

Filosofická etika 2 [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Filosofická etika \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Filosofická etika \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: zimní semestr 1992/1993

◆ lecture, Czech, origin: zimní semestr 1992/1993

Filosofická etika 2 [1992]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini Pro 3 preview]

Nevím, jestli jsem citoval Čapka. Došel jsem k tomu? Dobře. Takže si malinko zopakujeme Weischedla a já potom ukážu, jak je ten problém v jistém zjednodušeném tvaru podoben Čapkově *Kritice slov*.

Weischedl ukazuje, jak je skepse v naší době všude přítomná a jak je na druhé straně tím spíše nezbytná etika. Ovšem když je ta skepse tak všeobecná, je etika možná jenom jako skeptická etika. A co to je skeptická etika? Ta skepse nemůže být absolutizována, nemůže být přehnána, nemůže jít do extrému, být naprosto radikální a jít až k tomu základu, protože pak by vůbec žádná etika nebyla možná. Skepse je v tom smyslu tedy jakoby zmírňována, to je ten problém Weischedlův.

Mluví se o skepsi, ale de facto je to skepse jenom omezená. To je teď otázka, jestli to odpovídá naší době a tomu všeobecnému skepticizmu. V tom je problematičnost jeho pokusu o skeptickou etiku, když říká, že filozofická etika – byť skeptická, a jiná v té době skepse nemůže být – vede nezbytně k tomu, aby se v oné skepsi, v onom skepticizmu neusadila a neutvrdila. Protože by to znamenalo jen novou negativní, na hlavu postavenou formu dogmatismu. Skeptická etika tedy nemůže být založena na dogmatické skepsi, nýbrž pouze na metodické skepsi.

Její skepticismus musí bezpodmínečně být skepticizmem otevřeným, a to znamená otevřeným v každém ohledu a ve všech směrech. Nesmí nic tvrdit. Skepse nemůže být asertická, kategorická, nemůže se prosazovat dogmaticky, nýbrž musí to být skepse pochybování. A pochybování musí samozřejmě pochybovat také o sobě. O tom, zda je to absolutní pochybování oprávněné. Jinak je to zase absolutizovaná skepse, je to zdogmatizovaná skepse a ta neodpovídá té všeobecné skeptičnosti současné doby.

Právě ten otevřený skepticismus nebo ta skeptická otevřenost je východisko, je to ten výchozí myšlenkový pohyb, který Weischedl chápe jako filozofii, která se stala, respektive vždy znovu se musí stávat radikálním tázáním. Tázáním, které se před ničím nezastavuje, ani před tím, co samo tvrdí nebo co by mohlo tvrdit. Neboť tázání jenom jako tázání neexistuje, každé tázání vždycky něco tvrdí. A radikální tázání se musí dotazovat i na to, co každá otázka tvrdí. Nemůže vycházet z něčeho dogmaticky tvrzeného jako nepochybného. Tato skepse v tomto smyslu musí být otevřená.

To je velký problém, ale nicméně problém, který je zjevný, je před námi a můžeme se tím zabývat. Je to cosi, co má tvar, co nemůžeme podezírat z konfuze.

Tady bych rád poukázal na jednu aforistickou myšlenku Karla Čapka z jeho *Kritiky slov*. Dovolte, abych vám přečetl trochu zkrácený citát, jinak si to můžete najít v *Kritice slov* pod heslem relativní.

„Řekl-li jsem, že všechno je relativní, uklouzlo mi tím něco docela nerelativistického. Neboť hříšné slovo všechno páchne zarytým a tajným absolutismem. Odstup satane! Pravý stoprocentní relativismus musí dospět k lepšímu poznání: skoro všechno je relativní. Všechno je relativní až na jisté výjimky. Definitivní relativismus vám praví, a hleďte oceniti dosah a rozkoš této pravdy: jsou věci, jež nejsou relativní. Na světě je něco absolutního.“

Dokonce tam říká: „Na světě je přítomno něco absolutního.“ Radost Čapkovu si můžeme odmyslet a zůstane nám docela závažné filozofém.

Aplikováno na skepsi by to vedlo asi k následujícímu závěru: stoprocentní, definitivní, absolutní skepse by musela podvrátit a rozežrat sebe samu. Má-li skeptik trochu rozumu, nedovede a nechce dovádět svůj skepticismus až do naprostého konce. Třeba jen proto, aby mohl ve skepsi ještě dál pokračovat. Skepse je totiž vlastně možná jenom tam, kde to dává smysl, a skepse dovedená do

konce znamená, že popírá každý smysl, a pak už tam ani skepse nemá smysl. Krajní skepticismus přece musí být skeptický sám k sobě a ke skepsi. To znamená, že musí mít někde meze a že je sám musí rozpoznat.

Nebo se aspoň musí pokoušet je rozpoznat. Tedy skepse není zásada, nýbrž metoda. Pokud se skepse někomu stane zásadou, tak vypadne z filozofie, přestává filozofovat. To souvisí s povahou filozofie, a byla by to jiná otázka, proč tomu tak musí být. Koneckonců pythagorejská tradice, o které víte, souvisí úzce s tímto pojetím skepse, relativity a tak dále. Filozofování znamená milování pravdy a touhu po pravdě, jak jen síly lidské stačí, a zároveň vědomí, že nikdy pravdu nemáme, nedržíme.

To znamená, když něco držíme, když jsme k nějakému poznání dospěli, tak první, co nás napadne: a kde je ta chyba? Zvlášť když to dobře hraje. Kde je ta chyba? Kde jsme se nechali svést na scestí? A to ne proto, že jsme podezíraví a že jsme nějak psychotičtí v této věci, nýbrž víme, že nikdy pravdu nemůžeme definitivně držet ve svých rukou.

A proto se musíme tázat, v čem to naše, co jinak držíme – samozřejmě nemůžeme nedržet nic, my musíme držet nějaké své pozice. A když se pak hádáme, tak to vypadá, jako že je držíme absolutně. To nejde držet částečně, poněvadž ten na druhé straně by nás přebil. My musíme držet své pozice. Do té doby, dokud jsou držitelné.

Ale musíme zároveň celou dobu vědět, že to, co držíme, nemusí být ryzí pravda a že dokonce s naprostou jistotou to není absolutní pravda. Přesto to musíme držet. Není jiné cesty. Z toho důvodu jsou možné také různé filozofie a není možná jednotná filozofie. To je něco jiného než ve vědě. Filozofie je něco jiného než věda.

A nakonec, s tím končím ty předběžné poznámky, ještě jednu důležitou připomínku. Etika, která chce být filozofická, si nemůže klást za cíl vytvoření systému. A to ze dvou důvodů. Především obecného, obecně platného pro filozofii. Filozofie vůbec si nemůže klást za cíl vytvoření systému. To vůbec neznámá, že by mohla nebýt systematická. Filozofie musí být systematická, ale ne proto, aby vytvořila systém, nýbrž proto, aby zjistila, kde ten eventuelní systém, ke kterému jakoby směřovala, vadne. Ona ty systematické vztahy musí mít pod kontrolou, aby zjistila, kde to nehraje. Protože tam, kde to zjevně nehraje, je to poukaz k tomu, že někde byla učiněna chyba.

Ale cílem filozofie není nikdy systém. Filozofie si někdy musí systém udělat a každý filozof má právo jich udělat několik za život, anebo také jenom jeden, ale přinejmenším jeden. Pokud neudělá ani jeden, tak to není filozof. To neznámá, že ho musí napsat. Ale je možno ho vyčíst z toho, co napsal. Tedy filozof musí alespoň jeden systém dát dohromady za svůj život, ale může jich udělat několik. A můžeme dokonce sledovat, jak přechází od jednoho systému k druhému, když zjistí omezenost a neudržitelnost jednoho pokusu o systém, tak může přistoupit k dalšímu. Ale nikdy není systém jeho cílem. Ani v tom případě, že má jeden, ani že jich má víc. Jeho cílem totiž vždycky je konkrétní situace.

To je pro filozofickou etiku strašně důležité vědět. Všechno to, co budeme obecně probírat, má smysl jenom, pokud nám ten etický systém – o který nám vpsledu nejde, ale bez něhož se neobejdeme – slouží v jednotlivých situacích. A jak nám dovede dát jakési poukazy, jakési náznaky toho, co máme dělat. Jak nám dovede pomoci v tom mravním rozhodování. Nehodí-li se etický systém k mravnímu rozhodování, tak ho vyhoďte ven a nechte od lidí pošlapat. Pak není k ničemu. Cílem filozofie vůbec a cílem filozofické etiky je dát k dispozici orientační pomůcku pro mravní rozhodování v konkrétních situacích.

To je cíl filozofie obecně a cíl filozofické etiky zvlášť, konkrétně tím, čím se budeme zabývat. To, že je cílem takovéto konkrétní aplikování filozofické etiky nebo filozofie vůbec, neznámá, že se na ně

můžeme omezit. To je ta druhá stránka věci. Bez vypracování toho systému to nejde, protože jinak je to jenom jakési mravní ponaučení, soubor mravních ponaučení, nějaký mravní kodex. A to není filozofie. To jsou takové příkazy, normy a kritéria, jakých bylo v dějinách mnoho. I my se jimi můžeme filozoficky zabývat, ale které samy o sobě filozofií nejsou a nejsou ani dostatečným základem pro filozofování. Filozofie musí mít svůj vlastní základ. A z tohoto základu pak může vycházet a přistupovat k těm všelijakým tradičním etickým kódům a podobně.

Tedy ta první věc je, že vytvoření nějakého jednoduchého systému není cílem ani filozofie vcelku, proto nemůže být ani cílem filozofické etiky. Systematičnost filozofických postupů zdánlivě míří k vytváření systému, ale filozofie se na systémy dívá s velkou dávkou podezření a skepse. Opravdová filozofie. To nadšení, ten entuziasmus, to opojení systémy už je za námi. A pokud si filozofové nebo filozofie někdy systému jako hotové stavby užije, má a musí to mít jen podmíněnou a dočasně vysloveně služebnou funkci. Prostě systémy fungují ve filozofii jako taková velká slova, jimiž se něco řekne. Jsou věci, které nedovedeme říci jednou větou, nedovedeme říci ani jedním článkem. Můžeme to jenom naznačovat. A provést to je možné jedině v jakémś systému. Ale není to nic jiného než jakýś jazyk. Komplikovaný jazyk, jímž něco vyslovím. Co nejde říct stručněji, jednodušeji, aforističtěji. Co musí být řečeno systémem. Ale je to způsob, jak něco řekneme. A rozhodující není ten způsob, nýbrž to, co chceme říct. A je otázka, jestli je to správné, nebo ne. Cílem není ten systém.

Podobně jako cílem mluvení není procvičování jazyka, nýbrž chcete něco říct. Když něco říkáte, chcete něco říct. A rozhodující je to, co říkáte, ne že to říkáte. Samozřejmě je potřeba občas procvičovat jazyk, zejména když to není náš vlastní, ale dneska i vlastní jazyk je třeba procvičovat. Je potřeba se s ním sblížovat, zdomácnovat, vládnout tím jazykem a nechat se jím ovládat také. Ale cílem není jazyk. Cílem je to, co se pomocí jazyka, skrze jazyk dá vyslovit, vyjádřit. Co může být řečeno. Tedy podobně je to se systémy. Systémy jsou něčím podobným jako jazyk pro běžné dohovorování s druhými lidmi.

A pak je tu druhý důvod, který se týká každé, nejenom filozofické etiky, ale každé filozofické subdisciplíny. Systematické ohledy, bez nichž je filozofická etika ovšem nemyslitelná, se nemohou omezovat na nějak tematicky ohraničenou problematiku. Protože pro filozofii, a tedy i pro každý její podobor, je stálý ohled k celku *conditio sine qua non*. To už jsme si říkali. Rozdíl mezi disciplínami vědeckými a filozofickými spočívá v tom, že disciplíny vědecké se stále zužují ve svém zájmu, vytvářejí jakési zvláštní úzkokolejné cesty kupředu a ztrácejí kontakt s celkem, kdežto filozofické subdisciplíny musí být stále filozofickými, to jest musí být celou filozofií. Musí mít stálý ohled k celku a nemohou se zcela izolovat a izolovaně soustředit na svůj hlavní zájem.

Celkem je pro filozofii veškerenstvo na prvním místě a za druhé jsou to jednotlivé celky jakožto vnitřně sjednocené skutečnosti. Ty mají nejen místo v onom celku veškerenstva, ale bytostně se také k tomuto celku vztahují, respektive, jak bychom později museli opravit, také a někdy dokonce spíše, jak se tento celek bytostně vztahuje k nim.

Proto se na četných místech budeme opětovně dostávat do situace, kdy budeme muset alespoň naznačovat důležité souvislosti ukazující ven z filozofického podoboru etiky. A nebude to proto, že zapomínáme, o čem je řeč, nýbrž naopak, že víme, že kdykoli filozofie mluví o něčem konkrétním, vždycky musí mít v pozoru všechna svá tykadla vztahující se k veškerenstvu a vědět, že i když mluví o jednom, mluví o celku. Mimochodem dokladem toho, že je to možné, že je to dokonce nutné a nevyhnutelné, je, že kdykoliv někdo o něčem něco říká, vždycky, ať chce nebo nechce, vypovídá o sobě. A protože když vypovídá o sobě, nemůže o sobě vypovídat jinak než o svém vztahu k veškerenstvu, tak prostě ať říká, co říká, ať dělá, co dělá – ani nemusí nic říkat – vždycky vypovídá o sobě a o svém vztahu k veškerenstvu. Ať chce nebo nechce. Prostě to ani jinak nejde.

A protože filozofie musí vědět, co dělá, nemůže to dělat nechťíc. Musí si uvědomovat, že ať dělá, co dělá, ať říká, co říká, ať myslí jakkoli a o čemkoli, vždycky se nějak odhaluje sama a odhaluje svůj vztah k veškerenstvu; filozofie to musí dělat vědomě. Je pod filozofickou úroveň to dělat a nevědět o tom. Má to své určité problémy, protože všude tam, kde člověk o něčem ví, je v nebezpečí, že to bude stylizovat. A pak je ovšem rozdíl, jak o sobě stylizovaně vypovídá a jak o sobě vypovídá fakticky, i tím stylizováním. To je mimochodem jenom druhá strana toho, co můžeme říkat o pravdě: že pravda je vposledu tou poslední normou i našeho vypovídání o pravdě. Tady je to vidět z druhé strany.

Z těchto dvou důvodů, které jsem teď zmínil, nelze žádný filozofický podobor, a tedy ani filozofickou etiku, zvládnout vyčerpávajícím způsobem, to jest v podobě nějakého systému. A tak ani v této přednášce nebude naším cílem nějaký systém. Což neznamená, jak jsem už řekl, že by tam mohly být nějaké prohršky proti systematickosti. Tady nám ovšem nepůjde o nějaký zjednodušený a zestručněný systém etiky vůbec, nýbrž o filozoficko-antropologické předpoklady a jakési první základy etiky. A později politiky. Původně, než jsem věděl, že budu druhý semestr pryč, jsem chtěl v druhém semestru pokračovat filozofickou politikou. Necháme si to tedy na příští rok.

Půjde nám o filozoficko-antropologické předpoklady; je to pokračování filozofické antropologie, která už tady začala. Budeme se na to odvolávat, ale budu to opakovat pro ty, kteří tady jsou poprvé a ještě to neslyšeli. V té etice jde tedy o filozoficko-antropologické předpoklady a jakési první základy etiky. Důležité je, že o etice se píše mnoho knih, ale právě tyto základy nejsou vyjasňovány. Co se těmi základy rozumí, uvidíte při probírání témat. Taky jde o základy pojmové a vůbec myšlenkové výbavy, bez níž filozofická etika prostě není možná. Protože se každá filozofická disciplína, tedy také filozofická etika, musí zabývat vším, musí se také zabývat čímkoli, co je nezbytné, musí se zabývat také svými pojmovými a myšlenkovými předpoklady. Čili tou výbavou, bez níž vůbec žádné myšlení a tím méně filozofické není možné.

Tedy nepůjde o žádné systematické vyčerpání etické problematiky. To přesahuje možnosti semestrové přednášky, to by vyžadovalo čtyř- až šestisemestrovou přednášku. Tomu pak nejlépe vyhoví nějaká velká kniha. O to nám tady nejde. Nejde nám ani o pouhý pokus o vyčerpávání celého oboru, respektive filozofického podoboru, ani o jakési repetitorium či učebnicové schéma. Jde o základní orientaci ve filozoficko-etické problematice a později za rok v problematice filozoficko-politické. Jistá nesnáze spočívající v tom, že tuto přednášku musím zakončit před Vánocemi, protože od ledna do května tady nebudu, mi ostatně ani nedovolí, abych tu rozvinul téma do nějakého impozantního systému. Ale chtěl jsem podtrhnout, že i kdyby nebylo této okolnosti, postupoval bych stejně.

Tak se dostáváme k prvnímu bodu, k prvnímu tématu, na kterém se vlastně pro ten náš záměr rozhoduje vše. Není tomu tak vždycky ve filozofii. Chtěl bych upozornit, že filozofie nemá přirozených počátků, že filozofie může začít čímkoli, kdykoli a kdekoli. A pokud pracuje – k tomu je právě velmi důležitá ta systematickosti – pokud pracuje správně, tak dříve nebo později se dostane k čemukoli jinému. Čili ty přechody od jednoho tématu k druhému, pokud jsou v rámci určité vnitřní filozofické logiky, jsou legitimní. To není žádné skákání, to není jako řeč s kozou na ledě. I když se najednou mluví o něčem jiném, má to svůj důvod. Jsou věci, kdy nemůžeme jít filozoficky kupředu přímo, ale musíme jít oklikou. Přes zprostředkování, *Vermittlung*, jak říká třeba Hegel. A ten to ovšem chápe ještě v daleko masivnějším smyslu.

Obecně platí, že filozofie může začít u čehokoliv a není tím determinována. Ovšem my už tady začínáme něčím, čím jsme – nebo v čem jsme – takovým politováníhodným a přímo žalovatelným

způsobem předovlivnění. A uvidíte, jak i v těchto základních věcech nám tam něco vypadlo, co potom pro celou filozofickou etiku má závrtné důsledky.

Tedy, to téma, kterým se nyní budeme zabývat, je struktura mravní situace.

Už několikrát jsem říkal a vždy znovu to budu opakovat, že filozofický postup požaduje, aby myslící věděl, co dělá, když myslí. To jest, aby sám sobě i jiným myslitelům vydal počet ze svých myšlenkových cest a ze svých myšlenkových prostředků. Takovými základními prostředky jsou především pojmy a pojmové konstrukce. Pojmy nám nejsou dány, ale jsou to malé či velké, staré nebo nové vynálezy. To jest, pokud nám jsou dány, tak jsou nám dány jinými lidmi, předchůdci, ale jednou musely být vynalezeny. Pojmy nejsou nic, co by tady a priori nějak bylo předepsáno nebo nějak bylo obsahem našeho rozumu, nebo rozumu vůbec.

Jsou to vynálezy. Nemá smysl se přít o pojmy. Ty je třeba především pochopit a osvojit si způsob práce s nimi. Odmítat pojem principiálně je nesmysl. Můžeme ho odmítat z praktických důvodů, ale ne principiálně. Teprve v důsledcích užití pojmů, a to znamená v jejich zapojenosti do širších logických souvislostí, se může ukázat, jsou-li k něčemu nebo ne, jsou-li užitečné, jsou-li dokonce nezbytné a tak dále.

Tedy pouze v tom logickém kontextu samostatné pojmy jsou prostě tím, čím jsou. Proti trojúhelníku nemůže nikdo nic namítat. A stejně tak málo proti pojmu trojúhelníku. Prostě když jednou někdo vynalezl pojem trojúhelníku a s tím zároveň intencionální předmět trojúhelníku, tak od té doby se o tom může mluvit a je to vždycky totéž a nemůžeme proti tomu nic namítat. Můžeme se na to jenom vykašlat, vůbec se o to nestarat, ale nemůžeme mít zásadní námitky proti trojúhelníku. V tomto smyslu nemůžeme mít zásadní námitky ani proti pojmu trojúhelníku.

Jiný hlas: A v tom kontextu... jak to je s pojmem Boha?

Proti tomu nemůžeme stejně tak nic namítat, jako proti Bohu jako intencionálnímu předmětu. Prostě to je něco jako trojúhelník. To ještě vůbec nevypovídá, jestli jsou nějakí trojúhelníci na světě, jestli létají trojúhelníci někde, jestli plavou, jestli někde potkáte trojúhelník. A stejně tak nevypovídáte nic o tom, jestli někde potkáte Boha nebo ho najdete, jestli funguje někde ve vesmíru a tak dále. Prostě to je pojem a proti tomu nemá cenu co namítat, stejně tak jako proti tomu intencionálnímu předmětu. Poněvadž každý pojem je spjat jako dvojce, jako srostlice s intencionálním předmětem, tak o obojím to vždycky platí dohromady.

Ale je možno se ve filozofii klidně bez některých pojmů obejít. Stejně tak se o tom nemluví, nepoužívá se těch pojmů, ale námitky proti tomu nikdo mít nemůže. A když má, tak neví, o co jde.

Pojmy jsou prostě nástroje zvláštního druhu. To je, jako když máte doma kladivo. Námitky proti kladivu nemá smysl uvádět. Pokud ho někdo nepotřebuje, nemusí ho mít. Pokud ho potřebuje, tak si ho koupí nebo udělá.

Proto je třeba, abychom si také my nejdříve vyjasnili aspoň v nezbytném rozsahu povahu pojmů a pojmových konstrukcí, kterých budeme používat. Jenom výjimečně můžeme někdy odmítnout samotné pojmy ve smyslu, že nám nejsou k ničemu, že je nebudeme používat. Ale to není námitka proti pojmu, nýbrž se jenom rozhodneme, že je prostě nepotřebujeme.

Ještě jedna výlučka, kdy můžeme odmítnout samotný pojem. Ale jenom proto, že to není pojem. Že se to tváří jako pojem, ale pojem to není. Příklad je kulatý čtverec. Jednak jsou to dvě slova, ta slova ovšem něco vymezují a to vymezené není pojem, to je konfuze, to je vnitřní rozpor. Čili můžeme některé pojmy odmítnout proto, že to nejsou pořádné pojmy, že to nejsou formálně legitimně,

formálně správně ustavené pojmy, že to jsou pa-pojmy. A pak to samozřejmě musíme vždycky dokázat. Ukázat, že když je něco chápáno jako čtverec, tak je vyloučeno, aby to bylo kulaté. Tedy to je jediný případ, kdy je možno principiálně odmítnout pojem, protože to není pojem. Ale když to jest pojem, regulérní pojem, tak ho odmítnout nelze. Je možno se na něj jenom vykašlat.

Pojmy jsou ustavovány nasouzením. Otázka, co to je pojem, vždycky souvisí s otázkou, kde se pojmy berou. Čili to je věc velmi důležitá. Je řada filozofů, kteří si myslí, že pojmy jsou něco jako platónské ideje, že tráví svůj neživot a svou neměnnost někde ve věčném světě, kde se nic neděje. Jsou dokonce filozofové, kteří nemluví jenom o věčných pojmech, ale také o věčných větách třeba. I když to v jiné souvislosti a je to záslužná věc z jistého ohledu, tak třeba náš Bolzano. Ta otázka "náš" – to jsme my. Pokud se chápeme jako Češi nacionalisticky, tak není náš. Pokud se chápeme jako určité spříseženectví spjaté určitou myšlenkou, tak je náš. Nebo může být náš, pokud na něho navazujeme. A víme, že na něho navazoval v jistém smyslu přes Brentana náš Husserl, který zase je náš jenom, jestli ho bereme za našeho, a nikoliv jestli našincem se chápeme jenom jako třeba člověka mluvícího česky a podobně. A zase není náš, protože se tady narodil. To nerozhoduje, kde se kdo narodil... Jde o to, jestli je tady doma a on chtěl tady být doma. Vyjádřil se Patočkovi, jednomu ze svých nejmladších žáků, že bude velmi rád, když se fenomenologie zase dostane do svého domova, na svou domovskou půdu. Neboť Husserl se sice narodil na Moravě, ale tou domovskou půdou myslel něco jiného, ne že se fenomenologie vezme a posadí se někde do Prostějova, třeba že nějaké Husserlovy spisy budou v Prostějově. To není návrat fenomenologie na domácí půdu. Tedy Husserl tady chtěl být doma, netajil tím, že tady je doma, že to je jeho domácí půda, i když celý život žil vlastně jinde.

V tomto smyslu náš Bolzano mluví o větách o sobě. To je věta, která nemluví o pojmech o sobě, a má důvod. Přinejmenším je velmi správné, že mluví o větách, protože věta je důležitější než slovo a soud je důležitější než pojem. Ale to by nás zase zavádělo, tady jenom vždycky ukážu, kam to vede. To je otázka logiky. Filosofické logiky, nikoliv té moderní matematické logiky.

Tedy pojmy jsou ustavovány v souzení. Soudy tedy předcházejí pojům, které mají být ustaveny. Bez soudů nelze ustavit pojem. A když naše povídání je pouhým povídáním a není strukturováno logicky tak, že to jsou soudy, tak nelze pojmy nasoudit. Proto také dlouhá tisíciletí lidé už mluvili, mysleli, ale pojmy neznali. A nejenom neznali, pojmy chyběly ve struktuře jejich myšlení. Pojem je vynález, jak jsme si řekli. Je to vynález pojmového myšlení, kde se pojmy ustavují soudy, čili vlastním vynálezem je soud. Soud naproti pouhému povídání, pouhému promlouvání, mluvení, žvanění.

Ne každé žvanění je soudem. Naopak, téměř žádné žvanění není soudem. Soud určitým způsobem musí orientovat, strukturovat naše jazykové projevy, a proto můžeme také kontrolovat, jak kdo soudí, podle toho, jak mluví a jak píše. Jak jsem řekl, tato otázka náleží do filosofické logiky. Na tomto místě si povšimneme pouze toho, že výměrem neboli definicí mohou být pojmy pouze vyměřovány. To jest definovány. Finis je konec. Tedy definovat je dávat mantinely. Mohou být tedy upřesňovány a vyjasňovány, nikoliv ustavovány. Definice není cesta k ustavení pojmu, nýbrž jenom k jeho vyměření, jeho upřesnění, vyjasnění.

Pro nás je v tuto chvíli nezbytností ukázat na něco, co unikalo a uniká běžné pozornosti, nebo co je přinejmenším zatlačováno do ústraní a do stínu, a pochopitelně na škodu věci. Musíme vypracovat nejprve nezbytný schematický kontext, v němž bude možno některé pojmy zaměnit za jiné a některé vůbec nové pojmy zavést, abychom se dále mohli dostávat schůdně a spolehlivě. Když filosofie má vědět, musí vědět, co dělá, když myslí, tak si na tohle musí dát hned na začátku pozor. Nemůže prostě chytat slova z běžného užívání a teď s tím pracovat a chtít předstírat, že to je filosofie. To není filosofie. Když chytáte slova odjinud, tak prostě použijete, co vás napadne. To mohou dělat básníci a spisovatelé, ale ne filosofové. Filosof, když použije nějakého slova, musí přesně vědět, proč ho použil,

co za tím slovem je, co tím myslí, jestli náhodou za tím slovem není nějaká ekvivokace, jestli to slovo neoznačuje různé pojmy. A pak je potřeba provést rozlišení. Víte, distinguere, rozlišování. Bene docet, qui distinguit – dobře učí, kdo rozlišuje. Intelligere je inter-legere, je také rozlišování de facto.

To je naprostou nezbytností. Čili není to formální záležitost, když začínáme tímhle a má to být filosofická etika. Je to naprostá nezbytnost. Tedy schematický kontext, to je ten první kontext, ještě ne ten konkrétní, ne ta konkrétní etická situace, nýbrž jakési schéma etické situace. To nás teď bude chvíli zajímat, protože chceme na tom vypracovat, to jest ustavit pomocí soudů, jisté pojmy, jichž pak budeme používat. A to je nejlépe udělat na schematické situaci, to jest na modelu mravní situace. Tam se nejlépe ukáže, co to je ta struktura. Poněvadž jinak každá reálná situace je tak komplikovaná, že tam nevíme, co je důležité a co není důležité. Když to budeme všechno popisovat, to je, jako když by někdo v zoologii chtěl popisovat třeba králíka a k tomu popisu by potřeboval spočítat počet chlupů v kožichu. To také patří k tomu králíkovi, ale není to nejdůležitější. Něco jiného, kdyby byl lysý a měl na sobě nějaké velké lysiny. Pak bude asi nemocný a nebudeme popisovat králíka podle nemocného králíka.

Čili kvůli tomu rozlišení, co je důležité a co není důležité, musíme mít nějaký koncept. A ten koncept musíme udělat na zkoušku, jestli se osvědčí nebo ne, uvidíme. Na zkoušku bude ten koncept mít podobu modelu mravní situace. Neboli modelování mravní situace a její struktury, to je to, co teď chceme podnikat. Schematický kontext, z něhož vyjdeme, bude následovný. Mravní jednání nelze kvalifikovat, to jest nelze jej kvalifikovat zejména jako mravní, ale i jinak, bez náležitého ohledu ke kontextu, v němž k onomu jednání dochází. Tímto nezbytným kontextem mravního jednání je mravní situace.

Zatím nemusíme objasňovat, co rozumíme slovem mravní, to si necháme na později, a soustředíme se na situaci. Proč to můžeme udělat? Protože to slovo mravní vlastně můžeme zatím vynechat. Struktura situace obecně platí pro každou situaci, tedy také pro situaci mravní. Co je pro situaci mravní zvláštní a nenajdeme u jiných situací, to si necháme na potom. To, co jsem teď řekl o mravní situaci, totiž můžeme říct bez použití slova mravní asi následovně: Ke každému jednání, a nejenom jednání, a také chování, dochází v určitém kontextu, v určité situaci. Vidíte, tam jsem vynechal mravní jednání, mravní situace. A je to totéž. A nyní půjde o abstraktní schematický rozbor struktury obecně a struktury situace vůbec.

Obecně, a teprve potom se budeme pokoušet vymezit vztah mezi situací všeobecně a situací mravní. Zatím necháme tu mravní stránku stranou. Tak si alespoň ve vši všeobecnosti a univerzalitě zpřítomníme onen nezbytný kontext, bez něhož jakékoli upřesnění a objasnění nějakého pojmu, nezbytně s ním spjatého myšlenkového modelu, takzvaného intencionálního předmětu, toho dvojčete, není možné. Máme-li oprávněně mluvit o situaci, musíme mezi jejími složkami a náležitostmi rozpoznávat několik členů, z nichž žádný nemůže být odvozen z druhých.

--- další strana kazety ---

Bez nichž nemůže situace být situací a které nemohou být odvozeny z druhých. Je v tom trochu libovůle, jenom trochu libovůle. Předem můžeme uvažovat, protože jako v geometrii, třeba euklidovská geometrie může některé své momenty, některé své základní momenty, považovat za principy a jiné z toho odvozovat. Ale také může některé ty odvozené považovat za principy a naopak odvodit z nich ty, které jsme předtím mohli považovat za principy. Ale těch principů je třeba šest a my je můžeme vyměnit, ale nemůžeme je ani zmenšit v počtu, ani k nim něco přidat, aniž by to bylo zbytečné.

Čili to, na čem budeme ukazovat, že to je ten princip, je ve zkušenosti z geometrie trochu libovolné. My můžeme některé jiné věci, které můžeme odvozovat, považovat za principy a naopak odvozovat z nich ty bývalé principy. Možná, že to takhle bude také v etice. Musíme na to být připraveni, ale to se pak pozná. Nemůžeme předem tohleto vědět nebo odhadovat. Jenom zkušenost z geometrie, která je daleko jednodušší, ukazuje, že tomu tak může být.

Důležité je, že to, co si tady ukážeme, jsou členy, je několik členů. Já budu tady ukazovat čtyři členy. Není vyloučeno, že se ukáže, že bude potřeba zařadit pátý, nebo že některé bude potřeba rozdělit, naopak sloučit nebo vůbec z jiných vyjít a tak dále. To je všechno možné, ale to není nejdůležitější pro to, co potom chceme dělat, jak uvidíte.

Tak a teď ještě k tomu člen. Je otázka, zda budeme mluvit o situaci jako o něčem, co se člení, co má členy, a co to pak znamená členění. Jsou to přirozené členy, z nichž se celek skládá? Samozřejmě to je velmi pochybná věc, protože pak tam máme skládačku a ne situaci. Mluví se taky o faktorech, ale faktor musí být aktivní. Ovšem ve fyzice se mluví o faktorech, které vůbec samy nejsou aktivní, které pouze znamenají jakési působení.

K těm problémům, které jsou spojeny s těmi slovy, která teď budeme používat, dojdeme. Tam uvidíte, jak se nehodí vlastně žádné, jak bychom potřebovali úplně nové termíny, a to proto, poněvadž ta slova, jichž zatím budeme používat, ukazují někam proti duchu toho, co chceme ukazovat. Tady se nejenom dostáváme do jakéhosi sporu, do napětí a sporu s jazykem. Ale nemá cenu hned na začátku ten spor chtít řešit, protože ještě nevíme, v jakém duchu budeme chtít ten jazyk lámat a ohýbat. Někdy máme tomu jazyku dávat sluch, naslouchat, co nám jazyk napovídá, ale jindy naopak to musíme odmítat. A teď ještě nevíme, proč odmítat. Čili zatím budeme užívat těch nevhodných slov, ale budeme velmi opatrní, aby nás ta slova nezavedla nějakým směrem, kterým my bychom nechtěli. Musíme tedy kontrolovat, reflektovat také to, jak zacházíme s jazykem. To je ostatně naše povinnost pečovat o ten jazyk, naslouchat mu, nepovažovat to jenom za něco instrumentálního.

Tedy ten základní člen, bez něhož situace není situací, je střed té situace, centrum situace. A tím centrem, středem situace, je nějaký subjekt. A tady si musíme hned uvědomit, že vlastně mluvíme také proti duchu jazyka. Takříkajíc jazyku proti srsti, a nejenom českému jazyku proti srsti, ale také proti srsti latině, proti srsti většiny evropských jazyků, dokonce proti srsti samotné řečtině, která je pro filosofii směrodatná, stále ještě směrodatná.

Já se tím nebudu tady zdržovat, subjektum, víte, že subject a sujet v angličtině a francouzštině znamená něco úplně jiného, než my rozumíme subjektem. Je to předmět, nikoli podmět. Jako podmět se slovo subjekt užívá ve smyslu gramatickém po celé Evropě. A to je zase z důvodu řeckého a zejména latinského. Ale to, čemu my říkáme subjekt, je něco jiného. Myslíme tím aktivní subjekt a tak dále. Ale tento pojem, který se odlišuje od významu slova subjektum v latině a v těch na latině závislých jazycích evropských, toto slovo, svůj význam, svůj smysl, převzalo počestěné slovo z němčiny. Byli to Němci, kteří razili zvláštní význam, zvláštní chápání, zvláštní smysl slova subjekt. A podařilo se jim ovlivnit celou evropskou filosofii a posléze světovou filosofii do té míry, že některé filosofie, které vznikly na pozadí nebo na základě anglosaském, s tím mají obrovské potíže, jak mluvit o subjektu v tom německém smyslu, a tedy také v tom našem českém smyslu, který byl převzat z němčiny, nebo z německé filosofie přesně.

K ražení tohoto zvláštního významu slova subjekt došlo až po Kantovi. Ještě u Kanta najdeme místa v Kritice čistého rozumu, kde říká, že subjekt vlastně není žádný pojem, že to je pouhá představa, a to ještě konfušní představa. To je proto, že navzdory té razantní kritice, již Kant podrobil metafyziku, zůstává Kant stále ještě metafyzickým myslitelem. Tím zůstávají ostatně ještě další idealističtí, jak se

říká, filosofové němečtí, to jest Fichte, Schelling, Hegel, ti hlavní. Ačkoliv Hegel tedy prolomil tu tradici metafyzickou ještě na jiných místech a mnohem podstatněji, zůstává vlastně posledním největším, vrcholným metafyzikem. Někteří dokonce za posledního metafyzika považují Nietzscheho, a také ne bez důvodu. Ale tam už nejde o metafyziku v tom významu metafyzického systému, nýbrž už je to ta rozpadající se metafyzika, která požívá, sežívá sama sebe.

Podobným způsobem, jak jsme o té skepsi mluvili na začátku. Tedy, když mluvíme teď o subjektu, tak mluvíme o subjektu ve smyslu německém, kde subjekt je chápán jako aktivní střed, k němuž se všechno vztahuje a který sám všechno k sobě soustřeďuje, ale také se jakožto střed k tomu ostatnímu i k sobě vztahuje. To je podstata subjektu. Šutr nemůže být subjektem. Šutr může být pouze za subjekt omylem považován, ale není žádný subjekt. Kdežto každá živá bytost, ať už je nebo není považována za subjekt, subjektem je v tomto smyslu.

Mimochodem, pokud jste četli Teilharda de Chardina, ať už to, co vyšel ten svazek zoologickou skupinu, co vyšlo ve Svobodě v nějakém tom šedesátém sedmém myslím roce, nebo teď ten nedávno vyšlý jeho hlavní spis, Lidský fenomén nebo Fenomén člověk – u nás to vyšlo pod jiným názvem. Tam to, čemu říká německá klasická filozofie subjekt, vlastně rozšiřuje, radikalizuje Teilhard de Chardin v pojmu, který je označen termínem přirozená jednotka, *unité naturelle*. A tam se ukazuje, že když už tedy francouzská tradice má potíže se slovem subjekt, že se zmocnila toho pojmu takovým radikálním způsobem, že jej ještě velice prohloubila a že aplikuje ten pojem subjektu ne jenom na člověka, jak to dělali ti němečtí filosofové, nebo zejména na Descartův a Kantův subjekt, ale nikoliv jenom nebo také na ducha, světoducha nebo absolutního ducha, jak to máme u Hegela a podobně, na to vše světové já, Ich u Fichta třeba a podobně, nýbrž že to aplikuje třeba i na bakterii. Ale také dokonce na nějakou velkou nebo malou molekulu, na atom a dokonce mohli bychom to dotáhnout na světelné kvantum záření.

Tedy situace není situací, pokud není centrována, pokud není nějakým způsobem situací nějakého subjektu. Co to je, jak se subjekt stává subjektem situace a jak se situace stává situací subjektu, to je jiná záležitost, kterou si musíme nechat jednak na potom – stejně se jí budeme zabývat jen povrchně, protože to patří do jiného oboru, jenom si to připomeneme – a budeme zejména mluvit o subjektu mravním. Ale už tady si musíme v této věci udělat jasno.

Tedy není žádná situace možná bez subjektu. Bez subjektu nelze o situaci mluvit jako o situaci. Právě tak jako jen subjekt může být v oné situaci situován. Stává se centrem, kolem něhož se situace nějak strukturuje. Když mluvíme o struktuře situace, tedy musíme přesně říct, co tím rozumíme. Je to něco jiného, než co tím rozumí strukturalismus. Tedy aby bylo jasné, že také slovo struktura může být chápáno různě, tady to není chápáno v tom strukturalistickém smyslu. Uvidíme brzo.

Musíme tady pro vyjasnění pozorně rozlišovat mezi několika slovy a pojmy za nimi se skrývajících. Tedy mezi okolím, prostředím a situací takového subjektu. Příklad: Najdeme-li v poli jednu minci, může to být náhoda. Zejména když je to nějaká recentní mince. Najdeme-li takových mincí několik blízko sebe, vypovídá to o pravděpodobnosti, že najdeme další, eventuálně dokonce nějakou nádobu nebo truhlu nebo přinejmenším peněženku, kde by bylo větší množství mincí, ať už úmyslně ukryto, nebo ztraceno. Jednotlivá mince má své okolí, k němuž se však sama nijak nevztahuje a ani okolí se nijak nevztahuje k ní, nýbrž je pouze okolo. Abychom vůbec mohli mluvit smysluplně, že je okolo něco okolo té mince, musíme tady být my, kdo to říkáme. Jsme to my, kteří si zvolíme minci za střed a teď se tážeme, co je okolo. Bez nás to není možné. Ta mince sama se k tomu okolí nevztahuje a to okolí se nevztahuje k ní. Jsme to my, kteří rozhodujeme o tom, co je střed a co je okolí.

Čili to je první věc. Také okolí má samozřejmě subjekt, bez něhož není možné, ale to jsme my, ten subjekt. Není to ten střed toho okolí, ten jsme si my zvolili. Takže my jsme tím subjektem, který zvolí

střed a pak k němu vztahuje to, co je okolo. A jsme to také my, kdo uvažuje v takovém případě o tom, že lokalita, kde jsme minci našli, nemusí být náhodná, ale že může jít o zbytky nějakého bývalého prostředí, které již zaniklo a už není žádným prostředím, ale kdysi bylo prostředím a bylo překryto pouhým okolím. To jest okolními kameny, hroudami, pískem, nánosy, rostlinami, stromy a tak dále.

Ukáže-li se, že naše domněnka, že nejde o pouhé okolí, čili o něco, co je na nás závislé, nýbrž že jde o nějaké starší, již zaniklé prostředí, nejsme to už jenom my, kdo stanovil minci jako střed jejího okolí, nýbrž byl to nějaký dávný člověk, který větší množství mincí soustředil do nějaké nádoby nebo truhly a uložil vše na jedno místo, aby to ukryl, třeba před válkou, před bitvou a tak dále. Pak zahynul a zapomnělo se na to, a tak tam ty mince zůstaly, setrvaly jako jakýsi dokument, jakési faktum, jakýsi zbytek těch dějů dávných. A tedy něco také mohou vypovídat tomu, kdo tomu rozumí, to jest někomu, mohou vypovídat o tom, že by tam vedle jedné mince mohlo eventuálně být ještě několik mincí dalších, eventuálně celý poklad. Tedy pak už můžeme mluvit o prostředí, ale nikoliv proto, že by sama ta mince byla garantem nebo dokonce že by ustavovala, že by byla konstituentou nějakého prostředí, nýbrž že to bylo prostředí již dnes zaniklé – nějakých jiných lidí nebo alespoň jednoho člověka. Tedy můžeme pak mluvit o prostředí, které znamená, že to okolí bylo zvoleno kdysi a jaksi garantováno někým dalším, třetím. To už nejsme jenom my, my tomu rozumíme, ale už tady byl někdo, kdo předtím to okolí zvolil nebo ustavil jako prostředí, bylo to jeho prostředí, žil v tom prostředí a tak dál.

Zase je to někdo jiný než ta mince. Ale už to nejsme jenom my. O situaci mince nebo většího počtu mincí můžeme mluvit jen přeneseně, jen metaforicky, tedy nepřesně. Filosof by to neměl dělat; raději když se může vyhnout zbytečným metaforám, tak se má vyhýbat.

Naznačuje-li několik mincí něco o možnosti většího nálezu a podobně, nejde o poukaz k jejich vlastní situaci, nýbrž k situaci nějakého dávného člověka nebo dávných lidí, kteří v tom případě jsou již nežijícími, neexistujícími, bývalými subjekty situace nebo situací, z nichž dnes zbyly už jen relikty. Skutečnou situaci, která už dávno pominula, se můžeme pokoušet pouze rekonstruovat a interpretovat, a to právě jen jako situaci nějakého člověka nebo více lidí, kteří byli jako subjekty v oné situaci, která již pominula, opravdu situování.

Okolí tedy samo o sobě nevytváří žádnou situaci. Situace se nerodí ani z prostředí. Ale jak okolí, tak prostředí musí být do situace transformováno nějakým subjektem. Subjekt se vyznačuje tím, že nemusí být soustřeďován, integrován z vnějšku, tak jako situace. Okolí, aby se stalo situací, se nemusí měnit. Stačí, když ho nějaký subjekt svým subjektivně aktivním způsobem začne chápat jako svou situaci. Čili zvenčí, tím subjektem.

Subjekt však sám se vyznačuje tím, že nemusí být soustřeďován, integrován z vnějšku, ale že jeho sjednocenost je vnitřní povahy. To je to, co chtěl vyjádřit Teilhard de Chardin tím „unité naturelle“, přirozená jednota. Nebo jednotka, ale lépe jednota, protože ta sjednocenost je podmínkou.

V daném okolí může být více subjektů. Potom můžeme říct, že jejich okolí je sice totéž, to jest je to stejné okolí pro ně pro všechny. Naproti tomu už jejich prostředí se může lišit. Každý z těch subjektů žije v jiném prostředí. V jiném prostředí třeba v lese žije zajíc nebo liška, v jiném žije strom nebo kapradina, v jiném žije houba, v jiném prostředí žije nějaký roztoč nebo brouček a tak dále. Pro každého je to jiné prostředí a stejné okolí.

Tedy prostředí se může pro různé subjekty lišit. Odlišnosti jejich prostředí, která je založena na témž okolí, dáváme název osvětí. Jako první zavedl tento termín s největší pravděpodobností mladý Patočka v jedné recenzi o škole von Uexküllově, konkrétně šlo o recenzi jedné knížky jeho žáka Petersena, v České mysli předválečné.

Původní von Uexküllův termín je Umwelt. Von Uexküll není filosof, je to filosofující – dneska bychom řekli etolog, i když tenkrát se tomu tak ještě neříkalo. Ale filosoficky velmi významný. Sám Husserl jeho myšlení považoval za paralelní myšlení k fenomenologii, a Patočka také proto se tím zabýval a recenzoval práci jednoho jeho žáka.

Já bych vám to měl napsat. Připomeňte mi, když zapomenou některé ty termíny. Ono se to píše takovým zvláštním způsobem. Tady ue, nikoli ü, ale tady se píše ü. V jednom slově dva různé způsoby. Budeme se k tomu čas od času vracet a vůbec je dobré si o tom udělat trochu přehled.

Zjistil jsem, letos jsem byl měsíc v Bonnu před prázdninami, že profesor Honeffelder, filosof bonnský, ve výkladu o Plessnerovi zmiňuje von Uexkülla. Tedy to je něco, o čem se dneska ještě přednáší, i když je to počátek století, je potřeba o tom maličko něco vědět. Taky ta práce von Petersenova, Patočkou recenzovaná, je v univerzitní knihovně.

Pro toho žáka Petersena je příznačné, že navrhuje změnu termínu. To, čemu říká von Uexküll Umwelt, se česky překládá – i někteří naši psychologové to tak dělají – jako prostředí, což je špatně. Dneska všelijaké ekologické brožurky musejí překládat z němčiny Umwelt a překládají to jako prostředí. Lebensumwelt je životní prostředí.

Tam je ve hře spíš to okolí. Tam není ta osvojenost toho okolí přítomna v tom slově. A právě Petersen navrhoval změnit ten centrální von Uexküllův termín a místo Umwelt říkat Eigenwelt. To jest Welt zur eigenen Welt gemacht. K vlastnímu světu učiněný. Čili ereignete Welt.

Nikoliv ve smyslu Ereignis jako událost, nýbrž to „svým vlastním učiněný svět“. Poněvadž samozřejmě svět jde doširoka a dodaleka a jenom něco si můžeme osvojit. Každý subjekt na své úrovni si jenom něco může osvojit. Ale to, co si osvojil, představuje ten svět, v němž vlastně žije aktivně. V tom ostatním je jenom umístěn, ale vůbec o tom neví a nevztahuje se k tomu, ani ten svět se nevztahuje k němu. Takže on navrhl slovo Eigenwelt.

A právě v překladu toho Eigenwelt poprvé Patočka – já aspoň jsem nenašel žádný starší termín jinde a v Jungmannovi to taky není, takže zdá se, že Patočka byl první a že tedy vlastně vytvořil to slovo. To slovo je velmi šťastně vytvořeno, mnohem lépe než Aristoteles, a ten tvořil pěkně některá slova.

Ale mnohem lépe, než jsou vytvořena umělá slova, jsou vytvořena slova Aristotelova. To jsou skutečně filozoficky vytvořená slova, protože využívá etymologických, významových konotací toho, co jazyk napovídá. Tedy „osvětí“ je jednak svět, který je okolo, jakoby ob-světí, ale zároveň tam je ta osvojenost v tom naznačována. Je to osvojený svět.

Je to vynikající slovo, které ovšem dneska už proniklo a je používáno velmi často ve významech, které s tímhle nesouvisí. Je to škoda. Mělo by se toto slovo nechat právě proto, že má takový hluboký význam, je spjata s kořeny českého jazyka, s těmi významovými kořeny, a mělo by tedy být používáno právě v tomto smyslu.

Tedy nikoliv ve smyslu okolí, nýbrž osvojeného okolí. Ta věc je... pokud jsou mezi vámi akvaristi, tak to mohli pozorovat jistě na vlastní oči, když předěláte akvárium. Nebo dáte ryby do nového akvária, ale stačí předělat staré akvárium, to jest dočasně dáte ryby do nějaké flašky a teď tam vyndáte rostliny, které už nechcete, nebo to celé vyndáte, na dno dáte rašelinu a tak dál, všechno, aby to fungovalo líp, a nakonec tam dáte ryby. Tak ty ryby tam od té doby, co je tam dáte a už do akvária nezasahujete, mají pouze okolí, a nikoliv osvětí. To osvětí si musí ty ryby teprve udělat, vytvořit.

Takže když náhodou vylekáte rybu, tak ona udělá prudký pohyb a naráží do kamene, do té skalky, co tam dáte, do rostlin naráží, já nevím do čeho. A když je tam necháte několik dní v klidu a vyrušíte je,

vydésíte je, ony udělají prudké pohyby a do ničeho nenarazí. Poněvadž už to okolí mají v sobě. Už to učinili svým osvětím. Ony už vědí, kde co je. Ne tak, že by reflektovali, ne tak, že by jejich vědomí... ale ony prostě už žijí ve svém osvětí, nikoliv v tom cizím, úplně novém pro ně světě. Nebo okolí. Čili tam vidíte rozdíl, jak se chová ryba v okolí, které se ještě nestalo osvětím, a ve svém osvětí. Ve svém osvětí je doma.

A to nesmíme převádět na nějakou jejich subjektivitu. Že si navykly a tak, a něco, co budeme popisovat u ryb. Ne, to je cosi skutečného pro ně. Fenomén znamená vzít vážně to, co se děje i těm rybám. To je a my musíme vědět, že tedy to, co se jim jeví, není jenom subjektivita toho jevení, nýbrž jakási objektivita toho jevení. Slovo objektivní je tady nevhodné, ale neumíme si zatím pomoci.

To osvětí je čímsi skutečným. To není jenom nějakým epifenomémem toho okolí, nýbrž to je cosi, v čem ta ryba žije. Skutečně. To je ten její svět. Když tohle nepochopíte, nepochopíte také například, co to je mýtus – že mýtus byl svět, ve kterém archaický člověk žil. Že to není to povídání, že to nejsou jenom nějaké představy nesmyslné, nýbrž to je svět, ve kterém žil.

Potud tedy ta von Uexkülllova škola a to slovo osvětí, které českyrazil Patočka. Von Uexkülllova škola zdůrazňovala dějový charakter toho osvětí. A to je to, co my budeme tady také zdůrazňovat. Osvětí si nesmíme představovat jako kouli, kde ve středu je ten subjekt, to jest ta živá bytost, nějaký živoch, kde je uzavřen. Uzavřen je, ale ne v kouli, nýbrž je to spíše jakýsi životní tunel, jak říká von Uexküll a také ten Petersen. Je to tunel, kterým ten subjekt prochází. Je v něm uzavřen, ale je to tunel, tedy jakási jitrnice, a nikoliv koule. To je velmi užitečný model, který může pomoci také nám v budoucnu.

Kdybychom chtěli užít tradičních, respektive již zavedených termínů, mohli bychom říci, že okolí subjektu má charakter objektivní, kdežto jeho osvětí je čímsi subjektivním, to jest zvláštním, odlišným pro každý subjekt. Ale to by mohlo vést ke značnému zkreslení a vůbec nepochopení celého problému, jak jsem už naznačil. Subjektivitu totiž v tomto smyslu nesmíme chápat jako cosi soukromého, vnitřního, nýbrž jako fenomén, také zvenčí pozorovatelný a konstatovatelný.

V důsledku falešného pojetí subjektivity máme jakýsi zvyk si myslet, že vlastně k subjektivitě druhého člověka nemůžeme vůbec nijak dospět. Že to, co se děje v jeho hlavě, nemůžeme vědět. Možná, že jste to viděli v jakémsi pořadu, kde jeden náš herec vykládal o svých zážitcích s jízdou na koni. Říkal, že je vždycky velice opatrný a nastražený, když má něco dělat s koněm, protože: „Co já vím, co se v té jeho koňské lebce děje?“ Omyl. Subjektivita není to, co se děje v mozku, ať už koně nebo člověka. Subjektivní je celý ten člověk, má jakousi subjektivní stránku. A ta subjektivní stránka se ukazuje na tom, co dělá a jak to dělá. Nejenom co říká a jak to říká, ale co dělá a jak to dělá. Můžu to vidět také u toho koně. Kdo dlouho žije s koněm, tak prostě ho zná, zná jeho povahu, to jest tu jeho subjektivitu. Ví, čeho se může od něho nadát a co je nepravděpodobné.

Tedy ta takzvaná subjektivita, to není něco, co se děje někde uvnitř, nýbrž to je kus objektivní, kterou můžeme odpozorovat. My poznáváme přece charakter druhého člověka, ten není na jeho hlavě ani na zádech. My ho odpozorujeme z toho, jak se ten člověk chová. A přece to můžeme odpozorovat. My můžeme odpozorovat, jak se chovají zvířata. Víte, že existuje celá disciplína o chování a dokonce celá filozofie založená na pozorování chování, behaviorismus. A ta nauka o chování, to je etologie. Chování zvířat. Nesprávně, pokud jde o chování člověka, se někdy říká také, že to je etika. Ale to je falešné a rozhodně ne filozofické.

To je ten důvod, proč také ta von Uexkülllova škola je blízka fenomenologii, protože také pro fenomenologii fenomén není subjektivní stav. Víte, že Husserl zcela zásadně rozlišuje mezi aktem vědomí a intencionálním předmětem. A fenomén není myslitelný bez fungování intencionálního předmětu, který není součástí intencionálního aktu.

Tohle všechno patří dohromady a je potřeba to vzít vážně. Živočichům jako subjektům nikdy není dáno jejich takzvané objektivní okolí a my musíme vzít v úvahu kritiku toho, čemu se říká objektivní realita, ale to necháme na jindy a na příležitosti. Není jim dáno objektivní okolí či prostředí, ale dáno jim je pouze jejich osvětlení. Ale to je jim vskutku dáno, to není to, co si jenom vymýšlejí. A jsou dány pouze některé složky takzvaného objektivního okolí, které jsou do tohoto osvětlení zařazeny, pojaty, které jsou tam zapojeny, které v něm dostaly nějaké své místo, nějaký význam, smysl. V tomto smyslu právě Husserl nebo vůbec fenomenologové říkají, že každý fenomén má smysl. Už to, že to je fenomén, znamená, že to má smysl, poněvadž jinak by to nemohl být fenomén.

A tedy ty, které se pro příslušné subjekty staly fenoménem, které se jim ukázaly. Fenomén je to, co se ukazuje. Ne to ukazování samo, nýbrž to, co se ukazuje, to ukazované, to je fenomén. A *fainesthai* je jevit se; to, co se jeví, je fenomén. A v případě člověka můžeme také říct, které se jim vyjevily, nejenom ukázaly, ale vyjevily. Rozdíl mezi ukázáním a vyjevením si zas necháme na jindy. Skutečnost se ani nám, lidem rozumným, nikdy nedává... Máme už málo času. Tohle by vyžadovalo... Já to tady asi skončím.

Ještě chvíli počkejte, nerozutíkejte se, já si to jenom zapíšu, abych nezapomněl. Souvisí to s Patočkovým *Lebensweltem* a o tom opravdu začneme až příště. Takže opravdu ani z toho nic už nebudu vykládat. Nashledanou za týden.

Trpělivé naslouchání, „uší“, ne uši biologické, trpělivé naslouchání tomu, co se děje, tomu, co se hraje. Musíme to vyslechnout. Tak jako když k nám někdo chce promlouvat, tak my musíme trpělivě, neskákat mu do řeči, musíme vyslechnout celou větu, celý ten projev, abychom věděli, co říkal. V žádném okamžiku nemůžeme slyšet, co říkal. Musíme počkat, k tomu je potřeba času. Na to, aby někdo něco řekl, musí promluvit, musí mít v čase rozměr. A ten časový rozměr může mít, jenom když je dost času. Když není dost času, tak můžeme jenom zaznamenat „Pozor!“. A můžeme vykládat, že zleva nebo zprava jede kočár. To ovšem není žádná informace, když zazní „Pozor“. Informace je v tom, co řeknu. Když není čas, tak se nedá nic říct.

Takže tady jsme si jenom objasnili, co vlastně ten Parmenidés provedl. On zrušil *fysis*. Podle Parmenida *fysis* je nic. O *fysis* se dá mluvit, jenom je-li tak, jak to neexistuje. Takže by to řekl. Ale to v logice jde. On si to sám asi neříkal tak úplně, to je jiná záležitost. A o tom nechci mluvit. Jde o to, že v okamžiku, kdy řekl, že nic nebylo, že nebylo minulé. Protože to, co bylo, to je nic. To, co je minulé, je nic. Nic nebylo a všechno je stále teď. A nic nebude. A *fysis* bez toho času, bez té časové rozložitosti, bez toho trvání, růstu, zrození a smrti, trvání života, *fysis* nemůže být. *Fysis* je ničím. Tedy tato *fysis*. Parmenidés prohlásil, že to je nic.

A jediné, co jest, je to jsoucno, které jest stále. A co to je? To není *fysis*. A o tom je řeč. Čili to je metafyzika, to není fyzika, to je meta. Tedy pro Parmenida to je takto: žádná *fysis* neexistuje, pro něho existuje jenom metafyzika. A zase není pravda to „meta“ a tak dále, víme, že to vzniklo divným způsobem, to říkám jenom tak pomocně a vy nevíte, o čem hovořím. Nejde o ten termín, jde o to, co hovořím.

Tedy říká se, že to byl filozof, který se první obrátil zády k přírodě. První se obrátil k přírodě zády Parmenidés. I když napsal spis O přírodě. To je jiná věc. Ale my jsme si vyložili, co znamená ta *fysis*. Vyložili jsme si to na citátu ze Sofokla a v tomto smyslu je u Parmenida *fysis* zlikvidována. Je zlikvidována *fysis*, je zlikvidován také čas *fysis* a je zejména zlikvidován ten nezměrný, nekonečný čas, ten *aión*. Nic takového není. Žádný nezměrný čas. Je jenom *aeterna nunc*, věčné teď. Vy jste něco říkala?

Jiný hlas: ...bytí věcí...

Já jsem se ptal, co jste chtěla myslet tím „bytí věcí“? Co rozumíte tím „bytí věcí“?

Jiný hlas: No, že to je prostě, jako když se řekne, že je nějaká věc, že se stane...

Ale Parmenidés neříkal, že jsou věci. Právě říkal, že nejsou žádné věci, není žádná mnohost.

Jiný hlas: ...že když se stane to jsoucno, tak je to ta věc sama o sobě, tak v tu chvíli... ale to je vlastně ta samá věc, co před tím a potom.

No ale to vykládáte tak, že to není Parmenidés. Vy teď mluvíte, jak by to chtělo něco dělat. Nemůže něco dělat, když není čas. Je jenom *aeterna nunc*, jak může něco dělat?