

## System a systematičnost

### 1.01

Minule jsme si vyložili nejprve rozdíl mezi systematičností v myšlení na jedné straně a mezi velmi zvláštní a překvapivou skutečností jakéhosi řádu v samé skutečnosti, bez níž by nám veškerá systematičnost našeho myšlení nebyla moc platná. Tuto systémovost ontického charakteru jsme nechali stranou a zůstali jsme jen u významu systému a systematičnost v myšlení. Dnes se podíváme blíže na některé výhody a vymoženosti, které jsou se systematickým myšlením spojeny.

### 1.02

Jako první můžeme uvést důvodnost či zdůvodněnost. Nestačí si jen něco myslet, ba nestačí ani být o tom zcela přesvědčen: je nutno sám sobě i jiným uvést důvody svého přesvědčení. To, že jsme něco viděli nebo slyšeli, že jsme vůbec něco smyslově zaznamenali, vůbec nestačí, protože to, co viděl nebo slyšel a tak pod. jenom jedinec, nemá pro vědu žádný význam. Už lepší to je, když je svědků, kteří to viděli atd., více, ale ani to ještě nemusí znamenat, že jde o dostatečné zdůvodnění nějakého předpokladu nebo závěru. Zdůvodňovat něco však lze jen pojmově, v rámci pojmového myšlení. MYTHOS přemlouvá, kdežto jen LOGOS přesvědčuje, tj. dává druhému nahlédnout důvody, takže ten se pak sám stává svědkem. Bez pojmů nelze argumentovat, bez pojmů není možná opravdová kritika, bez pojmů neexistuje polemika. Zejména však jen pojmy nám dovolí dávat do zcela určitých souvislostí různá „fakta“ a tím přezkoumávat jejich platnost.

### 1.03

Uvedu jeden příklad z Leibnize (Principy přírody a milosti založené na rozumu, 1714, § 7, in: Monadologie a jiné práce, Pha 1982, s. 149). Jde o formulaci snad nejhlubší otázky, jakou kdy nějaký filosof postavil: „Proč je spíše něco než nic?“ Povšimněte si, že všechny další kroky, které nyní podnikneme, jsou myslitelné jen za předpokladu přesně vymezených pojmů. Především sám smysl otázky: otázkou „proč?“ tu nemůžeme mířit příčinu, neboť pak by nemohlo jít o otázku radikální. Každá možná příčina je totiž nutně „něco“; tážeme-li se však „proč je vůbec něco“, vztahuje se naše otázka také na každou příčinu, tedy může být formulována také tak: proč je vůbec nějaká příčina toho, že je něco? Otázkou proč tedy nemíříme v tomto případě na kauzální souvislost. Na co tedy míříme? Co znamená ono „proč“?

### 1.04

Souvislost nám to ozřejmí. V § 7. přechází Leibniz, jak sám uvádí, od fyziky k metafyzice (a nebudeme nyní zkoumat, co oběma termíny myslí a jaký je mezi obojím vztah). K tomuto ohlášenému přechodu si chce Leibniz posloužit „významným, i když málo používaným principem, podle něhož se *nic neděje bez dostatečného důvodu*, tj. neděje se nic, pro co by tomu, kdo věci důkladně poznal, nebylo možné udat důvod, který by postačoval k učení, proč je tomu tak a ne jinak.“ A pak Leibniz položí již citovanou otázku. Onen „důvod“ má své latinské

jméno ratio, a zásada dostatečného důvodu se latinsky řekne *principium rationis sufficientis*. Latinské „ratio“ je ovšem zase jedním ze slov, jimiž je překládáno řecké slovo LOGOS. Leibnizovu otázku tedy můžeme také formulovat tak, že se tážeme po tom, jaký je LOGOS toho, že „je spíše něco než nic“. LOGOS se však jindy překládá také jako „smysl“. Otázku tedy můžeme ještě dále přeformulovat: jaký má smysl to, že je spíše něco než nic?

#### 1.05

Je třeba přiznat, že tím jsme dost podstatně změnili význam a obsah Leibnizovy otázky. Chceme-li však přesně určit rozsah této změny, potřebujeme další pojmy a pojmové souvislosti (struktury). Aniž bychom zabředali do logických, zejména však filosofických problémů s tím spojených, už jsme si zcela zřetelně ukázali bezpodmínečný předpoklad takového upřesňování: jsou to pojmy a pojmovost našeho myšlení. Leibnizova otázka nemůže být bez pojmů, tedy narativně formulována. A nejenom to: Patočka poukázal na to, že mýtus podává odpovědi na otázky, které si sám nikdy nepoložil. To souvisí s tím, že mýtus si otázky nedovede klást: skutečná otázka (a zejména otázka filosofická) může být také formulována pouze pojmově. Ale ani odpověď, kterou mýtus podává na neformulovanou otázku, není dost uspokojivá, zvláště pro nás, kdo již od dětství umíme myslet pojmově, byť ještě zdaleka nemusíme být odborníky ve věci pojmovosti a pojmového myšlení. To jsme viděli na příkladu Leibnizovy slavné otázky.

#### 1.06

Díky pojmům a pojmovosti se mohla do překvapivé šíře a hloubky rozvinout tzv. diskurzivnost našeho myšlení jako alternativa pouhé asociativnosti a pozdější narativity. Asociací jsou spojeny určité myšlenkové „obsahy“, takže aktualizace jednoho vyvolává aktualizaci druhého, avšak třetího atd. Narativita spojuje myšlenkové obsahy příběhem, takže aktualizace jednoho obsahu vyvolává aktualizaci dalších obsahů v jistém časovém sledu, jehož pořadí nesmí či nemá být zaměňováno. Tento sled je jednak na nějakém zvyku (návyku) založen, jednak onen zvyk zpětně upevňuje. Samo vyprávění se tak stává jakýmsi návodem, jak projít dějem, o němž se vypráví, buď skutečně nebo alespoň v představách, ve fantazii. Zatímco asociace zůstává vždy takříkajíc „při zemi“, narratio – vyprávění uvolňuje fantazii a vytrhuje člověka z rámce okamžitých situačních daností, a dokonce mu otvírá na čas jakýsi alternativní „svět“. (Takto vyjádřeno to platí o závěrečné epoše mýtu, kdežto původně se ve světě mýtu otvíral lidskému porozumění celý nový svět). Diskurzivnost jako slovo naznačuje sice také, že tu jde o přechod od jedněch myšlenkových obsahů k jiným, ale jejich spojitosti mají naprosto nový charakter. Nejde už o děj, nýbrž o tzv. souvislosti logické.

#### 1.07

Jakýmsi „samozřejmým“, byť zprvu nikterak nereflektovaným, vůbec neuvědoměným požadavkem již archaického člověka byla snaha o integritu vlastního života založenou na rovněž samozřejmě předpokládané integritě světa, v němž žije, do něhož je postaven. Ideálem by byl jeden jediný veliký příběh, do něhož by bylo možno zařadit vše, tj. jakýsi celek, v němž by každý jednotlivý děj

měl své místo a tím i smysl. To se fakticky mýtu nikdy nemohlo zdařit, a proto i tam, kde mýty tvoří jakési rozlehlejší organizované struktury, jde vždy o mnohost, z níž se v příslušných dobách a v příslušných prostorách aktualizuje jeden okruh, zatímco ostatní upadají dočasně do zapomenutí nebo jsou alespoň odsouvány stranou. Lidský život a lidský svět se tak strukturuje časově i prostorově do různých oblastí, jež mají vlastní střed, jakési těžiště, jemuž se dostává zvláštní přitažlivosti v podobě posvátných dob a posvátných míst, jež se tyčí jako hory nad ostatní rovinou. Rubem této posvátné a slavnostní strukturovanosti je postupné odpadání a propadání jiných oblastí buď do bezvýznamnosti (která se ovšem musí také nějak ustavit, neboť původně není vůbec registrována) nebo do sféry toho, co ohrožuje lidský život a lidský svět (tedy zejména do sféry času jako požírače všeho, jako propasti nicoty, do které se všechno může zřítit. Všechno, co je významné, musí proto dostat kultický, rituální charakter. Ale jak množství magických praktik a rituálů roste, začínají se některé významné prakticky vydělovat od oněch posvátných v důsledku své stále užší spjatosti s každodenností, ztrácející i ty poslední odlesky vazeb na to, co si podržuje ráz posvátnosti. Lidský život i lidský svět se stěpí na dvě sféry, přičemž v oné sféře každodenního a profánního se začíná postupně prosazovat nový typ aktivity, která je především zaměřena na věci, na předměty a na manipulaci s nimi a dovednost zcela „praktickou“ (řecké slovo PRAxis souvisí se slovem PRAGMA, tedy „věc“).

#### 1.08

Vynález pojmů a pojmovosti se mohl realizovat teprve v takové společnosti, kde sekulární, profánní sféra nabyla již v rozsáhlém měřítku samostatnosti a svébytnosti. To bylo možné zejména tam, kde kněží resp. kněžská strana či vrstva ztratila vedoucí a výsostné postavení. Jak víme, byla tato podmínka splněna jednak ve starém Řecku, jednak ve starém Izraeli. A přesto k vynálezu pojmů došlo jen v Řecku, zatímco v hebrejském myšlení můžeme pozorovat jen jakési náběhy, které však nebyly dotaženy a dopracovány. Pojmové a v důsledku toho i systematické myšlení křesťanské mohlo být proto založeno jen na řeckých základech a s nimi spjatých předpokladech, a ty byly hebrejské tradici původně značně vzdálené, ba lze říci cizí. Navzdory tomu se však pojmovost neocitla v křesťanské teologii a filosofii v úpadku a na ústupu, nýbrž naopak rozkvetla zcela překvapivým způsobem. Považuji to za symptom toho, že by hebrejské myšlení bývalo mohlo směřovat k vlastnímu typu pojmovosti, kdyby byla řecká pojmovost nebyla bývala měla takový obrovský kvantitativní i kvalitativní náskok. Ale takovéto úvahy historici nemívají rádi. Jejich smysl ovšem spočívá v tom, že nám dovolují např. dnes uvažovat o možnostech dodatečného dopracování oněch starých hebrejských náběhů.

#### 1.09

Co je nejspíš tou nejvýznamnější novinkou v přínosu pojmového myšlení? Zdá se mi, že to je jeho schopnost ustavit (konstituovat) zvláštní myšlené modely, jakési předmětné skutečnosti, které jsou na jedné straně velmi přesně a pod nejpřísnější vlastní kontrolou nejen ustavitelné, ale dále zkoumatelná, tj. které jsou za předpokladu náležitého myšlenkového úsilí nikoliv pouze nahlédnutelné, nýbrž

kteří mají zejména tu epochální vlastnost, že jsou téměř vždycky něčím víc, než jako co byly ustaveny (anebo že se jako něco víc mohou za jistých předpokladů ukázat). To znamená zároveň dvě od sebe odlišné věci: na jedné straně můžete při pojmovém myšlení (zajisté po jistém tréninku a zvládnuté praxi) přesně sledovat, co při myšlení děláte, a že se zejména můžete ve vzpomínce a v novém zpřítomnění vrátit k tomu, co jste myšlenkově udělali, eventuelně že to můžete naprosto přesně zopakovat, a na druhé straně že to, co jste takto udělali, není resp. nemusí být nikdy tím prvním aktem konstituce zakončeno a učiněno čímsi definitivním, nýbrž že na tom můžete pokračovat dál, aniž by se to proměňovalo v cosi naprosto jiného.

#### 1.10

Systematická pojmového myšlení je tedy založena a garantována dvěma způsoby a po dvou liniích: především se tu otvírá možnost sledovat vztahy mezi pojmy a pojmovými komplexy (strukturami), tedy vztahy tzv. logické, ale zároveň je tu možná a dokonce nutná ustavičná kontrola díky sledování povahy oněch předmětných konstrukcí, jež jsou vždycky spolukonstituovány s tím, jak jsou nasuzovány příslušné pojmy. To potom dovoluje našemu myšlení podnikat někdy až krkolomné pojmové stavby, které jen tu a tam v nezbytných případech ověřují svou případnost a nosnost přesně vybranými a předem co perspektiv vyhodnocenými ověřovacími konfrontacemi se skutečností, kterým se po jistém vývoji začalo říkat experimenty. Nedošlo k tomu náraz ani nijak brzo, ale byla to možnost, otevřená již v samých počátcích pojmového myšlení. V jistém smyslu tu bylo možno a snad i nutno navázat na jakési předchozí formy myšlení, chování i jednání, a tak se v pozdější vědě zachovaly některé struktury, jež známe již z dob mytických, totiž jakési zvláštní rituály a magické akce, jimž se však dostává nejen racionalizovaného výkladu a zdůvodnění, ale především velmi racionálního a všestranně prozkoumávaného a také proreflektovaného kontextu. Upevňuje se stále mocněji myšlenka, dalo by se říci „víra“, že úspěchy systematického vědeckého zkoumání a výkladu dosvědčují, že sám svět, zejména příroda, je jakýmsi velkým systémem. Tak se dostává znovu cti tomu, co bylo na začátku vývoje filosofického myšlení značně zproblematizováno zdůrazněním napětí a rozporu mezi empirií (stojící především na smyslovém puzování) a mezi teorií, která jediné představuje cestu k pravému poznání (ve smyslu EPISTÉMÉ).

#### 1.11

Díky pojmovému myšlení se dostalo lidskému poznání takové hybnosti a dynamiky, jaká nesnese srovnání s ničím, co se v kulturních dějinách nejrozmanitějších tradic lidstva do té doby objevilo. Samy systémy a jejich systematická se staly zvláštním tématem a předmětem zkoumání, a nejrůznější umělé, člověkem vytvořené systémy se často staly vzorem pro výklad „systémů“ přírodních a přirozených: systémy byly viděny nejen v organizmech, ale také v některých strukturách společenských, atd.