

[Uvedení do filosofického myšlení]

Ladislav Hejdánek

◆ článek | fragment, česky, vznik: 4.–16. 5. 1988 ◆ poznámka: nedokončeno; textu schází nadpis,
„uvedení do filosofického myšlení“ je pouze zmíněno jako titul v úvodu

◆ article | fragment, Czech, origin: 4.–16. 5. 1988

Uvedení do filosofického myšlení [1988]

Název „Uvedení do filosofického myšlení“ musí být čtenářem brán vážně, ba přímo doslova. Autor neslibuje žádný „úvod do filosofie“ jako obdobu rozmanitých jiných úvodů, např. do logiky, do matematiky, do diferenciálního počtu apod. Filosofie vlastně není žádný speciální obor vedle jiných speciálních oborů. Ovšemže platí také o každém vědeckém oboru, že v něm existují na některé, zejména nově objevené skutečnosti různé názory, že se od sebe liší způsoby, jak se látka třeba studentům nebo v populárnější formě zainteresované veřejnosti podává, najdeme tam různé školy, které se od sebe nejenom liší, ale které spolu soupeří a třeba si dokonce navzájem předhazují výtky neobdobnosti, nevědeckosti atd. Přesto však každý vědecký obor má jakousi centrální pokladnici vědomostí obecně přijatých, postupů převážně rozšířených a nástrojů či přístrojů široce užívaných. Cílem každé vědy je přidávat k dosavadním poznatkům poznatky nové, a zařadit je do celkového uspořádání, v němž každý poznatek najde nejen své místo, ale také výklad v souvislosti s výkladem poznatků jiných. Někdy se sice stane, že nový poznatek se dosavadnímu uspořádání vymyká natolik, že ohrožuje platnost dosud uznávaných teorií a vůbec pojetí povahy samotného vědeckého oboru. A pak nastává období převratů v disciplíně, kdy se vědci pokoušejí přistupovat ke skutečnostem, pro něž je jejich věda kompetentní, novým způsobem a zavést ve svém oboru nový pořádek. A potom zase následuje období, kdy se k dosavadním znalostem přidávají poznatky další, a to všechno až do té chvíle, kdy bude zjištěna skutečnost, jež znovu zpochybní dosavadní způsob přístupu a interpretace všeho, co do příslušného oboru náleží.

Ve filosofii však neexistuje nic takového jako centrální pokladnice vědomostí, kterou by uznávali a přijímali všichni filosofové, nebo alespoň většina z nich. Filosofové se dokonce ani nesnaží o žádný takový společný konsenzus. Jejich cílem také není objevovat nové poznatky a tím méně je pak přidávat k poznatkům dosavadním. To vše ponechává filosof na starosti vědám a vědcům. Sama se nechce dostávat do rozporu s vědeckými fakty (pokud to ovšem jsou skutečná fakta a nikoliv pouze vědecké konstrukce – ale k tomu se ještě dostaneme). Spolu s nespornými fakty však filosofie nehodlá nekriticky přijímat také vědecké interpretace těchto faktů, teorie, byť většinou nebo všemi vědci daného oboru sdílené. Filosofie ustavičně poukazuje na to, že vědci pracují nejenom za použití laboratorních přístrojů a metod, ale také za použití jistých myšlenkových prostředků, bez nichž se prostě nemohou obejít. A filosofy zajímají právě tyto myšlenkové prostředky, kterých vědci při své práci užívají, aniž by si toho byli dostatečně vědomi, aniž by dost přesně věděli, co vlastně přitom dělají (neboť jsou soustředěni především na předmět, který zkoumají). A filosofové pak většinou odhalují v oněch myšlenkových prostředcích zbytky starých filosofí, jež před kritikou současné, tedy novější a pokročilé filosofie už neobstojí. Vědci prostě ještě velmi dlouho myslí způsobem, vynalezeným dřívějšími nebo i velmi dávnými mysliteli a už také dávno pozdějšími filosofy odhaleným ve své problematičnosti, nezajištěnosti a přímo chybnosti, mylnosti a neobhajitelnosti. To je velmi přirozeným důsledkem toho, že odborní vědci buď své myšlenkové výbavě nevěnují dostatečnou pozornost vůbec, a dále důsledkem toho, že v případě opačném, totiž že se opravdu svou myšlenkovou výbavou začnou zabývat, de facto opouštějí obor své kompetence a svými myšlenkovými prostředky se zabývají jako diletanti (pokud nejsou filosoficky školení a tedy řádně vyzbrojeni).

Filosofie, která se kriticky zabývá myšlenkovými prostředky, jichž při své práci používají odborní vědci, ovšem nemůže trvale pomíjet myšlenkové prostředky, jichž používá sama. Dokonce lze říci, že podmínkou kompetence filosofické kritiky, zaměřené na myšlenkové prostředky té či oné vědy, toho či onoho vědce, je tvrdý až bezohledný způsob, jakým filosofie podrobuje vždy znovu myšlenkové

prostředky a myšlenkové přístupy vlastní. Počinání filosofie se právě tímto jakoby račím způsobem docela základně liší od praxe vědecké. Filosof se nutně a z bytostné podstaty samotného filosofického myšlení neustále vrací k tomu, co řekl a říká, aby zkoumal, co všechno tím spolu-řekl, za jakých podmínek a předpokladů vůbec může platit to, co řekl, oč své tvrzení opírá, na jakou (třebas ani nevyřčenou) otázku je jeho tvrzení odpovědí, jak důsažné je jeho tvrzení a k jakým možným důsledkům vede nebo by za těch či oněch okolností vést mohlo. Nejenom při svém promlouvání, ale také při svém myšlení filosof užívá slov, a to slov určitého jazyka. Žádné slovo nemá jeden jediný význam, ale může znamenat mnohé, vždy také podle toho, v jaké souvislosti je ho použito. Přesnost a oprávněnost myšlenkového postupu však žádá, aby v jedné souvislosti (a tou jednou souvislostí může být nejen jedna chvíle, jedna věta nebo několik za sebou jdoucích vět, ale i celá myšlenková stavba a soustava) znamenalo užití významné slovo vždycky totéž, tj. aby se v průběhu postupu a rozvíjení myšlenky nestalo, že význam nějakého závažného slova kolísá nebo že dochází k jeho nekontrolovanému posunu. (Něco jiného ovšem je, když takový posun je záměrem promlouvajícího a představuje cestu, po níž autor vede svého posluchače nebo čtenáře; pak mu ovšem takový posun neskrývá, ale naopak na něj upozorňuje a umožňuje tak, aby posluchač nebo čtenář spolukontroloval, proč a jak je význam slova upravován, pozměňován a upřesňován.) Tak se filosof nutně musí vždy vracet k tomu, co řekl, nejenom v tom smyslu, aby zkoumal řečené, nýbrž také tak, aby zkoumal způsob, jak to bylo říkáno, vyslovováno, vyjadřováno. A právě to je něco, co se zcela vymyká možnostem naprosté většiny vědeckých disciplín, prakticky všech s výjimkou věd o jazycích a mluvě (přičemž mluvu chápeme jako obecný rod na rozdíl od jednotlivých jazyků jakožto druhů mluvy; zatím necháváme stranou otázku vztahu mezi mluvou a řečí, která má ovšem mimořádnou důležitost). Vedle prostředků myšlenkových musí filosofie podrobovat své reflexi a kontrole také jazyk, jehož užívá.

Aby tohle všechno filosofie dokázala (a zase tu necháváme zatím stranou, v jakém rozsahu a do jaké míry je toho filosofie vůbec schopna a jak dalece to je vůbec možné), musí získat, či snad lépe: musí si cílevědomě budovat a cvičit se v udržování jistého principiálního odstupu od sebe samé a od svého filosofického podnikání všeho druhu. Takový odstup je totiž podmínkou možnosti filosofie resp. filosofa přistoupit k sobě kriticky a zkoumavě. V důsledku toho lze nahlédnout, že nejdůležitější na žádném filosofovi není to, „co“ říká a řekl, event. „co“ píše a napsal, nýbrž proč to napsal, jak to vyložil, oč a jakým způsobem se o to opíral, k jakým vzdálenějším důsledkům přihlížel nebo přímo směřoval, atd. Na filosofii není nejdůležitější ani nejzajímavější to, k jakým závěrům dochází, ale způsob, jak k oněm závěrům dochází. Proto se ocitají na scestí takoví historikové filosofie, kteří nám podávají ve stručném shrnutí myšlenkové pozice toho kterého myslitele, tj. tzv. reálie, neboť pak poskytují informace o všem možném, ale žádné o jejich filosofickém myšlení. Smutným důsledkem je pak skutečnost, že v jejich dějinách filosofie chybí to hlavní, to jediné podstatné, totiž sama filosofie. Podobně to vypadá a dopadá s různými „úvody do filosofie“, jejichž autoři zase chtějí odhlížet od rozdílů mezi různými filosofickými přístupy a usilují o to, vystihnout to, co je různým filosofům a jejich filosofiím společné. To, co jim je opravdu společné, je spíše všechno jiné než právě filosofie.

Když chcete říci, co to je filosofie, ocitáte se ve stejně vnitřně rozporném a přímo nemožném postavení, jako když chcete říci, co to je život. V obou případech zůstanete o několika charakteristik, z nichž žádná nepostihuje skutečný život ani skutečnou filosofii. Tak jako život neexistuje jinak než jako jednotlivý život jednotlivých organismů, tak ani filosofie neexistuje leč jako určité filosofické myšlení konkrétního filosofa. Proto není schůdná a zejména užitečná a k cíli vedoucí cesta výkladu o hlavních rysech filosofie, nýbrž uvedení do prvních kroků v samostatném filosofickém myšlení. První

kroky jsou ovšem vždycky nejisté a obvykle vedou dříve nebo později k nějakému zakopnutí, škobrtnutí a pádu. O prvních krocích filosofických to platí ještě větší měrou než o jiných prvních krocích. Je tomu tak proto, že filosof se vlastně po celý svůj filosofický život nedostane od těch prvních filosofických kroků „dál“, k těm dalším, nikoliv už prvním. To souvisí s tím, co už bylo řečeno, totiž že všude tam, kde něco vysloví a prohlásí, musí – právě z profesionální povinnosti a z principu – od toho, co vyslovil, poodstoupit a podívat se na to z nové perspektivy (ba hned z několika různých perspektiv), aby ohledal a přezkoumal, zda to, co řekl, je dost nosné, zda to obстоjí před těmi či oněmi možnými námitkami, zda to nepřímou neříká také něco neudržitelného, zda to obstojí v té či oné širší souvislosti atd. A při takové reflexi musí dříve či později docela vypadnout ze své původní role, musí nechat své záměry alespoň dočasně stranou a podniknout kontrolní kroky, jež třeba vůbec nepředvídal, s nimiž nepočítal, ale které se mu staly jakousi neodmítnutelnou výzvou stranou cesty, kterou si vytyčil. A takováto dočasná obchůzka, takové zprvu jen průvodní a okrajové obhlédnutí terénu se může pro filosofujícího myslitele stát najednou tím hlavním, cestou, která jej odvede jinam, než kam původně mířil, ano cestou, která před ním ještě neexistovala, kterou před ním nikdo nešel a která není a ani nemohla dosud být prošlapána. Nestává se to nějak zvlášť často, ale stává se to a filosofující na to musí být připraven, aby takové nečekané odbočky nepřehlédl, aby je netečně nepominul, neboť oslyšení se tu stává nejdůležitějším selháním.

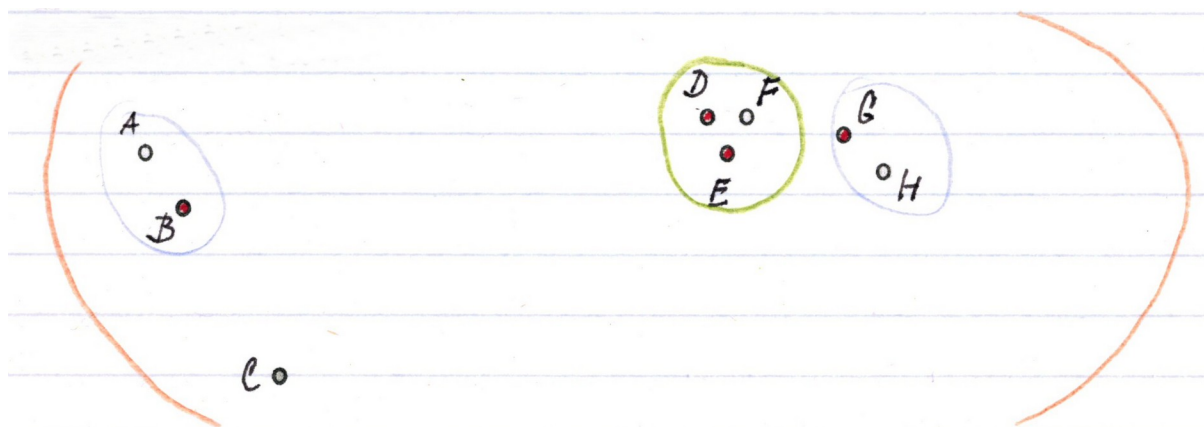
Mohli bychom tedy říci, že uvedení do filosofického myšlení neznamená stát se průvodcem jen začínajících filosofů, nýbrž daleko spíše pokusit se naučit či spíše jen předat zkušenost s tím, jak je zapotřebí být po celý další filosofický život vždy znovu připraven dělat nové a nové první filosofické kroky – ať jsme ve svém filosofickém vzdělání postoupili jakkoliv daleko. Naučit se za všech okolností a dokonce nejen po letech, ale po desetiletích filosofického resp. filosofujícího myšlení nechat celou minulost, celou zkušenost, všechny návyky a dovednosti za sebou a odvážit se znovu a opět „prvních kroků“ – to není záležitost uvedení jen do nějaké předsíně filosofie, nýbrž to znamená něco naprosto odlišného ode všech jiných „úvodů“: vstoupit do nového, odlišného světa, osvojit si nový, odlišný způsob myšlení, který není způsobem nejenom původně přirozeným, ale ani způsobem, který by se nám po jisté době cviku stal jakousi „druhou přirozeností“. Filosofický způsob myšlení je způsob bytostně ne-přirozený, z něhož se snadno vypadne a přejde do způsobů „přirozenějších“. A proto je třeba se hned na počátku naučit, jak se ubránit takovému přechodu, takovému vypadnutí ze způsobu vskutku filosofického. A proto také uvedení do filosofického myšlení neznamená žádnou filosofickou propedeutiku, tedy něco jen provizorního, jakýsi první stupeň zasvěcení, jak se kdysi říkalo v souvislosti s různými mysterii. Dalo by se dokonce říci, že uvedení do filosofického myšlení je spíše jakýmsi návodem, výzvou a průvodcovstvím k přechodu, k „metabazi“ k jinému myšlení, než na jaké jsme si všichni zvykli již od dětství, ovšem pod vedením rodičů, přátel a učitelů.

A tak může čtenář čekat od slibovaného „uvedení“ na jedné straně méně, ale na druhé straně zase mnohem víc, než mu jsou schopny slibovat a splnit rozmanité jiné „úvody“.

Host v Platónově Sofistovi na jednom místě říká: „Zdali pak tedy s tohoto hlediska souhlasíš, že kdo říká ‚něco‘, nutně říká ‚něco jedno‘?“ Theaitetos nemá výhrad a souhlasí; ale hluboce se mylí. Alespoň my to tak dnes už nechápeme a necítíme. Když potkáme houbaře, jdoucího z lesa domů, a zeptáme se ho, jak byl úspěšný, odpoví možná: „No, něco jsem našel, ale moc toho nebylo.“ Po vichřici lze říci, že „něco tašek spadlo“. A mohli bychom uvádět další příklady. – Ovšem nejde jen o jazykový úzus. Hlavní otázkou tu je, za jakých podmínek můžeme „něco“ vskutku považovat za

„jedno“. Host z Platónova Sofisty je nám hned na počátku dialogu představen jako „přítel žáků Parmenidových a Zenonových“, a navíc jako rodák z Eleje. Už to nám musí napovědět, že myšlenka „jednoho“ u něho má zcela mimořádnou důležitost. Když však budeme vycházet ze svých vlastních zkušeností a nenecháme se ovlivnit sugestivní a vnucující se myšlenkou „HEN KAI PAN“, jednoho a zároveň veškerenstva, budeme rozlišovat. Abychom si věc co nejlépe ozřejmili, uvedu několik příkladů a s nimi spojených situací.

Chlapci hrají kuličky, každý se účastní hry čtyřmi. Prvnímu hned dvě spadnou do důlku, jedna je velmi blízko důlku, ale čtvrtá se daleko zakutálela. Druhému se podařilo dostat do důlku jenom jedinou, jedna se zastavila v blízkosti důlku, poslední dvě se zakutálely daleko, ale jedna se dostala do těsné blízkosti oné zakutálené kuličky prvního chlapce. Výsledný obraz po házení je tedy následující:



Označme všechny kuličky písmeny abecedy, a to na obrázku od leva doprava. Kromě toho, že před sebou máme bezesporně osm různých kuliček, můžeme uvnitř této množiny rozpoznat ještě některé podmnožiny. Jednu z nich představují tři kuličky, které se hned prvním hodem dostaly do důlku, tedy DEF; pak tu máme dvojici AB, která je od důlku vzdálena, a dvojici GH, která je blízko důlku. Spolu s osamocenou kuličkou C tvoří obě zmíněné dvojice množinu kuliček ABCGH, které nejsou v důlku. Kromě toho čtveřice kuliček každého z chlapců představují také podmnožiny celkové množiny osmi kuliček. A mohli bychom v tomto smyslu rozeznávat ještě i další podmnožiny.

Na první pohled je zřejmé, že žádná z oněch podmnožin nám není „dána“ takříkajíc „objektivně“, bez naší vůle a bez našeho přičinění. Co by asi Theaitetos hostu z Eleje odpověděl na eventuelní otázku, zda např. trojice kuliček DEF, které hned spadly do důlku, je vsutku „něčím“ a tedy „jedním“? V jakém vztahu by podle něho byla množina k oněm podmnožinám, které se mohou překrývat zčásti anebo kdy jedna podmnožina může jinou podmnožinu v sobě zahrnovat jako také svou vlastní podmnožinu? A to stále předpokládáme, že samotné kuličky jsou „něčím“ a tudíž „jedním“; ale je tomu tak? Budeme-li pochybovat o tom, zda trojici v důlku můžeme považovat za „jednu“ jen proto, že tu jsou tři kuličky jaksi „spojeny“ svým místem, totiž důlkem, nebo všech osm kuliček jen proto, že jsou také jaksi „spojeny“ hrou, pak musíme pochybovat také o tom, že „něčím“ a tudíž „jedním“ by mohl být nějaký slepenec nebo nějaká uhnětenina, jakou je každá samostatná kulička. Kuličku nepochybně budeme považovat za „něco“, i když s takovým označením budeme třeba váhat v případě dvojic, trojic nebo vícečlenných množin kuliček.

Tak se stalo zřejmým, že jako „něco“ jsme docela běžně ochotni označit i „něco“ takového, čemu rozhodně upřeme onu jednost či jednotu, jakou předpokládá host z Eleje (za souhlasu Theaiteta) pro každé „něco“. A tak můžeme nechat stranou otázku, zda každé „něco“ musí nutně být také „jedno“,

a zůstaneme u otázky, co vlastně činí jedno jedním. Když míníme třeba množinu osmi kuliček nebo podmnožinu oné trojice v důlku, je taková množina nebo podmnožina „jedním“ prostě proto, že se na ni jako na jakési „jedno“ díváme. To vyplývá např. již z toho, že mezi osmi kuličkami, které byly zapojeny do hry, nebude nikdo schopen rozlišit dvě podmnožiny po čtyřech kuličkách podle toho, který z chlapců jimi házel, nebude-li to sledovat od počátku hry nebo nedoví-li se to jako informaci o tom, jak hra začala. Z okamžitého stavu hry, tj. např. z rozložení kuliček v důlku a kolem něho, to nelze odvodit. To je smyslem našeho tvrzení, že žádná podmnožina nám není „objektivně dána“, nýbrž že je z naší strany vždycky spolukonstituována, spoluustavena.

Za těchto okolností má značný význam otázka, zda vůbec existuje nějaké „něco“, které by bylo „jedním“ samo v sobě a bez jakéhokoliv přičinění ať našeho, ať nějakého jiného člověka. Na tuto otázku, která má základní důležitost pro další rozvoj evropského myšlení, navazujícího na staré řecké myslitele, odpovídali již předsokratovci různě. Na jedné straně byli ti, kteří každou „věc“, která nějak vznikla a která dříve nebo později zase zanikne, považovali za pouhou směs nebo nahromadění „prvků“; a tyto myslitele necháme ve svých úvahách stranou, přestože jsme jím v mnohém i zavázáni. Například geniální myšlenka tzv. atomů, tj. počátků (ARCHAI) nebo kořenů (RHIZOMATA) nebo prvků (STOICHEIA) všeho, byla v nové době nejen rehabilitována terminologicky, ale také věcně. I když náš pohled na to, co už dále nelze dělit, se od pojetí starých atomistů velice odlišuje (to, co dnes označujeme jako atomy, ovšem dále dělit lze, neboť to jsou složité útvary; naproti tomu v kvantové teorii je myšlenka dále nedělitelného objevena a obhájena znovu: kvantum již opravdu dělit dále nelze), i my odmítáme možnost postupného a nikdy neustávajícího dělení částíček hmoty nebo energie na částíčky do nekonečna se zmenšující a zmenšující, tj. přibližující se „nule“, tj. nejsoucnu. Ve skutečném světě není možné to, co geometrie dělá v myšlenkách, když „rozkládá“ geometrické těleso na nekonečný počet ploch (řezů), nebo když rovinný obrazec „rozkládá“ na nekonečný počet úseček, nebo když úsečku (eventuelně přímku) „rozkládá“ na nekonečný počet bodů (a stejně tak i každou křivku). „Prvky“, z nichž sestává náš svět, nejsou infinitezimální povahy; i ty nejmenší zůstávají daleko od nicotnosti, od „nuly“, od toho, od čeho je už jen krůček k nejsoucnu (pojem jsoucího a nejsoucího ovšem budeme muset ještě ověřit a přezkoumat).

Podívejme se tedy poněkud blíže na ty předsokratovské myslitele, kteří naopak byli přesvědčeni, že samy „počátky“ či „prvky“ nebo „kořeny“ nestačí a že tu musíme předpokládat ještě něco dalšího, co teprve zakládá možnost, aby nějaké menší nebo větší množství „počátků“ atd. se mohlo opravdu stát „jedním“, tj. čímsi sjednoceným, nikoliv pouhou hromadou, pouhým agregátem. Nejznámějším a také nej názornějším příkladem tu je Empedoklés, který vtiskl na velmi dlouhou dobu do myšlení i nefilosofujících lidí představu základních čtyř kořenů (později se obvykle říkalo „prvků“, elementů), totiž vzduchu, vody, země a ohně. To byly základní živly. Ale Empedoklés vedle nich ještě potřeboval nějaké „faktory“, nějaké „činitele“, kteří by s těmi živly pracovaly, kteří by z nich cosi stavěli a potom zase bourali na prvočinitele. Empedoklés má za to, že je zapotřebí dvou takových „činitelů“, a nazývá je Láskou a Svárem. Podle něho Láska živly sjednocuje, zajišťuje, že spolu srůstají v nějaké větší celky, a proto musí na živly působit jakoby zevnitř, musí být „vrostlá v údy“, musí „v nich přebývat“ (ne tak Svár, který je naopak „od nich oddělen“).

Tady je nutno upozornit na jednu věc zásadního významu. Empedoklés tu provádí rozlišení mezi tím, co má povahu čehosi „vnitřního“, a mezi tím, co je venku, mimo a co působí „zvenčí“, co je tedy „vnější“. Rozdíl mezi vnitřním a vnějším je daleko zásadnější než rozdíl mezi náhodou a nutností. Tak u atomistů padají atomy (odkud, kam a proč, na to se atomisté nedotazují) „shora dolů“ a přitom se dočasně o sebe zachycují, protože mají jakési výčnělky a háčky, a tak vytvářejí jakési agregáty, jež se

díky háčkům hned nerozpadají, ale nějaký čas drží pohromadě. Podle Parmenida zase jsoucí zůstává bez pohnutí a „na stejném místě“, „neb mocná Nutnost je drží v poutech hranice, která je kolem dokola svírá, protože nesmí být bez konce“. Ať náhoda, ať nutnost, obojí přichází zvenčí. Empedoklova Láska naproti tomu může působit jen zevnitř, jenom jako to, co udržuje vzniklou skutečnost jako vnitřní zdroj a garant její integrity. Důvod, proč Empedoklés nazval onen sjednocující, integrující „princip“ či spíše „faktor“ Láskou, je založen spíše na analogii než na nějakém přesném uvažování a rozhodování. Jde v podstatě o metaforické použití slova, které už delší dobu mělo svůj nemetaforický význam. Řečtina (jako tzv. „původní jazyk“, jak o ní mluví např. Heidegger) ovšem pracovala obvykle jinak. U řeckých slov se můžeme opírat o jejich etymologii mnohem častěji než v jiných jazycích, a také tvůrci nových slov, zejména pak mezi filosofy, pracovali nejčastěji právě s etymologií. Ačkoliv tedy Empedoklés ovlivnil na mnohá staletí nejenom filosofy a jiné vědce, ale nejširší kruhy dokonce velmi málo jinak vzdělané svým výkladem o čtyřech živlech, vůbec se neprosadil svou dvojicí Lásky a Sváru. V této věci se uplatnil naproti tomu filosof, který jako by nejvíc vybočoval z presokratické linie tím, že na rozdíl ode všech ostatních nespojoval ARCHÉ (principium) s neměnností a nadčasovostí, ale naopak prohlašoval, že nic není neměnné, všechno že se mění, všechno „teče“. V tom je našim dnešním kosmologickým představám vlastně nejbližší, ba dokonce v jistém smyslu stále zůstává před nimi, neboť díky své radikalitě má před nimi náskok.

Řečtí myslitelé, tzv. první filosofové, měli ke změnám a proměnlivosti nedůvěru. Možná, že to souviselo s tím, že – podle klasického výroku Hegelova – filosofie jako Minervina sova vylétla (resp. vylétala) až po soumraku. Zlatá doba řecké slávy, expanze a kolonizace byla už minulostí a první filosofové se museli zachránit útekem z Malé Asie před náporom Peršanů. Jedním z nejmohutnějších motivů, ano hluboce se vtírající myšlenkou vzniku a zániku všech věcí vyvolanou mocnou výzvou se prvním filosofům stala životně důležitá (resp. jako životně důležitá chápáná) otázka po tom, co trvá uprostřed změn. O změně nelze říci nic pravdivého, stálá změna zůstává jen chaosem – a chaos je čímsi hluboce ohrožujícím, nebezpečným, strhujícím náš rozum a naše myšlení do zmatku, do nicoty nebo alespoň do nicotnosti. Musíme se tedy tázat: čím chtěl Hérakleitos zachránit smysl světa, o kterém byli Řekové tak přesvědčení, že je čímsi krásným a dokonalým, že mu dali název KOSMOS? Jestliže opravdu „všechno teče“, kde potom zůstala krása onoho světa, kterému Řekové dali přímo pojmenováním do vínku onu „krásku“?

Odpovědí nám může snad být úlolek Hérakleitovy charakteristiky, jakýsi „zlomek zlomku“ (B 124), který ve své torzovitosti zní: „Nejkrásnější svět jako hromada věcí náhodně rozházených...“ Rozumím tomu tak, že to, co Řekové nazývají „nejkrásnějším světem“ (kosmos znamená „krásný svět“), by bylo samo o sobě jen pouhou hromadou, pouhou nahromaděninou věcí náhodně rozházených, kdyby mu chybělo to podstatné, to základní, totiž to, co způsobuje (může způsobovat), že hromada nezůstane pouhou hromadou, ale stane se něčím uspořádaným. A nejenom něčím uspořádaným zvenčí, takže řád by tu byl uložen hromadě něčím vnějším, nýbrž uspořádaným tak, že se všechno tím řádem opravdu řídí, že to není jen důsledek nějaké vnější sestavy, ale že všechno ten řád přijímá a samo se podle něho uspořádává. To souvisí s tím, že řád zvenčí zavedený by se nemohl a nesměl hýbat, neboť každý pohyb, každá změna by znamenala nutně narušení onoho řádu. Ale jak zaručit řád tam, kde se všechno proměňuje, kde „všechno teče“? To pak nestačí udržovat řád zvenčí, ale všechno to, co se proměňuje, musí samo ten řád aktivně udržovat, to znamená: ten řád musí být udržován zvnitřka. To rozpoznal Empedoklés správně. Jeho chybou – z hlediska Parmenida – bylo jen to, že uprostřed všech proměn a pohybů předpokládal čtyři živly, které se nikterak nemění, ale zůstávají neustále a věčně tím, čím odevždy byly a navěky budou. Ve vztahu k Lásce se živly chovají zcela pasívně, jsou

nehýbné a jen zvenčí jsou pohybovány. Empedoklés vlastně nikde nehovoří o tom, že Láska proniká zevnitř samotné živly, nýbrž pouze „údy“, tj. těla, jež vznikají a zanikají. Vůči živlům vlastně Láska stále ještě zůstává čímsi vnějším, vůči čemu se samy živly ve své podstatě chovají zcela inertně.

V tom je tedy Hérakleitos před Empedoklem a jeho pojetí převyšuje pojetí Empedoklovo. A jak vlastně nazývá Hérakleitos toho činitele, ten „faktor“, který vládne nade všemi proměnami ne tím, že by jimi postrkoval zvenčí, ale že se všechny tyto proměny oním faktorem řídí, že jej jakoby respektují a uznávají, že se ve svém průběhu dějí podle tohoto činitele jako podle nějakého pravidla, jako podle svého zákona? Hérakleitos užívá slova již staršího, ale neužívá ho metaforicky (jak to činí Empedoklés), nýbrž naopak jde po etymologické stopě až k původním významovým kořenům toho slova. Proto bychom se dopustili neprozřetelného kroku, kdybychom ono Hérakleitem použité slovo v překladu jen zaměnili za český ekvivalent, který najdeme ve slovníku. Jedním z takových českých ekvivalentů je slovo „slovo“, případně také „řeč“. Dostali bychom se na docela falešnou stopu, kdybychom zlomek B 1 přeložili tak, že se všechno děje podle slovo nebo podle řeči „věčně jsoucí“ (viz překlad Karla Svobody). Okamžitě bychom do Hérakleitových slov vkládali smysl, jaký jsme načerpali z docela jiných zdrojů (např. čtenáři Písma by si tam vložili smysl, který je jim znám z Janova evangelia). (Apod.) A proto se musíme orientovat daleko spíše na etymologických základech a souvislostech řeckého slova LOGOS.

Řecké slovo LOGOS souvisí se slovesem LEGEIN, obvykle překládaným jako povídati, mluvit, vyprávěti, praviti. (V latině pochází ze stejného kořene legere, což ovšem značí čísti, a v němčině lesen, což znamená také čísti, ale v obojím jde o dodatečný a metaforický význam, totiž o „sbírání písmenek“.) Původní význam slova LEGEIN je však bráti, případně vybírat, sbírat. LOGOS tedy v tomto původním smyslu znamená to, co sbírá, sčítá, shromažďuje, sjednocuje. Metaforický způsob užití toho slova (resp. kořenu) v latině a také v němčině je poučný: číst je schopen jen ten, kde nejenom rozpozná jednotlivá písmenka, ale kdo je schopen je dát dohromady, shromáždit a porozumět jim v jejich shromáždění, v jejich shromážděnosti a jakoby celku. Vždyť i české čísti je odvozeno od čítati, počítati; a každý chápe, že nejde o sečtení písmenek a zjištění jejich celkového počtu, nýbrž o jejich přečtení ve smyslu porozumění celku. LOGOS v tomto smyslu není žádná hromada písmenek, nýbrž je tím, co zakládá sjednocenost těchto písmenek do jediného slova. Právě tak slovo není série zvuků, ale to, co tyto zvuky sjednocuje a sjednocené spojuje s určitým významem. A protože je mimo veškerou pochybnost, že tu je vždycky nějak přítomna mnohost a rozmanitost písmenek nebo zvuků, musíme předpokládat něco, co je spojuje, shromažďuje, sjednocuje v jedno slovo.

To, že Hérakleitos mluví o (věčném) LOGU, podle něhož se děje všechno, co se děje, je dokladem toho, že šel ještě dál, ještě hlouběji a že neměl na mysli LOGOS, sjednocující jednotlivá písmenka nebo zvuky v jediné slovo, nýbrž že mu šlo o LOGOS, který sjednocuje všechno, co má ve světě smysl, i když to není nějaké povídání či promlouvání. Mimořádný význam již citovaného zlomku B 124 spočívá v tom, že spojuje LOGOS a KOSMOS takovým způsobem, že LOGOS je charakterizován jako „činitel“ kosmický: bez LOGU by i nejkrásnější svět byl pouhou hromadou náhodně rozházených věcí, tj. nebyl by krásným světem, nemohl by jím být, neboť na světě je to nejkrásnější právě v tom, že se v něm všechno děje „podle LOGU“.

Musíme však být přesnější a hlavně věrnější tomu, co se ve zlomku zachovalo. Na rozdíl od Empedokla, který výslovně mluví o Lásce jako o něčem aktivním, nic podobného u Hérakleita nenajdeme. Hérakleitos neříká, že LOGOS vládne světu nebo že řídí svět (zase na rozdíl od

Anaxagory, který výslovně říká, že „nade všemi vládne duch“ – podle překladu Karla Svobody, ale mohli bychom také přeložit „rozum“, neboť v originále čteme NOYS), nýbrž že „se všechno děje podle tohoto LOGU“. Proto zatím nesmíme LOGOS označit ani chápat jako „činitele“, jako „faktor“, tedy jako něco aktivního. Kdybychom tak přece jenom chtěli učinit, museli bychom se nejprve poohlédnout po zdůvodnění takového kroku. Zatím až na další musíme předpokládat i takovou možnost, že aktivita je buď výhradně nebo převážně na straně „dění“, které samo se děje (nebo neděje) „podle LOGU“. Abychom tuto otázkou mohli rozhodnout, musíme předběžně prozkoumat otázku povahy akce a aktivity. To však nemůžeme podniknout okamžitě, neboť si k tomu musíme nejprve vytvořit některé předpoklady tím, že půjdeme ještě o nějaký ten krok dál ve svých nynějších úvahách o LOGU, který sbírá, shrnuje, sjednocuje, a to jak v „prostoru“, tak zejména v čase.

Řekli jsme si, že mimořádný význam Hérakleitova pojetí shledáváme v tom, že kosmologizoval své chápání LOGU. A zdůraznili jsme také, že tak neučinil formou metafory (jako třeba Empedoklés, když mluví o Lásce), nýbrž tak, že se obrátil ke kořenům slova LOGOS a LEGEIN a tím k „původnímu“ významu, s nimiž tato slova byla od počátku spojována. Bude proto nezbytné, abychom pokročili od toho, co lze z Hérakleitova zlomku (či spíše jen „zlomku zlomku“) vyčíst a vyvodit, k nějaké rozvinutější podobě chápání funkce takto kosmologizovaného LOGU takříkajíc uprostřed „přírodního“ dění, tj. tam, kde ještě nemůže být ani řeči o nějakém promlouvání a o nějakém jazyce, alespoň v tom smyslu, jak to běžně chápeme. Určitý krok jsme ostatně už učinili tím, jak jsme vyšli z citátu z Platónova dialogu Sofisté a z problému tam obsaženého a do jisté míry i formulovaného.

Naší otázkou tedy bude, kdy a za jakých podmínek můžeme legitimně považovat „něco“ za „jedno“, tj. do té míry sjednoceného – a to bez jakéhokoliv našeho přičinění! – že tato sjednocenost, integrovanost nebude jen záležitostí našeho pohledu, našeho vidění věcí, tedy záležitostí naší subjektivity, takže bychom původ a zdroj oné „jednoty“ mohli jednoznačně a úplně vidět ve sjednocující „moci“ LOGU našeho promýšlení a promlouvání (což vlastně jedno jest, neboť promýšlení je možné jen v jazyce a řeči – rozdíl si ukážeme jinde – a naopak promlouvání – na rozdíl od pouhého mluvení, rozdíl si rovněž ozřejmíme později – je možné jen jako „vyslovení“ myšlenky; stručně bychom mohli říci, že promlouvání je promýšlení nahlas, zatímco myšlení je promlouvání potichu). Jinými slovy řečeno, budeme se nejprve pokoušet vyzkoumat, kde, na kterých „místech“ a ve kterých „situacích“ může a musí nějak „fungovat“ LOGOS, mají-li být „prvky“ prostorově a zejména časově od sebe nějak distancované sjednoceny natolik, aby vytvořily nové, vyšší „jedno“. Jak je vidět, dostáváme se hned na počátku k problému celostnosti a celku. Musíme si proto dát velký pozor, abychom příliš nespěchali, něco nepřeskočili a nevnesli do svého myšlení nekontrolovaně takové koncepce, taková pojetí a takové pojmy, s kterými jsme sice povrchně obeznámeni, aniž dost přesně víme odkud, ale s nimiž jsme navyklí už běžně pracovat (tj. myslit a také při promlouvání je předpokládat u těch, na které se obracíme), ale které v důsledku naší nepozornosti a zejména nedostatečné reflektovanosti toho, co myslíme a říkáme, a také jak to myslíme a říkáme, unikají nám samotným a naší kontrole.

To souvisí s tím, co bychom snad mohli a měli říci hned na počátku. Nehodláme slibovat čtenáři, že ho budeme nějak uvádět do filosofického myšlení, tj. uvádět ho na místa, kde nikdy předtím nebyl a kam mohla směřovat jen jeho zvědavost a snad i fantazie. Nikoliv. Představa, že by bylo možno někoho uvádět takto do filosofického myšlení, je právě tak absurdní (pokud pochopíte, to to vlastně to filosofické myšlení jest), jako kdybyste chtěli dítě, které si již jakž takž naučilo chodit, chtěli uvádět do chození po cestách a silnicích jeho doby. Každé dítě, které se jen trochu naučí chodit, už nutně chodí po cestách, které mu společnost dává k dispozici. Jeho chození po cestách můžete ovšem

různě vylepšovat, ukazovat mu, na co má při svém cestování dávat pozor, jaká pravidla se musí naučit respektovat atd. Nemůžete však učit chodit po cestách a silnicích někoho jen předběžně a teoreticky, pokud se až dosud ve svém životě nesetkal vůbec se žádnou cestou ani stezičkou. Především ve skutečnosti takový člověk neexistuje, a i kdyby existoval, nemohli byste mu nic vysvětlovat, protože by nic nechápal. Chyběla by mu základní zkušenost s cestami a s chozením po cestách. A stejně tak se to má s filosofickým myšlením.

Každý človíček, který se naučí nejen mluvit (ve smyslu mimeze, tj. papouškování), nýbrž vskutku promlouvat, tedy něco někomu říkat, sdělovat, už v jistém smyslu a rozsahu myslí i říká víc, než „vskutku“ pomyslel a vyslovil (a v jiném smyslu ovšem také méně, než pomyslel a možná i vyslovil, ale tím se nyní nebudeme zabývat). Na tomto faktu je založena zvláštní disciplína, tzv. hermeneutika (původně to byla disciplína filosofická, přesněji logická, ale i u Aristotela je logika stále ještě disciplínou filosofickou; později a zvláště dnes má nejen logika, ale také hermeneutika sama snahu se představovat jako odborná disciplína vědecká – rozdílem mezi filosofií a odbornými vědami se budeme zabývat také na jiném místě). Je-li sama logika často chápána jako jistá dovednost, tedy umění, chápáné v etymologické souvislosti se slovesem „uměti“, pak takovým umění či takovou dovedností je také hermeneutika. A ironický výměr hermeneutiky jako dovednosti, vytěžit, vydolovat z nějakého textu to, co tam není, má vlastně hluboký smysl.

Odedávna, hned od té chvíle, kdy lidé začali užívat jazyka, naučili se rozpoznávat mezi smyslem toho, co bylo vysloveno, a smyslem toho, co vysloveno sice nebylo, ale co v řečeném přesto bylo přítomno. Celá záležitost vlastně souvisela původně s tím, že slovní projev, promluva, „znamenal“ vždycky mnohem víc, než co vyslovila, protože nebyla jenom promluvou, nýbrž vždy také gestem, informací směřující různými směry a týkající se více skutečností, a zejména že poskytovala také možnost klamu, podvodu, lži, předstírání apod. To pak bylo pro naslouchajícího a chápajícího výzvou k dešifrování „pravého“ smyslu toho, co bylo vysloveno. Naším úmyslem je však hovořit o této staré zkušenosti s jazykem poněkud odlišným způsobem, neboť nechceme zůstat u opakování otřelých skutečností a trivialit. Chceme upozornit na to, že s každým vysloveným projevem je nutně spjata i něco, co nebylo vysloveno, tj. co nebylo „předmětem“ výpovědi, je však nicméně „míněno“ nepředmětně, eventuelně není „míněno“ vůbec, ale je i bez záměru či dokonce proti záměru promlouvajícího nějak „přítomno“, tj. může být zachyceno, pochopeno, dešifrováno. Nezbyvá, než dodat: je přítomno „nepředmětně“, tj. aniž by se soustředilo na to, co vlastně říká (i když nevyslovuje), jako na předmět své výpovědi.

Ironický Marquardův výměr sice mluví o vydolování něčeho z textu, co tam není, ale je zřejmé, že by bylo absurdní „dolovat“ z textu něco, co tam nejen není, ale co tam prostě sami budeme vnášet. Výměr má smysl jen potud, že jde opravdu o jakési vytěžení něčeho, o čem onen text vlastně nic nevypovídá (předmětně), ale co ve všem tom, co bylo vyslovena, přece jenom nějak „zaznívá“, pečlivě a pozorně naslouchajícího přece „oslovuje“, nebo jak o tom někdy jakousi již „frází“ říkáme, mezi řádky čtoucímu podá informaci, která není výslovně sdělována. A to ať už taková informace nebyla vůbec zamýšlena (a má tedy povahu jakéhosi „bezděkého“ sdělení), anebo po jistých zkušenostech naopak právě zamýšlena byla, ale byla adresována pouze těm, kteří jsou s to ji zachytit a porozumět jí (a pak ovšem zase musí být dešifrována v širším kontextu a s ohledem na řadu průvodních okolností i náznaků atd.).

Každý, kdo se (např. ve škole) seznámil byť jen zcela povrchně s logikou, jistě pochopil, že logika tradičně chápána nemá nic společného s oněmi nepředmětnými významy a souvislostmi, na které

jsme nyní předběžně poukázali. To souvisí s tím, že kuriózně a přímo paradoxně to byl největší myslitel starověku, ne-li vůbec všech dob, totiž Aristotelés, kdo způsobil a přímo zavinil, že filosofie LOGU a její subdisciplína, filosofická logika, degenerovala v tzv. školskou či tradiční formální logiku, jež tím ovšem přestala být filosofickou disciplínou. Než si budeme moci objasnit tento posun a pokleslost, bude zapotřebí vyjasnit vztah mezi filosofií a speciálními

[zde text končí – pozn. red.]