

MARIE BAYEROVÁ

## K FILOZOFII LADISLAVA RIEGRA \*

Teoretický profil filozofa Ladislava Riegra (nar. 17. 5. 1890 v Praze, zemřel 30. 4. 1958 tamtéž), profesora filozofické fakulty Karlovy univerzity a ředitele Filozofického ústavu ČSAV určuje do značné míry jeho přírodovědecké vzdělání: vedle filozofie studoval přírodní vědy, fyziku a chemii (také jeden rok ve Vídni); studium ukončil v roce 1914 doktorátem z chemie, jako chemik pracoval také v době tříletého studijního pobytu ve Švédsku. Mladý Rieger měl příležitost seznámit se s dílem E. Macha, jehož pokus o řešení problému jednoty vědy na psychologickém a fyzikálním základě později podrobil kritice; jeho zájmu se těšilo dílo H. Poincaré. Toto přírodovědecké poznání, tvořící jednu z důležitých konstituent Riegrovy filozofické produkce a její hloubkovou dimenzi, mu umožňovalo průběžně sledovat problematiku moderní fyziky, provázenou ve zlomové situaci krize přírodních věd vyhrocováním stanovisek a gnozeologických postojů, zabývat se vztahem filozofie a exaktních věd, a podle našeho názoru bylo tím prvkem, který přispěl v závěrečné fázi jeho tvorby k integraci stanovisek, jež během svého života zastával. Jako marxistický filozof koncipoval v článku z roku 1953 výklad základního rysu objektivní dialektiky jako prohloubení filozofických otázek soudobé fyziky. Napsal tehdy, že v článku půjde předně o zákony fyziky, pak o průkaz, že tyto zákony platí následkem vazby protikladů a že je to podmínkou veškeré zákonitosti hmotného světa.<sup>1</sup>

S tématy odrážejícími Riegrův zájem o řešení vztahu filozofie a vědy

---

\* Příspěvek přednesený na konferenci *Česká filozofie ve 20.—60. letech našeho století*, kterou pořádala katedra filozofie FF UJEP ve dnech 29.—30. listopadu 1989.

<sup>1</sup> Rieger, L.: *Základní rys objektivní dialektiky — jednota a boj protikladů — předpokladem zákonitosti světa a jeho poznatelnosti kategoriemi*. Filosofický časopis, 1953, č. 3—4, s. 224—251.

se uplatnil také na 8. mezinárodním filozofickém kongresu v Praze roku 1934. V jednom ze svých tří vystoupení proslovil přednášku, zabývající se ideou indeterminismu a její vázaností k svobodnému rozhodnutí a ideou kauzálního determinismu — z pozice marxismu se pak k tomuto tématu, jehož obsah tvořily otázky kauzality, náhody, nutnosti a svobody, přihlásil v berlínském diskusním příspěvku v roce 1956.<sup>2</sup> Riegrova přednáška byla v kongresových jednáních zařazena do sekce IV. na zasedání s názvem „Důležitost logické analýzy poznání“, v diskusi k těmto problémům zde vystoupili reprezentanti vídeňského filozofického kroužku O. Neurath a bývalý profesor německé části pražské univerzity R. Carnap.<sup>3</sup> Dodejme v této souvislosti, že rozboru Carnapovy logické konstituce světa, problému její formalizace a hlavním tezím se Rieger obšírně věnoval ve své druhé knižní publikaci, *Ideji filozofie z roku 1938*. Rozhodně zde odmítl užití formálně-technických prostředků pro filozofii; logický empirismus, usilující, jak napsal, o vytvoření jakéhosi koridoru mezi fyzikou a experimentální psychologií, který postuloval už Mach, vystupuje podle něho s nárokem na jediné vědecké myšlení naprosto neoprávněně a pokud jde o Carnapa, vyslovil názor, že jeho průkaz konstituce psychického z fyzického se nezdařil.

V Riegrových Prolegomenech ke kosmologii z roku 1958, jimž předcházela jeho přednáška, proslovená na celostátní konferenci astronomů, publikovaná jako logická, metodická a historická analýza s podstatnou kritickou částí, týkající se „vědy o celku hmotného světa“, kosmologie, se v retrospektivním úvodním proslovu vyjádřil ke svému přechodu od studia exaktních přírodních věd k filozofii před čtyřiceti lety a ke své tehdejší potřebě vyjasnění filozofického základu přírodních věd. Touto potřebou lze také vysvětlit jeho pracovní zaměření zhruba v prvním desetiletí trvání Československé republiky, jejím odrazem bylo Riegrovo první vystoupení před filozofickou veřejností článkem o bezprostředním poznání nenázorném v r. 1924. Tento článek je třeba uvažovat v souvislosti s habilitační prací z r. 1930 — *Problém poznání skutečnosti se stanoviska Kantova a Friesova kriticismu a empirické psychologie*.<sup>4</sup> Obojí pak představuje ranou fázi tvorby přírodovědně vzdělaného filozofa, zvyklého, jak to později vyjádřil, pracovat s „daty“, vycházet od „zkušenosti“, uznávat a nacházet v psychickém materiálu „danosti“ a vykládat zákonitosti jejich skladu, odkud viděl cestu dále k čistě teoretickopoznávacímu zájmu o uchopení podstaty této činnosti jako činnosti syntetické, geneticky k určení jejich zdrojů a gnozeologicky k pochopení jejího významu pro celek myšlení.

V této habilitační práci si Rieger položil otázku po možnosti nespekula-

<sup>2</sup> Rieger, L.: *Zur Diskussion. Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus-Protokoll*. Akademie Verlag, Berlin 1956, s. 203—209.

<sup>3</sup> *Actes du huitième Congrès International de Philosophie a Prague 2—7 Septembre 1934*, 1936, s. 232—245.

<sup>4</sup> Praha, Čin 1930, knihovna České mysli, sv. 7.

tivní vědecké nauky o skutečnosti na základě bezprostředního nenázorného poznání, o jehož existenci nás poučuje psychologie, a která podle něho nepotřebuje důkazu, protože není soudem, ale neproblematickou faktickou záležitostí, z níž naopak je možné učinit kritérium soudů. Opření pro takovýto názor našel u J. Fr. Friesa (1773—1843), představitele filozofické linie pokantovské, kterou dějiny filozofie označují za vedlejší a ne tak důležitou, jako se prokázala linie Fichte — Schelling — Hegel. Riegrovu fascinaci Friesovou antropologicky orientovanou kritikou Kantových výsledků vyjadřuje soud, že vytýčení Hume—Kantova problému Friesem představuje největší filozofický čin od Kanta dodnes. Stejně bezvýhradná pak byla Riegrova akceptace názorů L. Nelsona, vůdce Friesovy školy, hluboce přesvědčeného o nemožnosti teorie poznání. Nicméně přes všechno zdání opaku a poplatnosti Friesově psychologické kritice Kanta a názorům Nelsonovým si Rieger v této práci kladl teoretickopoznávací cíle. Svědčí o tom také polemika mezi ním a J. L. Fischerem, který kriticky rozebral ústřední tezi Riegrovy knihy, onen Friesův postulát bezprostředního nenázorného poznání, který má u Riegra formu otázky po zdroji představy podnětu vůbec a s nímž je podle něho spojena představa „základní kauzální závislosti všeho smyslu daného na objektivní skutečnosti“.<sup>5</sup> Fischer tento postulát označil za nezřetelný, temný a rozhodně neschopný podepřít nárok soudů (syntetického soudu apriori) na apodiktičnost.

Proti tomu se Rieger hájil slovy, že práce „sleduje analýzu komplexu dojmu skutečnosti a objevuje transsubjektivní poznání (bezprostřední nenázorné) jako základ, z něhož roztvíjí jak názor, tak pojem světa a k němuž se připíná cit existence (a existenciální intuice).“<sup>6</sup>

Proti Riegrově intenci opatřit poznání pevný základ a jistotu lze jenom těžko něco namítat. V obecnosti je to důkaz jeho teoreticko-poznávacího zájmu, který co do provedení ovlivnila friesovská argumentace. Na co je třeba klást důraz a co je tu Riegrovým přínosem v jeho postoji je myšlenka *transcendence, překročení, přesahu*. Také J. L. Fischer, jak je možno se přesvědčit, zcela adekvátně této Riegrově snaze — pomíneme-li námitky takového druhu, jako že autor nedbá skutečného psychologického výzkumu posledních let a supljuje ho svým vlastním rádooby psychologickým exkursem — soustředil své výtky *do bodu psychické imanence a jejího překročení*. Podle Fischera z psychologického nároku na objektivní platnost tato platnost ještě nevyplývá, problém poznání neřeší podle něho ani psychologická, ani logická dedukce, zůstávajíc na půdě psychické imanence, a nic neřeší, jak píše, ani Riegrův předpoklad, „že problém skutečnosti lze řešit pouhým průkazem existence (kauzálního řádu) této skuteč-

<sup>5</sup> Rieger, L.: *O bezprostředním poznání nenázorném*. Česká Mysl, 1924, seš. 2, s. 91—97 a seš. 4, 5, s. 193—208, s. 199.

<sup>6</sup> Rieger, L.: *Odpověď kritikům 1*. (J. L. Fischera kritika Problému poznání skutečnosti. Naše věda, č. 6, roč. XI.). Česká Mysl, 1930, seš. 6, s. 549.

nosti, vyvozeným opět z temných hlubin domnělého bezprostředního nenázorného poznání.“<sup>7</sup> A pokračuje v tom smyslu, že Rieger se jen mylně domnívá, že představa toho řádu je transsubjektivní a že přes své slovní odmítnutí zůstává na půdě *noetického idealismu*. Což mělo být ukázáno.

Jiná věc je zařadit Riegrovo přesvědčení o nedostacích Kantova kriticismu, v podstatě neschopného překonat Humův skepticismus, pokud nepřijmeme doplnění Kantovy koncepce v duchu friesovské školy, do kontextu filozofického myšlení na české půdě.

Rieger stál podle vlastního přiznání od samého začátku v základě na kantovském stanovisku a prohlubováním studia hlavně Kritiky čistého rozumu se k němu vždy znovu vracel. Jako studující přírodních věd si chtěl ozřejmit Kantův význam pro vědu a její nekonečný progres, myšlenku nepoznatelného nahradit myšlenkou ještě nepoznaného. V době své první orientace ve filozofii pak získal poučení v knize protipozitivisticky zaměřeného Fr. Mareše, z jehož po léta studovaného spisu *Idealismus a realism ve vědě přírodní* si odnesl, jak píše, dojem nepřekonatelného agnosticizmu.

Podle Mareše „věda o vnějším světě není v pravém smyslu možna, ... základ vědy o vnějším světě je temný a poznání nepřístupný“.<sup>8</sup>

A byl to také Mareš, kdo vyslovil pochybnosti o tom, zda teorie poznání je s to sehrát úlohu „absolutní instance“.

Takovýto názor u autora několikavazkové *Fyziologie a Fyziologie smyslů* nepřekvapuje a pokud se jím Rieger mohl cítit ovlivněn, byl v době svého zrání a prvních prací, o nichž je tu řeč, určitě zároveň vystaven jiným vlivům, tradicím a způsobům, jimiž se tyto vyrovnaly s otázkami psychologie, jejího vztahu k logice a s problémem teorie poznání jako takovým.

Zde by bylo třeba uvést Bolzana, autora *Vědosloví*, jehož propracování metody variace [tzv. operace s proměnnou představou] označují někteří za paralelu kantovskému apriorismu, k němuž Bolzano zaujímal vysoce kritický postoj. V každém případě je Bolzanova koncepce něco jako historická forma, ovlivňující protikantovské zaměření u nás ještě i na přelomu 19. a 20. století. Od Bolzana šla tato tradice dále a pokračovala ve více méně dvojí linii: *ve spojení* s přírodovědným poznáním, reprezentována koncepcí kritiky zkušenosti E. Macha [a odtud v linii empiriokriticizmu dále] a *vedle toho vyčleněním* samostatné oblasti psychických fenoménů oddělením od fyzických v empirické psychologii Brentanově. Vyznění obojí tradice, jak v linii pražské školy fyziologie smyslů, tak v rozvětvené brentanovské škole generačně na sebe navazujících stoupenců Brentanovy filozofie na půdě pražské univerzity, hlavně německé — patřil k nim ještě E. Utitz, vedle J. B. Kozáka a také Riegra jeden z hlavních zaklada-

<sup>7</sup> Fischer, J. L.: *Ladislav Rieger, Problém poznání skutečnosti se stanoviska Kantova a Friesova kriticismu a empirické psychologie*. Čin v Praze 1930. Naše věda, 1930, č. 6, s. 118.

<sup>8</sup> Mareš, Fr.: *Idealism a realism ve vědě přírodní*. Praha 1903, s. 415.

telů česko-německého „Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain“ — nemohlo nepůsobit. A to zároveň s obecně přijímaným přesvědčením, jemuž razilo cestu Brentanovo rozlišení psychologie deskriptivní a psychologie genetické, že právě psychologie, resp. empirická psychologie, je jedinou vědou schopnou stát se základem všech společných věd.

Nepřeceňujeme tyto vlivy, později nám výklad Riegrova stanoviska k Husserlově fenomenologii osvětlí, že vůči jmenovaným názorům udržoval více méně kritickou distanci, a zmiňujeme se o této historické linii, z níž však leccos stačil recipovat — Macha například poznal ještě na vídeňské univerzitě — proto a pouze potud, pokud jsou s to přiblížit Riegrovo připjetí k Friesovu postulátu bezprostředního nenázorného poznání. Teprve ve světle této protikantovsky zaměřené psychologické tradice u nás se totiž stává zřejmé, co je vlastně možné vytykat Riegrovi jako nedostatek jeho první práce: že snad skutečně nerespektoval tuto práci logiky v psychologii a nedocenil její gnozeologický význam a že se k úrovni zkoumání například o vztahu zkušenostního a soudového prvku pouze přiblížil. Vzpomeňme, že „nepodloženost“ apriorního soudu vytykal Riegrovi i J. L. Fischer.

Riegrovo východisko nebylo ovšem ani čistě logické, ani v něm nehrál zvláštní úlohu speciální zájem o teorii soudu. To mu nelze vytykat. Jak už bylo řečeno, vypracoval tuto teorii, do jisté míry v návaznosti na Wundta, Brentana, ale výsledky této speciální analýzy, týkající se vztahu představy a soudu, podané a vypracované na půdě empirické psychologie, bylo stěží možné opominout tam, kde šlo, jako u Riegra, o založení vztahu zkušenosti a skutečnosti. Nedostatek Riegrova teoretického postoje, který zaujal ve své první knize, vidíme tedy v tom, že *problém skutečnosti nerozvinul v plné míře jako problém vztahu ke skutečnosti*, čímž zůstal temný, mlhavý a nerefektovaný sám pojem zkušenosti, ačkoliv historické předpoklady k tomu, pohybovat se s tímto pojmem na vyšší gnozeologické úrovni, byly dány.

Jsou ovšem i rozdily mezi článkem o bezprostředním poznání nenázorném a knihou odrážející nuancovaně něco jako vývojové stupně Riegrova filozofického stanoviska [i ke Kantovi]. Tak například v článku testuje Rieger psychologii jako právoplatného člena v korelaci psychologie — logika — metafyzika: psychologie, nikoliv teorie poznání se má stát kritériem metafyzických soudů. Píše se tu, že úkolem psychologické kritiky, vyšší než pouhé logicky formální, je ohledání metafyzických soudů, které jde nad pojmy a představy, neboť „jen tak může metafyzika a filozofie mítí budoucnost co věda.“ Kdežto v knize se už Rieger pokusil o nástin nauky o skutečnu a v jejím závěru první z osmi základních systematických vět o skutečnu vypovídá, že „skutečnost je především dané; všechno dané jako takové je psychické [esse = percipi]“. Ale všechny ostatní jsou tezemi, *týkajícími se vztahu reality* [transsubjektivní existence] a objektivní [transsubjektivní] zákonitosti a ideje „řádu“.

Vhled do postupně se vyvíjejících Riegrových názorů na Kanta poskytuje hlavně publikace z let 1932, 1933; článek Kant a česká filozofie byl pak jeho výslovným rozloučením s friesovským typem kritiky Kanta.

Kantovská problematika se stále jevila Riegrovi nedořešená a zřejmě doufal se k ní přiblížit přijetím stanoviska marburského novokantismu. Tomu dal přednost, když, jak napsal, „transcendentálně logickou cestu přes čistě formální logiku a ryze materiální [věcnou] psychologii ještě Fries nepochopil“.<sup>9</sup>

Také z Riegrovy zprávy o vystoupení „posledního zbývajícího člena ze známého trojhvězdi marburské školy“ Cassirera — v pražském Karolinu v roce 1933 — vyplývá, že Rieger se cítil se stanoviskem transcendentálně logického idealismu více méně solidární nebo se přinejmenším považoval za jednoho z těch, kdo chápou jeho noetický smysl.<sup>10</sup> Pojednávat o názorových nuancích marburské školy není naším úkolem. Tento směr mohl být Riegrovi blízký pro zdůrazňování významu moderní přírodní vědy — zvláště Cassirerova velká práce o problému poznání ve filozofii a vědě od smrti Hegelovy po současnost, vydaná v době, kdy bylo nutné vyrovnat se s existencí neeuclidovských geometrií a pojednat o principech vládnoucích v jednotlivých vědách — nemohla zůstat nepovšimnuta. Nehledě k tomu, že v tzv. strukturní analýze forem zkušenosti se Rieger plně a výslovně opřel o Cassirerův program filozofie symbolických forem. Pohled na historii kantismu pak ukazuje, že novokantismus marburských měl ve výkladu Kantovy kritiky čistého rozumu v duchu radikálnějšího odmítání věci o sobě předchůdce ve skupině kantovců, z velké části ještě současníků Kantových, kteří se zabývali analýzou pojmu afekce a dokazovali jeho rozpornost.<sup>11</sup>

Článek o Kantovi byl Riegrovi příležitostí vytknout české filozofii nepochopení Kantovy teorie zkušenosti a neporozumění Kantově věci o sobě, jejíž vlastní význam vidí on v morálním, v primátu praktického rozumu nad teoretickým. Ani Vorovkův obsažný výklad Kantovy filozofie ve vztahu k exaktním vědám nezůstal u Riegra bez kritiky. Vorovkovi Rieger vytýká, že podstatu syntetické rozumové činnosti vidí v názoru vyšších logických funkcí a označuje to za logickou intuici.

Jeho, Riegrova představa o nazírání, teorii byla tehdy jiná. Souvisela právě s jeho zájmem na desinteresovaném, odosobněném, „transcendentálním“ stanovisku psychologicky nereálného, imaginárního „subjektu vůbec“, neboť jak to zde vyjádřil, „jedině takováto theorie, zření ideálu, může dáti všeobecně platné normy i pro jednání, praxis“.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Rieger, L.: *Kant a česká filozofie*. Česká Mysl, 1933, seš. 3—4, s. 160.

<sup>10</sup> Rieger, L.: *Poznámky a zprávy*. Česká Mysl, 1933, seš. 1, s. 61—62.

<sup>11</sup> O tom Sobotka, M.: *Kantova kritika čistého rozumu*. S předmluvou L. Riegra. Filozofický časopis, 1959, č. 5, s. 685—720.

<sup>12</sup> Rieger, L.: *O objektivním úkolu a subjektivní působnosti (praktičnosti) filozofie*. Česká Mysl, 1932, seš. 2, s. 83.

Myšlení ve svém transcendentálním významu, tj. přesahující prostor a čas, je podle Riegrových slov smyslem, ale zároveň hodnotou „prostupující časoprostorový řád a zákonitost skutečna“.

Tak se ukazuje, že moment spojení poznání s etikou prosazující se v marburské škole působil a ovlivnil Riegrovy formulace o vztahu poznání a hodnot, vedl ho k poněkud zúženému pojetí, vyjádřenému jako identifikace toho, „co má být“, s platností [Sollen = Gelten] a k uznávání postulátu absolutní, nepodmíněné normy, fundující podmíněné, časově a místně omezené ideály.

Riegrovo přesvědčení zatím o možnosti spojení teoretického a praktického aspektu ve filozofii se, jak ještě uvidíme, prosazovalo v jeho díle průběžně a trvale.

Postupně však u něho začal převládat zájem i o nové výkladové prvky, s nimiž přicházela moderní evropská filozofie. V době před vyvrcholením mnichovské krize, kdy se ve vypjaté politické atmosféře snažil svým letákem působit na vědomí národa, posílit ho v boji proti poraženectví a nejednotnosti<sup>13</sup> se zároveň cítil vyburcován k tomu, vydat první svazek plánované dvousvazkové velké filozofické práce, a to s titulem *Idea filozofie*. V ní usiloval o pochopení principu transcendentální filozofie [nejen !], podal důkaz „primátu ideje v transcendentalismu“ a v této souvislosti rozsáhle pojednal o Husserlovi a Heideggerovi jako představitelích nové formy transcendentalismu.

Tuto svou ideu filozofie sice nakonec označil za princip předbíhajícího, tj. anticipujícího apriori z ducha „domyšlivého“ idealismu, ale v existenciální filozofii Heideggerově a Jaspersově, o níž zvláště pojednal za války v článku z roku 1943 a k níž se vrátil v novém ideovém rozboru O významu existenciální filozofie v roce 1947, přece viděl možnosti vykročení. Jeho článek z roku 1943 byl koncipován jako příspěvek k problematice ontologie a Rieger v něm vyznačil místa, na něž by mohl navázat vlastními otázkami a „dát se jiným směrem“. V Husserlově fenomenologii mu takovým místem byla otázka po podstatě *individua*, u Heideggera viděl možnost navázání v tezi, vyjadřující úzké *spojení existence s bytím ve světě*.<sup>14</sup>

Pokud jde o Jasperse, oceňoval na něm tehdy jednak nový pojem existence, jednak to, co označoval za rozšířenou ideu filozofie. Zřejmě pro možnosti, které v sobě skrývá Jaspersův filozofický universalismus. Jaspers má pojetí bytí, které není předmětem a funguje v dějinách pod povrchem vědy. Jeho systém, otevřený vůči bytí, chce být místem poznávání na jiný způsob než ve vědě — a pak je tu samo pojetí existence: existence jako komunikace, svobody, „zahrnujícího“, jako absolutnost

<sup>13</sup> Rieger, L.: „Národu svému přeji, aby sebe sama nikdy neopouštěl“. Epištoly k národu, sv. 25. Leták Svazu národního osvobození.

<sup>14</sup> Rieger, L.: *Příspěvek k problematice ontologie*. Česká Mysl, 1943, seš. 1 s. 1—19.

v mezních situacích a podobně. Na Riegrovy sympatie můžeme soudit také z toho, že Jaspers se pokusil o přehodnocení Kanta, u něhož nakonec vyzvedl tak konstruktivní a společensky relevantní prvky jako úsilí o sdělitelnost, porozumění, komunikaci, dosažení míru.

Jak jsme viděli, zahrnul Rieger Husserlovu fenomenologii i Heideggerovu existenciální filozofii pod pojem transcendentalismu. Proto dřív než přistoupíme ke zvážení jeho přístupu k fenomenologické filozofii, která mu byla opakovaně tématem, několik slov o vztahu Husserl — Heidegger a o možnosti uvažovat tento vztah právě z pozice transcendentalismu.

V příspěvku k problematice ontologie byl v popředí Reigrova zájmu Heideggerův způsob položení otázky po smyslu bytí, jeho cesta k odhalení struktury tohoto bytí a to, v čem je Heideggerova nauka o bytí založena. A vyslovil tu názor, že při vši neukončenosti Heideggerova díla [šlo o rok 1937] se otázka bytí rozhodně váže na čas.

V Ideji filozofie, § 621 byl kritičtější a prvně tu vyslovil názor, který zopakoval v době, kdy už stál na marxistickém stanovisku, a kdy jej formuloval tak, že „nejslabší věcí u Heideggera je jeho založení problematiky bytí, resp. jsoucen na transcendentální obrazivosti“ (pokud jde o vztah Heideggera k Husserlovi, považuje fenomenologická kritika tento názor naopak za přiblížení se Heideggera k Husserlovi v otázce výkladu Kanta), jak se to jeví v jeho násilném výkladu Kanta (Kant und das Problem der Metaphysik). Podle Riegrových slov navazujících na toto konstatování „síla Heideggerovy pozice spočívá sice v jeho anthropocentrismu, ale ne v konkrétním obsahu jeho idee člověka“.<sup>15</sup> Odtud pak uvažoval rozdíl mezi Heideggerem a Jaspersem, a Heideggerovu pozici srovnal s Kantovou myšlenkou teoretického i praktického anthropocentrismu, stále ještě neplně doceněnou, jak píše.

V § 622 Ideje filozofie se vyslovil k Heideggerově antropologické otázce „co je člověk“ rovněž v poměru ke kantovskému „co může, co má a co smí“ lidská mysl. Poměr ke Kantovi byl, jak vidíme, i zde důležitým měřítkem. Ovšem analogii, kterou Rieger postavil v jmenované knize § 615 Husserl-Scheler-Heidegger a Kant-Fichte-Schelling-Hegel, necháváme stranou jako věc další historicko-filozofické analýzy; stejně jako označení oscilace mezi ontickým a ontologickým u Heideggera za „dialektický tah“, což prý nelze, neboť jde o dialektiku, srovnávat s Husserlovým „zřením bytí“. V každém případě se tu aplikace Heideggerovy existenciální filozofie jevila nadějnější než možnost využití Husserlova fenomenologického přístupu k bytí.

Pokud jde o Husserla samotného v jeho vztahu k Heideggerovi, je známo, že ve zvláštním pojednání *Fenomenologie a antropologie antropologický výkladový princip pro fenomenologii* úplně odmítl. A i ve fenomenologické literatuře zabývající se vztahem Husserla ke Kantovi a kantismu na-

<sup>15</sup> Rieger, L.: *O významu filozofie existenciální*. Listy, čtvrtletník pro umění a filozofii, 1947, č. 3, s. 330.



jdeme doklady toho, že Heideggerovu otázku po bytí světa Husserl rozhodně odmítal jako počáteční otázku filozofie a to ve prospěch pojmu *konstituce, být — konstituován v subjektivitě*, a že vůbec v celé otázce bytí považoval problémy konstituce za jediné rozumné.

Zároveň s tím, jak se vlivem existenciální filozofie s její kritikou Kanta měnil Riegrův poměr ke Kantově filozofii, která byla jeho vůdčí hvězdou, a již rozuměl jako málokdo [na filozofické fakultě se na seminářích zvlášť věnoval analýze Kantovy Kritiky čistého rozumu], měnil se i jeho přístup k Husserlově fenomenologii, v jejímž průběhu nabyt vztah ke Kantovi zvlášť složitě, ba i rozporné podoby.

Riegrův přístup k Husserlově fenomenologii sestával tedy z několika úrovní, od zjevného počátečního zachovávání distance k ní přes více méně formální ochotu uznat, částečně i vlivem polemik, které kolem fenomenologie vznikly, některá její pozitiva, až po terminologickou aplikaci, k níž se budeme chtít vyjádřit.

Časově předcházelo Riegrůvo pojednání o Husserlově fenomenologii v knize *Idea filozofie* důležité vyjádření se k ní ve zprávě o třech přednáškách, které měl Husserl v Praze v roce 1935. Stanovisko, které tu zaujal, rozhodně nelze označit za souhlasné. Jeho noetická kritika byla spojena s pochybnostmi o metodě, již přiznával principiální důležitost pro ontickou konstituci fakt na jedné a jako metodě psychologie a duchovních věd na druhé straně, jak zní jeho, v té době a vlastně až dodnes dosti běžné hodnocení. Ale také ji označil za starou ontologii nebo metafyziku v novém vydání fenomenologického idealismu, pro nějž platí „teoretickopoznávací limity“. Píše, že „... fenomenologie je co složka intelektuální kultury protivahou čistě přírodovědného pojmání světa, v tom leží její význam pro evropskou kulturu — ale celá intelektuální kultura musí být podřízena kultuře morální — tato hierarchie [„primát rozumu praktického nad teoretickým“, jak by řekl Kant] je dnes centrální otázkou — a snad osudovou budoucností evropské kultury“.<sup>16</sup>

Ve světle Riegrůva chápání jednoty etického a teoretického prvku v duchu marburského novokantismu mohly sice jeho výhrady vůči fenomenologii vypadat na první pohled jako něco vycházejícího nezměněně z jednoho bodu, když však u něho začal hrát roli existenciální antropologický aspekt zájmu o člověka, o faktičnost jeho bytí, lidské existence, působící proti směru pouhého fenomenálního zachycení lidské a vůbec veškeré skutečnosti, docházelo v jeho vztahu k fenomenologii přece jen ke změnám, na něž můžeme usuzovat z výsledku. Tak například při příležitosti šedesátin prof. Tvrdého a zároveň vydání jeho *Logiky*, v níž autor podal mimo jiné kritiku Brentanovy teorie soudu a otázky jistoty a pravděpodobnosti v logice a matematice sledoval v linii brentanovské školy, byl Rieger nucen uvažovat Tvrdého názory v takové úrovni a na takovém materiálu, že se to neobešlo bez obhajoby alespoň některých metodických

<sup>16</sup> Rieger, L.: *Na okraj fenomenologie*. Česká Mysl, 1935, seš. 3—4, s. 165.

zásad Husserlovy fenomenologie. Šlo tu tehdy o velmi diskutované otázky, týkající se evidence, psychologické evidence, intuice a intuicionismu, jimiž prochází děličí čára mezi Brentanovým psychologickým a Husserlovým protipsychologickým stanoviskem.<sup>17</sup>

Také ve zmíněné knize, již ukončil předválečnou etapu své tvorby, podal například fundovanou historickou analýzu, v níž vysloveně uznal vliv protikantovsky zaměřeného prostředkování Brentanova a Bolzanova na Husserla a zvláště přesně vylíčil první náznaky myšlenky eidetiky u Lamberta, byť tento, jak píše, „nepřivedl svou fenomenologii na stupeň transcendentální, také zde bylo třeba čekat na génia Husserlova“.<sup>18</sup>

A teď k tomu, co jsme nazvali terminologickou aplikací. K několika výrazům, s nimiž Rieger často operoval a k nimž se vracel na různých úrovních, patří slovo horizont. Je to slovo fenomenologické provenience, jeden z objevů Husserlovy teorie vědomí. V Riegrově pojetí je horizont prvek otevřenosti poznání, charakterizující vědeckost. Myšlení se děje v horizontech, a to podle jeho slov znamená proražení bludného kruhu subjektivismu, před nímž není chráněn ani materialistický světový názor. V revoluční situaci, napsal ve své známé retrospektivě v roce 1956, sice dochází například k prolomení obzorů třídy, „ale brzy se ustaluje opět ideologický horizont světového názoru třídy nyní vládoucí“.<sup>19</sup> Horizont poznání je uzavřen — dočasně.

V přesném fenomenologickém významu funguje pojem horizontu jako horizontové vědomí, druh nenázorného vědomí podstatně jiného druhu než je intencionální naměření k něčemu. Metodicky vzato je horizont obecným předznačením, metoda fenomenologické redukce je postup od horizontové vzdálenosti k blízkosti. A pak nastávají Husserlovi otázky, které tu nemíníme rozvíjet, ale jejichž podstatou je problém, jak vyřešit otázku vázanosti nebo identifikace vzdáleného horizontového vědomí s horizontem světa a spojit je. Za tím účelem podniká Husserl různé metodické kroky, razí pojem univerzální horizont, v němž je podle něho otázka poznání řešena beze zbytku a vědomí se stává možností uchopení věci ve světě. A tomuto pojmu horizont se Rieger přiblížil: horizont mu byl obzorem, objímajícím vše: věci, lidi, realitu všeho druhu. V retrospektivě píše, že vždycky máme nejen vědomí svého bytí, ale i existence světa, v němž žijeme a působíme a že vědomí existence „já“ se rozvíjí jen na tomto pozadí. To je všechno fenomenologická slovní výbava. Přesvědčen, že „fenomenologický popis nestačí“, řeší původně fenomenologicky položenou otázku po vztahu nekonečného horizontu a vědomí světa jako spojení momentu konečnosti a nekonečnosti, tedy v duchu vědy, z představy vědy, která však rozhodně nebyla fenomenologická. Pojem horizontu pak

<sup>17</sup> Rieger, L.: *Profesoru Tordému k šedesátinám*. Česká Mysl, 1937, seš. 5, s. 257 až 286. Zároveň odkazujeme na Rieger L.: *O irracionalismu a intuici v novější filosofii*. Česká Mysl, 1931, seš. 4.

<sup>18</sup> Rieger, L.: *Idea filosofie*. Praha 1939, s. 264.

<sup>19</sup> Rieger, L.: *Filosofická retrospektiva*. Filosofický časopis, 1956, č. 5, s. 705.

ztotožnil s tím, co označil jako „stanovisko“, přirozené východisko názorů. Každé filozofické „stanovisko“ podle jeho slov představuje individuální, resp. subjektivní moment ve filozofii, takže horizont toho kterého světónázoru je u něho vlastně objektivujícím prvkem, protože funguje univerzálně, neustálým posouváním zorného úhlu dál a dál do nekonečna, a nebýt tohoto procesu nebo vztaženosti k horizontu, zůstalo by poznání podle Riegra uzavřeno v hranicích subjektu. Dopracoval se tu, jak vidíme, jakéhosi pochopení souvztažnosti „stanoviska“ a horizontů ve filozofii, subjektivního a objektivního prvku, což samo o sobě není nic nového, jde jenom o pojetí tohoto vztahu. K tomu právě využil Husserlova pojmu horizontu, aplikoval ho, ovšem na zcela jiném základu, než na jakém se pohybuje Husserl.

Přibližně totéž se týká například pojmu intersubjektivita a dalších. Ve fenomenologii je intersubjektivita výrazem víry v ideální souvislosti ze zdrojů intencionality, „jiný výraz pro duchovno“, průsečík různě se promítajících „platností“, subjektivních i subjekt překračujících — určité není intersubjektivita výrazem pro objektivně existující vztahy mezi individui. Rieger mluví např. o intersubjektivní funkci jazyka a má na mysli komunikativní. Výhledy na další postup intersubjektivní zkušenosti jsou mu například — nepřiliš jasným — intersubjektivním realismem. A v nejdůležitější kapitole své knihy *Idea filozofie*, v tzv. strukturní analýze forem zkušenosti, v níž se opřel o Cassirera, chce prostřednictvím pojmu intersubjektivita postihnout „proces proměny, kdy se z reality konkrétního předmětu ve smyslu naivně intersubjektivního realismu stává obecný předmět vědy“.

Snad nechybíme, když řekneme, že v Riegrově způsobu hodnotit novější směry evropské filozofie podle toho, jak řešily otázku vztahu teoretického a praktického rozumu — víceméně s ohledem na Kanta — bylo něco, co tendovalo ke konečnému a definitivnímu řešení „ve skutečnosti“.

V čem bychom to viděli?

Riegrův článek o fenomenologii vyvolal kritiku a v tomto střetu se vyhrotila dvě stanoviska: úzce fenomenologické, vytýkající Riegrovi *normativní pojetí poznání*, a Riegrovo, rozhodně odmítající tezi fenomenologa, že všechny normy jsou předepsány životem a ne filozofií — jako *hrubý naturalismus*. V Riegrově pojetí se odráží názor, že „činnosti“, „chování“, „výkony“, jak by také sám řekl, které dělají logiku, matematiku, etiku tím, čím jsou, to je logickými, matematickými nebo etickými „výkony“ či „zkušenostmi“, nejsou záležitostí pouhého popisu, ale řídí se vnitřními zákony.<sup>20</sup>

Polemika měla pak vliv i na Riegrovy formulace o fenomenologii v knize *Idea filozofie*. Námitku, že přece i ono Riegreem zdůrazňované „Sollen“,

<sup>20</sup> Rieger, L.: *Moje odpověď panu Dru Patočkovi*. Česká Mysl, 1936, seš. 3—4, s. 222 až 227.

„to, co býti má“, se může stát předmětem fenomenologického popisu, více méně uznal. Ale konec konců pokračoval ve své argumentaci, rozšířil ji a původní postoj neopustil. Opět si položil otázku, jejíž intence k filozofickému uchopení jednoty teoretického a praktického jedním rázem, v transcendentálním postoji je zřejmá: otázku, zdali neexistuje vykročení z husserlovské egologie a „irracionální bytí není dále sledovatelné v etické problematice *absolutního příkazu*.“ Neboť, jak píše, fenomenologický princip evidence dává pouze teoretickou jasnost. A tu se zdráhá uznat za dostačující dimenzi filozofie, za obsáhnutí „vší dimenze noeze“.<sup>21</sup>

Pro autora recenze, jež vzápětí následovala a Riegrův velký pokus o systematické vysledování ideje filozofie nepříliš příznivě hodnotila, nebylo nesnadné označit Riegrův postoj za „idealismus ve smyslu mravním“; myšlenkový postup, který byl charakterizován jako hledání strukturních vývojových souvislostí v lidském duchu, nikoliv empirický, ale filozofický, podstatný, transcendentální; takový, že v něm jde o postižení vnitřního nutného zákona, jímž se dospívá k filozofii, o nutnou reflexi, kterou filozofie dělá nad sebou, o „myšlenkové schema, které se zvláště často vyskytuje v německé idealistické filozofii“.<sup>22</sup>

Domníváme se, že tato slova celkem správně vystihla Riegrův postoj a zájem. Ještě v roce 1941 vydal Rieger ke své knize jakýsi autoreferát, resp. „autokritiku“, v níž opět leccos připustil z vyslovené kritiky, ale proti výtce recenzenta, přiřazující jeho postup myšlení k německé idealistické filozofii, se uchýlil k jakémusi užšímu stanovisku transcendentálně — idealistické formy a důrazem na neuzavřenost svého postupu a odkazem na *konstitutivní problémy filozofie*, jež měly tvořit obsah druhého svazku. Svazku, který měl být prozkoumáním onoho postupu filozofie k sobě samé, který u Riegra splývá s pojmem konstituce. Ten pak představuje poslední a nejzávažnější termín, nikoliv slovo, ale obsah, význam, aspekt, jemuž chceme věnovat pozornost v souvislosti s Husserlovým pojmem konstituce a přispět tak k porozumění jednoty Riegrova filozofického díla. A tak tedy dále.

Okupace prakticky zabránila vydání plánovaného druhého svazku díla, jehož předmětem se mělo stát nikoliv jen sledování onoho „transcendentálně konstitutivního, systematizujícího a logicky formalizujícího [syntaktického]“ v ideji, ale přímo jeho prozkoumání. Ale my uvidíme, že se to měl stát dlouhodobým programem s přesahem do etapy poválečné Riegrovy tvorby. Byla to pochopitelně perspektiva, v níž se opět ukazovala „hierarchie praktické mysli nad teoretickou a takto nad existencialitou“ — hierarchie, sloužící „konstituci ideje jako fenoménu vzestupu i sestupu reflexe nad existencí“, jak napsal v Závěru své knihy, označeném zároveň jako *Výhledy*. V souvislosti s pojmem konstituce zde také

<sup>21</sup> Rieger, L.: *Idea filosofie*, s. 286—287.

<sup>22</sup> Patočka, J.: *Rieger L., Idea filosofie*, Praha 1939. Česká Mysl, 1938, s. 311 až 312.

navázal na Husserlovu myšlenku sebeodpovědnosti filozofie [o níž jsme přesvědčeni, že je možností spojení etického, hodnotového prvku s teoretickým přímo v úrovni fenomenologie]; na myšlenku, která v atmosféře blížící se války v jistých filozofických kruzích dost působila, z druhé strany však, interpretována jako vyhnání teoretického postoje po nejzazší mez, byla pro svou neschopnost nějak se prakticky promítnout ostře kritizována. V jednom z posledních paragrafů těchto Výchledů Rieger napsal, že „filozofii lze zkrátka konstituovati ze zodpovědnosti mysli vůči podstatným cílům lidské existence — tedy z dimenzí ideje vedoucí a ze subjektivity výkonné pod jejím příkazem (...)“.

Hned ve svých prvních přednáškách po osvobození, v Úvodu do filozofie, učinil v tomtéž duchu, jenže kriticky, fenomenologický pojem konstituce výrazem metodického rozhraní mezi Husserlovou fenomenologií a Heideggrovou existenciální filozofií. Konstituovat znamená podle něho ustavit čirý vhléd v pouhé obrazotvornosti jako svobodný výkon transcendentální subjektivity, což z metodického hlediska značí omezení a pouhou možnost dosáhnout objektivní předmětnosti čistě teoreticky, v ideality, vlastně jen ve formách obrazivosti. A jak píše dále: „Tím však, touto rolí pouhého diváka byla zachycena sice ryzí theorie, theoretičnost pohledu, která by mohla dávat základ všem vědám spíše než zahrnovati synthesesu jejich, ale hned další historický vývoj fenomenologie opravil toto jednostranné zaměření filozofického úsilí odkazem na ‚existenci‘ [bytí] člověka, který si neklade jen problémy diváka, ale sám je hercem v tom dramatu života, které se přímo dotýká.“<sup>21</sup>

Ukažme si opět, jak vykládá pojem konstituce Husserl.

Husserlova myšlenka konstituce je základním rozlišením na subjektivně orientovanou stranu zážitku, noetickou, a s tím související zkoumání čisté objektivity, a na objektivně orientovanou stranu zážitku [noematickou] a s tím související zkoumání toho, co patří ke „konstituci“ „objektivity pro subjektivitu“. V důsledku vázanosti a nerozlučného spojení předmětného prvku ze zpředměťujícím, subjektivním, což je pro fenomenologii podmínkou sine qua non, je konstituce ustavením čisté možnosti jako takové, předmětu vůbec a v postižení zákona zpředměťování podle Husserla nabídkou dosáhnout pochopení všeho, jakéhokoliv „předmětu“, všeho pro člověka zajímavého, prostě řešením svých otázek. Takovýto univerzální nárok, redukující v podstatě fenomenologii na metodu — ovšem univerzální — má ovšem s řadou nedůsledností a nefenomenologických residuí také své historické opory a jednou z nich je zrovna konstitutivní myšlenka Kantova, to je jeho strukturované pojetí syntézy jako ujednocení rozmanitosti, k níž dochází v úrovni názoru [čistých názorových forem prostoru a času], v úrovni rozumových pojmů, a v úrovni čistého rozumu prostřednictvím obecných principů, idejí.

<sup>21</sup> Rieger, L.: *Úvod do filozofie (se zřetelem ku cíli výchovy, to je ku člověku, resp. ideji lidskosti)*. Výtah z přednášek České Budějovice. Praha 1945—46, s. 19.

Nechybí pak důkazů, že Husserlovi stejně jako Kantovi šlo o transeendální čistou syntézu obrazivosti, a že v jeho pojmu konstituce lze najít styčné body s Kantovým pojetím syntézy.<sup>24</sup>

Rieger, jak jsme viděli, přiznal fenomenologii v jejím úsilí o dosažení čistého vhledu eventuální možnost stát se teoretickým základem věd, ale zároveň mu konstituce, tak jak ji chápe Husserl, nebyla možností dávat jejich syntézu. To, že ji postavil mimo tuto možnost, je jeho kritickou výpovědí o pojmu vědecké syntézy, jak jej chápe fenomenologie a zároveň výrokem o pojetí vlastním. Ale dodejme, poučení o návaznosti Riegrových filozofických přístupů, jak jsme je dosud sledovali: z představy vědeckosti, která se u něho odlišila od fenomenologické už v době, kdy ještě uznával klady novokantovského přístupu marburské školy ke Kantovi.

Dále. Fenomenologie rozlišuje dvojí konstituci: konstituci věci, to je dávání věci jako smyslové jednoty, a konstituci transcendentální. Týká se jednot, dávání jednoty, ujednocování, syntézy v této dvojí úrovni. Ale pak je na ní z jakéhokoliv nefenomenologického přístupu nejpoutavější to, jaký je mezi touto dvojí konstitucí vztah, vztah úrovně dávání jednot ve smyslovosti a v „rozumu“. A to také byla otázka, která jedině mohla zajímat Riegra a jíž vystihl samu podstatu aplikovatelnosti fenomenologického pojmu konstituce. Položil si ji v *Ideji filozofie* jako „otázku“ souhlasu běhu smyslové zkušenosti a pojmového vědění, jak ji řeší fenomenologie. Ve zmíněném autoreferátu k *Ideji filozofie* pak výslovně uvedl, že jeho kniha „nezavádí ani fenomenologii jako konstitutivní metodu, ani ve smyslu Jaspersově“.<sup>25</sup> Naopak. Můžeme tedy konstatovat, že fenomenologická konstitutivní metoda se nikdy nestala jeho metodou a neuvažoval tak o ní ani v perspektivě a přece, jak vidíme, návaznost Riegrových stanovisek, jejich vnitřní imanence i jejich přesah v završujícím stanovisku dialektického materialismu se stávají pochopitelné právě v úrovni tohoto pojmu konstituce.

Z hlediska dialektického materialismu syntéza zdaleka nemohla být nějakou teorií syntetizujícího vědomí.

Zároveň však ani teorií pouze odrážející souvislosti, existující v objektivitě.

Čím tedy? Procesem, který by fenomenologie nazvala zkušenostně fundovaným, to znamená přeneseně, postupem [otázku jeho vztahu k vědomí tu necháváme stranou], v němž jde vždycky o ustavení „z“ něčeho a „na základě“ něčeho.

U Riegra procesem, v němž šlo — na rozdíl od čistě teoretického zájmu Husserlova podat „konstituci“ věcí ve vědomí a odtud průkaz syntetizující podstaty vědomí a tím absolutní použitelnost syntetizujícího uchopení

<sup>24</sup> Kern, I.: *Husserl und Kant*. Den Haag 1964, §§ 20—24.

<sup>25</sup> Rieger, L.: *Vlastní poznámky k I. dílu Idee filozofie*. Česká Mysl, 1941, seš. 3, s. 137.

na předměty jakéhokoliv typu, univerzálně — pouze o možnost prodloužení úkolu sebeujasnění filozofie a jeho rozšíření o materiální (materialistickou) stránku ustavování, konstituce, syntézy.

To je u Riegra spojeno s otázkou, zdali konstituce samotné filozofie je vůbec otázkou řešitelnou v rámci idealismu. Podle něho rozhodně nikoliv.

Neboť čím by takováto sebekonstituce filozofie byla v duchu fenomenologie? Odpovíme si. Konstitucí vrstev vědomí ve strukturovaných jednotách [předmětných], v nichž vládne princip nadřazování a podřazování, charakteristického v podstatě pro logizující činnost, tak aby tyto jednoty jakéhokoliv stupně složitosti byly nahlédnutelné jako celek [jednoty celku a částí], jako podstaty. To totiž ve fenomenologii splňuje požadavek materiálnosti (tzv. materiální eidetika). Ale u Riegra šlo o takový požadavek materiálnosti, který by byl pochopitelný z pozice filozofa uznávajícího „zákonitost“ přírodních věd.

V Ideji filozofie řešil otázku „konstituce“ filozofie [neopomínaje připojit uvozovky] tak, že mu to splývalo s úkolem „obhájit samostatnost filozofie proti novopozitivistickému scientismu“. [Nebyl ovšem sám v tomto celkem pochopitelném polemickém úsilí, srovnej například stanovisko Dratvové k logickému empirismu a jiných, i když tu byly rozdíly].

Měl svůj vzor v transcendentálním přístupu marburské školy, která v zájmu sloučení Kanta s novým přírodovědeckým obrazem světa zdůrazňovala nenázornost poznání, což mohlo konvenovat Riegrovu postoji a jeho způsobu filozofování, orientovaného od začátku k přírodovědeckým otázkám.

A odtud je třeba vidět možnost přechodu k materialistickému pojetí, jež se stává Riegrovi základem řešení problému poznání v závěrečné fázi tvorby. Podle našeho názoru proto, že materialistické stanovisko poskytuje možnosti výkladu světa z principů, které působí „ve skutečnosti“ a z fakticity dotyku myšlení s bytím, ne na způsob uchopení „logiky světa“. Třeba z boje protikladů, jako základního principu veškerého vývoje, navzájem se omezujících, ale nikoliv podřazujících ve smyslu nějakého „logického“ zákona.

Odkazujeme na článek o základním rysu objektivní dialektiky, o němž byla řeč už na začátku. Toto pojednání vyvolalo kritickou odezvu v otázce výkladu vztahu subjektivní a objektivní dialektiky, podle našeho názoru proto, že tu stály proti sobě dva různé názory na vztah pojmu *zákonitosti* filozofické a konkrétní zákonitosti vědecké.

A na Riegrovo pojednání O základní pozice dialektického materialismu rovněž z roku 1953, jež vyšlo současně s jeho vyličením vlastní cesty ke komunismu.<sup>26</sup> Zde je konstitucí nazváno ustavení *výchozí pozice* dialektického materialismu, čímž Rieger rozumí jak složitý metodický výkon redukce filozofie jako celku (celé reflexe) na základní fakt bytí, tak ge-

<sup>26</sup> Vzestup. Sborník marxistických studií. Praha 1948.

Rieger, L.: *Jak jsem došel ke komunismu*. Nová Mysl, 1948, č. 2, s. 163—170.

*netický* výklad této reflexe a vědomí člověka, synonymum slova historický a dialekticko-noetický.

Marxistický teoretik, profesor Rieger v nich rozvinul teoretické možnosti, které skýtá pojem konstituce, a to v době, kdy zamýšlet se nad *teoretickým* vyjádřením bodu dotyku myšlení s bytím nepatřilo k běžným úkolům, které si filozofie oněch let u nás kladla,<sup>27</sup> a zároveň si na materialistickém stanovisku sám pro sebe vyřešil svůj dávný problém založení skutečnosti.

---

<sup>27</sup> Vylíčení „základní noetické pozice dialektického materialismu, překonávající pozici subjektivistickou, pozici vědomí“, podal Rieger kromě uvedených posledních dvou prací také ve svém příspěvku *Le travail comme base de la civilisation*, předneseném a vytištěném v materiálech Mezinárodního filozofického kongresu v r. 1948 v Amsterdamu. Problém „bytí“ činnosti a „bytí“ myšlení řešil v příspěvku *Činnost a myšlení* předneseném na konferenci UNESCO ve Varšavě. Filosofický časopis, 1957, č. 5, s. 761—766.