

Pavel Kouba

## ŽIVOT ROZUMĚNÍ

Praha (OIKOYMENH) 2014, 159 str.

Jde o zcela samozřejmé tvrzení, pokud říkáme, že bytí člověka je ve své podstatě situované. Bezesporu platí, že při každodenních i výjimečných výkonech jsme vždy odkázáni na to, co je v konkrétní situaci dané a vzhledem k čemu se artikulují možnosti našeho jednání. Věci se však začnou jevit obtížněji, pokud se zaměříme na jednotlivé aspekty situovanosti, zejména pokud se zaměříme na fakt, že pouze v situaci nabývají jsoucna, k nimž se za daných okolností vztahujeme, určitý smysl a že pouze v situaci tomuto smyslu rozumíme. Obtížnost otázky po smyslu je tu dána mnoha rozmanitými důvody, jimž se při jejím řešení nelze vyhnout. Především však plyne z toho, že uvedenou otázku nelze řešit samostatně, resp. že se jí nelze zabývat jako zcela svébytným problémem. Vposledku je neoddělitelná od obecné otázky po způsobu bytí člověka ve světě, od otázky po způsobu bytí jsoucna, jimž člověk rozumí, a konečně od otázky po vzájemné odkázanosti jednoho způsobu bytí na druhý.

Soubor osmi statí Pavla Kouby, který vyšel pod titulem *Život rozumění*, se nabízí čist prizmatem právě uvedeného tématu, tj. prizmatem otázky smyslu. Nikoli pouze proto, že je v knize nastolována často a se zvláštním důrazem, ale především z toho důvodu, že nám dovoluje za-

měřit se na určitý filosofický postoj s touto otázkou spjatý. V následujícím se tak nebudeme postupně věnovat jednotlivým studiím a jejich možnému přínosu k příslušným kapitolám z dějin filosofie (sborník zahrnuje například práci o Bergsonově koncepci trvání, Merleau-Pontyho výkladu prostoru a času, pojetí existence u Jana Patočky, Platónově dialogu *Sofisté*, a to včetně průběžných exkurzů k Aristotelovi, Kantovi, Husserlovi a Heideggerovi). Zaměříme se pouze na to, jak se napříč jednotlivými texty rýsuje určitý přístup k otázce smyslu, tj. na to, jakým způsobem je zde tato otázka artikulována.

Jako výchozí bod vezměme jednu z analýz věnovanou fenoménu času. Ve studii *Hranice přítomnosti* se autor zaměřuje na vztah mezi trváním věci a bezrozměrným okamžikem, v němž toto trvání končí a započíná jiné. Důraz je zde kladen na fakt, že různá, okamžikem oddělená trvání jsou podstatným způsobem spjata, neboť každé trvání „se muselo stát sebou samým jako uskutečnění toho, co bylo (před jeho začátkem) možné“, stejně jako je nyní „možností toho, co bude po jeho konci skutečné“, tzn. obsahuje možnost jiného (106).<sup>1</sup>

Důležité je, že v těchto tvrzeních nejde o psychologický rozbor vnímání či prožívání času, u něhož je provázanost příslušných časových dimenzí nasnadě, ale právě o popis týkající se *smyslu* trvajících věcí a vztahů, v nichž se tento smysl ustavuje. Jak autor poznamenává v úvodním textu, v němž je téma studie shrnuto, například trvání v přítomnosti druhého má „jako ce-

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

lek jiný smysl než trvání bez něho (či v přítomnosti jiného) a tento druhý smysl se na probíhající přítomnosti vždy spolupodílí jako její minulost a budoucnost“ (8). Smysl věci trvající v přítomnosti, to, čím věc aktuálně jest, je tedy závislý také na tom, *čím věc aktuálně není*, tj. na tom, co na svém počátku překonala a co nyní nese jako svou (budoucí) možnost.

Tato struktura smyslu, která je v knize nejčastěji popisována právě v rámci časových analýz, je nejobecněji podána ve studii věnované Platónovu dialogu *Sofisté*s. Nezrušitelný vztah k jinému či různému zde autor představuje nikoli pouze z hlediska časového trvání, či s jakýmkoli jiným zvláštním zřetelem, nýbrž představuje ho jako kategorii vystihující bytí jsoucná vůbec. Hlavní předpoklad takové ontologie je tu koncizně shrnut tvrzením, podle něhož „o bytí lze ... mluvit jen tehdy, pokud má jsoucnost možnost v druhém a samo druhému možnost tvoří, tj. pokud je odkázáno na ne-jsoucí a z druhého hlediska též samo ne-jsoucí jest“ (85). Jako klíčový se tedy ukazuje fakt, že vztah k jinému není pouze případkem, který ke jsoucnu podle okolností přistupuje. Vztaženost představuje původní dimenzi jsoucího: jsoucnost jako taková se stává sebou samým pouze ve vztahu k tomu, čím samo není, ale co tvoří jeho možnost.

Tyto rozborů se pak promítají do úvah věnovaných otázce rozumění, již je věnován především poslední text knihy. Jako pojítka může sloužit pasáž, v níž je rozumějící výkon popsán jako uchopení smyslu věci ve světě. K tomu podle autora dochází tak, že bereme konkrétní jev (například

trpkost) jako projev či atribut nějak obecně chápané věci (víno), tzn. usouvztažňujeme názor, v němž je nám věc momentálně přítomna, a její obecný pojem (k pojmu vína patří trpkost jako jeho možný atribut) (136 n.). Takovéto pochopení jevu je vlastně porozuměním věci z jejího vztahu k jiným věcem, tzn. jde o porozumění věci jako jsoucnu ve světě, které se nějak jevuje ve vztahu k jinému, které nějak může působit na jiné, případně na které může být nějak působeno. Právě tato souvislost je vypovídána, pokud skutečně vypovídáme o něčem.

Uchopením takového stavu věci se však podle autora výkon rozumění nevyčerpává. Kromě toho, že *konstatujeme* nějaký „obecný subjekt“ a jeho konkrétní projev či působení ve vztahu k jinému, vypovídáním skutečnosti také něco *miníme*. Pokud správně chápeme předloženě vysvětlení, tento míněný význam se od významu konstatovaného odlišuje především zřetelem časovým. Zatímco v konstatovaném významu výpovědi bereme přítomnou věc ve vztahu k minulému – „bereme atribut něčeho jako projev druhé věci, jež je jeho (minulou) příčinou“ (138) –, u významu míněného se zaměřujeme na „budoucnostní rozměr přítomnosti“ (139). Rozdíl konstatovaného a míněného významu tedy spočívá v tom, že zatímco přítomná věc je v jednom případě brána vzhledem k tomu, co zde již je – něco daného bereme jako projev obecně uchopené věci –, v mínění je věc uchopována *v jiném smyslu*, z hlediska toho, co s ní může či má být. (Jako příklad je uvedena výpověď „víno je trpké“, která ve svém konstatovaném významu odkazuje na to, co počitek trpkosti vyvo-

lalo, zatímco ve svém významu míněném je vybidnutím k tomu, aby trpké víno bylo nahrazeno jiným.)

Autor průběžně upozorňuje, že takto strukturované rozumění může být výsledkem pouze individuálního výkonu, to znamená, že musí být vykonáváno *někým*. Na individualitu je zde odkazováno především v souvislosti s tím, že ani konstatovaný význam, kdy spojujeme pojem věci a její přítomný projev, ani přechod k jinému, budoucnostnímu smyslu přítomnosti, se neřídí apriorním pravidlem, nýbrž musí se opřít právě o něčí, situačně zakotvené porozumění. Tak v případě míněného významu autor hovoří o tom, že „každý koná toto spojování [kdy souvisle přecházíme od konstatovaného k míněnému] na *svou odpovědnost*“ (140, kurzíva vložena). Pochopení věci není pouhou aplikací pojmu na názor, ale jejich individuálním usouvztahněním.

V kontextu této úvahy je pak mimořádně relevantní tvrzení, že v *našem* individuálním porozumění nejde pouze o náš smysl pro věc, ale o odkrytí smyslu věci ve světě, a že naše *individuální* porozumění není nutně privátní, nýbrž může být sdíleno druhými. Pokud jde o první aspekt rozumění, nezávislost smyslu je vysvětlena tím, že „neuvažujeme věci ve vztahu ‚k nám‘, nýbrž ve světyčnosti jejich vzájemných vazeb v rámci světa, jež tvoří“ (144). Proto, jak autor poznamenává, na věci můžeme spoléhat, a proto jsme jimi často překvapováni: naše očekávání může být „empiricky nenaplněno, překonáno“ (143). Pokud jde o druhý zmíněný aspekt (možnost sdílení smyslu), autor konstatuje, že „individuum, které rozumí situaci,

není uzavřené do svých privátních pocitů, je s ostatními ve světě tak, že se jeho postoje mohou druhých podstatně týkat“ (71). Přestože je tedy výkon rozumění individuální, může rozumějící něco ukázat druhému o dané věci, případně o vlastním způsobu bytí ve světě.

Pokusme se nyní tuto myšlenkovou linii stručně shrnout. Jako východisko našeho čtení jsme zvolili autorovo pojetí jsočina jako nutně vztaženého k tomu, čím není, ale skrze co je právě tím, čím je, a díky čemu také může změnit svůj smysl. Rozumění věci pak vyžaduje uchopit její smysl jak v daných situačních vazbách k jinému, které jsou pro tento smysl určující, tak i v jiném smyslu, z hlediska jiných, možných vazeb. Toto porozumění věci se přitom neredukuje na její apriorní, obecně sdílené pochopení, které bychom v dané situaci pouze aplikovali, nýbrž jde o individuální výkon někoho, kdo smysl věci v daném místě a čase artikuluje a kdo své rozumění může zpřístupnit druhým.

V následujícím necháme stranou otázky, jež bychom si mohli položit v souvislosti s dílčími nejasnostmi objevujícími se v některých částech výkladu a na něž by bylo možné odpovědět pouhým doplněním či upřesněním příslušných formulací (jedna z takových otázek by se týkala toho, v jakém ohledu konstatovaný význam výpovědi představuje zároveň usouvztahnění minulého a přítomného, věci a jejího atributu, pojmu a názoru a příčiny a účinku). Zaměříme se spíše na otázku, která má obecnější dosah a která se bezprostředně týká vlastního autorova záměru vysvětlit rozumění jako náš způsob bytí ve světě,

resp. jako způsob, jak se ve světě setkáváme s ostatními jsoucný. Vyjádřeno konkrétněji, v dalším se chceme se zabývat tím, jak se k sobě má takto pojaté rozumění, svobodné bytí člověka a svébytnost věci.

Autor se tohoto tématu dotýká hlavně ve studiích *Věda a svět (našeho života)* a *Pravda v rozumění*. V prvním zmíněném textu k němu dospívá v rámci úvahy o přirozeném světě, který zde není chápán jako původní dimenze našeho existování, ale jako sféra bytí, již jsme si osvojili a která se stala prostředím našeho života. V odpovídající pasáži autor poznamenává, že tento svět „je zásadně určen tím, že věcná skutečnost je nezávislá na člověku a člověk je nezávislý na věcných danostech“, avšak s tím, že jedno je v podstatném ohledu odkázáno na druhé (76). Člověk je totiž na jedné straně nositelem poznání na něm nezávislé skutečnosti – nezávislost světa se odkrývá pouze v rozumění –, ale na druhé straně, právě s oporou v tomto poznání se prosazujeme jako nezávislí na jsoucnech světa: „uprostřed na něm nezávislé skutečnosti stojí člověk v situaci, v níž musí jednat, rozhodovat o věcech, jež závisejí na tom, co udělá, a vztahovat se tak svým jednáním k budoucnosti, která není dána...“ (67).

V druhé zmíněné studii se téma nezávislé věci a svobodného bytí člověka ocitá přímo v centru úvah o rozumění. Autor zde v souvislosti s nezávislostí věci upozorňuje, že „jen ve světě rozuměném, tj. ve světě, v němž uchopujeme věc jako nezávislou, tj. přesahující svou povahou konkrétní danost něčemu druhému, a zároveň vázanou na to, že se může projevat jen v di-

menzi druhého, lze poznávat vztahy věcí ve světě jako *možné*, tj. jako vztahy, v nichž se věci jako nezávislé mohou nalézat“. Proto, jak jsme upozorněni, lze „v souvislosti tohoto rozumění konstruovat síť kauzálních vazeb a budovat sféru poznání jakožto sdíleného vědění o svébytné povaze věcí, které svět spolutvoří“ (144). Nezávislost toho, kdo rozumí, se pak opírá právě o takto poznanou skutečnost. Autor tvrdí, že „na druhé straně rozumění zakládá možnost užít poznanou příčinu jako prostředek k dosažení určitého cíle, tj. používat získané vědění o věcech a o jejich dimenzionálních vazbách k účelovému zacházení s nimi; tím se otevírá svět, v němž je nezávislý člověk, protože může přetvářet svět podle svých záměrů a potřeb“ (145).

V obou studiích je tedy svoboda či nezávislost rozumějícího pojata v symetrickém vztahu k nezávislosti poznávané či rozuměné skutečnosti. To znamená, že se na jedné straně ocitá nezávislost věcí *jakožto* nezávislost na nás, rozumějících, na druhé straně naše nezávislost *jakožto* nezávislost na věcech, nakolik ve světě uskutečňujeme vlastní záměr. Rozumění nám tak podle autora „dává vlastně zakoušet cosi zázračného: svět, který se ukazuje sám, jakoby bez člověka, a člověka, který je v něm svoboden, jakoby bez světa“ (145). Jakkoli obojí nelze oddělit – svobodné bytí ve světě je nezbytně založeno na porozumění nezávislým věcem a nezávislost věcí je nezávislost poznávaná někým, kdo se o toto poznání zasadil – z řečeného plyne, že nezávislost jednoho ani druhého tím není nijak narušována. Naopak, jedna jakoby nese druhou.

Pozornost bychom nyní měli věnovat faktu, že v této úvaze jsou pouze částečně využity některé důležité postřehy, které se objevují napříč výkladem a které by mohly v pojetí vztahu člověka a věci hrát podstatnější roli, resp. které by tento výklad mohly určitým způsobem komplikovat. Zmíním dvě myšlenkové figury:

V první řadě jde o pochopení ne-rozumějícího jsoucnu jako něčeho, co není pouhou vyskytující se věcí a co vykazuje vlastní časovost. Relevantní je v tomto případě autorova poznámka, že v rozumnění individuálním věcem se „vztahujeme ke jsoucnu, jež není zákonitostem vztahů, v nichž vystupuje, jenom podřízeno jako jejich nahodilá instance, nýbrž je také jejich svébytným nositelem a spoluvůrcem. Již pochopení živých bytostí se neobejde bez stálého zřetele k druhově specifickému způsobu, jímž se věci samy ve světě udržují: smysl organismu není udržitelny bez toho, že je mnoha dějům účelem a zároveň slouží mnoha jiným jako prostředek“ (155) Nerozumějící jsoucnu tedy není chápáno jako něco, co pouze podléhá působení jiných jsoucn. Charakterizuje ho vlastní, účelně zaměřený pohyb, jímž se podílí na běhu světa.

Druhý postřeh, který bychom při popisu vztahu člověka a věci měli zohlednit, se týká některých úvah Ladislava Hejdánka a Jana Patočky, konkrétně jejich snahy vysvětlit, jak se člověk dokáže ve svém bytí pozvednout nad to, co je dané, tvořit něco nového a uplatňovat se jako svobodná bytost. Ve studii *Čas a přítomnost ve světě* se tak autor zabývá tím, jak se opěrným bodem takového „svobodného vzmachu“ stává – v Hejdánkově

pojetí – vztah k nepředmětnému bytí, případně – u Jana Patočky – schopnost přesáhnout jsoucnu vůbec a vztáhnout se k tomu, co je radikálně budoucí, k „ne-jsoucí ideji“ (120–121). Autor se přitom k oběma pojetím staví kriticky. Poznává, že „potřeba zajistit pro novost nezávislý zdroj v síle ‚nepředmětna‘ či ‚budoucná‘, tedy v jakési ‚neodvoditelnosti samé‘, nám spíše brání než napomáhá porozumět tomu, v čem vlastně spočívá výkon bytí těch, kteří se na časovém dění a jeho nezajištěné ob-nově podílejí“ (125).

Upozorníme nyní, že ve výše uvedených pasážích pojednávajících o svobodě člověka a svébytnosti věci není ani jedna z těchto figur podstatněji využita. Jednak autor v nich stále uvažuje o věci jako o pouhém vyskytující se jsoucnu, které podléhá určitému vnějšímu působení, v tomto případě působení jednajícího člověka. Jednak není představena žádná alternativa k Patočkově a Hejdánkově pokusu vyrovnat se s fenoménem „svobodného vzmachu“, jakkoli právě zde by úvaha tohoto typu byla namístě. Autor toliko konstatuje svobodu člověka jako jeho nezávislost na věci a jako schopnost prosazovat vlastní záměr.

Pokud jde o první bod, domnívám se, že zcela do důsledku by mělo být dovedeno pojetí ne-rozumějící věci jako jsoucnu, které vykazuje vlastní časovost, kterému je vlastní účelové zaměření a jemuž v tomto ohledu náleží vlastní smysl. Nejenže pak takto chápáné jsoucnu není pouze vystaveno vnějšímu mechanickému působení jiných jsoucn – individuální věc se nezastupitelným způsobem podílí

na běhu světa –, stejně tak platí, že takto chápané jsoucno pouze nepodléhá působení založenému na reflektovaném záměru či cíli člověka. Řečeno zkrátka, ne-rozumějící věc, jakožto vykazující vlastní účelovou dynamiku, se podílí jak na utváření světa určovaného kauzálním působením věcí, tak na utváření světa svobodných bytostí.

Toto pojetí ne-rozumějícího jsoucna, jež si udržuje svébytnost jak ve „světě přírody“, tak ve „světě svobody“, se pak nutně musí promítnout do způsobu, jak uvažujeme o nezávislosti člověka ve vztahu k věci. Jak jsme se pokusili ukázat výše, bytí věci je v textu tematizováno především jako to, co rozumějící poznává, aby se, právě díky tomuto poznání, od ní mohl odpoutat a aby jako svobodná bytost mohl uskutečnit vlastní cíl – věc zde tedy figuruje jakou pouhý prostředek k libovolně stanovenému záměru. Vzhledem k právě řečenému však musíme upozornit na to, že teprve při setkání se jsoucnem, jemuž náleží vlastní účel a jemuž je v daném čase a místě rozuměno, se vyhraňují smysluplné možnosti bytí v situaci a že teprve díky setkání se jsoucnem, jež si podržuje vlastní zaměřenost, lze tyto možnosti chápat jako věcně zakotvené. Porozumění jsoucnu tedy pouze nevyužíváme pro rozvržení vlastního cíle, při kterém jsme již – jak autor tvrdí – „beze světa“. Dynamika naší situace jako celku, včetně porozumění náležitému jednání, či nejednání, je vždy určována spolupřítomností věcí.

Tuto perspektivu pak musíme také obrátit a podobným způsobem uvažovat o odkázanosti ne-rozumějícího jsoucna na bytí toho, kdo rozumí a kdo se s věcí v dané situaci setkává. Když

autor v relevantních pasážích vysvětluje, jak je nezávislost věci nesena vztahem k rozumějícímu, chápe tuto vazbu spíše slabě, takřka jako vztah poznávajícího a jeho intencionálního objektu: „nezávislost věci je právě způsob, jak ve svém rozumění svět uchopujeme, ... a je v tomto *dilem* našeho rozumění“ (144, kurzíva autorova). Vzhledem k výše řečenému je však třeba poznamenat, že nezávislost věci se ocitá v úzkém vztahu k rozumějícímu nikoli pouze proto, že rozumějící tak jsoucno chápe. K tomuto vztahu neodmyslitelně patří také to, že rozumějící může spoluutvářet smysl věci, tedy že může spoluutvářet její situaci. Ve skutečnosti platí, že zkušenost s nezávislou věcí je v první řadě zkušeností s tím, že lze vstoupit do jejího světa a stát se pro ni možností.

Výsledek takovýchto upřesnění není nijak triviální. Ukazuje se, že svébytnost věcí a svoboda člověka není dána toliko tím, že jedno je nezávislé na druhém, ale v první řadě tím, že každému náleží vlastní zaměřenost či účelově zaměřený pohyb. Spjatost obou pak spočívá v tom, že smysl jednoho se utváří ve vztahu k druhému, tedy v tom, že – řečeno slovy autora – jedno trvá v přítomnosti druhého a že jako takové nabývá smysl odlišný od toho, jež by mělo v trvání bez něho.

Zde se konečně můžeme obrátit k poznámkám adresovaným Janu Patočkovi a Ladislavu Hejdánkovi. Jak jsme upozornili výše, autor se vůči oběma filosofům vymezuje v souvislosti s jejich snahou založit svobodu člověka v určitém překroku – ve schopnosti vztáhnout se k nedanému –, aniž sám nabízí alternativu k tomuto pojetí, tedy aniž jasněji vysvětluje, v čem je

svobodný akt právě aktem svobodným, co je jeho principem a co ho jako takový umožňuje. Vyjádřeno konkrétněji, zatímco se Ladislav Hejdánek a Jan Patočka zabývají tím, *díky čemu* jsme schopni odpoutat se od danosti ve světě a *díky čemu* jsme schopni tuto danost přetvářet – klíčem je způsob našeho bytí, pro nějž je vztah k nedanému podstatnou možností –, autor zde schopnost odpoutat se od dané věci pouze předpokládá. Tuto nevyjasněnost ohledně principu přítom doprovází zvláštní paradox. Je totiž patrné, že i přes kritický postoj k transcendentnímu principu „svobodného vzachu“, je zachován Patočkův a Hejdánkův předpoklad, podle něhož svobodné bytí spočívá v nezávislosti na jsoucnech světa. Řečeno zkrátka: autor jakoby škrtná mimosvětský princip svobody (překrok k celku či k nedanému), ale nadále s Patočkou a Hejdánkem sdílí její mimosvětské pojetí (vposledku jde o nezávislost člověka na danostech ve světě).

Tímto nechceme kritiku obou autorů nijak oslabovat. Odstup od uvedených koncepcí je namístě, pokud jde o to hájit nepopiratelnou zkušenost s konáním, které je ve svém jádru smysluplné a svobodné a které se přítom *nezakládá* v dimenzi vůči dané skutečnosti vnější či transcendentní (ať už by šlo o transcendenci k ideji, k celku světa, či o transcendenci „do sebe“, k žitému tělu, autentickému já či vnitřnímu hlasu morálního zákona). Odlišné pojetí by však mělo být ve své odlišnosti důsledné, tzn. nejenže by zde svoboda nebyla chápána jako překračování jsoucna a jako způsob bytí zakotvený v nevěčném základě, ale svoboda by vůbec nebyla chápána

jako odpoutání se od věci či jako nezávislost na nich, ať už by základem tohoto odpoutání a této nezávislosti bylo učiněno cokoli.

Takové pojetí se přítom může opřít o výklady, které autor rozvíjí v pasážích věnovaných ontologickým otázkám, ale které zůstávají stranou v pasážích věnovaných svobodě. V návaznosti na tyto výklady lze tvrdit, že pokud věci ve světě nejsou toliko vyskytující se entity, vystavené manipulativnímu zacházení či svádějící k němu, ale jsoucna, jimž náleží vlastní smysl, prohloubená zkušenost s nimi pak může být příležitostí k tomu porozumět sobě samému a k tomu smysluplně, a tudíž svobodně vstupovat do situace. Rýsuje se tedy koncepce jednání, které se svobodným a smysluplným stává, pouze pokud je věčně zakotveno, a které jako takové nemusí být spojováno s překročením jsoucího: zakládá se naopak v rozvinutém, rozumějším vztahu k němu.

Na závěr poznamenejme, že *Život rozumění* je kniha cenná právě proto, že nám dovoluje o tomto vztahu dále uvažovat, a to aniž by zastírala překérnost každého myšlení, jež nečiní překrok mimo jsoucno a jež se udržuje na rovině jeho rozporného a obtížně uchopitelného smyslu. Přítom není třeba žádat, aby se takové myšlení vyjadřovalo systematicky, souhrnně, v přehledném celku. Jak je patrné, i soubor studií, v němž jsou jednotlivé otázky promyšleny jakoby v nárazech na rozmanitá témata z dějin filosofie, může být plnohodnotnou formou pro předvedení určitého filosofického postoje.

Tomáš Koblížek