prožitek se vzápětí stává součástí zkušenosti

34 Podrobný rozbor disociace provedla například Jennifer Radden. J. Radden: *Divided Minds and Successive Selves*, Boston: MIT, 1966.

35 Obdoba reflexe je již u Platóna a výklad oné reflexe má spočívat v extázi mimo běžnou zkušenost s tím, že při návratu člověk dokáže uchopit dosavadní zkušenost vcelku. Ovšem proti tomu se dá snadno namítnout, že reflexe je poměrně běžná, a tudíž že hájit reflexi coby vytržení postrádá oporu. Vhodnějším výkladem je, že intence jsou dvě a že jedna se vztahuje ke druhé.

bohatší.[36] Bohatství zkušenosti se takto násobí, přičemž samotná zkušenost se vlastně stále mění: není nikdy hotová a postupně přispívá k rozvoji osobnosti, výkonností mozku počínaje a prosperující kulturou konče. Tento rozvoj se ovšem příčí čistě racionálnímu výkladu: odvodit kterýkoliv následný krok z kroků dřívějších u reflexe žádným způsobem nelze. Reflexe je tudíž výrazem svobody lidské bytosti a zároveň i tím, čím se člověk liší a vždycky lišit bude od zvířat i robotů: jen díky reflexi dokáže pochopit sebe sama.

Samotná reflexe se sice přirozeným způsobem vykládat nedá, avšak každý s ní určitou zkušenost nutně má a snažit se pochopit tuto zkušenost jinak než skrze reflexi by bylo krajně pošetilé. Ostatně díky reflexi se lze vyrovnat též s oním rozporem již dříve uvedeným: pochopit celek vyžaduje vyčlenění se z něj a vyčlenění sebe sama celek ruší. Řešení tkví v tom, že reflexe vždycky provádí dva pohyby ve vzájemném spřažení: zároveň vykonává díky tvrzení přísnější tázání a nachází díky tázání přesnější tvrzení; tvrzení bez tázání by zkamenělo a naopak tázání bez tvrzení by se vznášelo v prázdnotě.

Tyto dva základní přístupy budou zevrubněji probrány posléze. Prozatím stačí držet se toho, že pouze takto dialekticky se lze dobrat celku s tím, že celek se stává pozadím či rámcem pro strategii další, jíž je vyčlenění předmětů všech podob: vlastně se tak předmětem vůbec stanou. Předně jde o postřehnutí určitých dějů s tím, že pouze děje a nic jiného jsou tím, co je přímo dáno. Všechno ostatní je pak odvozeno z nich. Avšak jde o jejich dodatečný výklad čili o to, čeho jsou výrazem, přičemž se nabízejí zejména jiné lidské či též zvířecí bytosti, dále pak rozmanité věci hmotné povahy a konečně se z nich dají vytřídit pouhé počitky bez čehokoliv dalšího.

Na tomto základě se tudíž vlastně teprve rodí dílčí poznatky o čemkoliv. Klíčovou zákonitostí vědomí je tudíž to, že vědomí je vždycky vědomím něčeho či případně, nakolik je vědomí totožné se zkušeností, zkušenost je vždycky zkušeností s něčím. Jinak vyjádřeno, původní zkušenost poukazuje k předmětu a tento předmět je sice skrze zkušenost dán, avšak zůstává mimo ni.

Se svým okolím sice běžná zkušenost zachází bez této okliky přímo, avšak od počátku takovou okliku provést lze, a kdykoliv ji někdo provede, dospívá k oné, vlastně stále stejné zkušenosti se zkušeností vůbec,

36 Pro upřesnění poměru zkušenosti (*Erfahrung*) k prožitku (*Erlebnis*) je vhodné připomenout zde, že prožitek (*Erlebnis*) je totožný s fenoménem alespoň v pojetí Edmunda Husserla. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968, s. 257, 279.

přičemž tato zkušenost je původní. Vyjádřeno jinak, jde o zkušenost apriorní v poměru k aposteriorním předmětům všeho druhu, poněvadž tyto předměty vždycky předchází.

Potíž tkví v tom, že některé předměty předmětnou povahu nemají. Mezi nimi se pak tyčí hlavně ono vědomí:[37] vědomí sice dokáže provést reflexi sebe sama a díky této reflexi obsáhnout dosavadní vědomí vcelku, ovšem dochází k tomu jen potud, pokud se samo vyčlení a i nadále zůstává mimo. Mít tudíž naprosté vědomí o vědomí či zkušenost se zkušeností vůbec je vyloučeno; zbývá vždycky něco, co uniká.

Vypadá to nyní tak, že zkušenost se zkušeností či vědomí o vědomí je prázdnou konstrukcí a že vzdát se takové konstrukce by bylo nanejvýš prospěšné. Ovšem opustit tento předpoklad nelze; vlastní poznání i usilování by totiž postrádalo úběžník a jednotící bod. K takovému rozvratu dochází jen zčásti za okolností určitých psychiatrických či neurologických poruch.[38]

Dosavadní úvahy dávají tušit, že vědomí o vědomí či zkušenost se zkušeností je vždycky vztahem, vztahem mezi zkušeností a tím, čím tato zkušenost je, či mezi vědomím a tím, na co se vědomí zaměří. Uvedené vzepětí je totožné s intencí a platí, že intence zůstává invariantní i přes variace všeho druhu. Jde o mínění samotné.[39] Na mínění pak lze postřehnout určitou skladbu, přičemž i tato skladba je svým způsobem trvalá.

Avšak k ukázání oné skladby je třeba provést reflexi ještě důkladnější než reflexi běžnou, jež dospívá k předpokladům dosavadních závěrů. Předpokladem veškerého uvažování je to, že alespoň některé poznatky nejsou pouhé prázdné představy o skutečnosti a skutečnost přímo odrážejí. Potíž tkví v tom, že není jisté, zda vůbec takové poznatky jsou a které to jsou. Jinak vyjádřeno, přístup počítající s tím, že to, co se zdá být skutečné, skutečné i je, je naivní a této naivity je třeba se zbavit; ponechat ji přináší naprosté zmatení do lidských duší. Cestou pryč od takového zmatení je pochopení toho, že obraz skutečnosti a skutečnost samotná se

37 Je výsostně urgentní začít brát vážně též nepředmětnou zkušenost vedle zkušenosti předmětné.

38 Takovou poruchou je disociace vedoucí až k rozdvojení dané osoby.

39 Výraz „intence“ či „mínění“ je scholastickým překladem arabského výrazu *maaqul* či *maana*. Tyto dva výrazy měly vyjádřit to, co řecká filosofie zachytila v pojmu *noein*, *noein*, a intence je tudíž původně totéž. Za zakladatele moderního užití výrazu intence se pokládá Franz Brentano (1838/1917) a zejména pak jeho žák Edmund Husserl; Husserl (1859/1938) věnoval tomuto pojmu velkou část svého díla a jeho filosofii lze dokonce pochopit coby filosofii intence. Intencionální analýza si kladla za cíl opustit ryze empirické zkoumání věcí kolem nás a podrobit zkoumání empirii samotnou čili najít podmínky její možnosti poskytující poznání apriorní jednotu.

vždycky liší.[40] A dosáhnout toho se dá díky zvláštnímu postupu spočívajícímu ve vyřazení všech dohadů o tom, zda o skutečnost jde, či nikoliv.

Takto od skutečnosti očištěný prožitek ovšem není prožitkem pouhého solipsistického přeludu; zachovává si totiž potenciál vazby na skutečnost s tím, že skutečnost se posléze zase vrátí do hry. Ono vrácení skutečnosti ovšem zůstávalo překvapivě opominuto. Důraz se vesměs kladl na to, že takové úvahy se dají do závorky a že veškeré úsilí se pak soustředí na to, co zbyde. Ovšem v určité chvíli je třeba jít zase zpátky. Potíž tkví v tom, že opětné zařazení vyřazeného se ze zkoumání téměř zcela vytratilo, navzdory tomu, že mělo být pouze přechodné.

Nakonec je tudíž zase třeba dát i ty závorky do závorky a takto bez závorek brát skutečnost v její plnosti. Vždyť onen postup měl přece za úkol ukázat skutečnost v její nahotě; místo dovršení úkolu ovšem ustrnul a byl tudíž proveden jen napůl. Záměrem této knihy je provést onen postup do konce čili opětně začít brát skutečnost v úvahu. Ostatně sledovat opětné zavzetí skutečnosti do obrazu o ní je po filosofické stránce daleko zajímavější než její vyřazení a zbývá jen litovat, že filosofické bádání se ubíralo tímto klíčovým směrem jen vzácně.[41]

Zdržet se rozhodnutí o povaze prožitku čili o tom, zda prožitek něco vůbec vyjadřuje, případně i co to je, je totožné s *epoché*;[42] *epoché* tak vazbu k předmětům sice prozatímně zruší, ovšem předmět přece jen v určité podobě zůstává. Dochází tak k rozdělení předmětu na předmět samotný a pouze míněný s tím, že mínění se namnoze týká i toho, co je jen zdáním či snem, a co tudíž žádný vztah ke skutečnosti nemá. Onen rozštěp na skutečnost a pouhé mínění o ní je ovšem mimořádně plodný: díky němu se totiž dokáže mínění vztahovat k sobě samému. Tím vyvstane intence v čisté podobě a na oné intenci lze pak sledovat i její uspořádání: ukáže se, že má vždycky tři stránky, totiž jistě to, k čemu se upíná, ovšem i to, jak se to děje a konečně i proč se to děje.

---

40 Důraz na to, že mezi obrazem skutečnosti a skutečností samotnou zeje propast, prolíná celou mou knihou o smrti a dokonce je jádrem filosofie samotné. Avšak vydat se touto cestou je mimořádně obtížné vzhledem k tomu, že filosofie se jí ubírala spíš vzácně a jen v náběhu. Dosavadní vývoj se dá tudíž pokládat za pouhý úvod k ní; její rozkvět je tedy teprve před námi. Stále převažuje snaha nabízet více či méně hotové modely reality. J. Payne: *Smrt – jediná jistota*, Praha: Triton, 2008, s. 13, 20, 24, 31, 38, 46, 49, 51–52, 55, 64, 78, 82, 95–96, 98, 148, 151.

41 Ono zpětné zavzetí skutečnosti je dáno zvláštním prožitkem emocionální povahy, poskytujícím vztah k pravdě. Pravda samotná se tak stává východiskem a vymezovat ji skrze *adaequatio* vztahem ke skutečnosti je tudíž vyloučené.

42 Jistou výjimku v tomto směru s poněkud enigmatickým pojetím naplnění (*Erfüllung*, *Fülle*) představují rané práce Edmunda Husserla. E. Husserl: *Logische Untersuchungen II/1*, Halle: Max Niemeyer, 1913, s. 37–57, §§ 9–15, s. 70–71, § 21.

Smutné je, že poslední z těchto třech rozměrů přišel ve filosofii též dost zkrátka. Původ všeho tápání filosofie v moderní době lze totiž tušit právě v tomto opominutí. Naprosto určující pro každého přece je to, co ho vede k soustředění se na daný předmět a nikoliv na předmět jiný. Při zevrubném zkoumání této stránky lze dospět k rozumění pronikavějšímu, přičemž motivační struktura každého z nás by se při tom měla ukázat podrobněji. Pochopit sebe sama bez toho dokážeme jen obtížně. Následující řádky se pokusí onu mezeru zaplnit.

Základní rysy každé intence se tak dají postihnout třemi zájmeny: „proč?“, „jak?“ a „co?“ s tím, že „co?“ i „jak?“ byla zavedena již dříve, a s oběma lze tudíž počítat. Zbývá rozvinout též „proč“ každého našeho zaměření.[43] Vyjádřit se dá totéž i tak, že „proč“ představuje bonitu intence, intencionální kvalitu zachycuje „jak?“ a „co?“ je vlastní entitou; entita je vhodnějším výrazem než předmět díky tomu, že předmětem se namnoze stává i to, co předmětnou povahu vůbec nemá. Tato nikoliv předmětná stránka bude zevrubně probrána následně.

Načrtnutá tabulka shrnuje dosavadní výklad:

reflexe	→	intence	↗	bonita	„proč?“
			→	kvalita	„jak?“
			↘	entita	„co?“

Žádná intence bez oněch třech stránek možná není. Když se „proč?“ prozatím vynechá, ukáže se, že i zbývající „jak?“ a „co?“ nabývají široké škály podob a že ještě k tomu namnoze dochází k jejich vzájemnému zkřížení: upínat se totiž lze s toutéž kvalitou k entitám různým, a naopak ke stejné entitě lze mít různý poměr.[44]

Předchozí úvahy dospěly k vědomí o vědomí či zkušenosti se zkušeností a načrtly dva vzájemně spjaté pojmy: pojem intence a reflexe. Reflexe je pro lidského ducha ústřední a zaslouží si zevrubný rozbor s tím, že +bez ní se jen sotva dá pochopit intence a její členění, avšak na druhé

43 Otázku „proč?“ opomíjela až dosud filosofie a naopak se na ni soustředila psychoanalýza či analytická psychologie; problémem tohoto empirického přístupu je ovšem zejména normativní rovina čili to, k čemu se intence upínat má.

44 Místo „předmět“ se zde zavádí „entita“, neboť „entita“ je poněkud širší a zároveň i vhodnější: rozdíl tkví již v tom, že kromě předmětů zahrnuje též například události, ovšem jde hlavně o to, že je třeba též uvažovat o nikoliv předmětné skutečnosti; skutečnost tohoto rázu je přece též míněna a výraz „nepředmětný předmět“ by byl bizarní.

straně některé rysy intence je třeba znát k tomu, aby se dalo pokračovat dál. Jde tak o dvě strany téže mince a je třeba počítat s oběma.

Mezi intencí a reflexí je tudíž vzájemné sepětí: vzápětí po tom, co reflexe procitne, nalezne intenci samotnou. Na druhé straně jen díky intenci se dá pochopit to, co reflexe vlastně vůbec provádí. Prozkoumat reflexi lze tudíž až po načrtnutí základních postřehů o intenci a tomu se věnuje následující oddíl.

§ 4
Intencionální funkce

Následující zkoumání se soustředí na intenci a poukáže na některé její zvláštní vlastnosti, čehož ovšem dosáhne díky reflexi; reflexe pak bude díky bohatěji rozvrstvenému pojmu intence popsána přesněji.[45]

Kdysi již částečně rozpracovaný výraz intence byl převzatý od scholastiků s tím, že původně šlo o latinský překlad arabského výrazu *maana* a že tento výraz měl vyjádřit to, co řecká filosofie zachytila v pojmu *noema*. *Noema* či potažmo též *noesis* a intence je tudíž původně totéž.[46] Za zakladatele moderního užití výrazu intence se pokládá Franz Brentano (1838–1917) a zejména pak jeho žák Edmund Husserl; Husserl (1859–1938) věnoval tomuto pojmu velkou část svého díla a jeho filosofii lze dokonce pochopit coby filosofii intence. Intencionální analýza si kladla za cíl opustit ryze empirické zkoumání věcí kolem nás a podrobit zkoumání empirii samotnou čili najít podmínky její možnosti poskytující poznání apriorní jednotu.

Tématem této knihy není probírat, nakolik se to Husserlovi či některému z jeho žáků povedlo a zda vůbec lze něčeho takového dosáhnout, případně zda je to vposledku nutné. Též není třeba zde sledovat ty,

45 Čtenář by mohl být na rozpacích z toho, že na začátku byl kladen důraz na slovesa a zde se stále pracuje se jmény rázu reflexe, intence a podobně. Jistě by se dalo všechno vyjádřit v oné kýžené podobě, avšak současník není na takovou proměnu zvyklý; došlo by tudíž k tomu, že by tyto řádky, samy o sobě obtížné tím, že vyžadují změnu přístupu v řadě směrů, přinesly obtíže další. Pro důsledně autentický přístup by tudíž text měl být v první osobě singuláru a důsledně postavený na slovesech čili například titul této kapitoly by vypadal takto: „reflektuji to, že reflektuji to, že…".

46 D. Black: Memory, Individuals and the Past in Averroes's Psychology, *Medieval Philosophy and Theology* 4/5 (1996), s. 161–187.

kteří takové pokusy odmítli a opustili Husserlova východiska či dokonce pojem intence samotný.[47]

Pro následující kroky tudíž bohatě stačí počítat s jedním ze základních předpokladů intencionálního bádání, totiž s tím, že intencionalita je vlastně vědomí a že jde vždycky o vědomí něčeho.[48] Tím se Husserlova pozice vyhraňuje vůči pozici dvou jeho vrstevníků: na jedné straně je to Henri Bergson a na druhé straně Sigmund Freud.[49] Freud (1856–1939) měl za to, že lidská mysl i bez vědomí po něčem touží a díky touze se k něčemu vztahuje, přičemž ona rozmanitá vzepětí mysli podrobil důmyslným rozborům. Naproti tomu Bergson (1859–1941) počítal s tím, že vědomí se sice na něco zaměřuje, ovšem může být i bez toho a v této podobě ho lze též zkoumat.

Zbývá ještě zastavit se chvilku u pojmu vědomí samotného. Předně je třeba vzít v úvahu to, že tento výraz vyjadřuje několik významů či že pojmů vědomí je vícero. Když se vynechá to, že ještě výraz *conscientia* lze z latiny překládat coby „svědomí" i „vědomí" bez rozlišení a když se další úvaha soustředí jen na vědomí samotné, přece mlhavost tohoto slova stále přetrvává. Nabízí se totiž v základu čtvero způsobů jeho pochopení, přičemž nejsnáze lze vymezit jednotlivé významy odkazem na jejich zápor.

Obvykle v běžném a také lékařském jazyce jde v případě vědomí o bdělost coby opak bezvědomí či případně též spánku; podobně jsou na tom ovšem i zvířata. Tento výklad je pro zkoumání reflexe téměř bezcenný. Poněkud bližší reflexi je pochopení vědomí coby zkušenosti vůbec,[50] při čemž zde je opakem nevědomí čili něco, co se zkušenosti vymyká. Ovšem v tomto případě se nabízí opět výklad dvojí. Jednak totiž vědomí přesahuje něco, co probíhá svým způsobem souběžně s ním, díky čemuž člověk provádí jisté úkony bezděčně na základě vrozených sklonů, případně ze zvyku. Zároveň s tím pak vědomí přesahují podmínky možnosti vědomí čili zkušenosti vůbec, přičemž do této oblasti se promítá transcendentní fakticita rázu absolutní budoucnosti, Boha, bytí

47 Například Martin Heidegger se pojmu intence vyhýbá, nahrazuje ho v ranějších spisech pojmem starost (*Sorge*) a v pozdních spisech ho zcela vypouští.

48 E. Husserl: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, I, přel. A. Rettová, P. Urban, Praha: Oikoymenh 2004/2013, s. 167–171, § 84.

49 J. Payne: Poruchy intencionální struktury coby faktor podílející se na rozvoji schizofrenie, in: J. Bartoš (ed): *Integrativní přístup k léčbě pacientů se schizofrenií*, Jáchymov: Nemocnice nad Ohří, 2004, s. 3–5.

50 Toto vědomí samo o sobě není předmětem dalších úvah, ovšem dalo by se ztotožnit s vědomím pre-reflexivním a non-pozičním či non-thetickým v pojetí Jeana Paula Sartra. J. P. Sartre: *Bytí a nicota*, Praha: Oikoymenh, 2006, Úvod/III.