

Systém filosofie¹ [1973]

1.

Filosofie nemá přirozených počátků, a proto filosofický výklad, který má dospět k celé myšlenkové soustavě, může začít vlastně kdekoliv. Jen praktická či vlastně jen technická hlediska mohou doporučovat spíše jeden způsob postupu než druhý. Žádný zvolený počátek nemůže znemožnit přístup ke kterémukoli tématu jinému; může jej pouze ztížit a zkomplikovat. A zároveň každý zvolený počátek znamená položení důrazu na cosi partikulárního – a tím výchozí bod cesty, která musí dospět posléze k důrazu na něco jiného, ba dokonce na všechno ostatní, pokud to má skutečný význam. Nehledíc už k tomu, že každé poznání je přechodem od nevědění nebo falešného vědění k vědění pravému, od ne-pravdy k pravdě. A žádná cesta není tak privilegována, abychom jen přes ni došli k pravdě, právě tak jako žádná není tak prokletá, aby nutně končila sama v sobě jako bludiště a aby znemožňovala každý postup k pravdě.

Jak je něco takového možné? Myslitel není definitivně determinován svým východiskem, svou počáteční pozicí proto, že je schopen se ke svým východiskům a počátečním pozicím vracet a v tomto návratu je kontrolovat a také revidovat. Základem této schopnosti je obecně lidská možnost návratu k sobě, tj. návratu, který znamená přístup k sobě samému. Filosofie od samého svého počátku žije z této možnosti a dovádí ji specifickým, nenahraditelným způsobem k realizaci. Příkaz „pozněj sebe sama“ (*gnóthi s' auton*) je výrazem oné „lásky k moudrosti“, která dává lidskému životu směr a smysl; je výrazem tak hlubokým, tak podstatným, že se s velkou přesvědčivostí nabízí jako východisko celé stavby myšlenkové, k níž filosofie tíhne. Proto jej filosofie od počátku přijala za svou devizu; ale také v dalším průběhu dějin filosofického myšlení můžeme tento motiv sledovat právě u největších a nejhlubších myslitelů, a zejména všude tam, kde se filosofie ocitá na rozcestích a kde dochází k vystřídání uzlových bodů proměňujícího se duchovního světa. Snad proto nemůžeme pochybit, když na tuto tradici navážeme i zde.

2.

Elementem, z něhož filosofie čerpá, v němž se pohybuje a jímž žije, je tedy reflexe. V reflexi se člověk obrací sám k sobě a ke své aktivitě, aby ji především prosvětлил, myšlenkově uchopil a aby se jí také prakticky zmocnil, tj. aby ji svou myšlenkou, svými projekty ovládl. Člověk, který se takto obrací sám k sobě, obrací se na jedné straně ke své vlastní minulosti, na niž chce v přítomnosti smysluplně navázat. Poznává v této minulosti nejen izolovaně sám sebe, ale také své místo v širším kontextu, svou situovanost a také svůj aktivní podíl na situaci, tj. poznává se jako produkt určité situace, resp. určitých vrstev situace, ale také jako producent, spolutvůrce situace, resp. jejích určitých vrstev. Nicméně v okamžiku, kdy člověk poznává sám sebe jako spolutvůrce podmínek a situovanosti svých aktivit, činí krok k tomu, aby se stal projektantem svých akcí, viděných již v tomto kontextu, a tudíž projektantem i samotné situace, resp.

¹ Text datován 29. 5. 1973; nedokončeno. – Pozn. red.

alespoň některých jejích vrstev. Člověk poznávající míru, v níž ovlivnil předem (svými staršími aktivitami) situaci, podmiňující jeho další činnost, poznává zároveň alespoň v možnosti jisté alternativy tohoto svého ovlivnění. Zjišťuje, že mohl a snad také měl udělat něco jiného, než skutečně udělal, aby pak mohl s úspěchem provést to, co zamýšlel, ale co se mu nepovedlo. Z podobných úvah, umožněných teprve reflexí, se pak pochopitelně otvírá perspektiva nápravy v novém, dalším pokusu – tedy perspektiva alternativního jednání do budoucna. Jednání nikoli už jako okamžité reakce, nýbrž jakožto postupné realizace komplikovaného rozvrhu, počítajícího s tím, že k úspěšnému dovršení záměru je zapotřebí předem pochopit a také vhodně připravit podmínky takového úspěchu. Člověk, který se obrací sám k sobě, obrací se tedy na druhé straně také ke své vlastní budoucnosti, jejíž dynamikou chce rozhýbat pravým směrem svou přítomnost. Zkušenost nám praví, že teprve orientace do budoucnosti a na budoucnost nám vskutku prosvětlí nejen naši vlastní přítomnost, ale dokonce i naši minulost. Minulost viděná z hlediska budoucnosti se stává náhle docela jinou, novou minulostí. V sebepoznání, v sebepochopení člověk tedy nahlíží, že je bytostí nejen časovou, nýbrž také a zejména časově rozlehlou, že je bytostí se značně rozlehlou, širokou přítomností. S takovou přítomností, která do sebe pojala a stále pojímá další a další vrstvy jak minulosti, tak budoucnosti. A protože jak přítomnost, tak minulost ve smyslu vrstev vlastní existence člověka jsou obě zakotveny v budoucnosti, nemají v přesném smyslu slova žádný „poslední“ základ, nemají dna, nemají žádnou vrstvu „nejnižší“, nejelementárnější, žádnou vrstvu „*primae ordinis*“. Situovanost člověka tedy na jedné straně znamená jeho omezení, ve své situovanosti (prostorové, časové i kvalitativně konkrétní) člověk je a také se poznává jako konečná bytost; zároveň však na druhé straně to je právě jeho situovanost, která prolamuje či překonává jeho omezenost – za podmínky, že tuto svou vždy původnější, počátečnejší omezenost člověk dovede myšlenkově uchopit a tím zrušit její všeobjímavost a učinit z ní pouhé omezení, pouhou mez. A to může právě učinit v reflexi (a jenom v reflexi).

3.

Reflexe je nepochybně záležitostí vědomí, „pouhého“ vědomí. To vede některé k tomu, aby v ní viděli jenom zvláštní druh omezenosti, totiž právě omezenost „pouhého“ vědomí. Tuto omezenost jsou nakloněni vidět především v subjektivitě reflexe. Příkladem nám může posloužit třeba Jan Patočka, který v dodatku ke své habilitaci, napsaném po 33 letech (1969), píše, že reflexe netranscenduje do věcí kolem nás (157), a rozumí tomu tak, že se reflexe „přidrží zprvu naší vlastní jsoucnosti“. Nepochybně má pravdu v tom, že reflexe zprvu nemíří k věcem „kolem nás“, tj. k předmětům našeho osvětí, nýbrž jinam. Patočka však nemá pravdu, říká-li, že „zprvu“ se reflexe „přidrží naší vlastní jsoucnosti“. Buď totiž v reflexi opouští reflektující sám sebe přibližně v témž smyslu, v jakém činný člověk opouští sám sebe ve svém činu (neboť i reflexe je jenom zvláštním druhem činnosti, aktivity), anebo není reflexe vůbec ničím. Předpokladem nebo spíše začátkem reflexe je odstup od sebe. Samozřejmě takový odstup není možný jinak než jako vykročení ze sebe, překročení sebe, tudíž „transcendence“. Proto se musíme tázat: kam vlastně transcenduje reflexe, jestliže netranscenduje do „věcí kolem nás“? Je zřejmé, že musíme předpokládat ještě nějaký jiný „prostor“, kam by reflektující

člověk mohl od sebe podstoupit a tak se přesáhnout. Tímto „prostorem“ je svět logu, svět řeči, slova. Aby se člověk vůbec mohl k sobě obrátit, tj. aby se k sobě mohl vrátit, musí se nejprve opustit. Aby mohl uchopit a pochopit svou situovanost, musí se jí v nějakém smyslu zprvu vymknout. A protože to (alespoň zprvu) není možné „reálně“, tj. věcně, musí tak učinit tím, že se stane (po prvé nebo poznovu) občanem jiného „osvětí“, jiného „světa“, totiž světa řeči. Situovanost člověka v reálném světě a ve světě slova nikterak nemusí koincidovat, nemusí (nezbytně) ani konvergovat; taková eventuelní konvergence je leda plodem značného úsilí, jež vychází z vědomého rozvrhu, a je založena nikoli jednostranně v tom, že se „vědomí“ člověka nebo skupiny lidí stane „věrným výrazem“, nebo dokonce „odrazem“ jejich „reálné“, „faktické“ existence, nýbrž také a dokonce hlavně v docela opačném úsilí podříditi a integrovati tzv. reálnou existenci vědomě zvolenému rozvrhu, sjednotiti zkrátka praktický život programem, který může být rozvržen a formulován jen ve světě řeči a ve jménu „hodnot“ či „ideálů“, které vůbec nenajdeme mezi „věcmi kolem nás“. Situovanost člověka ve „světě věcí kolem něho“ a ve světě řeči není tedy svázána žádnou paralelitou. Mohli bychom říci, že situovanost ve světě věcí má převahu, převažuje (protože má proti celému světu řeči nesrovnatelně větší „váhu“, „setrvačnost“, i dynamickou setrvačnost), zatímco situovanost ve světě řeči může za určitých okolností převládnout, tj. může ovládnout i všechno to, co se prosazuje svou „váhou“ a „setrvačností“. Nemůže-li to zatlačit nebo vytlačit, může to řídit, integrovat v jistém smyslu, tj. může tomu dát jistý smysl díky řídicímu projektu, smysl, který podstatně přesahuje možnosti samotného „světa věcí“. To je ostatně základním charakterem a přímo podmínkou praxe. Praxe je aktivita řízená reflexí, tj. aktivita, jejíž rozvrh prochází soudným uvažováním, myšlením, vědomím. Praxe nepochybně míří do „světa věcí kolem nás“, ale její účinky a celá účinnost je založena na rozvrhu, který se může ustavit (který může být ustaven) pouze ve světě řeči, do něhož má právě reflexe jako jediná z aktivit lidských přístup. Naděje praktického přístupu k „věcem kolem nás“, tj. naděje praxe vůbec, je založena na možnosti převládnutí světa řeči, na jeho ovládnutí světa věcí. A to je možné jen tak, že světu věcí se dostane ve světě řeči patřičného místa.

4.

Reflexe je tedy zvláštní aktivita, jíž člověk směřuje do světa řeči (na rozdíl od ostatních aktivit, jimiž směřuje do světa věcí, do svého okolí) a jež jistým způsobem „zasahuje“ věci pouze v té míře, v jaké dostaly své místo v tomto světě řeči. Ale jak může věc dostat patřičné místo ve světě řeči? Jak může být vůbec svět věcí pojat, vnesen, vintegrován do světa řeči? To je dost nesnadno myšlenkově pochopit, a to z několika důvodů. Především to znamená mimo jiné obrátiti pozornost své reflexe na reflexi samotnou, což není bez jistého cviku nijak snadné. Ale právě tento „cvik“ může být naopak ještě větší překážkou než sama necvičenost. Tradiční návyky v myšlenkových postupech a přístupech, a zejména v zákoutích a neosvětlených základech našeho myšlení dovedou neobyčejně znesnadnit každý objev, každý nový pohled, který se jim přičí a který se s nimi dostává do sporu. Pokus vidět vztah mezi věcmi a řečí (ev. myšlením, které je jenom „tichou řečí“) tak, že svět věcí je zabudován, vintegrován, pojat do světa řeči, je nejenom v naší západoevropské myšlenkové tradici nezvyklý, ale vychází

dokonce z principů, které jsou této tradici naprosto cizí a jsou s ní v rozporu. Aniž bychom se na tomto místě pouštěli do podrobností, můžeme konstatovat, že naše otázka, totiž „jak může být svět věcí vnesen, vintegrován do světa řeči?“, je svou strukturou analogická celé řadě dalších otázek, jež mohou být kladeny v kontextech velmi různých. Tak kupř. můžeme postavit otázku, jakým způsobem může otázka navazovat na určitý kontext, díky jemuž teprve dostává přesný smysl. Nebo se můžeme tázat, jakým způsobem může jedna událost navázat na jinou a jakým způsobem může z této jiné, předcházející události něco převzít a do sebe pojmout, zahrnout. Obě uvedené otázky (a celá řada dalších) jsou řešitelné jen za předpokladu, že lze něco, co představuje vnějšek, učinit součástí vnitřního, součástí vnitřku: otázka učiní vnější souvislosti, bez nichž vůbec nemůže být postavena, svým vnitřkem, svou hloubkou; událost, která se realizuje tak, že zvnějšňuje svůj vnitřní rozvrh a svou niternou *dynamis*, může navázat na minulou událost, která *de facto* už uplynula, a tedy už není, jenom tak, že ji v jistém aspektu a v určité míře učiní součástí svého vnitřního rozvrhu, který pak realizuje novým zvnějšněním. To vše ovšem za předpokladu, že ono „vnitřní“ je původnější, základnější a vlastně také skutečnější než „vnější“. Svět řeči je v podobném smyslu základnější a původnější než svět věcí – asi tak, jako je plán a rozvrh konstrukce nebo stavby základnější než realizovaná stavba. Egyptské pyramidy měly (a tedy mají) smysl, který nemůžeme prostě vyčíst z toho, jak vypadají – i kdybychom je změřili a popsali sebed přesněji a zcela vyčerpávajícím způsobem. Pochopit tento jejich smysl je důležitější než cokoli jiného. Podobně pochopit, jaké místo mají věci a celý svět věcí ve světě řeči (tj. právě ve světě smyslu), je daleko důležitější a podstatnější než konstatovat všechny jejich objektivně identifikovatelné vlastnosti (což ostatně samo o sobě vůbec není možné, leč za předpokladu toho prvního – to často zapomínáme). Zkrátka: ve světě řeči se dostává místa všem těm věcem, které jsou původně „kolem nás“, tj. všem věcem našeho osvětí, a teprve tím se jim dostává pravé určitosti, teprve tím se stávají vskutku těmi věcmi, které máme kolem sebe, které vidíme, o nichž víme, které dovedeme pojmenovat atd. Můžeme tedy uzavřít, že věci poznáváme teprve tím, když poznáváme jejich místo ve světě řeči – či ještě přesněji, poznáváme je teprve tenkrát, když se s nimi setkáme ve světě řeči. A abychom se s nimi ve světě řeči mohli setkat, musíme se nejprve sami stát jeho obyvateli. Těmi však nejsme ani původně, nýbrž musíme se jimi vskutku stát, ani se jimi nestáváme jednou provždy, ale musíme své občanství ve světě řeči ustavičně obnovovat, oživovat, uplatňovat – je-li kde na místě ono známé slovo o každodenním plebiscitu, pak zde. Své občanství uplatňujeme každým skutečným myšlením, každým skutečným promluvením (jímž tedy opravdu něco říkáme), každou skutečnou reflexí.

5.

Člověk je tedy jakožto člověk tou bytostí, která je situována jednak ve svém osvětí, jednak ve světě řeči. Ačkoliv to jsou vlastně dvě různé vrstvy lidské situovanosti, čemuž nasvědčuje skutečnost, že setrvávají v neustálém napětí a že mají ustavičně tendenci se rozejít různými směry, přece jsou vždy znovu koordinovány a integrovány tak, aby nejenom sama situovanost člověka, ale i člověk jako člověk byl bytostí integrovanou. Základem integrovanosti člověka a integrovanosti jeho světa (ne tedy už jenom jeho osvětí) je vtažení, vkloubení „světa věcí“ do

„světa řeči“. Věci se ovšem mohou stát „členy“ či „součástmi“ světa řeči také tak, že se prosadí svou vahou, tj. že promluví samy. Ale tam, kde mluví věci, uzavírá se zase lidský svět do jakéhosi nového osvětí, totiž do ideologického světa, do světa ideologií. Ideologický svět je sice vždy do jisté míry integrován, ale nestačí si: vždy se také podstatně vztahuje k čemusi, co v něm nemá své místo a co v něm nemůže mít své místo – alespoň nikoliv přiměřené. Ideologický svět je podstatně – a právě ve své integritě – určen k tomu, aby zakrýval, vytěsňoval, deklaroval neexistenci toho, k čemu je nejhlouběji vázán a bez čeho nejen že nemůže existovat, ale bez čeho by jeho existence ztratila jakýkoli smysl, jakékoli oprávnění, jakoukoli zdůvodněnost či zdůvodnitelnost. A proto je ideologický svět fikcí, je sám fiktivní a další fikce navozuje a vytváří. Ideologické myšlení samo pak napodobuje reflexi, ale není skutečnou reflexí. Se skutečnou reflexí se nesnáší, zápasí s ní na život a na smrt. Ideologie musí usilovat o likvidaci každé reflexe do kořene, ale zároveň musí předstírat, že sama je tou pravou reflexí. Člověk se tedy může zabydlit ve světě řeči tak, že své občanství předstírá a že řeči užívá (zneužívá) k tomu, aby onu předstíranost, fiktivnost a falešnost svého „bydlení“ ve světě řeči zastřel právě mnoha slovy, mnohým mluvením. Uprostřed hluchého mluvení a zastírajícího promlouvání je však překřikována pravda, která jediná je vskutku povolána, aby si vzala slovo. Jsou to „věci kolem“ i „věci v nás“, které hluše mluví tak, že není sly<šet>...²

² Zde text končí. – Pozn. red.