

## Rozum v dějinách I [1992–1993]

(LOGOS v dějinách, ffie dějin) FF UK, č. 302

0.01

Budeme se zabývat tím, co vystihuje titul jednoho postumně vydaného souboru Hegelových textů (Vernunft in der Geschichte). Původně bylo vskutku mým úmyslem se omezit na tyto Hegelovy texty jako na opětovnou inspiraci našich úvah v tomto semestru. Zdůrazňuji, že naše téma je systematické, nikoliv historické; nešlo mi původně a ani nyní nám nepůjde o Hegela, nýbrž o dějiny, a zase nikoliv o dějiny vůbec, nýbrž o „rozum v dějinách“. Dříve však, než se pustíme na cestu tímto směrem, je třeba něco dodat. Hegel nebude jedinou naší inspirací. Na sklonku léta vyšla kniha, k níž se budeme v přednáškách vracet jako k druhému zdroji inspirace, totiž Patočkova „Evropa a doba poevropská“, přesněji z německého originálu přeloženo: „Evropa a post-Evropa“ nebo „po-Evropa“ (Europa und Nach-Europa).

0.02

Patočka v hlavním textu vydané knížky mluví o Evropě jako o ději, který skončil: Evropa v jeho pohledu minula, pomínula, stala se minulostí, dokonce prý „byla zničena“. Čtenář jen trochu znalý starší literatury si nemůže nevzpomenout na spis Oskara Spenglera, Zánik západu (Untergang des Abendlandes, <sup>1</sup>1912?), dnes už takřka nevzpomínaný, ale kdysi vlivný a přímo slavný, byť kritizovaný. Dnes ovšem najdeme autory i takových koncepcí, jako že nejde jen o zánik jedné historické epochy, ale konec historie vůbec. Nejznámějším zastáncem podobného pohledu se nedávno stal americko-japonský autor nepříliš dlouhé, spíše esejistické práce, která o něco zkrácena vyšla také česky (ve Střední Evropě), totiž Francis Fukuyama. (1989, knížka 1991, ve Spieglu letos interview, česky 17.9. Liter.nov.)

0.03

Když bychom chtěli vyjít už jen z tohoto tématu, klade se nám nutně otázka, zda onen údajný konec Evropy znamená vyústění rozumné či nerozumné, tj. zda tu jde či půjde o vítězství rozumu nebo spíše o jeho prohru. Tato otázka má smysl jen pro ty, kdo nehodlají rezignovat před fakticitou a kdo se nedomnívají, že dějiny jsou prostě to, co se stalo a co se ještě stane – a nic jiného. Všechno ostatní se podle tohoto – v podstatě pozitivistického – přístupu odehrává jen v našem vědomí, v naší subjektivitě, je to něco, čemu Němci obvykle říkají „Deutung“ a pro co nemáme vhodný český termín. Nejde totiž o pouhou interpretaci, nýbrž o jakési navěšení smyslu (pozitivního nebo negativního) na něco, co samo o sobě žádný takový smysl nemá, co jej eventuelně má pouze „pro nás“.

0.04

Předběžně si můžeme připomenout ono spíše nechvalně proslavené slovo Hegelovo o tom, že rozumné je skutečné a skutečné že je rozumné. Hegelova formulace opravdu není šťastná, ale nám tu jde o myšlenky, nikoli o formulace. Odmítneme-li představu, že se dějiny prostě odehrávají jako kauzální proces a že si jejich „smysl“ pouze dodatečně vymýšlíme, tj. že naše subjektivita má jen epifenomenální charakter, musíme se přinejmenším ptát po rozumnosti této subjektivity. A jakmile si začneme vážně tuto otázku klást, vyvstane před námi otázka ještě mnohem důležitější, totiž po tom, zda rozumnost je opravdu jen záležitostí subjektivity, která dějiny jen epifenomenálně doprovází a jakoby obaluje, anebo zda je záležitostí dějin samých.

0.05

Mám za to, že nemůže být rozumných pochyb o tom, že se rozumnost může opravdu, tj. skutečně projevit v rámci subjektivity. Popírat to by znamenalo zcela rezignovat nejenom na filosofii, ale vůbec na možnost rozumného uvažování a myšlení, tedy také toho, o č se tu po celý semestr budeme pokoušet. Víme však velmi dobře, že subjektivita, tj. uvažování a myšlení, mohou být také velice nerozumné. Nerozumné je na prvním místě jakoukoli možnost rozumnosti v myšlení popírat, ale právě

tak nerozumné je popírat jakoukoliv možnost nerozumnosti myšlení. Vezmeme-li vážně, že myslet můžeme právě tak rozumně jako nerozumně, dospíváme k prvnímu chápání či spíše jakémusi předpochopení svobody. Přinejmenším na půdě subjektivity, konkrétně v rámci myšlení, je rozumnost možná, tj. uskutečnitelná.

0.06

Zkušenost s rozumným myšlením získává člověk v rámci zkušenosti se svým jednáním uprostřed okolního světa. Všichni od dětství víme, že můžeme ve svém vědomí ovlivňovat své chování a své jednání. Ovlivňovat své chování mohou jistě i zvířata, ale ta si tuto okolnost nedokáží uvědomit; proto u nich nemluvíme o jednání. Jednání je totiž chování, pro které se vědomě rozhodujeme a o jehož cíli, jakož i o způsobu jeho dosahování si dovedeme učinit více méně náležitou představu či pomyšlení. Proto v dalším kroku musíme připustit, že v těch případech, kdy jsme svou subjektivitu nechali proniknout a ovládnout rozumností, může tato rozumnost pronikat také do okolní skutečnosti, tj. do reálného světa. Připustíme-li možnost rozumnosti pro myšlení, nemůžeme naprosto zamítnout možnost jejího pronikání do světa a tedy ani do dějin.

0.07

Tak se ukazuje, že také v dějinách můžeme najít jisté momenty rozumnosti a rozumu. Zcela nepochybně jich zpočátku bude málo, budou-li závislé na míře rozumnosti lidské subjektivity, ale časem jich asi musí přibývat s tím, jak se zkvalitňuje subjektivní rozumnost a rozum. Nyní se však před námi otvírá další otázka: bude rozumnosti trvale přibývat v rámci subjektivity? Bude subjektivita někdy rozumem zcela proniknuta a ovládnuta? Už jen o tom existují nějaký čas značné pochyby, které vedou ke kritice přeceňování významu rozumnosti a rozumu v samotném myšlení. V důsledku toho se zdá být mimo veškerou pochybnost také to, že v dějinách se nebude všechno dít rozumně, protože do nich svými důsledky ustavičně bude pronikat také vědomí a myšlení nerozumné. Je proto pravděpodobné, že v dějinách najdeme jen jakési ostrůvky rozumnosti v oceánu nerozumu.

1.01

A právě s tím se Hegel nechtěl spokojit. Spatřovat garanta ostrůvků rozumnosti pouze v subjektivitě – to se mu zdálo být naprosto nepřijatelné. Jeho cílem bylo najít záruku jistější, „objektivnější“. V jeho době už mnohé nasvědčovalo tomu, že ve světě můžeme najít mnoho rozumného i tam, kde by bylo absurdní to odvozovat z lidské subjektivity. Tak především nápadná je rozumnost jak ve vývoji živých organismů (tj. organických těl), tak ve vývoji jejich chování, a to dokonce o organismů nižších až nejnižších. Dnes bychom mohli tuto základní zkušenost se světem formulovat asi takto: život na této planetě, kde dnes žijeme, trvá už miliardy let právě díky tomu, že dokáže čelit nejrůznějším proměnám prostředí a okolností jakousi „rozumnou“ adaptací, která ovšem vůbec neznamená, že se organismy jen „přimykají“ ke svému osvětí. Cílem adaptace je uchování odlišnosti, zvláštnosti, specifčnosti. A rozum není pouze v adaptaci, nýbrž také v této tendenci k specifitě.

1.02

A pak tu je ovšem ještě svět neživý, tj. zejména astrofyzický vesmír, kosmos. Už Řekové byli uchváteni jeho uspořádaností, jeho krásným řádem, a to zdaleka ještě neznali to, co my. Že se vesmír chová tak, že to lze zvládnout matematicky, to je cosi fantastického i pro nás, i když tuto myšlenku razili již někteří nejstarší filosofové, nejdříve snad Pythagoras a jeho škola. Ale to by bylo stále ještě dost málo: spokojit se s tím, že světem vládne číslo, svědčí spíše o malém duchu, byt posedlém velkou myšlenkou. Mnohem významnější je jiná myšlenka, kterou vyslovil Hérakleitos. Z jeho formulace zbyl jen malý úlomek, střepek, který nám však navzdory své neúplnosti dovoluje onu myšlenku zrekonstruovat jako otázku: co je to, díky čemu je svět světem, kosmem, tj. uspořádanou jednotou, celkem, a bez čeho by „i nejkrásnější svět byl pouhou hromadou náhodně rozházených věcí“? A Hérakleitos na to odpověděl tak, že to je LOGOS, který tu vždy (AEI) je při práci a podle něhož se děje všechno, co se (ve světě a se světem) děje.

1.03

Nejen Hérakleitos, ale ani největší řečtí filosofové nepoložili a vůbec ani nemohli položit otázku, jak se podle LOGU dějí dějiny, ale kladli si opětovně otázky po LOGU pospolitého lidského života, tj. života obce a v obci. Dějiny nemohly být ve starém Recku tematizovány, protože ještě nebyly vynalezeny, tj. nebyl vynalezen dějinný styl života. Dějiny nejsou dějinami samy sebou a o sobě, ale stávají se dějinami tím, že lidé začnou dějinně jednat. To může znít velmi překvapivě a snad přímo nesrozumitelně. Je tomu tak proto, že sami ještě v mnoha ohledech nemyslíme a tedy ani nejednáme dost „dějinně“. Podrobněji se k této věci vrátíme později, ale v tuto chvíli nemohu ani dost zdůraznit základní skutečnost, kterou si musíme uvědomit, tj. kterou musíme vzít na vědomí, totiž že je rozdíl mezi tím, když se něco děje a když se to děje dějinně, dějinným způsobem. Dějiny nejsou v přírodě (mluvit o dějinách vesmíru je pouhá metafora, filosoficky však neplatná), a dějiny ještě nejsou resp. nemusí být všude tam, kde už existují lidé. Začít žít a myslet dějinně (resp. myslet a žít) předpokládá jistý vynález, i když vynález velice zvláštního druhu.

#### 1.04

Protože dějiny nebyly odevždy, ale měly svůj počátek, mohou mít také svůj konec – jako se začaly dějinně dít, mohou se ve své dějinnosti rozpadnout. O konci dějin začal vážně filosoficky uvažovat snad teprve Hegel, ale myšlenka konce dějin a vůbec konce časů je stará – a není řecká resp. není jen řecká, tj. nemusí být nutně řecká. Křesťanská theologie zapracovala do své koncepce tzv. konec časů resp. soudný den, německy „den jüngsten Tag“, tedy „nejmladší den“. O tomto posledním dnu mluvil Ježíš, který zcela nepochybně nebyl helenismem „nakažen“. Od té doby existuje dokonce zvláštní theologická disciplína, mimochodem málokdy dostatečně propracovaná, která se jmenuje „eschatologie“. Hegel je bez tohoto pozadí a vlastně předpokladu i základu opravdu nemyslitelný (byl to přece původně theolog). Ale je otázka, zda tuto orientaci můžeme zcela nepochybně považovat za autenticky křesťanskou. Mně osobně se zdá, že mnohem „křesťanštější“, protože „židovštější“ je naopak myšlenka „nekonečného pokroku“, jak ji nacházíme u Řehoře z Nyssy v jeho knize „Mojžíš“.

#### 1.05

To vůbec neznamená, že dějiny nemohou skončit, že se nemohou zborstit, rozpadnout, sesunout do nedějinnosti. Myšlenka nekonečného pokroku neznamená spoléhání na nějakou automatickou pokroku, ale znamená pouze přesvědčení, že takový rozpad, takové zhroucení dějin není nutné. To je první, co můžeme zatím říci o vztahu mezi rozumem a dějinami: rozum se v dějinách neprosazuje ani neuskutečňuje „samočinně“ a s nějakou dopředu rozhodnutou a dopředu vládnoucí nutností. Dějiny nejsou nutně a samozřejmě už jakožto dějiny rozumné a nejsou tedy vtělením rozumu. Dějiny jsou pouze zvláštním děním, v němž rozum se může uskutečňovat kvalitativně vyšším, efektivnějším způsobem než mimo ně, tedy např. v přírodě. To je ostatně zvláštní, samostatná otázka, jak se prosazuje rozum v přírodě, ale není to teď naše otázka, a proto se jí nebudeme zabývat. Že se rozum nějak prosazuje v přírodě, je ovšem nepochybné – a jak už bylo řečeno, Řekové o tom byli naprosto jednoznačně přesvědčeni.

#### 1.06

Z toho vyplývá, že to není rozum, co zakládá dějiny v jejich dějinnosti. Bylo by ovšem lze se pokusit – jak to udělal Hegel – nechat rozum (v jeho případě jde ovšem o Ducha) pracovat v přírodě tak, aby vyprodukovala bytost dějinnou nebo alespoň schopnou dějiny založit. Patočka o tom ve svých Kacířských esejích (6633, s. 43) mluví jako o „odvážné spekulaci, která podkládá celému dějství přírody úlohu nutné přípravy procesu dějinného“. Neměl bych nic proti takové spekulaci, kdyby nezůstala jen u náznaků a šifer, ale předložila by vypracovanou teorii. Filosofie znamená vždy myšlenkové experimentování. Má-li mít takový myšlenkový experiment smysl, musí být nejen načrtnut, nýbrž skutečně proveden. Teprve pak lze posoudit, zda byl úspěšný a jaké výsledky přinesl. „Odvážnost spekulace“ pak nemůže být sama o sobě na závadu. Problém spočívá v něčem jiném: v čem a jak je příroda přípravou procesu dějinného? Odkaz na rozum (nebo na „Ducha“) není žádnou skutečnou pomocí, protože chceme vědět, v čem konkrétně spočívá onen rozhodující přechod od procesu přírodního k „procesu“ dějinnému.

## 1.07

Dějiny resp. jejich dějinnost nevyplývají z rozumu, ale rozum naproti tomu může do dějin vstupovat, může se v nich uplatňovat, může je ovlivňovat. Protože se však rozum uplatňuje – byť na nižší úrovni – také v přírodě, musíme si otázku klást jinak, opačně: jak vstupuje dějinnost do onoho uplatňování rozumu, jak dochází k tomu, že se ustavuje dějinnost dějin, která umožňuje, aby se rozum předdějinný stal rozumem dějinným? Právě v tomto bodě se Patočkův koncept „počátku dějin“ (Kacíř.eseje, kap.2) jeví jako značně problematický. Sám jako fenomenolog uvádí přednostně dvě fenomenologická řešení, totiž Husserlovo a Heideggerovo, a toto druhé považuje za vhodnější pro „filosofování o dějinách“, a to pro jeho „východisko ve svobodě a odpovědnosti v lidském bytí, nikoli teprve v myšlení“ (s.64). Jak Husserlovo, tak Heideggerovo pojetí jsou pro Patočku „filosofiemi pravdy“, „pravda je jejich ústřední problém“; a oba „filosofii přikládají centrální význam v dějinách“ (což zároveň pro oba znamená „centrálnost Evropy v dějinách“, protože oba „filosofii rozumějí ... filosofii Západu“ – s.63). Patočkovi se Heideggerovo pojetí zdá vhodnější, protože Heidegger chápe dějinnou svobodu a odpovědnost jako založenou již v bytí a nikoliv teprve v myšlení; Patočka však ihned ono bytí interpretuje jako bytí v obci, tedy jako „svobodné, v podstatě ničím nekryté“ politické bytí, politický život (s.53). „Historie není pochopitelná bez svobodné odpovědnosti“, říká Patočka (s.63); ta je však původně spjata s obcí, s POLIS. Filosofie je teprve reflexí oné politické zkušenosti. Dějiny jsou tedy spjaty s ustavením obce, POLIS je počátkem dějin.

## 1.08

Dějiny a jejich dějinnost jsou tedy podle Patočky řeckým vynálezem, řeckým výtvozem, dějiny jsou „made in Greece“. Podobně jako u Husserla se pro něho „počátek dějin ... musí krýt s počátkem evropské kultury“, takže dějiny přinejmenším ve svých počátcích jsou „v podstatě dějinami Evropy a ostatního světa jen potud, pokud vstupuje do pole evropské kultury“ (s.59). Patočka interpretuje myšlenku svého učitele následovně: „E. Husserl mluví o evropských dějinách jako o teleologickém nexu, jehož osou je myšlenka rozumového nahlédnutí aživota na něm založeného (tj. odpovědného). Touto teleologickou ideou liší se podle něho evropská kultura ode všech ostatních. Myšlenka života z rozumu, života z nahlédnutí zároveň vyzvedá Evropu ze středu druhých kultur jako podstatnou od nahodilých. Nahlédnutí, rozum je vrozená idea lidskosti, takže evropský duch je zároveň lidský vůbec. Evropská kultura je obecně platná, všechny ostatní jsou jen partikulární, ať jinak jakkoli zajímavé. Z toho se zdá vyplývat, že dějiny jakožto rozvinutí a postupná realizace této teleologické ideje jsou v podstatě dějinami Evropy.“ (S.59.)

## 1.09

Ve stejné době, kdy Patočka česky píše své Kacířské eseje, píše německy svůj esej o „Evropě a post-Evropě“ (Europa und Nach-Europa, vydáno jako Evropa a doba poevropská), kde mluví o konci Evropy a dokonce o „zničení Evropy“ (6905, s.28). Není divu, že Patočka tam vyvozuje z právě zmíněného pojetí jisté závěry – přinejmenším tím, že klade závažnou otázku o možnosti dalšího pokračování dějin tam, kde Evropa končí. Čteme tam (str.116): „Vznik planetární éry a [planetárních – doplňuje LvH] dějin lidstva je o sobě jen dokončením procesu zahájeného před dlouhou dobou a uloženého v samých základech racionální civilizace. Ale dokáže člověk planetární éry skutečně žít dějinně? Tu je na místě úvaha, již by měli provést nikoli ti, kdo do historické arény vstupují, nýbrž Evropané v nejširším slova smyslu. Co je, duchovně vzato, na této zemi živé? O co by se mohla víra nebo lépe: naděje na život nad biologickou úrovní opřít?“ (dtto, s.116). Pokusme se podrobit právě přečtené formulace důkladnějšímu rozboru, který – jak uvidíme – odhalí vážné rozpornosti v samotné Patočkově myšlence dějin. To nám pak dovolí odhalit základní nedostatek této myšlenky, jímž je absence jakéhokoliv povědomí o tom, že Evropa není myslitelná bez křesťanství a že křesťanství není myslitelné bez starých hebrejských tradic.

## 1.10

Především je nápadné, že Patočka mluví o vzniku planetární éry a (rovněž planetárních) dějin, ale že

se zároveň táže, zda člověk této planetární éry skutečně dokáže žít dějinně. To vlastně vyplývá z toho, že dějiny a jejich dějinnost jsou v jeho pojetí řeckou a tedy evropskou záležitostí, jak jsme viděli, a že tedy samotné dějiny a jejich dějinnost jsou nebo by alespoň mohly být ohroženy koncem, pádem, eventuálně zničením Evropy. Jestliže však Patočka naznačuje, že vlastní ohrožení evropských a tudíž světových dějin není cizího, vnějšího původu, ale právě naopak původu vnitřního, neboť toto nápadné dnešní ohrožení je jen dokončením procesu, zahájeného a uloženého v samých základech racionální civilizace, znamená to, že Evropa a evropská civilizace hyne na něco svého, na něco vlastního, totiž na něco v samotné její racionalitě či „racionalitě“ obsaženého, inherentního. Tak se také zde setkáváme s myšlenkou, že dějiny a dějinnost nemají svůj původ v rozumu, neboť rozum může za jistých okolností – které se právě dnes aktualizují – ohrozit samu dějinnost a dějiny. V čem tedy spočívá ona dějinnost dějin? Patočka naznačuje odpověď svou otázkou, zda člověk planetární éry dokáže skutečně žít dějinně. Máme tomu tedy opravdu rozumět tak, že předpokladem a de facto počátkem dějinnosti dějin je schopnost člověka žít dějinně? To by na jedné straně bylo ve shodě s tím, proč a jak Patočka dává přednost Heideggerovu důrazu na bytí člověka před Husserlovým důrazem na nahlédnutí a tedy na myšlení. Co to však znamená žít dějinně? Patočkova líčení života v obci, tj. života politického, nejsou příliš přesvědčivá, neboť z nich nijak nevyplývá, proč tento život v obci, v POLIS s sebou přináší dějinnost, proč se stává životem dějinným. Pokusme se proto už nezávisle na Patočkově a v jistém smyslu proti duchu jeho výkladů o Evropě a jejím vlivu na to, že dějinnost byla vnesena do celého světa resp. že svět byl celý zatažen resp. postupně zatahován do dějin, objasnit alternativní koncepci, která navazuje na některé myšlenky rumunského religionisty Mircea Eliada, k němuž se však podrobněji vrátíme až později.

## 2.01

12.12.1992

Důležitost toho, že jsme sáhli nikoliv po nějakém filosofovi, nýbrž po filosofujícím religionistovi, měla vysvitnout hned při prvních našich krocích z toho, že by tu bylo zapotřebí vylíčit život archaického člověka ve světě mýtu. Touto cestou se však dnes nemůžeme dát vzhledem k tomu, že nejen v tomto semestru, ale v celém tomto školním roce už končím. Nezbyvá proto než udělat skok a bez náležité přípravy říci několik jakoby závěrečných, ve skutečnosti však jen počátečních a přípravných poznámek k tématu jako celku. Naším tématem je „rozum v dějinách“, přičemž rozumem nemyslíme jen lidský rozum, tj. lidské rozumné – tedy světu, sobě i dějinám lépe nebo hůře rozumějící – lidské myšlení, lidskou rozumnou subjektivitu. V těchto úvahách jsme se chtěli opřít zejména o některé myšlenky Hegelovy a potom také Patočkovy. Proč měli dostat přednost právě tyto myslitelé?

## 2.02

V případě Jana Patočky je to nepochybně zřejmější: je to náš filosof, největší náš myslitel poválečný, a nadto právě vyšla jedna jeho významná studie, která navazuje na Kacířské eseje a přímo se týká našeho tématu, i když v konkréetizované podobě (nejde o dějiny vůbec, nýbrž o dějiny Evropy, které však Patočka chápe jako dějiny vůbec). Proto je nasnadě, že je třeba se Patočkou v této souvislosti důkladněji zabývat, a to tím spíš, že se o něm hodně mluví, že se k němu kdekdo hlásí, ale že jeho postavení v naší filosofické tradici a ve filosofii vůbec nebylo ještě ani v hrubých rysech uspokojivě promyšleno a formulováno, a to ani u nás, ani ve světě. Potřebujeme nikoliv slovníková hesla ani pojednání vhodná pro encyklopedie, ale monografie nebo alespoň menší monografické studie. Upozornit na to a na některé stránky Patočkova myšlení se mělo stát vedlejším cílem těchto přednášek. Jako úkol to nadále zůstává před námi.

## 2.03

Větším problémem je volba Hegela. Hegel to všeobecně nemá v naší filosofické tradici nijak dobré, ačkoliv už kdysi Masaryk ukázal, že jsme v domácí tradici měli nikoliv pouhé ohlasy hegelianismu, ale že jsme tu měli i velmi zajímavé a dokonce významné hegeliany, především Augustina Smetanu. Návrat vlivu Hegelova myšlení byl ovšem božhel podmíněn a úzce spjat s marxistickým resp. spíše

engelsovským komolením jeho odkazu, takže je dnes Hegel až na výjimky mylně považován za myslitele minulého, jehož místo je snad v nějakém dějinně filosofickém pantheonu, ale v němž není nic, co by nás ještě dnes mohlo živě oslovovat. Tomuto falešnému dojmu měly naše úvahy resolutně oponovat, a to zase tím spíše, že naše téma bylo vlastně poprvé jasně a zřetelně formulováno právě Hegelem. Také to zůstává nepochybně nadále naším závazkem a úkolem, a to zdaleka ne pouze v tomto bodě, v souvislosti s naším tématem.

#### 2.04

Leč to zůstává úkolem pro budoucnost. Dnes se musíme omezit na něco, co lze zvládnout v jediné dvouhodině a co přece přispěje k poněkud ucelenějšímu zakončení tak neuspokojivě probíhavší přednášky. Nejprve si připomeneme, že problém byl poprvé vůbec formulován ve vztahu ke světu vcelku. Otázka byla postavena – s jistou mírou našeho domyšlení – následovně: co vlastně dělá z pouhé hromady náhodně rozházených věcí krásně uspořádaný svět, kosmos? Hérakleitos, který zřejmě jako první tuto otázku postavil, na tuto otázku neodpověděl, nýbrž stanovil tak jen směr zkoumání. To, že užil názvu LOGOS, nebylo ještě řešením, nýbrž pouhým označením, pojmenováním toho, co nadále hledáme. (LEGEIN původně znamenalo sbírat, ovšem nikoliv hromadit, shromažďovat, tudíž sbírat předem vybrané a pak je sjednocovat, integrovat v celek. Že je svět celkem, náleželo pro staré Řeky k samozřejmostem. Dnes je celkovost, sjednocenost, integrita světa vážným filosofickým problémem. Proč?

#### 2.05

Pro nejstarší řecké filosofy ještě nebyla otázka po integritě světa platně položena, ale stále ještě v duchu mytického myšlení pouze zodpovězena, a to jen částečně a nedokonale. Místo otázky po jednotě světa si kladli otázku po tom, co je tím, co uprostřed všech proměn a pod nimi zůstává stále jedním, a toto věčně trvající jediné (HEN, ale ještě nikoliv PAN) nazvali ARCHÉ. Až do Hérakleita včetně považovali tento jediné a výhradně trvající základ a zdroj všeho, totiž ARCHÉ, za živý a tedy za základ a zdroj také všeho života. Teprve Parmenidés s touto prvotní filosofickou orientací tvrdě, ano brutálně skoncoval tím, že ARCHÉ zbavil jakékoliv proměnlivosti a vůbec života. Kdybychom to chtěli trochu romanticky narativizovat, mohli bychom to nazvat prvním zabitím, první – ovšem abstraktní – vraždou v dějinách filosofie. Od té doby byli všichni filosofové fascinováni tímto hérostratovským činem, který po dlouhé následující období zatížil filosofii i veškerou vědu jakýmsi „prvotním hříchem“. Nešlo tu pouze o zabití ARCHÉ, nýbrž o zabití světa. Ještě pro Thaletu byl svět plný bohů; vzdáleným a dlouho netušeným důsledkem Parmenidova filosofického „zločinu“ se dříve nebo později muselo stát to, co Nietzsche nazval moderním evropským nihilismem. Ten je pouze zjevným rysem modernity, ale ve skutečnosti, byť skrytě, je základním rysem řecké metafyziky a tím celé dosavadní epochy evropského myšlení.

#### 2.06

Ve filosofii se proto různé systematické pokusy rozcházejí v jedné velmi základní, snad nejzákladnější věci, totiž jak chápou a zda vůbec chápou život. I když všichni filosofové byli infikováni elejskou myšlenkou mrtvé ARCHÉ, která je alfou i ómegou zároveň a bez jakéhokoliv časového zprostředkování, neboť právě čas byl zabit a zlikvidován, ti praví si zachovali základní vnímavost pro skutečnost života a pokoušeli se na základě rozmanitých kompromisů uvést nehybné „jedno“ zase do pohybu a zapojit umrtvený svět znovu do života. Řecký typ pojmovosti však nedovoloval, aby se to zdařilo uspokojivým, natož platným způsobem. Znamenalo to vždycky také jistý kompromis s mýtem, a řecká filosofie byla tomuto kompromisu vždycky nakloněna, protože MYTHOIS vlastně nikdy radikálně neopustila (pouze se pokoušela – a s velkým úspěchem – jej racionalizovat). Takové kompromisy znamenaly ovšem nutně sníženou rezistenci filosofie vůči různým novým mýtům, zejména vůči takovým mýtům, které si zčásti osvojily něco z filosofie, která byla v helenistickém období tak jako tak oslabena a ohrožena společenským neklidem a s ním spojenou rétorikou a sofistikou. Lze důvodně předpokládat, že by filosofie bývala oněm náporům mýtu neodolala a že by asi zanikla, uhynula na svého druhu AIDS z Eleje. Záchrana nemohla přijít ze strany žádného mýtu, a

sebezáchrany a rekonvalescence z vlastních sil a zdrojů už filosofie nebyla schopna. O návrat před Parmenida se nikdo nepokoušel, a asi to ani nebylo možné těmi prostředky, které byly tehdy k dispozici. O něco takového se snad budeme moci pokoušet až my, a to ještě pouze za některých předpokladů, dosud zdaleka ne zcela splněných.

2.07

Odkud tedy mohla přijít pomoc a odkud také nakonec přišla? Mezi autory různých „dějin filosofie“ by se asi stěží našlo to, co tu hodlám přednést pouze jako heuristickou hypotézu, ale domnívám se, že tu jsme právě na stopě LOGU v dějinách. Bylo by zapotřebí se nejprve podrobněji zmínit o Eliadově pojetí, ale tentokrát na to nemáme čas. Z toho, co jsme zatím řekli, je zřejmo přinejmenším to, že to musilo být něco, co se svou myšlenkovou atraktivitou a zároveň schopností artikulovat mimopředmětné intence mýtu nejen blížilo, ale dokonce jej i předčilo, ale zároveň něco, co si zachovalo schopnost přesné myšlenkové práce a také zájem na ní, aniž by se uchylovalo do mýtům vlastního příšeří a tajemna. Jinak řečeno, něco na jedné straně mýtům a mytologiím podobného a v jistém smyslu blízkého, ale na druhé straně z nejnvtřnějších motiovů ostře protimytického. A ještě jinak: musilo to být něco, co dovedlo oslovit nejširší vrstvy a kruhy společnosti, co se dovedlo nejen populárně prezentovat, ale co mělo o širokou popularizaci nejmávnější zájem, ale co na druhé straně nerozbředlo do pouhých popularizací, ale dovedlo si zachovat onu vysokou akribii, jíž dosáhla řecká filosofie ve svých vrcholných formách. Tohoto vysoce náročného úkolu se s úspěchem, který snad ani nemohl být předem a dokonce ani v prvních dobách realizace očekáván, zhostilo křesťanství. Po jistém počátečním váhání se směrodatní křesťanští myslitelé rozhodli pro recepci Platóna. Platónovo učení bylo znovu objeveno a oživeno také v novoplatonismu, a to přibližně ve stejné době. Srovnání však jednoznačně ukazuje podstatný, ba příkrý rozdíl mezi obojím.

\*\*\*

nejen dějiny, ale i sama příroda, tj. náš vesmír, může (a mohou) skončit, mohou anihilovat, zaniknout; jediná skutečnost zaniknout nemůže, totiž ta, která „ještě“ nevznikla, která není (jsoucí), ale která má „organizační sílu“, působící nikoliv zvenčí, nýbrž zevnitř.