

Rozum v dějinách II [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Rozum v dějinách II \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Rozum v dějinách II \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 6. 10. 1993

◆ lecture, Czech, origin: 6. 10. 1993

Rozum v dějinách II [1993]

6. 10. 1993

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

Druhé semestrum, to byla živá příroda, která je snad nejvhodnější, a tam v jistém navázání jsme si ukazovali, že má smysl mluvit o logu u physis, u životní historie, životního příběhu živých bytostí. Takže se to jmenovalo biofilosofie a fyzika, na provokaci trochu těch, kteří se provokovat nechají. Druhý rok měl být věnován celý a byl jenom v prvním semestru věnován tomu logu v dějinách. Říkali jsme tomu už rozum, Rozum v dějinách. Vázalo se k tomu čtení Hegela a byla to jakási zkouška, takový pokus aplikovat to myšlení o logu asi podobným způsobem, a také samozřejmě *mutatis mutandis* a s jistými výhradami vůči Hegelovi, tím způsobem, jak Hegel vykládá ducha v dějinách nebo rozum v dějinách, jmenujte to, jak chcete.

Na tento rok, ještě dříve, než jsem se dozvěděl o revolučních změnách, ke kterým tady docházelo a už došlo, jsem poslal doktorce Rejzkové návrh témat na tento rok. A mezi nimi tedy zůstal tenhle jako neodřeknutý, vyměnil se myslím ten druhý raději, ale tenhle zůstal. Takže pro ty, kdo jsou tady noví – myslím, že vás nebude moc, protože vlastně je to míněno pro vyšší ročníky, nikoliv pro první ročníky, ale pokud jste tady noví, budu muset něco zopakovat. Ono to myslím nebude na škodu ani pro ty, kteří už to slyšeli. A tak tedy dneska věnuju, co vyjde čas, celou tu dobu jakémusi zopakování, a abych to zbytečně neroztahoval, většinou se budu držet toho, co mám napsáno.

Je to tedy chápáno jako třetí oddíl filosofické logiky, která je chápána jako filosofie logu. Pokus o reinterpretaci logu, toho antického smyslu, o reinterpretaci, která by byla aktuálně použitelná. Mně se zdá, že to je způsob kladení otázek, který by mohl být produktivní. Mně se zdá, že je produktivní, musíte to posoudit sami. Pochopitelně to s logikou ani klasickou, ani jak se dnes tomu rozumí, nemá společného nic nebo málo, nebo dokonce se to staví proti ní, například je to formulováno takhle spíš jako provokace. Filosofická logika jako filosofická disciplína vlastně nikdy neexistovala, ta musí být teprve založena. První logiku napsal vlastně Aristoteles, ale už tam té filosofičnosti je málo, spíš v příkladech, ale sama ta logika je už jakoby oddělena, odsekuta od filosofie. I když stále Aristoteles má za to, že to je součást, že to je jedna z filosofických disciplín, tak my dneska víme, že už ji vlastně vyděluje z filosofie a že z ní činí vědu. Samostatnou vědu, odbornou vědu. Byť formální, byť jak se pak říkalo, že je jakousi předvědou, jakousi základnou pro všechnu vědu, to už je jedno, ale je to specializovaný útvar, speciální disciplína. Ztrácí vztah ke všemu. Zabývá se jenom aspektem věcí, nikoliv celkem věcí. Takže přestává být filosofií. V tomto smyslu je potřeba vědět, že ten poměr k té filosofické logice, k té logice, jak se utvářela, je kritický.

Skutečně filosofická logika nikde neexistuje, existují jakési náběhy, formulace jednotlivé, třeba u toho Herakleita, když mluví o logu, je na to hlavně navazováno, protože od Parmenida už se filosofie evropská vydala na scestí. A velmi lukrativní, velmi produktivní scestí, ale scestí. Prostě tato cesta musí být dneska už opuštěna. My už nemůžeme po této cestě jít dál a svým způsobem je oprávněno to Heideggerovo, i když to nejde brát se zpátky, to nelze, ale dá se to tomu přirovnat, to, co dělá Heidegger, že se chce vracet k té staré řecké filosofii, kdy ještě ta metafyzika nebyla tak postavena, aby zakryla celou filosofii. To je do jisté míry oprávněné. Není to možné, protože na rozdíl od Heideggera se domnívám, že ta metafyzika začíná Thaletem, čili ve filosofii vůbec, že žádná předmetafyzická není. Je předparmenidovská, na tu je možno navazovat, ale už tam je metafyzika, už tam jsou některé vady, kterých se musíme vystříhat. Není tedy Herakleitos směrodatný myslitel pro nás dnes, ale je mnohem směrodatnější než Parmenides.

Přeskočím to, co vlastně vy byste měli mít v malíčku, že ta základní vada té filosofické tradice vlastně spočívá v tom, že filosofie byla budována po vzoru geometrie. Nebo ještě lépe, ta geometrie ještě nebyla dobudována, tu dobudoval Eukleides dosti pozdě. Ale víte, že první filosof byl geometr. A další geometr byl Anaximandros. A Pythagoras, první Thales a další Pythagoras. Po obou nám zbyly jakési věty údajně jejich, sepsané, nebo jsou jim údajně připisovány. Ale víme bezpečně, že Platon nechtěl vpustit nikoho do Akademie, kdo nezná geometrii. Čili geometrie měla veliký vliv na filosofii. A z toho důvodu potom třeba takový relativně pozdní myslitel na začátku novověku, jako je Pascal, také tento typ myšlení označuje za geometrický rozum nebo myšlení geometrické. A proti němu do protivy staví myšlení jemné. Čili má dojem, že to geometrické myšlení je hrubé, nikoliv dost jemné. Je to jedno, jak se to nazve, fakt je, že to povědomí, že ta geometrie je čímsi problematickým, má-li se stát vzorem pro filosofii, nebylo obecné, bylo jen u některých filosofů, naopak jiní zase poněkud pošetile chtěli i obory filosofické, které s geometrií absolutně nemají nic společného, zpracovat formou geometrickou. To je třeba Spinoza, který svoji Etiku, své největší dílo, nadepsal *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. Čili Etika vyložena způsobem geometrickým. A skutečně ten způsob zcela napodobuje Eukleida se všemi těmi...

===

Jak se jedna poučka odkazuje na druhou, jak tam má účel nějaké další vysvětlení. Je to ohromně propracované, neobyčejně pečlivé, Descartes se nezdál takové pečlivosti. Ovšem je to bláznivčina.

Tedy základní vadou tohoto geometrického myšlení, jak tomu říká Pascal, je to, že všechno myšlení – a teď to nebudu vykládat historicky nebo ahistoricky či protihistoricky, nedbaje historie skočím do 20. století a budu to vykládat způsobem, jak to vykládá Husserl – myšlení řeckého a geometrického typu spočívá v tom, že tady máme předmět. *Res*, věc. A pak tadyhle je myšlení. Napíšeme *C* jako *cogitatio*. V tom myšlení je zakotven akt. Intencionální akt. Čin. Výkon vědomí, výkon myšlení. Čili toto je náš čin, náš akt. Rozumíte, akt našeho vědomí, to je náš, my jsme za něj odpovědní, to nemyslí „něco“, to my. To je náš akt. A ten je založen v tom myšlení.

A teď otázka byla, jak může tento akt spolehlivě dosáhnout té věci, aniž by se jí mohl dotknout. Protože samozřejmě my se svým myšlením nemůžeme věci dotýkat. Můžeme se dotýkat rukama, nohama, nosem, můžeme se dotýkat jazykem, když to ochutnáme, ale nemůžeme se dotýkat myšlením. Čili tady je základní problém filosofie, co to je vůbec myšlení. A jak myšlení se může holedbat tím, že je schopno myslet něco, když se toho nemůže dotknout? Ovšem my můžeme mít dojem, že to je možné. Ale ten dojem může být mylný. My například máme dojem, že vidíme strom. Ale to je jenom dojem, my ho fakticky nevidíme.

Proč ho nevidíme? Protože z toho stromu nic nevejde do našeho oka a naopak naše oko se toho stromu nemůže dotknout. Do našeho oka se dostane pár světelných kvant, energetických kvant. To jest pár paprsků. Ale co na těch paprscích je stromovitého? Dříve si to představovali, že ze stromu létají malinké obrázky stromu a ty létají do oka, my prostě na základě toho obrázku poznáme, že jde o strom. Ale ono to tak není. Víte, že ze všeho, co je v kole, pokud je to ve světle a není tma tmoucí – ona nikdy úplná tma není absolutní tma, leda v nějakém uzavřeném hrnci v trezoru – ale my nevidíme, i když je jenom trochu tma.

Čili musí být světlo, dostatečně silné umělé nebo sluneční, a ze slunce přicházejí paprsky, které dopadají na věci a odrážejí se od nich. Některé se ne zcela odrážejí, možná tam dojde k jakýmsi malinkým změnám v jejich amplitudě, v kmitočtu, takže změní malinko barvu. Jsou pohlceny nějaké elektrony, ty elektrony poskočí na vyšší hladinu, tam si chvíli odpočinou a pak zase skočí zpátky a vyzáří foton malíčko jiný, než tam vletěl. Ale to je vše, co tam je. Se stromem to nemá co dělat. A tyhle paprsky, tahleta světelná kvanta létají všude možně. A protože naše oko tam propustí taky tu a

tam něco, víte, že je tam maličká mezírka, tak to propustí. Což je technický princip fotografického aparátu, prostě černá komora a malinká dírka. Ono tam lítá jenom něco, ale zvláštní je, že právě to, co tam vletne, vlastně vytvoří obrácený obrázek na té zadní černé ploše, čili na sítnici, jako camera obscura.

Tak něco takového se taky stane na naší sítnici, takže bychom mohli říct, že na naší sítnici vzniká obrácený obraz toho, co je před námi. Už tohle je trochu problematické, jakýpak obraz, když tam vlastně bubnují jenom ty paprsky, jenom ta světelná kvanta. Ale řekněme, že by tam ten obraz byl. A kdo ten obraz přečte? Když je fotografie, tak to jsme zas my, kdo vidí obraz a vidí ten strom. Můžou srovnat obraz stromu a strom. Ale jak my můžeme srovnat, jestli to, co máme na sítnici, je obrácený obraz toho, co vidíme před sebou? Můžeme my vylízt ze sebe a kouknout se, co máme na sítnici? Vždyť to dokonce nevidí ani ten vodič, který to z toho oka vodí do mozku, protože ten vodič tam žádný obraz nevede. Tam jdou nějaké elektrické signály, nějaké vzruchy, chemismus, světlo a tak dále, a jenom tam vidí to vrtnění té sítnice. Ale nevidí žádný obraz.

Co to je vlastně vidění? Tento problém je obrovský a vlastně znamená, že my musíme filosoficky považovat vidění za pouhé zdání. Nicméně zdání, na němž něco je. Všichni s tím počítáme a poměrně dobře rozeznáváme, když někdo vidí špatně, dáme mu brýle, nebo když nevidí vůbec, je slepý, barvoslepý, nevidí barvy a tak dále, my to můžeme rozeznávat. A přece jenom je to základní problém, co to prostě je vidění. To teď není náš problém. Jenom důležité je, že my vlastně víme, že ten předmět, ta Res, věc R, že nikdy z ní nic nepříjde do našeho myšlení. Prostě žádný obrázek předmětu před námi nevykoná cestu od té věci do našeho myšlení. Dokonce ani ne do našeho oka a tím méně do mozku. My si to musíme nějak zkonstruovat na základě těch velmi omezených informací, jež přijdou díky určitému vlnění a vrátí se v malém procentu těch kvant, která se odrazila od toho předmětu. Většina jich uniká někam jinam. Analogický, ale obrácený problém je, že když miníme ten předmět, tak zase nevíme, jak můžeme mínit. To mínění je jakýsi akt, který tady končí v rámci myšlení nebo v rámci našeho těla. Můžeme mínit něco a taky sáhnout po tom, takže vlastně to mínění nám přejde až do té ruky. Jak Patočka říkal pro ty národovce, že málo komu to vlastenectví přejde do rukou. Tak trochu nám to může přejít, ale jak to přejde, jak to řešíme? Rukama něco děláme, jenom myslíme strom. Jak je to zajištěno, že myslíme zrovna strom? Čím je to zajištěno? Když už se vůbec neptáme, co to je myslet. A myslet něco. Tak jak to, že zrovna strom? Jak zajistíme, když chceme myslet strom, že musíme strom?

A teď problém je ten, nejde o strom, ale jak zajistíme, že už dva a půl tisíce let přibližně myslíme pod trojúhelníkem přesně totéž jako Thalés a Pythagoras a Eukleidés a všichni další geometři a lidé, kteří se to naučili? Všichni, když řekneme trojúhelník a jsou potřebným způsobem vyškoleni, tak myslíme totéž. Naprosto přesně totéž. Ne přibližně, ale přesně. Jak to, že pro všechny nás platí, že ty naše trojúhelníky, který si – samozřejmě nikde není žádný trojúhelník – my si ho musíme myslet, my si ho musíme vymyslet. Ale že všichni si ho vymyslíme stejně, takže když pak v mysli rozbíráme, jak bychom udělali, jak bychom sečetli vnitřní úhly, zrovna my, tak všem nám to dá 180 stupňů, pokud máme na mysli Eukleidův trojúhelník.

To je obrovský problém. To myšlení je tak proměnlivé. Pascal říká, že člověk je ta nejvyšší bytost myslící, ale stačí moucha bzučící a už nás to vyvede z konceptu, už nám to naruší to soustředění. To myšlení je křehoučká záležitost. A přece dva a půl tisíce let myslíme pod trojúhelníkem naprosto totéž. Jak je to možné? Myslíme psa a nespleteme se, že by najednou nám tam vlezla kočka. Musíme myslet kočku a pak se nám tam může zaplést pes. Jak je tohle možné? To je závažný filosofický problém.

Na tento problém se pokusil odpovědět Brentano. Brentano byl znalec Aristotela a scholastiky. Ze scholastiky měl určitou znalost těch termínů a ta pozdní scholastika měla termín zavedený *intentio* v určitém logickém smyslu. Protože *res* bývalo zvykem označovat kdysi jako objekt, kdysi dávno to byl předmět, subjekt byl to, čemu teď říkáme objekt. To, čemu my teď říkáme subjekt, je plodem německé filosofie, pokantovské – u Kanta je to ještě problém – a je to vtlačeno celé filosofii na celém světě, protože nebylo to snadné. Víte, že všechny jazyky, které nějakým způsobem jsou odvozeny přímo nebo zprostředkovaně z latiny, tak to teďka pro ně *subiectum* znamená objekt. *Subject* je to, o co jde. Předmět, o kterém hovoříme, je *subject*. Předmět, který se vyučuje, je *subject*. Oni mají problémy, jak říct subjekt. Buď říkají *ego* nebo říkají *I, me*, je v tom obrovské zmatek, nedovedou říct subjekt. Teprve se to učí, už někteří s tím začali a existují knížky, který třeba se zabývají tím, jak z něčeho děláme subjekt, z něčeho děláme objekt a knížka se jmenuje *Subjecting and Objecting*. To je absurdní a nikdy to nebylo možné v angličtině takhle říct, ale už jsou takové knížky. Čili to je vliv, kterej teprve doznívá.

Ale my už musíme vzít v úvahu, my jsme pod vlivem německým, takže pro nás subjekt je jasně *ex definitione* non-objekt. Subjekt je non-objekt. Po čtyřiceti letech implantace marxismu nebo té doktríny marxismu tady, řada lidí si nechala vnutit, že je to relativní záležitost, že podle toho, jak se na věci díváme, tak je jednou jedna subjekt a druhá objekt a pak se můžeme zas dívat obráceně. To snad je možné v gramatice, ale není to možné ve skutečnosti. Prostě když je tady pes a má kost, tak nikdy ta kost nemůže se stát subjektem a pes jejím objektem. Vždycky je to ta kost, která je objektem toho psa jakožto subjektu. Pes je pro nás něčím aktivním, kost není ničím aktivním. Není to relativní. Záleží to na nás, jak my se na to díváme, nejde o to, co je, teď nemluvíme o tom, proč ta kost není, nýbrž fenomén, tak to jsou dva subjekty. A je možné vykládat, že pro jeden ten subjekt je ten druhý subjekt vlastně objekt, protože psi nejsou lidi. U lidí je to tak sice taky, ale nemá to tak být. Druhej člověk má být subjekt a ne objekt. Tohle je to, co my víme díky tomu, že jsme pod německým vlivem. Kdežto tohleto nejde říct v angličtině, tam místo toho, že člověk musí vidět v druhém subjekt, se učí, že v něm musí vidět osobu, *person*. Ale ne *subject*. *Subject* je právě, že to je jenom téma, že to je jenom předmět rozhovoru, ale není to ten subjekt, jak my tomu rozumíme.

Tak, a teď tedy ten Brentano si vymyslel něco takovýho, co jsme tady už tedy trošičku naznačili jako blbost, si vymyslel, že v rámci toho intencionálního předmětu tady je jakýsi takzvaný intencionální objekt. To není reálný objekt. Tady toto je reálný objekt, toto je intencionální objekt, I1 to napíšu, a ten je podobný tomu reálnému. A díky této podobě my můžeme kontrolovat, že míníme právě tento objekt a ne nějaký jiný, třeba R2. Že právě míníme ten R1. Tady to I1. No a teď jeho žák Husserl, původně matematik, velice honěný v logice, napsal počátkem století velice důležité dílo *Logische Untersuchungen*. V této knize se zabývá na mnoha stranách touto teorií Brentanovou a podrobuje ji takové synovské, ale zničující kritice. Ukazuje totiž, že nikdy intencionální objekt, tak přesný jako je například trojúhelník nebo čtverec – to je ten intencionální objekt – že nikdy tam se nemůže vyskytnout, protože ten akt je aktem myšlení a to je nesmírně proměnlivý. Tam nemůžeme v tom aktu najít nic, co by zajistilo, aby ten intencionální objekt byl neproměnlivý. A proto se ten intencionální objekt nemůže být složkou ani součástí toho intencionálního aktu, ale musí být něčím mimo.

Když chcete si tu argumentaci celou tam přečíst, musíte se ponořit do toho německého Husserla. Husserl je tak nudný jako matematik asi. Koho to baví, tak je uchvácen, ale většinu lidí to ničí strašně. On jde skutečně krůček po krůčku a nevynechá jedinou věc. Poněvadž to psal a zjistil, že tam něco vynechal, tak to tam musel vepsat. Tam to musí být naprosto všechno tak přesně, aby mu nemohl uniknout jediný bod. To je práce, on vůbec měl za to, že filozofie se musí stát vědou, přísnou vědou. A proto se vracel k tomuto způsobu.

Takže tohleto vlastně Husserl škrtl a místo toho umístil ten intencionální objekt mimo ten akt. Ale co to je to mimo? To není ani v tom okolním světě, to by mu nepomohlo, poněvadž ten okolní svět se skládá z podobných věcí, jako je ten akt. I on to umístil kamsi... víme všichni, že trojúhelník na této zemi žádný se nevyskytuje, že není v čase ani v prostoru, že to je naše konstrukce. Ale není to konstrukce, která by podléhala vlivu různých okolností a pochybností našeho myšlení. A teda všichni mu dali za pravdu, že je to konstrukce, která jednou konstruována zůstává naprosto beze změny.

To je ta Platonova idea. Tohle vynalezli Řekové. Že prostě můžeme mluvit něco tak, že jedno mluveno, pokud to nezůstane zapomenuto, pokud se to nestane zapomenutostí, zapomněním, tak to je navždycky mluveno stejně. To je prostě ne báseň, jak si myslel Ovidius, nýbrž takovýto intencionální předmět je *aere perennius*, jak říká. Víte, že Ovidius se chlubil ve svých básních, byl *poeta natus*, básník od narození, ne jako Vergilius, který byl *poeta doctus*, básník, který se stal básníkem tím, že se hodně učil. Ten byl od narození básník, byl na to hrdý a taky říkal, že právě v té básni je věčnější on, respektive že vytvořil něco věčnějšího než sochaři, i kdyby to bylo do kamene nebo, jak tam říká v té básni, kdyby to bylo do kovu. *Aere perennius*, kovu trvalejší pomník, *exegi monumentum aere perennius*, vybudoval jsem pomník trvalejší kovu.

Tak daleko ještě trvalejší než jakákoliv báseň je trojúhelník. Ten je naprosto trvalý. Dokud na světě bude jediná bytost, která bude mírně poučená a bude schopna pomyslet trojúhelník, tak ten trojúhelník zůstane bez proměny. Pokud nikdo ten trojúhelník nebude myslet, no tak holt ten trojúhelník nebude, on ani tak není. A když není, tak ani nemůžeme říct, že se proměňuje. Čili trojúhelník je neschopen proměny. Trojúhelník se nemůže proměňovat. Trojúhelník je jenom jeden jediný. Když ho definujete dál, ne obecný, ale třeba rovnoramenný pravoúhlý, je jenom jeden rovnoramenný pravoúhlý trojúhelník. Rovnostranný trojúhelník je jenom jeden jediný rovnostranný trojúhelník. Větší, menší, to není důležitý v geometrii. Velikost nehraje roli. Hraje ten tvar. Tvar je jenom jediný. Jediný čtverec je, jediný kruh. Elips je víc, jako trojúhelníků. Ale je jediná elipsa, která, když ji definujete nějak, zadáte jí takové a takové parametry, tak se nic nemůže měnit. Vy můžete vyměňovat jeden trojúhelník za jiný, ale nemůžete měnit jeden a týž trojúhelník, poněvadž pak to není týž trojúhelník.

To je dost tak pozoruhodná záležitost. Řekové ji objevili. A teď chtěli tento způsob myšlení, který vlastně vznikl s geometrií, z ducha geometrického, i když geometrie ještě nebyla rozvinutá, jde o ten základ, v tom základu už je všechno obsaženo. Tak chtěli potom všechno myslet tímto způsobem. A to jsou ty známé otázky Sokratovy: Co to je spravedlnost? Já nechci vědět, co je například trojúhelník. Já chci vědět, co to je trojúhelník. Když se ptá, co to je trojúhelník a někdo mu řekne: „Tak například tohle je trojúhelník,“ já nechci vědět, co je například. Chci vědět, co je trojúhelník. A když mu někdo řekl, že spravedlivé je například, když druhému dám, co jeho jest, on říká: „Já nechci vědět, co je například, to je příliš obecně. Když druhému dám zpátky věc, kterou mi půjčil, já chci vědět, co je například spravedlivé, já chci vědět, co je spravedlnost.“

To je jasné, když si přečtete ty dialogy, tohleto je metoda Sokratova, že tím přivádí všechny ty odborníky do úzkých. Poněvadž tam přijde člověk, který zná všechno o koňských hříbkách a léčení a všechny nemoci koňské a jak se správně hřebelcují a když má mladé, jak se musíš věnovat tomu mláděti a té matce. Všecky tyhle praktické znalosti má a on mu řekne: „No jo, ale řekni mi, co to je kůň.“ A on je samozřejmě v koutě. Co má říct? Myslí, že to je blbá otázka, co se na to dá říct? Kůň, nějaký zvíře, ne? A je prostě v koncích. A Sokrates na tom má založenou živnost. Prostě je vidět, že to není odborník, poněvadž odborník přece takovou jednoduchou věc, co to je kůň, by měl vědět.

Dneska už by si s ním poradil, poněvadž okamžitě by mu tam někdo znalý odrecitoval taxonomickou jednotku kůň, buď kůň divoký, Převalského, nebo kůň domácí a které plemeno a už by mu to chrлил.

Jenomže tenkrát se nevědělo, co to je kůň. Samozřejmě zas by byly problémy, co to je kůň, no tak je to savec a tak dál. A už by to definoval, dneska by to šlo. Ale tehdy prostě nebylo nutné, když někdo byl znalec koní, aby věděl, co to je kůň. Poněvadž koně každý pozná a koňstvo, který se chová, to jsou jenom podobní koňové. No tak on to léčení a to zacházení je pro ně taky podobné, takže by to byl třeba kříženec s nějakým oslem, tak ono zase tolik se neliší od toho koně. Ale na tom vidíme, že ta metoda vlastně byla založena na té geometrii.

Tohle je zapletená vada. Ne že by bylo možno přesně myslet. To dovoľovala neobyčejně přesná, proto také geometrie tím vzorem, a ještě Kant říká, ač už nemluví o geometrii, mluví o matematice, že v každé vědě je tolik vědy, kolik je tam matematiky. Ta dokonalost je viděna v té přesnosti.

Až teprve ve dvacátém století Whitehead říká, že exaktnost je podvod. Čteme taky Whiteheada, tak to tady můžeme odcitovat, to je na závěr té *Immortality*, říká: Závěr je ten – to je ta devatenáctá kapitola – závěr je ten, že logika pojatá jako adekvátní analýza postupu myšlení je podvodem. To říká zakladatel symbolické logiky, který napsal s Russellem tři tlusté svazky *Principia Mathematica*, bible současné matematické logiky. Čili ještě k té logice: je to skvostný nástroj, vyžaduje však pozadí zdravého rozumu.

Vezměme jiný příklad. Pohledte na exaktní tvrzení rozličných škol křesťanské teologie. A exaktní tady je v uvozovkách a tak dále. Tak srovnává nesrovnatelné. Nakonec, poslední odstaveček: Chci říci, že konečný výhled filosofického myšlení nemůže být založen na exaktních údajích tvořících základ speciálních věd. Exaktnost je podvod.

Tohle říká Whitehead, který až do třiašedesáti let přednášel matematiku a fyziku na technických vysokých školách v Anglii. Teprve od třiašedesátého roku přednášel filosofii v Americe na Harvardu. Tedy to je poměrně nové rozpoznání. Ta přesnost každému čarovala. Každý, kdo chce mít z filosofie vědu, tak vlastně chce tady mít jakýsi vzor, jak by se mělo myslet. No a tohleto není možné a celý ten náš pokus myslet logos je pokus myslet jinak než takto exaktně.

A proto jsme sáhli k tomu podivnému slovu logos, které má už v řečtině mnoho významů, které bylo v nejrozličnějších dalších významech v té historii všelijak překládáno a které má bohatou minulost. Což bych rád, aby to jako... když žena má bohatou minulost, tak to je taky trochu problematické, tak tady ten termín logos má všelijak bohatou minulost, ale my se pokoušíme ho očistit a vrátit se jaksí k tomu prvnímu smyslu, prvnímu významu nebo jednomu z prvních významů, jaký nacházíme tam dávno u toho Herakleita.

Pro ty, kteří tu nebyli, tak jenom malinké zopakování, že to slovo logos je odvozeno od slovesa *legein* a *legein* původně neznamena mluvit, až druhotně. Podobně jako v latině *lego*, *legere* neznamena čísti původně, nýbrž znamená sbírat. Heidegger si zakládá na tom, že také v němčině je rovno původní s řečtinou a že také v němčině *lesen* neznamena původně čísti, nýbrž sbírat. Jako doklad toho jsou třeba *vinobraní*, *Weinlese*, *probírka lesem*, *Holzlese* a podobně.

Tak logos je tedy to, co zakládá a udržuje sjednocenost, integritu toho, co by bez logu bylo pouhou hromadou. Tohleto zakládáme na jednom zlomku, kde bez kontextu čteme, že – kontext není totiž Herakleitův, nýbrž je cizí, toho, kdo cituje toho Herakleita – a jenom tak v krátkce: nejkrásnější svět pouhou hromadou věcí náhodně rozházených. A doplňuje se to, interpretuje se to tak, že i nejkrásnější svět by byl bez logu pouhou hromadou věcí náhodně rozházených. Tedy to, co dělá z pouhé hromady celek, integritu, je logos. Protože logos to integruje, sjednocuje. To *legein* původně, to je to sjednocování.

Aristoteles potom nám dovoluje vytvořit jakousi teorii o tom, proč to *legein* se přesunulo významově ze sbírání do... už se to říkalo v latině, to říkají, že *lego*, *legere*, že to znamená sbírat písmenka. V řečtině to není sbírat písmenka ve smyslu číst, nýbrž sbírat hlásky ve smyslu říct slovo. Aristoteles na jednom místě říká, že logos můžeme dělit stále dál, ale nejdále můžeme dělit až ke slovu. To je nejmenší kousek logu. Slovo můžeme sice dělit dál, ale pak už to není žádný logos. I tady zároveň vidíme, že logos je něco jiného než to, z čeho povstává. Logos činí z určité hromádky písmen slovo. Protože logos je víc, slovo je víc než pouhá hromádka písmen. Ale ta hromádka písmen se stane něčím víc pouze, když přistoupí logos. Logos je tedy něčím, co není totožné s jistým pořadím a počtem písmen, nýbrž co musí přistoupit.

A tedy je otázka, když potom jsme se zkoušeli ptát, jaké je logos v dějinách, tak je otázka, jak přistupuje logos k tomu zmatku, co se děje v dějinách, aby tam vznikly nějaké ty integrované celky. A zabývali jsme se tím proto, že něco jiného je integrovaný celek v říši organismů, páč tam skutečně vidíme, že každý pes, každá kočka, každá myš, každá bakterie je celkem. Ale v dějinách tomu tak není. V dějinách nejsou žádné události, které jsou celkem. Jedna událost přechází v druhou. Kde začíná a kde končí bitva? Kde začíná a končí válka? To je otázka konvence.

A teď máme mluvit o logu, čili to je vážný problém. I když jsme už našli, jak užít toho termínu a tedy pozadí toho pojmu logu, jak ho použít v říši živých organismů, páč tam skutečně jde o celky, tak v dějinách to je problém. Tam ten logos musí být funkcí jiného typu. Tam nesjednocuje tu dějinnou představu... Tak tím jsme se jako zabývali a ukázali jsme si, že je něco jiného, když ten logos integruje věci skrz *fysis*, a to je u organismu, přes tu integritu životního příběhu, a něco jiného, když ty příběhy takto integrované nejsou přes *fysis*, protože není žádná *fysis* války. Válka není organismus, který by se zrodil a umřel. Tam to je trošku jinak, tam to je vždycky přes toho člověka, který to tak chápe. Jenomže to není tak, že by válka nebyla žádná událost, že by to byl jenom ten svět. My přece víme, že to dává smysl. Čili není to na libovůli člověka, jestli v tom vidí událost, nebo nevidí událost. Jestli k té válce počítá to či ono, nebo nepočítá. Kde začala druhá světová válka? Začala při anšlusu Rakouska? Nebo začala při obsazení Sudet a rozpadu Československé republiky na svobodný fašistický stát Slovenský a Protektorát? Nebo válka začala teprve, když Německo přepadlo Polsko? Kde začala ta válka? A ještě abych dodal, když Německo a Sovětský svaz přepadli Polsko, každý z jedné strany.

Tenhle problém musíme řešit speciálním způsobem odlišným od té metody, kterou jsme mohli použít u živých bytostí. Letošního roku, já to teď nebudu rozvádět, k tomu se můžeme vrátit příležitostně, ale ten problém, jímž se letos budeme zabývat, je zas ještě odlišný v něčem jiném. A to takhle. Události historické nemají žádné pevné meze, žádné pevné hranice. Přecházejí v sebe navzájem. Nicméně není zcela libovolné...

--- další strana kazety ---

Jde mi o to, jenom ta otázka konvence, jestli středověk končí objevem Ameriky a nebo něčím jiným. S tím stopem, tam kde rozhodují samotní historici, tak většinou to jsou takové nahodilé věci jako objev Ameriky. Což opravdu má dost malý význam jako mez. I když samozřejmě ten objev Ameriky znamenal, měl velký vliv, tak velký vliv mělo mnoho jiného. A v podstatě, proč tady není objev třeba Austrálie? Ten neměl takový vliv. Proč tady není objev Indie? No protože Indie byla objevena už strašně dávno a Alexandr Veliký už s tou Indií tam něco do toho zapojoval nebo se snažil. Jináč je to událost stejného typu. Objev nějakých dálav někde. Jenomže to mělo pak větší význam, ale je to nahodilá záležitost.

Skutečně objev Ameriky není nic, co by integrovalo nebo pomáhalo integrovat tu další událost po tom objevu, dlouhou událost po tom objevu, anebo co by nám dovolovalo lépe interpretovat, co to je novověk. Poněvadž novověk dost dobře nezačíná objevem Ameriky. Začíná něčím v Evropě. Ne v Americe. Novověk evropský nemůže začínat v Americe. Novověk evropský musí začínat doma, v Evropě. A tudíž je absurdní vidět začátek něčeho evropského v tom, že jedna briga nebo co to bylo dorazí k nějakým jakoby indickým břehům a pak se ukáže, že je to vlastně Indie druhá. Je to omyl třeba na začátku novověku, i když v jistém smyslu by to bylo symbolické.

Tedy historikové nemají pro to vždycky dost jemný smysl, to myšlení je tupé, nikoliv geometrické. Prostě tam udělají někde nějakou čáru, domluví se na tom a hotovo. Filosoficky je to problém, který se vždycky znovu otvírá. Nicméně je to problém relevantní. Není to tak, že by vůbec nebylo začátku a konců v dějinách. Ale že nemůžeme o tom mluvit objektivovaně. Nemůžeme to objektivovat, nemůžeme to udělat tak, jako že v nějaké objektivní chvíli, objektivní události, v nějakém činu objektivním, který se stal, můžeme oddatovat tak, že tam je ta mez. Tu mez musíme přeložit někam jinač. A to znamená, my si musíme uvědomit, že dějiny jsou dějinami ne proto, že se něco děje, poněvadž dějiny existovaly od začátku tohoto vesmíru, poněvadž se furt něco děje. Dějiny začínají teprve tam, kde lidé začínají myslet a jednat dějinně. To je něco úplně jiného než myslet a jednat nedějinně, což je také jednání a myšlení, ale ještě nezakládající dějiny.

Subjektivita lidská, způsob myšlení, chápání věcí, členění skutečnosti. Zase není to chápání jednotlivostí, to jest jednotlivých událostí v dějinách, tak odlišné od chápání jednotlivostí v té nedějinnosti vlastně. Musíme si uvědomit, jestliže teda třeba se díváme na něco, tak že vlastně my vidíme díky tomu, že padají ty fotony na naše oční pozadí. Ale ty fotony nám neřeknou, který k čemu patří. To my musíme rozpoznat, to my musíme dešifrovat. My musíme pochopit, že když zaostříme, dívám se do dálky, do blízka, zaostříme, že to jako trochu vyostříme ty kontury a že můžeme rozpoznat, jestli to žluté je svetr a nebo vlasy. Jestli to černé je bůhvíco a nebo ucho. My teď přiřazujeme jednotlivé ty fotony k jednotlivým věcem. A jen proto, že my ty věci známe. My můžeme poznat jenom to, co už známe. To je dost zajímavá věc. Většinou se to vždycky říká, že poznat můžeme to, co neznáme, poněvadž to, co známe, přece nemůžeme poznat. Naopak. Opak je pravdou.

Když jdete po Václaváku a najednou vidíte nějakého člověka, tak buď ho poznáte, nebo ho nepoznáte. Podle toho, jestli ho znáte, nebo ne. Nemůžete poznat náhodného chodce, když jste ho nikdy předtím neviděli. Vy ho můžete poznat, jen když už ho znáte, tak ho poznáte. Tady vidíte, jak nám jazyk dělá potíže a jak vlastně my si mnohé věci neuvědomujeme. Je to tak taky prostě... Ve skutečnosti, když jdeme po tom Václaváku a prostě my vidíme lidi, ale nevidíme jednotlivého člověka, leč bychom ho poznali. Vlastně fyzikové, když se zabývají na nějakém tom oscilografu, tak oni nezkoumají, co dělá jednotlivý atom, nýbrž co dělají všechny ty atomy a říkají tomu hmota nebo energie nebo něco takového a prostě tak nějak to popisují, prostě to jsou masové záležitosti. My vůbec vidíme strom, ale ten strom vlastně není nic jiného než spousta buněk nějak spolu rostoucích. Nebo atomisté by řekli, že to není nic jiného než atomy a prázdno.

Tedy my vlastně vykrajujeme, to říká Rádl v článku, posledním článku, který publikoval za svůj život, vyšel v době, kdy už byl nemocen, v *České mysli*, jmenuje se Praktická filosofie. Tam má výklad vnímání, smyslového vnímání, který je namířen jako kritika proti Lockeovi. Navazuje se způsobem na kapitolu o slovech v dějinách filosofie. A tam má pozoruhodnou takovou formulaci, že vlastně my to, co vnímáme, že je chaos. A my v tom musíme umět vykrajovat ty skutečnosti, abychom dali to, co k sobě patří, opravdu k sobě. Abychom to neviděli jinak. Abychom třeba ruku, která patří jedné osobě, nepřiradili té druhé, jak se to někdy stane, když je taková fotografie a vypadá to, jako že někdo má tak divně položenou ruku a ona vlastně mu nepatří, to je ruka někoho jiného, který ten je zakrytý a

tak není vidět. Tak my musíme dobře umět vykrajovat z toho chaosu, který skrze naše smysly do nás doléhá, abychom se v té skutečnosti vyznali. Takže i v té mimodějinné skutečnosti jsou tyto problémy. Ovšem daleko komplikovanější je to v té dějinné skutečnosti. Tam abychom se v tom vyznali, to není tak docela jednoduché to správně vykrojit. A když to někdo nevykrojí správně, tak vlastně nerozumí dějinám. Nebo jim rozumí špatně. Rozumí jim hůř než támhle ten druhý. Čili to je jakási zkusná metoda, jak vykrajovat z toho chaosu, jak vykrajovat skutečnosti, které k sobě patří, a oddělovat je od toho, co k nim nepatří. Tahle zkusná metoda je metoda myšlenková. To se nemůže dělat na základě žádných fakt, poněvadž ta fakta, ta představují ten chaos. A z toho se teprve musí vykrajovat. Čili je to určitá myšlenková strategie. A tahle ta myšlenková strategie dosahuje svého nejvyššího výrazu ve filozofii. Ta filozofie nejdřív vůbec dějiny nechápala, ale v jisté době si začala ty dějiny stále více uvědomovat a přestala být pouhým objektem dějin, takže historikové filozofie by mohli popisovat, jak se to měnilo v té filozofii, ať už teda po té či oné stránce. Ale filozofie si to začala uvědomovat a začala kontrolovat, pokoušet se kontrolovat proměnu těch kategorií a výklad. Vlastně potom ty dějiny filozofie nejdřív také představovaly jakýsi chaos a teď bylo potřeba i v tomto chaosu na vyšší úrovni té dějinné filozofie, které byly dějinami v tom našem kontextu, dějinami strategií, jak vykládat dějiny.

Ta filozofie se stala schopnou tematizovat svou vlastní dějinnost. Už tu dějinnost nechápala jenom jako něco, co je před ní, nýbrž zařadila se do té dějinnosti. To vedlo k nejrůznějším takovým depresím nebo relativismům, ničícím způsobům sebeuchopení filozofie, protože tam, kde se filozofie chápe sama sebe, tedy chápe jenom jako výraz dějinných proměn, tam přestává být filozofií. Filozofie sice každá je dítětem své doby, a není jenom dítětem své doby. Když ve dvacátém století je někdo platonik, tak není jenom dítětem své doby, je také dítětem Platonovým. Filozof může navazovat na myslitele, kteří už dávno jsou v hrobě. Čili filozof není jenom produktem své doby. A navíc každý filozof má za úkol vidět věci nově. Nemůže se jenom vracet k Platonovi ve dvacátém století. On toho Platona musí vykládat tak, jak Platon sám netušil, že bude vykládán.

Jakožto základní omyl, že Platon je něčím, nebo nějakým myslitelem, že je něčím. Prostě všechna historie filozofie je chaosem, který musíme nějakým způsobem rozčlenit a chápat filozoficky. Když chceme pochopit, jak ta filozofie pokračovala, co to je, my to vlastně nesmíme personifikovat, filozofie není žádná osoba. To je skutečně taková historická událost, která má začátek tam, kam ho položíme. My ho položili už před náma, my to musíme respektovat, my vlastně nemůžeme jít před Thalety. My nevíme, třeba tam bylo dlouhé údobí filozofů ještě před ním. Kdo ví, co všechno ten Thales z knih řekl, že my o tom nevíme.

Ale z toho, co víme, tak ten Thales vůbec nevypadá jako filozof. Předpovídá, nějaký pouťový věštec, předpovídá zatmění, zabývá se geometrií, to připomíná takové ty romantické bláznů nebo fanatiky, ještě škoda, že ho nevyléčili v tom kuse. Kupuje olivy a zas je prodává, vydělává na tom a zas ty peníze vrací, aby bylo jasné, že prostě není věcí, záležitostí filozofa, aby vydělával peníze a aby podnikal. Aby se pral na trhu.

Ten první filozof už věděl. Dneska to neví skoro nikdo. První filozof věděl, že když se mu smáli, protože prý někde upadl, koukal na hvězdy a upadl do nějaké díry, strašně se mu smáli a jemu to přišlo líto, tak chtěl ukázat, že filozof má také takovou chytrost, že kdyby chtěl, tak všechno dovede do bankrotu. A tak jednoho roku skoupil úrodu všech oliv tam v okolí. Celé to skoupil, on byl bohatý, to těžko filozof, který není bohatý, to těžko dokazuje. Ale on byl bohatý, skoupil úrodu, když byly ještě zelené. Všichni to rádi prodali, poněvadž nevěděli, jaké bude počasí, jestli o to nepřijdou třeba krupobitím nebo něco takového. No a on to odhadl nějak zřejmě zase, měl nějaký poklad, nějaké znalosti v Egyptě nebo co, a stalo se, že prostě daleko široko byla obrovská neúroda oliv, akorát ty olivy, co on koupil, tak ty krásně dozrály.

Jestli je to pravda nebo ne, to je jedno, ale je to dobře vymyšlené. Takže on ohromně zbohatl, prodal ty olivy. On je koupil ještě samozřejmě zelené na stromech a pak to nechal všechno očesat a prodal to. Obrovský majetek. Teď obešel všechny ty, co od nich skoupil ty zelené olivy, zase vypočítal to podle toho, kolik vydělal, a všem dal všechnen ten výdělek zpátky, jako kdyby to nekoupil. To jest filozof, tolik chytrosti má, kolik ti podnikatelé, jenomže filozof tady není od toho, aby podnikal. Tolik má chytrosti jako ti politici, ale není od toho, aby byl politikem. On jenom do politiky kouká. Občas. Ne taky pořád.

Tohle hned na začátku... jenomže co je na tom filozofického? My víme, že Thales byl filozof jenom proto, že na něj navazovali potom další, u kterých je to zjevnější. Ale říct, že všechno je voda... to může říct taky idiot. Na to nepotřebuješ filozofii. Všechno je voda. Co byste řekli někomu, který chodil po ulici a říkal: Všechno je voda, s vytřeštěným zrakem? To by byl brzy zavřený v blázinci. Možná, že by byl nebezpečný, nebo byl nebezpečný a filozof to zkusil.

Tedy začátky jsou vždycky problematické, my nevíme, co je na začátku. Musíme vyčkat. Tedy já jsem chtěl ještě teď aspoň jednu věc ukázat, že tam, kde filozofie začíná uvažovat o sobě dějinně, tak že najednou se dostává na jistou úroveň, která vyžaduje úplně nové myšlenkové strategie. Už nestačí navazovat na ty staré filozofy. Ti staří filozofové najednou se stanou jenom takovými podněty. Ale ten, jak Němci říkají *Sitz im Leben*, to, jak ta filozofie si počíná v tomto světě, který teď nově vidí, to vyžaduje skutečně nový způsob myšlení. Tady se něco odehrálo, co nedovedeme dost docenit a co tedy má taky své nějaké kořeny. A ty kořeny pochopitelně: buď je to něco úplně nového, co tady nebylo, anebo se to týká té hebrejské tradice. Já s tou hebrejskou tradicí straším kdekdy, tak ta je tady. Dějiny vznikly z nedějin, nikoli z dějin. Dějiny, které jsou skutečně dějinami. To jest vznikly tam proto, začaly tam, kde dějiny nebyly. Dějiny totiž nezačínají dějinně.

Když předtím žádné dějiny nejsou, tak dějiny musejí začít proti dějinám nebo nedějinně. To je stejné, jako se první živý tvor nemohl zrodit z jiného živého tvora, když ho definujeme jako prvního. My víme, že předtím žádné nebyly, od velkého třesku tady nebyly živé bytosti. Nějaká první živá bytost se nemohla narodit z jiné živé bytosti, poněvadž je první ex definitione. Byla to nějaká kyselina, řekněme, že jich bylo víc, to je jedno, ale nemohlo to být jinak. Všechny ty první bytosti, pokud jich bylo najednou víc, musely vzniknout z neživota. Podobně dějiny musely vzniknout z nedějin. To je jedna věc, která je nám jasná. Nemůžeme říct, že dějiny tady byly od samého velkého třesku.

A teď: kdy vznikly, kdy se staly dějinami? Ne proto, že se něco dělo, dělo se vždycky něco. Rozhodující je, jak se to děje a jakou funkci v tom má ten člověk. My jsme si řekli, že to rozhoduje dějinné myšlení a dějinné jednání. Co to znamená jednat dějinně? Tady si musíme vyložit ten mýtus. Mýtus je orientace na archetypy, to znamená na něco minulého. Co se už jednou stalo, o čem se domníváme, že se jednou stalo, a my to napodobujeme tak – a co možná přesně – aby se nestalo nic jiného. Jakmile se stane něco jiného, tak je to špatně napodobené a máme zaručený neúspěch. Tohle je mytický způsob myšlení. Imitace archetypů nebo identifikace s archetypy. Taková imitace, která jde až do té identifikace.

Tam se člověk vlastně vzdává sám sebe. Mytický člověk nebo archaický člověk, který žije ve světě mýtů, se obává, že se stane něco nepředvídatelného, něco dosud neexistujícího, a tedy že to povede ke katastrofě. Všechno nové je nebezpečné. Bezpečné je jenom to, co už se jednou stalo a o čem víme, že to není nebezpečné. Proto musíme napodobovat všechno. Dodneška to je třeba u kuchařek – musíte dělat bábovku přesně tak, jak ji dělala maminka, a maminka ji dělala, jak to dělala babička. Na začátku byla nějaká náhoda, ono nám je jedno, funguje to, a když to funguje, tak radši nebudeme experimentovat.

My si můžeme dovolit experimentovat, poněvadž my máme za sebou a v zádech spoustu věcí do stereotypů, do rutiny, takže nám zbývá energie a čas na experimentování. Pro archaického člověka to bylo svrchovaně nebezpečné podnikání, poněvadž on byl obklopen chaosem. Všechno to chaotické na něj doráželo a on se musel přidržovat těch několika málo rutin, které už byly vypracovány. Jinak to bylo naprosto zajištěno, že jde do zkázy. Takhle to prožíval.

Ten spád, celej život lidskej, měl spád směrem k minulosti. Přesně řečeno k praminulosti, poněvadž to nebyla minulost skutečná, nýbrž minulost, která byla za takovou praminulost považována. Praminulost, která je od nás na hony vzdálená, ale která ještě nyní je přítomná právě jenom proto, že ji můžeme napodobovat. Je to nějaké protahování té minulosti, poněvadž ta je teď a my se musíme přimknout, přitisknout k té praminulosti, pokud je teď, a tím zachránit sami sebe. Jak se zachráníme? Tím, že sebe obětujeme. My přestaneme být sami sebou a staneme se díky té identifikaci tím archetypem. A pak jsme zachráněni.

Tento rozpor rozpoznali jenom staří židé, a jenom někteří, to je proroci. Rozpoznali to jako rozpor proto, že v podstatě toho takzvaného náboženství, které de facto nebylo náboženství, nebo bylo to náboženství protináboženské, bylo orientováno proti všemu náboženství, proti všem mýtům. Antimýtus. Osobní jedinečnost byla obrovsky důležitá. Když srovnáme Homéra třeba se starozákonními spisy, tak vidíme, jak ty jednotlivé osoby, které jsou charakterizovány, jak vlastně mají jakousi jenom takovou roli, ale jak vůbec nejde o jejich jedinečnost osobitou. Jak tam jde jenom o tu zvláštní roli, kterou v tom celém dramatu dějin té války a toho návratu hrají. Ta osobitost tam není důležitá a dokonce se to krásně všechno typizuje.

A proti tomu ten důraz na jedinečnost toho nejprostšího člověka, který nemá nač žádné hrdinství a žádný heroismus, nehraje žádnou roli, ale je jedinečný a Bůh ho bere. Tento člověk nedovedl přijmout perspektivu, že by se měl identifikovat s něčím. Ten chtěl jenom, aby se k němu sklonil Bůh, aby jemu osobně něco řekl, aby ho k něčemu poslal nebo cokoliv. Od něj ani nečekal nějakou záchranu, to je až pozdní záležitost, křesťanská, to už je eschatologické. Ale třeba v Jóbovi, ještě dost pozdním spisu starozákonním, tam vidíte takové formulace jako: „Byť mě i zabil, proč bych v něho nedoufal?“

Prostě ta naděje je spjatá s tímto složením veškeré orientace života na Boha a je jedno, co se mnou Bůh udělá. To není podmíněno, to není žádný kšeft, že já ti dám tadyhle krávu, obětuju, a ty mě za to... Nic takového. To je o něčem jiném. To nejdůležitější je, že Bůh bere mě jako mě. Že mě neničí, a i kdyby mě ničil... Jeden určitý omyl... Národ mě nezašlápne jako červa, i když mě potrestá. Bůh tvůj a Bůh tvá... ať mě potrestá. I potrestání mě bere vážně.

Tedy ta orientace byla úplně jiná. Já už to nechám být, protože to tam vlastně nepatří, ale je to taková jiná orientace. Byla zakotvena v něčem, co tehdy vůbec nikdo na celém světě jinde nechápal, co málo chápal dokonce i ten lid izraelský. To byla skutečně elita, která tomu rozuměla a která na tom pracovala. Tady se pracovalo pro celý svět na nové perspektivě, kterou nebral ani ten Izrael. Když mluvíme o hebrejském myšlení, tak myslíme jenom jednu linii, která byla takto důležitá. Byla tam celá řada jiných, které jsou bezvýznamné. Je to jenom ta jediná věc, jako všude. Když mluvíme o Řecku, tak také mluvíme především o těch filosofech, o Homérovi a tak dále, a nemluvíme o té spoustě všelijakých blbců a podvodníků, kteří tam byli jako většina společnosti.

Čili tam šlo o tu elitu, to znamená tu budoucnost. A tato elita, to nebyli ani králové, ani kněží. To je naprosto jasné, když se podíváte do Starého zákona, do těch historických knih. I když se tam třeba někteří králové lišili velice, ta rozhodující linie nebyla ani kněžská, ani královská, ta byla prorocká. Proroci, to je cosi speciálního, to je něco jiného než filosofové v Řecku. Ale byli pronásledováni podobně, ničení, nikdo je neměl rád, museli se schovávat a prchat. Všecko to je dost podobné, a

přece jenom v tom základním je to jiné. Zejména v tom, že to byli lidé, kteří ukazovali do myšlení, ačkoliv nefilosoficky, takže filosofie se z toho musí teprve dělat. Je to jakási předfilosofie, prereflexe, jak tomu říkám.

Rozpoznali, že perspektiva toho člověka, který sám sobě rozumí jako jedinečné bytosti, je v tom, že se cítí být osloven jako on, a ne jako někdo, kdo náhodou dostal roli. Kněz musí být oslovován vlastně z profesionálních důvodů, musí hovořit s Hospodinem. To je jeho povinnost, za to je placený. Ten prorok ne. Prorok je někdo, kdo si vydělával tím, že pásal krávy nebo na jihu pásal a oral, aby měl vždycky kabát. Prorok do města nepatří. Tam nemá co jíst, je to všude daleko. I když v katakombách se to později trochu změnilo.

Tedy tento člověk, který si nezakládá na sobě, ale cítí se povolán jménem – tak se tomu tam říká, Hospodin mě zná jménem – a je povolán jménem, ne někdo jiný: „Ty půjdeš.“ Tento člověk nemůže vidět žádnou perspektivu ve sloužení bohům cizím, když se identifikuje, když se ztotožní s nějakým vzorem. Ztotožnit se s Bohem se nesmí, to by byl těžký hřích. A ztotožnit se s čímkoliv jiným je taky hřích, protože vlastně není věren Hospodinu. Musí být pořád jako osoba, jako jedinec připraven k naslouchání Hospodinu, co on mu řekne, co má dělat. Čili to vyostřené povědomí osobní jedinečnosti a tím pádem osobní jedinečné odpovědnosti s tím, že před Bohem jsem zároveň ničím. Žádný heroj, on si mě k tomu vybral jako nástroj.

K tomu bylo třeba mít jinou perspektivu. Tato perspektiva byla zachycena způsobem velmi obdobným mýtickým způsobům. A je potřeba přiložit mistrovskou lupu, abychom rozpoznali, že těmi narativními, jakoby mýtickými způsoby je tady vlastně předložen ne archetyp, nýbrž antiarchetyp pro naše jednání. Antiarchetyp je to, co když napodobujeme, tak přebíráme odpovědnost. Nestáváme se někým jiným, nýbrž stáváme se sebou. Stáváme se právě těmi, kým být máme a kým ještě nejsme, dokud jsme tu odpovědnost nepřevzali.

Příkladem... Samozřejmě není tady filosofie, já to nedovedu říct, tenkrát tam ještě neexistuje. Ale ani v té staré řecké filosofii – když se to řekne svými způsoby, tak jak je máte vyjeté teď – tak tam vždycky musíte dělat nějaké korektury. V té narativitě ty korektury nějak odpadají, nemusejí se dělat. Tam to platí tak, jak to je. A když se to řekne filosoficky, musíte pamatovat, že tadyhle to může trochu vybočit do nějakého extrému, támhle do nějakého extrému. Vždycky to musíte opravovat. Filosofie je tady trošičku bezmocná. Ne bezmocná, ale nemůže to tak precizovat jako ten příběh.

No a ten antiarchetyp je třeba to abrahamovské vycházení do neznáma. Kdo chce napodobit – a k tomu je právě ten antiarchetyp vymyšlen – je třeba napodobit toho Abrahama. Přesně řečeno Abrama, ještě. Změnu jména Abram dostal až potom. Ten, co vyšel do neznáma, to byl ještě Abram. Kdo chce napodobit toho Abrahama, tak musí vyjít do neznáma jako Abram. Jenže nemůže vyjít do toho neznáma, kam vyšel Abram, poněvadž my všichni už víme – nebo aspoň všichni tehdy věděli a kdo čte Bibli, tak ví – že Abram vyšel tam a tam. Tak samozřejmě to není naše neznámo. To je jeho neznámo, on nevěděl, kam jde. Ale my už víme, kam šel a kam došel.

Čili my, když chceme napodobit Abrahama, tak musíme vyjít do našeho neznáma. Do svého vlastního neznáma. Najednou je tam všechno obráceno, všechna pozornost a všechny nároky jsou obráceny na nás. My se nemůžeme ztotožnit s tím Abramem. My musíme vytvořit nové vycházení do neznáma.

Tady se stalo cosi epochálního. Jako Řekové vynalezli pojmy a pojmosloví a pojmovost, tak Židé vynalezli antiarchetyp. A podle mého soudu byl ten zápas s mýtem sveden především na frontě těch antiarchetypů, nikoli na frontě té racionalizace řeckého typu, protože ta racionalizovala mýtus. A i ten racionalizovaný mýtus, to jest ta řecká metafyzická filosofie, je stále orientována přednostně a především na to, co bylo. Respektive na to nadčasové. Takže tady jsem se jenom dostal tak trochu

stranou k tomu nadčasovému. A teď právě, když ta filosofie v nové době – a to dost pozdě – začíná sama sobě rozumět dějinně. Tak prostě ty nadčasové momenty musí opouštět. Tam se nemůže uzavřít. A co se teď stává s tou filosofií? Kde najde filosofie své arché? Naše otázka v tomto semestru bude: co tedy může filosofie dělat, když tady vidí ty změny strategií v dějinách filosofie?

Pokouší se najít smysl, v tom filosofický smysl. Chápat dějiny filosofie ne pozitivisticky a ne jenom kronikářsky, nýbrž filosoficky. To znamená filosofie dějin filosofie. A teď, od čeho se tahle filosofie dějin filosofie může odpíchnout? Když ta dosavadní filosofie vlastně o tom nic netušila a myslela nedějinně.

Může to protáhnout zpětně i do té dávné, nebo relativně nedávné doby, kdy filosofie sice navazovala, jedni filosofové navazovali na druhé, a tedy jakési spojitosti, svazky tam byly, ale nebyly chápány dost dějinně? A nyní mají být pochopeny dějinně? Je možné to extrapolovat zpátky? To je jedna otázka. Za druhé: ať už je, nebo není, tak rozhodně to musíme takhle chápat teď a do budoucna.

Filosofie má také vystupovat do neznáma, opouštět ty dosavadní? To se nám hodí, to nám připadá, že metafyzika končí, my musíme opouštět, nechat metafyziku za sebou, jako ten Abrahám nechal svůj dům a své město a svou zemi, obrátil se zády a šel do neznáma. Také my se filosofickým myšlením musíme obrátit do neznáma. To by nám vyhovovalo. Jenomže co v tom neznámu? Na co se my tam orientujeme? Jdeme do prázdna? Nebo můžeme spoléhat na nějaký smysl, na nějaký logos? Čili toto je problém, kterým se chceme zabývat v tomto semestru.