

Reflexe a životní styl [1970]

Pro lidské vědomí je charakteristická jeho vybudovaná reflektovanost: člověk nejen ví, ale také ví, že ví, tj. dovede se svým vědomím vztáhnout také k tomuto vědomí. Jinak bychom to mohli vyjádřit tak, že člověk nejenom nějaké vědomí má, nejen si něco uvědomuje, ale rozumí tomuto svému vědomí, tj. rozumí nějak sám sobě. K lidskému vědomí obě tato dvě patra nutně náleží: náš vztah k věcem, ke světu se stává vědomým nikoli už tím, že svůj praktický vztah vědomím jen doprovázíme, ale teprve tenkrát, když se stává vztahem vědomí uvědomujícího si samo sebe. Ve vědomí, které se už nevztahuje jenom k věcem, ale zároveň i k sobě, se otvírá cesta reflexi, která ovšem vede či aspoň může vést dál, tj. např. k tomu, co jsme vyjádřili v předchozích řádcích. Člověk nejenom ví a nejenom ví, že ví, ale dovede si uvědomit, že je schopen vědět, že ví. Někde tam, kde si tohle první lidé uvědomili, tj. kde se svým vědomím poprvé pokusili uchopit skutečnost svého vědomí, které ví, že ví, začínají dějiny filosofie. Klasickou podobu dal této tříetážové filosofické reflexi athénský filosof 5. století př. Kr. Sókratés; známé je jeho vysvětlení výroku z delfské věštírny, že prý je Sókratés nejmoudřejší ze všech lidí (či přesněji, že nikdo není moudřejší než on). Sókratés, obžalovaný z rušení státního náboženství a z kažení mládeže, nechce tomuto autoritativnímu výroku státní instituce odporovat, a tak říká: „Zašel jsem ke kterémusi z mužů podle zdání moudrých... [K]dyž jsem ho zkoumal a rozmlouval s ním, nabyl jsem mínění, že se tento muž zdá moudrým, jak mnoha jiným lidem, tak obzvláště sám sobě, ale že moudrý není; a potom jsem se pokoušel mu ukazovat, že se domnívá, že je moudrý, ale že není. Tu jsem si tím zneprátelil i jeho i mnohé z přítomných; avšak odcházeje uvažoval jsem sám u sebe, že proti tomuto člověku jsem já opravdu moudřejší; bezpochyby totiž ani jeden, ani druhý z nás neví nic dokonalého, ale tento se při svém nevědění domnívá, že něco ví, kdežto já ani nevím, ani se nedomnívám, že vím; podobá se tedy, že jsem nad něho moudřejší aspoň o něco málo, právě o to, že co nevím, ani se nedomnívám, že vím.“¹ (Podle Platóna vykládal tohle Sókratés svým soudcům ve své první řeči na soudu.) Zmíněné tři etáže tu máme jako na dlani.

Člověk je praktická, aktivní bytost, tj. aktivně se obrací do světa, aby něco zasáhl, něčeho dosáhl, něco změnil. Ve svém vědomí se sice vztahuje také k oněm věcným cílům, jež sleduje, ale nutně i sám k sobě, ke své aktivitě, ke své praxi. Prostředky, jimiž vědomí dovede uchopit svůj předmět, jsou odvozeny, resp. vypůjčeny z praxe. Vědomí proto nutně z praxe vychází; není však pouhým jejím doprovodem, ale rychle se stává nejvýznamnějším organizujícím elementem praxe. Praxe vlastně není bez vědomí (bez myšlení, bez promyšlenosti) žádnou praxí; u zvířat o praxi nemluvíme právě proto, že není vědomě, promyšleně organizována. Praxe je skutečnou praxí pouze tehdy, je-li uskutečněním nějakého vědomého rozvrhu. Takové uskutečnění se ovšem vždycky každému projektu pouze blíží, uskutečňuje vždy zároveň něco víc i něco méně, než bylo v rozvrhu. Napětí mezi vědomým rozvrhem a mezi jeho realizací je jedním z nejsilnějších motivů myšlení. Člověk je totiž schopen svou

¹ Srv. Platón, *Apol.* 21b9–d7; cit. podle: *Obrana Sokrata*, in: týž, *Euthyfron – Obrana Sokrata – Kriton*, přel. F. Novotný, Praha 1942², str. 39–89, zde str. 52–53 (srv. také pozdější vydání: *Obrana Sókrata*, in: týž, *Spisy*, I, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 31–61, zde str. 37–38). – Pozn. vyd.

praxi nejen vědomě projektovat a řídit, ale je schopen se k ní dodatečně vracet, podrobovat ji opětovným rozborům a přezkoumávat ve světle realizačních úspěchů i neúspěchů své původní rozvrhující záměry. Z toho všeho je zřejmé, jak už bylo řečeno, že vědomí není pouhým doprovodem praktické aktivity, která by se stejně rozvíjela i bez něho, ale že je samostatnou aktivitou, která má pro lidskou praxi jako celek funkci řídicí. Jako samostatná aktivita je vědomí (myšlení) také praxí, tj. je také realizací určitých projektů, rozumí se vědomých projektů. Ale také na rovině vědomí se realizace vždycky více či méně od každého projektu liší, což je vědomí samo schopno sledovat jako napětí mezi tím, co zamýšlelo, a tím, co provedlo, uskutečnilo. A to je možné pouze díky tomu, že vědomí vskutku samostatnou aktivitou jest; a to takovou aktivitou, která je schopna se vracet k sobě samé, zaměřovat se na sebe, podrobovat se kontrole, a zejména si rozumět. To vše máme na mysli, mluvíme-li o reflexi a o reflektovanosti (mnohonásobné reflektovanosti) lidského vědomí.

Díky tomu, že je vědomí schopno rozumět sobě samému, a v té míře, s jakou pronikavostí je toho schopno, dovede prosvětlit samotnou lidskou praxi jako celek a jejím prizmatem i svět, v němž se tato praxe uskutečňuje. A ještě víc: teprve v tomto prosvětlení může být otázka životní praxe jako celku položena (právě tak jako otázka světa). Je naše životní praxe vůbec celkem, je opravdovou jednotou, je vnitřně a v hloubce vskutku integrována? A kde, v čem jsou základy její integrity? V jaké rovině je vnitřní jednota lidského života zakotvena? Podobné otázky jsou mimořádně významné právě v epoše, která industrializační dynamikou a převratnými proměnami společenských struktur často narušuje až dezintegruje četné mezilidské svazky, tradiční instituce a struktury, což nemůže nemít důsledky i v nejednom nalomení vnitřní životní integrity jednotlivců. Životní jednota, celistvý charakter života, nenalomený charakter, integrita osobnosti – to vše nikdy nepřestalo být v naší epoše postulátem života vskutku lidského. Společenské struktury nás nutí žít v rozmanitých okruzích a sférách: v rodině, ve škole či v zaměstnání, mezi sousedy v ulici či na vesnici, v politických či zájmových organizacích. To vede k tomu, že si vytváříme rozmanité typy komunikace s jednotlivými „světy“, jež pro nás uvedené a podobné sféry a okruhy představují: žijeme v několika světech. Považujeme za pochybné, nezdravé až nelidské vystupovat v těchto světech jako různí lidé; cítíme potřebu tyto světy sblížovat, propojovat, sjednocovat: chceme žít v jednom světě, ve světě, který je stejně tak náš vlastní, jako všem lidem společný (tj. univerzální). Kdo všechny roviny a sféry svého života takto propojit a sjednotit nemůže a nedovede, je obětí tlaků, na jejichž zvládnutí sám nestačí; kdo je propojit nechce, internalizoval pluralitu a rozpornost okruhů, v nichž se pohybuje jeho život, zabydlil se v ní a propadl jakési „schizofrenii“, která ve skutečnosti narušuje a deklasuje všechny jeho vztahy k druhým lidem, ať už z kteréhokoliv okruhu, a tím i lidskost jeho vlastního života. Četné případy takové „schizofrenie“ pramení v nějakém morálním selhání, které začíná jako obelhávání druhých a nutně s sebou přináší obelhávání sebe sama. Ale není tomu tak vždy; nejčastěji se morální aspekt objevuje dost pozdě, obvykle ve chvíli, kdy se člověk začne bránit pohledu na vlastní situaci, jaká vskutku jest. Takový pohled se nám otvírá zpravidla náhle a jakoby náhodou, nikterak nevolán a téměř vždy napříč tomu, co jsme si o sobě a o svém životě až dosud mysleli. Jsme jím zaskočení, cí-

tíme se jím obvinění, vidíme, jak se naše zaběhané jistoty otrásají a někdy přímo hrouť, a jsme velmi nakloněni vyhnat si podobné nápady z mysli. V případě, že nejde o naši vlastní myšlenku, jsme velmi nakloněni slova druhého člověka neslyšet, nechápat anebo jim rozumět jinak, co možná neškodně (anebo tak, abychom je mohli snadno napadnout). Zlo obvykle nepramení ze zlého úmyslu, to jsou jen výjimky; morální selhání nespočívá ve vymyšlení způsobů, jak uskutečnit zlo, ale ve vymyšlení způsobů, jak zlo zakrýt, schovat, učinit nenápadným a zanedbatelným, či dokonce je prohlásit za dobro, tj. mystifikovat je, obelhat jiné i sebe.

Reflexe tedy není žádným automatismem, není sérií reakcí našeho vědomí, která probíhá zcela samovolně, vyvolána prostě nějakou konkrétní událostí. Reflexe může být právě tak korektní a pravdivá, jako falešná a lživá; reflektovat buď chceme, nebo nechceme; reflexi můžeme právě tak vyhledávat, jako se jí vyhýbat, bránit se jí a zahánět ji. Reflexe ovšem není sama tím světlem, které je schopno prosvětlit naši situaci a naše vlastní jednání, ale znamená otevřenost vůči takovému prosvětlení a světlu samému. Reflexe nevytváří obraz naší situace a naší životní polohy, není sama jediným producentem takového obrazu; je-li jím přece, pak lže, zakrývá, mystifikuje. Reflexe, která chce sama všechno vykreslit, znázornit a zhodnotit, ví ovšem vždycky už předem, k jakému obrazu směřuje; ví, jaký obraz potřebuje, tj. jaký obraz bude sloužit (alespoň jak se domnívá) cílům, jimž se sama odevzdala. Pravá reflexe naproti tomu prosvětluje lidský život ve všech jeho polohách a vrstvách jen proto, že se sama nechá osvítit a prosvětlit, tj. že se sama otevře světlu, kterým manipulovat nemůže a ani nechce. V tom smyslu není reflexe zdaleka pouze intelektuální, či dokonce „nadstavebnou“ záležitostí; zejména však není žádným „aparátem“, lépe či hůře fungujícím racionálním mechanismem, ale je vždycky zároveň osobním stanoviskem, výrazem a důsledkem určitého étosu, určité životní orientace, životního zaměření, životního stylu. A opět nikoliv pouhým výrazem, ale prosvětlujícím pomocníkem i korektivem takového stylu.

Systematicky vybudovaným (či spíše budovaným, tj. vždy znovu budovaným) myšlenkovým a duchovním oborem, který učinil reflexi svým východiskem, metodou i trvalým cílem, je filosofie. Filosofie je nepochybně záležitostí vědomí, myšlení, a to velmi abstraktního myšlení (nejčastěji). Na rozdíl ode všech vědeckých oborů, které již existují a které ještě vzniknou, pracuje filosofie způsobem, který se nestává nepřiměřeným a nepřislušným, je-li za předmět filosofického zkoumání zvolena filosofie sama. Filosofie je jediná odborná disciplína, která je sama sobě legitimním tématem (a také problémem). To znamená, že světlo, které může filosofie vrhnout na kterékoliv téma, na kteroukoliv situaci, nemusí nutně udržovat v pozadí přítmí nebo tmu. Filosofie nemusí vycházet z předpokladů a principů, které zůstávají mimo dosah její kontroly. Jestliže některá filosofie přece ponechává prostor takovým neosvětleným, nekontrolovaným principům, je to její konkrétní nedostatek a přímo vina, ale v žádném případě nejde o osudové zatížení každého myšlenkového pokusu, jak to někdy slyšíme vykládat. Skutečností však je, že filosofie, která se dobývá stále hlouběji ke svým kořenům, se nutně dostává mimo oblast pouhé myšlenky. Kořeny filosofie jakožto myšlenkového úsilí a myšlenkové aktivity nejsou totiž jen myšlenkové; není tomu tak ovšem jenom proto,

že každé myšlení, každá reflexe vychází z praxe a na praxi navazuje (právě tak jako k určité praxi také zase vede). Filosofie je prizmatem, v němž se ukazují jinak skryté nejzákladnější struktury a přímo počátky, principy lidské aktivity, nejzákladnější rozvrhy lidské praxe, ano lidského života vůbec; a filosofie nemůže vyjasňovat pohled na tyto skryté základy v distanci ke všem takovým základům, ale pouze tak, že některé přijme a jiné odmítne, že jedny umlčí a jiným dá slovo, zkrátka že se na této nejzákladnější životní rovině kvalifikovaně, tj. filosoficky zdůvodněně, promyšleně, vědomě, rozhodne, že volí. A volí nikoliv tak, že by pak z roviny abstraktní volby prakticky odvozovala důsledky pro všechny roviny nižší, nýbrž tak, že buď ono základně před-filosofické rozhodnutí přijme (svým způsobem, tj. veškerým svým senzoriem, celým aparátem myšlenkovým, celou svou stavbou), nebo odmítne; odmítnout je však může jen volbou jiného rozhodnutí, které inspiruje, vyvolá, podpoří – ale které zůstává i v takovém případě rozhodnutím před-filosofickým a mimo-filosofickým, tj. rozhodnutím celoživotním, generálním obratem životní i myšlenkové orientace.

Každá lidská aktivita má dvojí konec, dvojí zakončení: jednak mění svět, jednak mění samotného aktivního člověka. Člověk nemůže proměňovat svět, aniž by proměňoval sám sebe. A nemůže se sám změnit, aniž by proměnil, přeměnil i svůj svět. To je přímým důsledkem okolnosti, že subjekt se děje a že netrvá neproměnně uprostřed svých akcí. Cokoli učiní, byť na samém okraji své akční sféry, zasáhne v některých svých důsledcích i jeho samého v samotném centru jeho bytosti. Jinými slovy řečeno: ať udělá člověk cokoli, byť sebeutilitárnějšího či sebeefemérnějšího, znamená to vždy zároveň zaujetí celoživotního stanoviska či přístupu ke světu jako celku. Základní vztah ke světu, základní životní orientace je rozvrhována v každé, i sebestatnější akci; nemusí vystupovat navenek nijak nápadně, ale v hlubinách je formována. Filosofie je přede všemi myšlenkovými disciplínami povolána k tomu, aby jako v rentgenových paprscích ukazovala, osvětlovala a formulovala (třeba v abstraktní rovině) tyto základní postoje a přístupy ke světu, k lidem, člověka k sobě samému. Protože to nedovede žádná jiná disciplína, zdá se, jako by šlo o filosofické postoje a filosofické přístupy. Ale ve skutečnosti to jsou postoje a přístupy, které nejsou nebo alespoň nemusí být zprostředkovány žádnou filosofií, právě tak jako kostra nemá charakter rentgenových paprsků, přestože to jsou právě ony, které dovolují ji „vidět“ v živém těle. Vyjasnění pravé povahy oněch základních postojů a přístupů k světu je ovšem i pro filosofii úkolem značně nesnadným a neschůdným. Někdy je zapotřebí celých epoch k tomu, aby filosofie rozpoznala některé složky specifického, ale pro danou epochu obecného a v této obecnosti jakoby samozřejmého přístupu ke světu, k věcem, k událostem atd. Je tomu tak proto, že předpokladem věcného postižení skutečné povahy nejzákladnějších struktur určitého přístupu ke světu a určité životní orientace je vždy alespoň metodický odstup, a ten je umožněn vskutku realizovanou orientací alternativní. Za příklad nám může sloužit pro evropské dějiny rozhodující epochální zvrát minulostní životní orientace v orientaci budoucnostní.

Filosofie sama vznikla či spíše byla vynalezena teprve někdy v 7. století př. Kr. Předtím panovaly v lidských hlavách i společnostech po dlouhá tisíciletí mýty. Každý mýtus ovšem byl mnohem víc než pouhým vypravováním o bozích; představoval vždy také a především

určitý typ rozvrhu lidského života. Měl značnou vnitřní přesvědčivost a také organizační sílu. Moderní intelektualismus (hlavně pozitivistického ražení) chápe mýtus především, nebo dokonce výhradně jako nevědecký pokus vysvětlit nepochopitelné skutečnosti primitivním myslím. To vůbec neodpovídá skutečnosti; mýtus byl vždycky na prvním místě přesvědčivým zdůvodněním určitého způsobu života a návodem ke konkrétnímu praktickému počínání. Obecnou formou takového zdůvodnění a návodu byl poukaz k božským pravzorům, které je nutno napodobovat, nemáme-li se zřítit do propasti chaosu a nicoty. Každé jednání, každý jednotlivý čin měl svůj vzor v původním, prapůvodním jednání nebo činu některého z bohů nebo héroů; mohl dospět k svému cíli a tak dosáhnout smyslu pouze tím, že onen pravzor co nej přesněji napodobil. Každá odchylka, každá nepřesnost mohla znamenat příčinu neúspěchu; proto existovala o činech božských prapředků, héroů nebo bohů rozsáhlá vypravování, v nichž mělo být zachyceno a zaznamenáno vše podstatné. Pravzory byly čímsi daným, jednou provždy hotovým a uzavřeným; smysluplnost byla proto vázána na tuto danost, hotovost, uzavřenost, krátce na minulost. Plnost a dokonalost byla dána na počátku času; vše pozdější žije z tohoto počátku, vrací se k němu a je jeho více či méně dokonalou nápodobou. To, co v praminulosti bohové nebo héroové učinili, je proto správné (pravé), protože to učinili oni a protože to učinili na počátku; od té doby to je norma pro všechny lidské činy a pro celý lidský život (pokud ovšem člověku není uložena mez v nějakém tabu).

Řecká filosofie bývá obvykle chápána jako odmítnutí a kritika mýtů. To je však pravda jen v jistém velmi omezeném smyslu, a nikoliv všeobecně. Lze uvést výroky, jako je kupř. Xenofanův: „Všechno to bohům v básních svých Homér a Hésiod přiřkli, všechno to, cokoli zdá se být u lidí hříchem a hanbou, krást i cizoložit a navzájem podvádět sebe.“² Podobně v Platónově dialogu *Euthyfrón* se Sókratés v rozhovoru táže Euthyfróna: „Což pak ty myslíš, že je vskutku mezi bohy válka jedněch proti druhým i že jsou mezi nimi hrozná nepřátelství a boje a mnohé jiné takové věci, o jakých vypravují básníci?“³ Ovšemže tu uvedeným řeckým filosofům nešlo o nějaké moralizování, jak zřejmě vysvítá z ústřední otázky, kterou pak Sókratés Euthyfrónovi položí: „[Z]dali pak je zbožné proto milováno od bohů, že je zbožné, či proto je zbožné, že je milováno?“⁴ Na této otázce vidíme filosofický odstup: tam, kde mýtus uzavřel každou další cestu dotazování konstatováním, že to a to učinil ten a ten bůh, tam filosof odmítne považovat konstatovaný fakt za poslední instanci a přechází na novou, vyšší rovinu, z níž se i na tento konstatovaný fakt chce kriticky podívat. To je pochopitelně možné jen za předpokladu, že takovou rovinu najde a odhalí – a že tato rovina má své vlastní, a tedy jiné normy. V našem případě normy zbožnosti už nebyly prostě dány božskými činy jako nějakými jednou provždy platnými pravzory, ale tyto božské činy byly samy měřeny normami, které byly platné a závazné i pro bohy. Filosofie tu překračuje dané instance, aby odhalila instance nové, vyšší, závaznější. Anebo naopak, ukazuje na vyšší, obecněji platné instance, aby jimi

² Srv. *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1962², str. 46 (zl. B 11). – Pozn. vyd.

³ Srv. Platón, *Euthyphr.* 6b7–9; cit. podle: *Euthyfron*, in: *týž, Euthyfron – Obrana Sokrata – Kriton*, str. 5–38, zde str. 17 (srv. také pozdější vydání: *Euthyfrón*, in: *týž, Spisy*, I, str. 7–29, zde str. 14). – Pozn. vyd.

⁴ Tamt. 10a2–3; cit. podle: *Euthyfron*, str. 23 (srv. také pozdější vydání: *Euthyfrón*, str. 19). – Pozn. vyd.

kriticky změřila dosud platné instance obecně uznávané. Odstup tu nepochybně jest; otázka je jen, zda je to odstup dostatečný.

Ptejme se: čím se zásadně tyto nové instance liší od dosavadních? Jsou jistě méně nahodilé, méně svázané s konkrétními situacemi (ať božskými, či lidskými), jsou zbaveny historek a vypravování – ale jsou stejně zakotveny v prapočátcích, v praminulosti, v nadčasovosti jako ony starší. Historiky o bozích jsou odbourány, aby byl co nejpřesněji vymezen pojem či idea; „božský pravzor“ tak dostává novou podobu, ale zůstává pravzorem, který z minulosti organizuje přítomnost. Mýtus tak ve své plné podstatě odstraněn není, ale je racionalizován: z božských pračinů se stávají božské ideje Platónovy nebo odvěké formy Aristotelovy, věčné pralátky Empedokleovy či neměnné atomy Démokritovy atd. Důsledky tohoto způsobu myšlení vidíme dodnes v uzlových bodech moderní přírodovědy: experiment se považuje za platný pouze tehdy, lze-li jej za vypsání podmínek přesně reprodukovat se stejnými výsledky. To není nesmyslné a já to také neuvádím proto, abych snížil hodnotu tohoto velmi respektabilního vědeckého postulátu. Mýtus také nebyl nesmyslný; zbyla-li z něho taková zásada až do moderní doby, svědčí to spíše pro mýtus než proti vědě. Ale ukazuje to zároveň na meze této konkrétní vědecké zásady: kdyby se ukázalo, že uzlové vývojové přelomy v dějinách života jsou nikoliv prakticky, ale principiálně nereprodukovatelné, znamená podobná zásada, pokud jí je ponechána absolutní platnost v mezích jejích záměrů, že např. vznik nových kmenů, čeledí, rodů a druhů se nemůže stát předmětem vědeckého rozboru. A je-li někdo tak radikální, že považuje za skutečné pouze to, co je vědecky poznatelné (a vědeckostí rozumí např. zásadu reprodukovatelnosti experimentů), pak musí vznik nových kmenů, čeledí, rodů a druhů považovat za neskutečný (resp. neplatný). Smyslem uvedeného příkladu je ukázat, že věda a vědeckost, nelegitimně spjatá s absolutizací některých v běžné praxi docela užitečných norem a kritérií, se může stát prizmatem, jímž celé etáže skutečnosti jsou prostě odfiltrovány. Hlavním naším cílem však bylo ukázat, že každý odstup nemusí být vždy dostatečný a že v daném případě znamenala filosofie prodloužení a vylepšení určité životní orientace, určitého přístupu ke světu, který v reflexi nedovedla přivést na světlo, protože nenalezla alternativní přístup, bez něhož je potřebný odstup na příslušné rovině nemožný.

Životní styl, životní orientace mají různé roviny, tj. jejich struktura se rozvíjí v několika úrovních. Revize a přestrukturování perifernějšího okruhu nemusí vždy znamenat stejně pronikavou změnu v okruhu centrálnějším. V našem příkladu je zřejmé, že odvržením historek o bozích nebyla ještě zdaleka dotčena základní orientace na minulost (praminulost), na nadčasovost, na danost. Filosofie při vší racionální pronikavosti zůstala zakotvena v onom základním zakotvení životním, v onom stylu, který se k budoucnosti obracel zády, který nedůvěřoval ničemu novému (pokud by se to ovšem neprezentovalo jako „kdysi nové“, jako nyní už daný, hotový pravzor), který dokonce před otevřenou propastí nepřehledné plurality toho, co všechno může nastat, pociťoval hrůzu a upadal do děsu. Tento mytický životní styl a jeho strukturální orientace na minulost ovšem filosofii o mnoho tisíc let předcházely, a tudíž asi nemohou být jejím produktem; spíše je tomu tak, že filosofie jako reflexe základní životní orientace tuto orientaci pročišťuje, zbavuje okrajových či cizorodých elementů, vnitřně ji sjedno-

cuje a integruje. Zároveň to však znamená pronikavé ochuzení, zploštění a ztrátu schopnosti praktické angažovanosti ve světě. Celá řecká filosofie je víceméně zdůvodňováním nezbytnosti odvratu od toho, co podléhá změně, tedy také ode všeho, co změnu působí, tedy od praxe. Praxe je periferně nezbytná, náleží k celé pokleslosti odvozené existence, ale nemá v sobě nic pravého, nevede k pravdě, nýbrž odvádí od ní. Člověk se může vztáhnout k pravdě jakožto cíli nikoli činně, praktickou aktivitou, výkonem, nýbrž nečinností, tím, že ustane s každou aktivitou a oddá se zírání (tj. teorii v původním smyslu). Takové vyostření dosáhlo nepochybně pozoruhodné koherence a vnitřní logičnosti, ale pouze za cenu vytěsnění celé praktické životní orientace. Ta ovšem mohla být vytěsněna pouze v myšlenkové rovině, ale nikoli prakticky. Jestliže funkcí mýtu byl návod k praktickému jednání, pak z hlediska praktických životních požadavků je řecká filosofie výrazným úpadkem. Provokující Rádlovy soudy o úpadkovém řeckém intelektualismu⁵ mají pravdivé jádro. Úpadek řeckého myšlení v době helénistické není jen výrazem úpadku a rozkladu společenských struktur, ale má vnitřní zdroje. Obrat k etické problematice byl jenom nevynalézavou ctností z teoretické nouty a bezradnosti. Proto našly orientální mýty dveře do řecké společnosti znovu otevřené. Filosofie nedovedla novému náporu čelit a uzavírala s mýtem kompromisní syntézy.

V té době se už na plné obrátky rozvíjelo epochální střetnutí mezi řeckým způsobem myšlení, a hlavně onou prastarou orientací na minulost, a mezi novou „náboženskou“ sektou a jejím učěním i její novou orientací životní – totiž křesťanstvím. Toto střetnutí mělo svou dlouhou prehistorii; jeho počátky byly spjaty ještě s aktivním úsilím židovských vzdělavců zprostředkovat tehdejšímu řecky mluvícímu světu své vlastní tradice (vrchol můžeme spatřovat v Septuagintě). Dějiny křesťanství, které na nejlepší židovské tradice navázalo a které se hned v prvních desetiletích své existence utkalo v těžkém zápase s jedním z nevlivnějších filosoficky laděných mýtů, totiž gnózí, jsou i v řadě následujících staletí velmi poučné. Ukazují totiž, jak nesnadné je v praxi udržet novou životní orientaci, když nejsou po ruce adekvátní myšlenkové prostředky, které by mohly plnit řídicí a kritické funkce – zvláště ovšem v situaci, kdy se naopak přímo nabízí vypracovaný myšlenkový aparát, vycházející ze základně jiného životního zaměření. Jedním z uzlových problémů celého dalšího evropského myšlení, jenž se stal účinným motorem nejpozoruhodnějších filosofických pokusů i tam, kde vůbec nebyl tematizován, byla přeložka nejhlubšího strukturálního zakotvení filosofie, přesazení filosofického stromu do nové půdy (každá metafora ovšem kulhá). Skutečností zůstává, že celá operace, celý přesun trvaly nesmírně dlouho; metafyzická tradice řecké filosofie se vytrvale prosazovala, sama byla jen tu a tam deformována, ale tím víc a pronikavěji deformovala. Její definitivní porážka byla neodvratná, protože nedovedla integrovat celý lidský život, který není jen intelektuální a teoretický, ale také a především činný a praktický. Křesťanství na dlouhé věky podlehló oné řecké „náladě“ odvratu od praxe a od světa vůbec, nescísněkrát se stalo ideologickou zástěrkou hrubě mocenských zájmů, a zejména v dobách císařopapismu nejrůznějšího ražení příčinlivě pomáhalo pravý stav věcí buď glorifikovat, nebo mystifikovat (často

⁵ Srv. E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I: *Starověk a středověk*, Olomouc 1998², str. 58–68, 143–155, 215–216. – Pozn. vyd.

obojí). Ale základní situace už byla rozvržena: byl tu nový životní postoj, nový životní styl a přístup k světu na jedné straně – a byla tu až do nejjemnějších pojmových souvislostí vypracovaná reflexe, která byla sice vnitřně orientována zcela jinak a novému životnímu stylu naprosto nepřiměřeně, ale která přesto představovala nejen vysoko nastavenou laťku, kterou se nezbytně musel pokusit překonat každý jinak orientovaný myšlenkový projekt, ale která především jako první ohledala základní struktury prostoru, v němž se filosofická reflexe musí pohybovat, struktury, které nejsou dány filosofovou libovůlí ani nejsou filosofickým produktem. Dříve nebo později muselo dojít k tomu, že se některé linii filosofického myšlení podaří nastavit antény svého porozumění směrem, který bude v souhlasu s novou praktickou orientací evropského a Evropou poznamenaného lidstva čelem k budoucnosti, s orientací, která s nadějí očekává to nejdůležitější a hlavní teprve ve dnech, jež mají nastat. Teprve tato nová filosofie, která se už nespokojí s pouhou racionalizací mytické orientace archaického člověka, ale která bude schopna racionálně odvrhnout sám mýtus v jeho nejhlubších základech a nejskrytějších strukturách, dovolí lidem překonat onu nejjemnější, nejvíce skrytou a zastřenou, ale nejpronikavěji život nás všech ovlivňující schizofreničnost, která není nemocí jednotlivce ani jednotlivé společnosti, ale která je zatížením a chorobou celých eónů.

Ovšem každá filosofie, která ztratí schopnost distance a která vidí svou úlohu jen v podepření těch struktur, které tu už jsou přítomny, stává se „falešným vědomím“, zakrývajícím a falšujícím pravdu. Filosofie, která se zpronevřuje své kritické funkci, se vždycky dříve nebo později stane „svatozáří slzavého údolí“.⁶ Nová filosofie bude stále vázána normou a posláním, které před 125 lety formuloval Karel Marx: vzdát se iluzí o svém postavení.⁷ To ovšem znamená závazek nejen soukromý, ale obecný: filosofie musí napomáhat tomu, aby se lidé vůbec vzdali iluzí o svém postavení. Marx tento požadavek v duchu filosofie praxe hned přeložil do roviny neteoretické, neabstraktní praxe: je třeba překonat postavení, ve kterém je zapotřebí iluzí.⁸ Kritická, kontrolní, ba strážná úloha filosofické reflexe nikdy nekončí; vždyť teprve budoucnost ukáže mnohem pronikavěji než přítomnost, co je skutečnost a co jsou iluze. A filosofie, právě nová, nově orientovaná filosofie musí být vždycky mnohem důvěrněji spjata s tím, co přijde, než s tím, co je dáno. Jedině tak se může stát a může zůstat přiměřeným myšlenkovým prostředkem životního stylu, který svou smysluplnost zakotvuje v tom, co ještě není.

⁶ Srv. K. Marx, *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, I, vyd. M. Svatošová, přel. B. Franěk – J. Bílý, Praha 1956, str. 401–414, zde str. 402. – Pozn. vyd.

⁷ Srv. tamt. – Pozn. vyd.

⁸ Srv. tamt. – Pozn. vyd.