

88-541

880728

Hledal jsem cosi v českém překladu Kantovy *Kritiky soudnosti* a docela náhodou jsem narazil (4169, s. 29) na třetí odstavec II. oddílu úvodu na slova: „Pojmy, pokud se vztahují k předmětům, nehledě na to, zda je jejich poznání možné nebo ne, mají své pole...“ To mě přimělo zkontrolovat text srovnáním s originálem (4600, s. 81): „Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld...“ Přísně a doslovně vzato má pasivum „sofern sie auf Gegenstände bezogen werden“ jiný smysl než „sofern sie sich auf Gegenstände beziehen“. Ovšem pokračování věty a kontext, v němž se o tématu hovoří, se zdají zcela ospravedlňovat poněkud – **slovně- volný** překlad, neboť jde-li vskutku o to, že necháváme stranou, jde-li o předměty „poznatelné“ nebo nikoliv, pak ono pasivum nesmí být přetěžováno v tom smyslu, že by šlo o přístup subjektu myslícího, resp. poznávajícího. Nicméně hlavním problémem je přece jen něco jiného, než co mne zarazilo. V jakém smyslu můžeme mluvit o pojmu předmětu, který je nepoznatelný? Kant v kontextu ovšem mluví o pojmech a priori; v jakém smyslu tedy lze předmět nějakého pojmu a priori považovat za nepoznatelný? Ale tento problém nechme nyní stranou a zůstaňme u toho, co mne právě zarazilo. Když jsme si potvrdili, že překlad ob stojí, staví se před nás otázka: co znamená ono omezení „pokud se vztahují k předmětům“ (či „pokud jsou vztaženy k předmětům“)? Může to znamenat jedno z dvojího: buď se pojmy nevztahují jenom k předmětům v tom smyslu, že vedle vztahu k předmětům u nich můžeme najít zároveň vztah k ne-předmětům, anebo v tom smyslu, že některé pojmy se vztahují k předmětům, zatímco jiné k nepředmětům (eventuelně může platit obojí). Bylo by zajímavé se pokusit najít další citáty, jimiž by bylo možno objasnit a upřesnit, jak to Kant vlastně myslel a zda to má nebo může mít nějaký relevantnější vztah k problému nepředmětné pojmové intencionality. Připouští-li Kant nějaký vztah (pozitivní) k ne-předmětům, mělo by to mít význam.

28. VII. 88

88-542

880728

G.B. Kerferd v hesle „Physis and Nomos“ (1691, *Encycl. Philos.* VI, s. 305) upozorňuje na to, že řecké slovo FYSIS je sice příbuzné svými kořeny slovesu, jež zčásti nese význam „růsti“ (to grow), ale které zčásti nese také význam „býti“ (to be). V jednom pohledu tedy FYSIS znamená „co věci vskutku jsou“ (what things really are), a to bylo spojováno s pozitivistickými názory na presokratiky jako na první vědce. Ve slavném sporu, zahájeném kritikou W.A. Heideggera, mířící na interpretaci Johna Burneta, se právě předmětem kritika stal jeho (pozitivistický) výklad a zdůrazněno bylo právě, že termín FYSIS znamenal původně „růst“ (growth) a že zkoumáním FYSIS se předsokratovci pokoušeli o poznání toho, co považovali za vyrůstajícího quaziživého tvora (organismus). Pravděpodobně prý je, že onen termín v běžné řeči nejčastěji znamenal prostě „to, co jest“, ale že presokratikové všeobecně (souhlasně) předpokládali, že to, co jest, se ve skutečnosti chová hylozoisticky (tj. jako by mělo svůj vlastní život). Onoho termínu je používáno stejně na celek přírody, a tedy kolektivně, jako na oddělené (jednotlivé) předměty (separa-

te objects), tak např. povaha člověka (nature of man). (Dalo by se také říci: přirozenost člověka.)

Zajímavé naproti tomu je, že jiný autor, Ronald W. Hepburn, autor hesla „Nature, Philosophical Ideas of“ (dtto V, s. 454-458), nemá o původním významu FYSIS jakožto odvozeném od FYEIN, resp. FYESTHAI ani zmínku, ale tvrdí, že když se zabývali presokratičtí filosofové tématem přírody (nature - PERI FYSEÓS), chtěli slyšet na svou otázku odpověď v tom smyslu, co je tou prvotní substancí (těmi substancemi), z níž je vytvořen, sestrojen svět. Tím zcela nekriticky převzal Aristotelovu interpretaci, která s největší pravděpodobností neodpovídá a názory presokratiků zkresluje. - Ale ani první autor se nezabývá fundamentální otázkou, co - jako alternativu - mohlo znamenat ono „býti“ či „jest“ ve slovech „to, co jest“.

88-543

29.VII.88

Pokud jde o historii rozmanitých aplikací filosofického pojmu LOGOS v dějinách myšlení, ovlivněného řeckým, zvláštění místo zaujímají pokusy o užití tohoto termínu k vyjádření obsahů neřeckého původu a tedy s úmyslem spíše přiblížit tyto obsahy řeckému, resp. helenistickému posluchači nebo čtenáři. Snad nejvýznamnějším v našem kontextu je pokus Filóna Alexandrijského (Filóna Judaea, -20 - +40), židovského helenistického myslitele. S velmi dobrým vzděláním a znalostí řecké filosofie se pokoušel filosofickým (pojmovým) aparátem zpracovat rozmanitá témata ze Starého Zákona (tj. židovské bible). Biblické učení tak transponoval do roviny filosofie a užíval při tom pojmů i termínů řecké filosofie, a zároveň se pokoušel - to je tím významnější - o jisté restrukturování samotného pojmového řeckého myšlení, o revizi řecké filosofie a její rekonstrukci v duchu starozákonních textů a tradic. - Určitá nesnáze při hodnocení jeho pokusu spočívá v tom, že byl - jako ostatně vůbec všichni helenističtí myslitelé - pod obrovským tlakem a vlivem religiozní a remytizační vlny, představované v té době především vzrůstajícím významem gnóze. Proto při hodnocení jeho skutečných zásluh je třeba k této okolnosti přihlídnout a neklást mu za vinu to, co měl společného se všemi téměř jinými vzdělanci té doby. I když ovšem nelze na druhé straně popřít, že od filozofa vskutku velkého očekáváme, že bude něčím víc než jen „dítětem své doby“, ale že bude se svou dobou také v jistých ohledech v napětí a konfliktu, že bude svou dobu z některých hledisek a stránek ostře kritizovat a že se pokusí ukazovat cesty, vedoucí kupředu a do budoucnosti, v níž omezenosti dané doby budou překonávány (a budou muset být překonávány). V tom se sice velký myslitel může také mýlit, a tady musíme být dosti velkorysí, neboť je jen těžko možno posoudit, zda správný úsudek v této věci je třeba připsat spíše prozíravosti takového autora anebo tomu, že byl konformní vůči vlně, která přicházela i bez jeho přispění a s níž se „svezl“.

88-544

Velmi pozitivně lze hodnotit Filónovu revizi Platóna, kterého považoval (ještě před prvními křesťanskými pokusy o jeho recepci, jíž měl být překonán tlak současné poněkud již upadlé a dále upadající filosofie) za nejbližšího - právě v dialogu Timaios - pojetí z Geneze. Filónova revize v tomto směru spočívala v tom, že sice velmi ochotně souhlasil s Platónem v tom, že Bůh tu je od věčnosti, ale nemohl se naproti tomu smířit s myšlenkou, že stejně od věčnosti by tu mohly být také ideje

a vůbec svět idejí. (Existenci idejí ovšem bez rozpaků přijímal.) A tak se pokusil vybudovat řešení kompromisní, v duchu běžném v tehdejšímu judaismu (neboť takto musela být překonávána nejrozmanitější úskalí, představovaná četnými rozpory mezi různými biblickými výroky, pokusem o jejich harmonizaci). A tak se Filón opřel o Aristotela, který prohlásil, že „myslící duše“ (tj. rozum, NOYS) „je místem forem“ (tj. idejí), a kromě toho na rozdíl od Platóna (jak upozorňuje Harry A. Wolfson v příslušném hesle angl. encyklopedie ffické, VI, 152), který o světě idejí mluvil vždy jen jako o prosté agregaci, pojal Filón ideje jako integrované v jakýsi „inteligibilní svět“. A tak mohl umístit tento inteligibilní svět idejí do Rozumu (NOYS), který však pod vlivem biblické tradice a její transpozice do řeckého světa v LXX přejmenoval, překřtil na LOGOS. – My jsme už několikrát měli příležitost (mj. také v souvislosti s Whiteheadem, ale také Platónem a dokonce i Aristotelem atd.) poukázat na to, že např. všichni tři jmenovaní musí předpokládat a přímo hypostazovat jakéhosi činitele, který teprve aktivně integruje, vytváří, dává vznik jednotlivinám. Platón má svého demiurga, Aristoteles jej zmenšuje, multiplikuje a klade dovnitř procesů atd. Filón tento fundamentální problém řešil dvojí fází či rovinou, úrovní existence LOGU i idejí: ideje jednak existovaly od věčnosti jako myšlenky boží, a pak – ještě před stvořením světa – byly Bohem stvořeny jako skutečné bytosti (jsoucna).

88-545

Bylo by zapotřebí zjistit z autentických textů (a nikoliv ze sekundárních pramenů jako až dosud), jakým způsobem se na této stavbě či spíše hybné struktuře (vskutku hybné?) podílí právě LOGOS. Je LOGOS už u toho, že jsou ideje zatím přítomny (od věčnosti) v mysli boží? Už tam je hotov onen „inteligibilní svět idejí“, který zůstává jen reálně nestvořen? Když tuto otázku domyslíme po svém a ve svých kontextech, musíme dojít k závěru, že jsou tu dvě možnosti. Buď jsou v božské mysli (rozumu) přítomny odevždy a od věčnosti jen základní ideje, ale ještě se s nimi nezačalo pracovat. Pak ovšem není zapotřebí asistence rozumu, resp. LOGU jako aktivních pořadatelů, neboť tu ještě nejsou žádné vztahy a struktury, jež by bylo zapotřebí „pořádat“ a „organizovat“. A také to vlastně ještě nejsou žádné ideje konkrétních, jednotlivých věcí (byť jen jako vzorů, paradigmát či archetypů). Aby mohl být stanoven takový archetyp (resp. konstituován, vytvořen, „stvořen“), musí tu být aktivní činitel, který vybere ty správné ideje a integruje je rozumným a logickým způsobem tak, aby se mohly opravdu stát vzorem či kadlubem na „produkci“, výrobu, vytváření jednotlivých skutečných vnitrosvětých věcí, skutečností. A tím by právě mohl být pověřen LOGOS. LOGOS by tedy shrnoval, shromažďoval, integroval vhodně vybrané ideje (a tak by je musel také vhodně vybrat), které tu už jsou předem a od věčnosti, ovšem nejenom nikoliv reálně, ale nikoliv realizovatelně, neboť realizovat lze jen jistou strukturu, jistý plán či rozvrh, na němž se podílí více idejí (resp. který se podílí na více idejích, participuje na nich – to je termín původně Platónův). Jestliže však čas je – podle Platóna – stvořen až zároveň se světem (Platón předpokládá jen „prostor“ jako věčný, odevždy jsoucí, jako nezbytné „taneční místo“, CHOROS, pro vznikání a pro interakce jsoucna), pak zůstává nejasné mnohé kolem onoho „od věků“ a kolem pořádání ještě před stvořením světa.

88-546

A.A. Long (4653, Hellenistic Philosophy, s. 117) praví, že Filón z Alexandrie sice je významným pramenem pro studium stoické filosofie, ale že je leckdy nesnadné přesně rozlišit, co má ze stoiků a co naopak z Platóna či z Aristotela. Ze stoiků jej však zřejmě nejvíce ovlivnil Posidonius z APAMEIE (Syřan). Nesnadnost onoho rozlišování je způsobena tím – podle Longa – že Filón se snažil smířit učení judaistické s řeckým myšlením, takže navazoval na vše, co považoval za vhodné k tomuto cíli. – Nechtěl bych rozhodovat bez důkladného prozkoumání této věci, zda lze Filóna považovat jen za sybketistického myslitele, jako o něm mnozí bez respektu píší, nebo zda jeho záměr spočíval jenom v tom, aby dokázal, že židovské a zejména starozákonní tradice „nejsou v rozporu“ s řeckou filosofií, jako to čteme např. u Châteleta, takže bychom jej mohli posuzovat spíše jako jakéhosi židovského apologeta. Zdá se mi však v každém případě nutné se jím obírat poněkud důkladněji, protože hlediska, z nichž byl až dosud hodnocen, nutně byla nepřipadná alespoň v jednom ohledu: že totiž vůbec nepřipouštěla, že by myšlenkově, filosoficky mohla být židovská a judaistická tradice pokladem či zdrojem myšlení, které alespoň v některých parametrech předčilo myšlení řecké a proto může a musí být právě dnes, kdy se sama podstata řeckého myšlení rozpadá a kdy se musíme ohlížet po jiných způsobech myšlenkové práce (které by ovšem to staré řecké myšlení jen nezavrhl, nýbrž nějak je podrželo alespoň v relativní oprávněnosti a případně i po revizi obnovila a oživila a otevřelo mu tak snad i nové perspektivy), přehodnoceno a rehabilitováno – právě třeba alespoň v některých směrech. Nelze se v té věci spolehnout na poměrně velkou dosavadní literaturu historicko-filosofickou, neboť na staré myslitele přikládá obyčejně měřítko na právě nová a revoluční. A tak by snad bylo dobré alespoň jedno: pobídnout a podpořit někoho z mladých, aby se Filónem trochu důkladněji zabýval (ovšem řeckými texty).

88-547

Bultmann ve své URChristentum (2894, s. 92), který říká, že ve stoickém pojmu LOGOS se představovala duchovní povaha (přirozenost), resp. duchovní stránka přírody (der stoische Gedanke des LOGOS, in dem sich gleichsam die geistige Seite der Natur darstellt), čímž se pojem LOGOS jevil jako zvláště příhodný pro interpretaci SZ, zmiňuje pak Filóna, pro něhož je – v Bultmannově interpretaci – LOGOS božím prostředníkem či zprostředkovatelem mezi Bohem a světem, a jednotlivé síly (Kräfte) (LOGOI nebo DYNAMIS), v něž se rozkládá, mohou být znovunalezeny v andělech (poslech) Starého Zákona. –

Tomu by nasvědčovalo i to, jak Chadwick (4685, The Cambr. History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, s. 139) hledá konvergenci či koincidenci ve Filónově myšlení právě v oblasti transcendence (transcendentního světa), v důsledku čehož hlavní Filónův zájem se týká řecké theologie a etiky. Chadwick se dokonce vyslovuje v tom smyslu, že (s. 140) Filón se vážně obírá filosofií pouze, pokud se týká theologických a etických témat. A pak najdeme pozoruhodné rozlišení, nezvyklé u autorů tohoto druhu: to nemá znamenat, že Filón je filosofem, jehož zájmy náhodou leží na poli náboženství, jako tomu je u Posidonia nebo Ciceróna. Je tomu spíše tak, že jeho víra to je, která rozhoduje o povaze otázek, které klade helenistické tradici / filosofické. Ačkoliv je do hloubky helenizován jakožto loajální Žid, jak můžeme mít za to, vpsledku sdílí makabejského ducha rezistence vůči totalitárním nárokům helenistické kultury. Smyslem jeho pojednání „O kontemplativním životě“ je útok na řeckou **márální** tradici, kupříkladu.

Řekl bych, že to je právě třeba důkladně přezkoumat z nových pohledů; zdá se mi, že řecké pojetí „duchovosti“ či duchovnosti je silně poplatno religiozitě, v každém případě mnohem víc než pojetí židovské. A etika se týká všeho života i myšlení, a tak to není u Řeků. Ona rezistence může být proto chápána jako protináboženská.

88-548

Zdá se mi čím dál víc, že Philóna lze číst přes „brýle“ kritiky předmětného myšlení. Jeho důraz personalistický proti „objektivismu“ řecké filosofie (jako důsledku vynálezu pojmů a pojmového myšlení) je možno – po mém soudu nejen oprávněně, ale také legitimně – číst jako kritiku docela určité řecké pojmovosti, tj. jako kritiku myšlení, které všechno zpředměťuje, objektivuje, jakmile na to pomyslí a jakmile o tom začne uvažovat. Proto varuje, aby Bůh jako Jedno nebo Monáda (přebírá termíny ze starých filosofů, dokonce navazuje na pythagoreismus) nebyl interpretován jako první ze série monád a zdůrazňuje nutnost chápat Boha jako „mimo monády“ či „za monádami“ (viz Chadwick, s. 141 – odkazy pod č. 3). Na druhé straně zavádí změnu a pohyb do tzv. „transcendentálií“ (jak to vyjadřují někteří interpreti). – Pozoruhodná a zcela moderně recipovatelná a interpretovatelná je myšlenka, že Bůh nejenom stvořil svět z ničeho, ale že toto stvoření mělo postup, totiž že nejprve stvořil praeexistentní hmotu, kterou Filón ještě označuje za „MÉ ON“, a teprve EK MÉ ONTÓN, tedy nejsoucna, z nejsoucí hmoty, pak stvořil svět a vše, co je v něm a co k němu náleží. Takže stvoření světa je vlastně pořádáním oné neuspořádané a chaotické, a proto „ne-jsoucí“ hmoty (pre-existentní). Svět není tedy sice nekonečný a věčný svou podstatou, protože je stvořen, ale Filón připouští platónskou myšlenku, že z vůle Boží je nepomíjející – a tak že zrcadlí věčnou, inteligibilní oblast či říši idejí, které jsou božími myšlenkami. (Chadwick, s. 142.) Filón je první, u koho můžeme najít výslovnou myšlenku, že ideje jsou boží myšlenky. Tato myšlenka má jistě starší kořeny, ale v této podobě ji nikdo před ním asi nevyslovil; navazuje nejspíš na stoické učení o LOGOI SPERMATIKOI, v něčem možná na Aristotela (142). – Ony dvě fáze stvoření docela dobře odpovídají rovině primordiálních událostí, které jsou ještě mimosvětčné, a rovinně událostí vyšších, oněmi nesených, které už mohou být vnitrosvětčné (díky reaktivitě).

88-549

Chadwick také říká, že Filón vyvinul jako první pojem velkého řetězu bytí (of the great chain of being) (s. 142n): Kosmos je kontinuem stupňů bytí (being), dosahujícím maxima možné plnosti, v němž rozmanitost (diversity) je držena pohromadě imanentní mocí LOGU. Chadwick upozorňuje na to, že tak Filón anticipoval nejen Plotinovu, ale dokonce christologickou terminologii sv. Pavla s epišt. Kolosenským I, kde najdeme pasáž, k níž ve Filónových textech existují četné analogie. Ale snad nejbližší analogie k Filónovu obrazu světa může být spatřována v pseudoaristotelském pojednání „O světě“ (be mundo) (s. 143). Filón se ovšem zabýval mnohem důkladněji problémem, v jakém vztahu je vlastně nadřazený, svrchovaný, transcendentní Bůh k tomuto nižšímu světu. A klíč nalézá právě ve svém učení o LOGU.

Filón charakterizuje LOGOS jako „ideu idejí“, jako „prvorozeného Syna nestvořeného otce“ a jako „druhého Boha“, vzor (pattern) a prostředníka stvoření, jako

archetyp lidského rozumu a „člověka božího“. LOGOS je „božský Adam“. LOGOS je imanentní Bůh, živá moc, držící pohromadě hierarchii jsoucen (of being), a který jako místokrál zprostředkuje zjevení stvořenému řádu tak, že stojí na půl cestě mezi stvořitelem a stvořením. Že se LOGOS stal tělem, to se vlastně přihodilo už v případě Mojžíše, neboť LOGOS přebýval v Mojžíšovi (The Logos dwelt especially in Moses - s. 144), který tak byl virtuálně zbožštěn (virtually deified). Ti, kdo jsou méně osvíceni, mají LOGOS za samého Boha, ačkoliv ve skutečnosti je obrazem božím. A právě tyto Filónovy myšlenky měly zcela mimořádný vliv na vznikající křesťanské učení. Ale ačkoliv budoucnost Filónových myšlenek je celkem jasná, zcela temná je jejich minulost předfilónská a byla předmětem velkých diskusí o tom, zda rozhodující impetus má být hledán na straně řecké anebo spíše na straně židovské. (Např. Ž 33,6 nebo personifikovaná Moudrost z Přísloví jistě nestojí daleko). (Vše to a další viz s. 144 a kolem).

88-550

Bultmann ve svém *Urchristentum* (srv. s. 88-547) opětovně interpretuje LOGOS jako cosi duchovního, např. s. 94 - geistiges Gesetz, s. 115 - Gesetz des Geistes (dokonce u Hérakleita! - a podobně NOYS u Anaxagory jako „Kraft des Geistes“), s. 118 - u Platóna LOGISTIKON jako preexistentní část duše (tam snad ano), s. 127 - u stoiků - der gestaltende Geist a LOGOI SPERMATIKOU jako die zeugenden Geisteskräfte, a konečně s. 134 - rovněž u stoiků - in der Gleichsetzung des LOGOS als Kraft und Gesetz der Natur und als geistige Norm (podobně ostatně již citované místo s. 127 - daß der gestaltende Geist, der LOGOS, mit der Vitalkraft der Natur, der Physis, gleichgesetzt wird. To se zdá být dost podezřelé, ta jistá stereotypnost, která žene do jednostranného extrému některé konotace, které se ostatně vyskytují a jsou doložitelné jen někde, a která vede nakonec k nezdůvodněné a spíše předsudečné generalizaci. To si ovšem vyžaduje podrobnější přečtení příslušných textů a přezkoumání, do jaké míry překročil Bultmann přístupnou míru a toleranci výkladu, zejména zda je pravda, že třeba u stoiků LOGOS a FYSIS jsou opravdu „gleichgesetzt“. Kdyby tomu tak bylo, pak bychom mohli zase stejně bez rozlišování prohlásit „Fleischwerdung des Wortes“ za obdobnou Gleichsetzung. Ale vždy také u stoiků je FYSIS něco jiného než LOGOS, ale FYSIS bez LOGU není možná, a LOGOS bez FYSIS není skutečný (jsoucí). To ještě neznamená ani fúzi, ani konfuzi, ani ztotožnění. Naopak, je to pokus o deskripci a postižení jisté struktury, stavby, jisté artikulace ve skutečnosti samé a užití artikulace jazykové k jejímu charakterizování. I když pro nás sama historická stránka tohoto problému není a nebude nikdy rozhodující, přesto by bylo zapotřebí si v tom i po historické stránce udělat jasno. A tak se budu nejspíš nutně muset ponořit do stoiků, ačkoliv (snad kromě Seneky) jsem v nich dosud nic tak filosoficky významného nikdy nenašel. Možná, že to nebude k použití, ale je třeba si to vyjasnit.

88-551

Seneka ve svých *Naturales Questiones* (5711, II,2) upozorňuje na to, že *res naturae* můžeme rozdělit do dvou skupin, resp. na dvě části; a dělá to proto, aby zařadil atmosféru (*aera*) mezi ta tělesa, která mají jednotu (v nichž je jednota): *inter ea corpora quibus unitas est*. Aby bylo jasné, co má na mysli, zabývá se tou věcí poněkud detailněji a říká (*paulo altius repetiero* - takže bychom to měli najít ještě

někde ve starších textech!): dixero esse aliquid continuum, aliquid commissum. A pak provádí rozlišení: commissura est duorum coniunctorem inter se corporum tactus, zatímco na druhé straně continuatio est partium inter se non intermissa coniunctio. A pak definice: Unitas est sine commissura continuatio. A pak dodává velice závažnou poznámku: není prý pochyb o tom, že mezi tělesy, jež vidíme a s nimiž něco děláme, jsou některá jen složeninami, composita, a to nehledíc na to, zda jsou vnímány nebo zda vnímají – quae aut sentiuntur aut sentiunt. Takové složeniny získávají svou formu, svůj tvar, resp. sestávají, jsou ustavena buď spojením (shromážděním, nahromaděním – nexu) nebo akumulací / nahromaděním – acervatione) anebo sestavením (compactione, angl. construction). A Seneka jako příklady uvádí funis, frumentum, navis (... a loď), zatímco např. strom nebo skála nejsou složeniny (musíme pamatovat, že Řekové a nejen oni měli skály a hory za vyrostlé FYSEI) (příklady latinsky: arbor, lapis). A jako závěr vyvozuje Seneka, že tudíž je třeba připustit, že také mezi věcmi, které unikají našim smyslům (quae sensum quidem effungunt), ale mohou být myšleny, můžeme se jich dopátrat rozumem (ceterum ratione prenduntur), jsou takové, jejichž tělo je sjednoceno (esse in quibusdam unitatem corporum – jejichž tělo má jistou jednotu). A pak ještě dodává: Si quando dixero unum, memineris me non ad numerum referre, sed ad naturam corporis nulla ope externa sed unitate sua cohaerentis. Skutečná jednotu těla nemůže být tedy založena zvenčí. Jak tedy a odkud?

88-552

Seneka má dvě slova pro svět: *mundus* a *universum*. To je důležité, neboť jen to, co má jednotu, je součástí světa – vše ostatní náleží do sféry „materiálu“ (*ex his quaedam partes eius /= mundi/ sunt, quaedam materiae loco relicta*). A aby bylo jasno, Seneka dodává: *Quasi partem mundi voco ut animalia et arbusta*. Jednotlivá zvířata a jednotlivé rostliny jsou tedy pro něho jen quasi-částmi univerza. Skutečnými částmi univerza jsou jen třídy (druhy, rody, možná i podrody atd.) živočichů a stromů (rostlin). Když totiž zahyne jeden živočich nebo jeden strom, nadále trvá to, z čeho uhynul, jako celé (*Unum autem animal et una arbor quasi pars est, quia, quamvis perierit, tam id ex quo perit, totum est.*) a pak závěr: *Habet autem unitatem quicquid alicuius rei nativa pars est. Nihil enim nascitur sine unitate. Res nativa* je tu třída (druh atd.), a ta je součástí univerza. Každý jedinec se rodí z této třídy a tak je sám také částí, ale jen quasi-částí, přibližnou, relativní částí univerza. –

Z toho by bylo možno konstruovat následující hypotézu: Skutečný svět je svět (univerzum) tříd věcí, „druhů“; druh se ovšem nemůže individuálně realizovat než za pomoci materiálu, z něhož může být ustaveno, „vyrůst“ jeho tělo. Tento materiál ovšem není součástí světa, součástí univerza, neboť není sjednocen, jako je sjednoceno univerzum. Může být pojat jen zčásti do jednotlivých jednot, jež jsou jednotami díky tomu, že se rodí z třídy věcí, z druhu – jen druh je pravým členem, pravou součástí univerza. Takže sjednocenost univerza neznamená, že to, co z univerza vidíme třeba dalekohledem, je opravdovou částí světa jako sjednoceného celku. To, co vidíme a s čím můžeme nějak hýbat nebo pracovat, zabývat se tím atd., je jen quasi-část světa, a úhrn všeho, co můžeme nebo bychom mohli vidět atd., není sám svět, nýbrž quasi-svět, quasi-univerzum. Proto jednotu jednotlivých zvířat a stromů je jen quasi-jednotou, odvozenou od jednoty skutečné, totiž jednoty ‚třídy‘, z níž se rodí a do níž zaniká.

29. VII. 88

88-553

Filosofický přístup ke starším filosofům se může v některých případech inspirovat theologickými metodami exegeze biblických textů, ale může to považovat pouze za jeden z možných přístupů. Filosofie musí trvat na tom, že rozhodující formou filosofické práce je experimentální zavádění nových nebo pozměněných pojmů, za těžkávací zkoušky starších nebo nových filosofémat v nových nebo nezvyklých kontextech, vymýšlení a ověřování nových filosofických strategií. Dílo starších nebo současných filosofů je významnou oporou každé opravdové filosofické práce, neboť žádná nová myšlenka se neobjeví jako blesk z jasného nebe, ale každá se rodí z myšlenek starších, na něž navazuje, které upravuje a opravuje anebo s kterými se dostává do sporu a konfliktu. Ale každý spor s jinou filosofií je dokladem toho, jak je pro budování vlastních pozic tato odmítaná a kritizovaná filosofie důležitá. – To vše znamená, že filosofická exegeze je významnou pomocnou filosofickou disciplínou či metodou, ale že nikdy nesmí nabýt převahy, že ve filosofické práci nesmí převládat a že její zřetele musí být vždy vposledu podřízeny něčemu jinému, dalšímu, totiž vlastním filosofickým záměrům a vlastní strategii filosofických postupů. Samozřejmě že tato teze může být zkreslena až do karikatury těmi, kdo si z ní vezmou omluvu nebo dokonce záminku své neznalosti jiných, starších filosofů a filosofií, nebo kdo se spokojí se znalostmi povrchními a nepřesnými, a pak většinou zcela nevědomky propadají vlivům dávno již formulovaných filosofémat atd., a v důsledku své neznalosti ani v nejmenším nepocítí potřebu se vůči nim nějak podstatněji vymezit. A tak aby byla kontrola ze strany filosofické veřejnosti usnadněna, je většinou uplatňován a do jisté míry i dodržován a respektován požadavek takové konfrontace alespoň formou poznámek pod čarou nebo za textem. Sám problém je však hlubší a nelze zůstat jen u takovýchto vnějších a formálních opatření, chceme-li dosáhnout opravdového řešení.

30. VII. 88

88-554

To, co bylo řečeno, mohu dokumentovat několika svými zkušenostmi. Před mnoha lety (po skončení vojenské služby) mne J.B. Kozák pozval k účasti na společném postgraduálním semináři, který pořádal spolu s profesorem Zichem na filosofické fakultě (1956) (a tím mne vlastně přivedl zpět k filosofické práci, které jsem byl rozhodnut zanechat pro důsledky /následky/ encefalitidy, kterou jsem prodělal 1949–50 /někdy v zimě/, a také proto, že se situace už během mých studií a po nich vyvíjela tak, že jsem se vzal vší naděje, že bych filosofii mohl někdy pěstovat oficiálně). Tam jsem pak zahájil výkladem hlavních tezí své disertační práce, jak to navrhl Kozák. Bylo tam samozřejmě předneseno rozmanitých výkladů víc; jedním z přednášejících (tj. také účastníků semináře) byl Jiří Zeman (který později přežil všechny politické zvraty a pořádal dokonce mezinárodní sborníky atd., ačkoliv úroveň jeho filosofického myšlení byla vždycky nepřilíš valná – nicméně tu a tam přicházel s něčím poněkud novým, buď že to někde objevil nebo snad někdy i vymyslel). A z diskusí v semináři vyplynula jakási poněkud uvolněnější atmosféra, která ostatně odpovídala i jistému uvolnění všeobecnému (zvláště v první době po maďarských událostech). Když potom Zeman ve *Vesmíru* publikoval některé své myšlenky v článku, určeném (jako celý časopis) především přírodovědcům, poslal jsem redakci svůj diskusní příspěvek, který pak také vyšel. A v tomto příspěvku jsem opět shrnul některé myšlenky ze své disertační práce, byť poněkud v adaptované podobě, aby se vztahovaly k Zemanovu článku (*Vesmír* 36/1957, s. [vynechané prázdné místo, pozn. red.] – Moderní věda a poznání; má odpověď: dtto, s. 212–214 – Subjekt a skutečnost). A stalo se, že tuto

mou poznámku četl Jiří Němec, s nímž jsem se viděl jedinkrát před řadou let, když jsem v bytě Kloudových měl jakýsi výklad, na který Jana pozvala své spolužáky ze střední školy (před maturitou). A Jiří se tehdy přihlásil, protože byl překvapen jistou shodou některých mých tezí s tezemi Teilhardovými.

30. VII. 88

88-555

Já jsem o Teilhardovi tehdy vůbec nic nevěděl, a když to Jirka zjistil, půjčil mi (francouzskou) Lidskou zoologickou skupinu. Atd. Ale to nejdůležitější: při četbě Teilharda (a navíc nikoliv hned při první četbě, kde jsem si dělal jen takové „štychproby“ a na nejdůležitější místa jsem vůbec nenarazil) jsem zjistil, že tu opravdu jisté a dosti nápadné shody či podoby jsou. To mne na jedné straně potěšilo a povzbudilo, ale na druhé to byl malý šok. – A od té doby se něco takového opakovalo několikrát. Zvláště silně mě zasáhlo zjištění, že v některých svých pozicích a názorech se ocitám velmi blízko neoplatonismu a negativní teologii atd.; bylo to pro mne těžké především proto, že jsem o Plótínovi prakticky nic nevěděl z první ruky (vybrané texty jeho ENNEAD z Henriady jsem sice měl, ale spíše mne odpuzovaly) a z druhé ruky jsem znal jen tolik, abych ztratil jakýkoliv zájem o důkladnější seznámení. (Znal jsem ovšem Augustina, ale nevím, zda by se odtud dalo vydolovat nějaké ovlivnění právě tím důležitým směrem.) A v poslední době jsem při přípravách semináře na téma „filosofie LOGU“, kdy jsem vyšel vlastně z Hérakleita, dospěl k některým filosofémům a koncepcím, které – jak jsem později zjistil – v lecčems připomínají Filóna z Alexandrie. Tím jsem se také nikdy nezabýval a neměl jsem o něj zájem, už proto, že je takřka ve všech sekundárních pramenech označován za eklektika a synkretika, nepříliš velkého myslitele, postiženého sklonem k mystice atd. – To všechno dohromady mne naučilo pamatovat na to, že při filosofování se zdaleka neuplatňují tolik východiska a výchozí pozice, jako vnitřní logika myšlenky, silové pole filosofématu a vposledu snad vůbec LOGOS, řeč (a to je něco jiného a víc než jazyk) – nebo kdoví, jak bychom o tom měli mluvit. A už vůbec v úvahu nepřipadá nějaká letora nebo sklony ducha (dané od počátku), všeobecné založení, zkrátka „přirozenost“ a přirozená myšlenková a duchovní výbava (je-li vůbec něco takového).

30. VII. 88

88-556

K terminologii sémantika, semiotika atd.

SÉMA (též SÉMEION, SÉMANTÉRION, post. SÉMANTRON, SÉMAIA) = myšlený znak, znak (Denkzeichen, Zeichen), 1) Kennzeichen, Merkmal, Grenzzeichen, 2) věštné znamení (von einer Gottheit gesendetes Vorzeichen, Wetterzeichen, předznamenání, 3) pozůstalé znamení, stopa, 4) znamení, signál, 5) označení, vyznačení pravosti, insignie, též znak či vlajka, 6) pečeť, 7) náhrobek, hrob, 8) symbolické znamení, obraz, 9) doklad, důkaz, 10) (matematicky) bod (Benseler)

SÉMA = signe, caractère distinctif, marque; 2) signál (Bailly)

SÉMAINÓ = 1) dávatí znamení (signál, povel, o bozích: předznamenání, skrze věštbu aj. dávatí najevo, naznačovati; 2) něco nastalého nebo daného označovati, hlásiti, vyprávěti, líčiti; též ukazovati, dokazovati; pečetiti, pečetí opatřovati; zaslibovati (vermuten)

Norman Kretzmann (angl. enc. VII,395) uvádí, že Peirce zavedl v navázání na tradici pocházející od Locka, název semiotika „in general sense“ pro logiku, totiž ja-

kožto „semiotiku, quasi-nutnou, či formální **doktrínu učení** o znacích“, a pro ujasnění termínu připomíná řecká dvě slova „SÉMEI ÓTIKÉ“. ÓTIKOS je však to, co se týká uší (ÓTION = ucho). To mi připadá dost nesmyslné, neboť LOGOS nikdy neznamenal zvuk slova, nýbrž slovo jako význam. Termín „semiotika“ může však být odvozován přímo od SÉMEION, stejně jako „sémantika“ je odvozována od „SÉMA“. Pokud bychom však měli brát vážně onen poukaz k uším a tedy semiotiku omezit na zvukové znaky či znamení, pak by to značně omezilo možnosti takového oboru, a důvod by byl nezřetelný, případně lichý. Při interpretaci znaků či znamení přece nezáleží na tom, zda jsou realizovány jako zvuky, jsou psané či tištěné znaky, jako uzlíky na provázku, jako více nebo méně zjednodušené obrázky, případně znaky jako šipka, diakritická znamení, zlomené větévky, značky ze šišek nebo kaménků na cestách či v lese apod. Proto je třeba rozdílit určit zvnějšíku, nikoliv jazykově (řecky).

30. VII. 88

88-557

V anglické encyklopedii není uvedeno samostatné heslo semiotika (jen v rámci sémantiky je zmíněn Peirce a jeho semiotika), naproti tomu ve francouzské filozofické encyklopedii (5093) zase není sémantika, ale heslo Sémiologie (s. 463, s odkazem na s. 289). Z těch, kdo slovo razili, je uveden jen de Saussure, který chápal seminologii jako zkoumání „života znaků v rámci života společenského“. Výklad pak uvádí, že jde o vědu o znacích (science des signes). A v tom smyslu prý existují různé obory: lékařská semiologie, věda o znacích (příznamech), na níž je založena diagnostika; semiologie námořní navigace nebo letecké navigace atd.; nebo obor signalizace a kódů oběhu; sociální semiologie, politická, ekonomická, nebo obor, zkoumající znaky či znamení vývoje veřejného mínění, směny, peněz, výroby, konfliktnosti, inflace, expanze atd. – s vypracováním kritérií atd., semiologie linguistická, zkoumající znaky v jazyce (formu, strukturu atd.), zatímco sémantika (jen takto je zmíněna v rámci hesla semiologie) zkoumá smysl nebo významy. Zkrátka, většina věd se zakládá na semiologii, pozorování a zkoumání znaků vlastních jejich předmětu.

Je tu ovšem jistá nesnáz. Znak sám je něco, nějaká věc, nějaký předmět, jímž je označován jiný předmět, jiné něco. Vztah znaku k označovanému (nebo také vyznačujícím se) není dán samotným označujícím a jeho vzezřením, nýbrž jeho funkcí, které je třeba rozumět jako právě „něco znamenající“. Mají-li být od sebe tedy rozděleny dva obory, z nichž jeden by se zabýval tím označujícím, zatímco druhý by se naopak zabýval tím označovaným, ztratil by se nám sám „předmět“, totiž značení, označování (charakter, že něco je něčím označeno). A chceme-li naopak právě fenomén značení, označování, znamenání zachovat, musíme vždy pojednávat o obojím zároveň, o označujícím i o označovaném. Tím však nastává ještě další konfuze (nebo alespoň možnost konfuze).

30. VII. 88

88-558

Chce-li se sémantika zabývat významy, musí se nutně velmi bedlivě soustředit na nositele významů, nemá-li zůstat fixována na předměty označované. Naproti tomu chce-li se semiotika zabývat znaky, musí se stejně bedlivě soustředit na jejich významy, tj. na to, co označují nebo znamenají, nemá-li se rozplynout do všech možných věd, které zkoumají, resp. soustřeďují svou pozornost na určité skutečnosti, z nichž jako ze znaků (příznaků) usuzují na skutečnosti jiné, o než se

zajímají centrálně. Proto se zdá, že rozdělení těchto disciplín je svrchovaně pochybné; může představovat jen rozdíl důrazu, nebo převážné zaměření metody, ale v žádném případě samostatnou vědu. – Ale kromě toho tu je ještě další problém, zcela věcný. Může existovat případ, kdy máme jistou množinu předmětů, stejných nebo hodně podobných, které kvůli rozlišení označíme písmeny A,B,C... N nebo číslicemi 1,2,3...x. Pak tu máme případ, kdy jeden znak, písmeno či číslice, označuje jeden předmět. To ještě vůbec neznamena, že A znamená onen předmět, označený A. Neznamena to všeobecně, nýbrž pouze v určité omezené souvislosti. Jinak tomu je se slovem, jež také „označuje“ svůj předmět. Především např. slovo „stůl“ není prostým označením konkrétního stolu, nýbrž je možným označením nespočetné množiny předmětů, které jako stůl vypadají, jako stůl byly vyrobeny, jako stolů jich je možno používat, eventuelně kdysi takovému účelu sloužily, ale nyní již neslouží (z nejrůznějších důvodů a příčin, např. že jsou rozbité, červotočivé atd. atd.). Slovo stůl můžeme smysluplně aplikovat na stůl, který byl právě vyroben a který vidíme poprvé, takže nemohla předcházet dohoda, že tento předmět označíme slovem stůl. Navíc slovo má své vlastní prostředí jazykové, v němž je doma a v němž má rozvětvené vztahy slovní, jazykové. Tím se znak nepodobá, resp. jeho vztahy nenapodobují vztahy skutečného stolu k jeho okolí nebo k jiným podobným předmětům. Zkrátka slovo není pouze označení ani znak, protože jeho smysl míří nejen k označenému předmětu.

30. VII. 88

88-559

J.B. Souček v hesle „Slovo, Slovo Boží“ v Novotného Biblickém slovníku uvádí (tím se příznivě liší od řady zahraničních textů podobného druhu) mezi významy LEGEIN také sbíratí, a to na prvním místě, a upozorňuje, že „prvotní význam“ slova LOGOS, „už v klasické řečtině řídký (vlastně jen ve složených slovech) je sbírka“ (s. 906). Potom však říká, že nejčastější a v biblické řečtině nejdůležitější je význam: vypravování, řeč, slovo. (Zatímco druhý řecký termín je RHÉMA = vyslovení, vyřčení, rčení, výrok – důraz je spíše na akt než – jako o LOGOS – na význam, obsah slova.) Podle Součka byl však rozdíl mezi oběma slovy jazykovým vývojem setřen a zvláště v biblické řečtině je vyrovnán (v LXX je obou slov užíváno k překladu hebrejského *dábár* bez zřetelného rozlišování). (V uvedeném hesle má Souček také oddíl o Filónovi! – s. 908. Ovšem v souvislosti s ním mluví o spekulacích, ovlivněných synkretistickou mytologií.) Souček potom zdůrazňuje, že Jan „tímto pojmem neodpovídá na theoretické, spekulativní otázky“, a reinterpretuje prolog, resp. některé jeho formulace způsobem, který má theologické jádro zbavit slupky filosofemat. Nicméně v jiných NZ spisech jsou prý alespoň náznaky této myšlenky. Atd.

Z celého textu je patrné, že to, co Souček činí, činí vědomě a na pozadí své poučenosti a rozsáhlých vědomostí. Připouští vliv Filónův, ale samotného Filóna diskredituje. Připouští zvláštní konotace slova LOGOS, ale poukazuje na to, že v běžné řečtině a zejména v KOINÉ NZ tyto konotace zanikají nebo alespoň unikají pozornosti. Ví lépe než mnozí jiní o významovém okruhu „sbíratí“ a „sbírka“ (přičemž pomíjí sjednocující funkci vybírání a shromažďování), ale nechává vše padnout stranou poukazem na to, že v klasické řečtině je řídký. To vše je zamlouvání některých souvislostí – možná s dobrým úmyslem, ale je to příliš utilitární, málo vědecky zvědavé. Filosoféma, spjaté s termínem LOGOS, se jistě pro-sazovalo i u Filóna, i u Jana, a to nezávislé na obecném jazyce, klasickém i KOINÉ.

30. VII. 88

88-560

Bultmann (např. v Theol. des NT, 2577, s. 416, ale i jinde) stále opakuje a krouží kolem toho, že Ježíšovy činy jsou promlouváním a jeho promlouvání že je činem, takže jeho slovo je on sám – jeho slova jsou „sebevýroky“ (Selbstaussagen). To neznamená, že mluví o sobě, nýbrž že je přítomen sám ve svých slovech. Něco na tom je, ale mám za to, že z toho příliš čouhá theologický záměr. Spíš je třeba poukázat na to, že zejména ve SZ je (skutečné, pravé) slovo vždy činem, a když není činem a k činu nevede, je prázdným mluvením. Důraz spočívá na tom, že „Ježíš mluvil jako moc máje“ – to je pravé slovo, když je spjato a provázeno a nesené takovou mocí (ovšemže duchovní). To znamená, že v židovské tradici jde opravdu o jiný „druh“, jiné chápání „pravosti“ a „pravdivosti“ slova, než jakou nacházíme u starořeckých myslitelů. Ale poučená a správně orientovaná analýza nám to potvrdí i dnes: promluva není nikdy pouhým výrokiem, pouhou výpovědí, větou, nýbrž je jistým činem, zasahujícím do situace. Slovo tu není proto, aby jako něco sekundárního vypovídalo o tom, co jest, nýbrž je čímsi vládnoucím, ovládajícím, řídícím, vedoucím nás určitým směrem, oslovujícím každého a přesvědčujícím ho k něčemu atd. atd. Přesně to však nacházíme u Hérakleita: jeho LOGOS v žádném případě není pouhým konstatováním, nýbrž je vládnoucí kosmickou mocí, je řádem nebo základem řádu, bez něhož by nic nebylo jsoucím a svět by nebyl světem. Světový oheň (PYR) se rozhořívá a zase hasne, aniž by o tom bylo možno mluvit jako o nějaké události nebo dokonce o činu. Jedinou událostí a jediným činem je to, když se něco děje podle LOGU, když uznává a uplatňuje řád LOGU, když se stává pravou událostí a pravým jsoucnem, pravým činem. LOGOS zasahuje, vede k výsledkům a důsledkům, ústí v čin, chybí už snad jenom to, že sám je činem – to u Hérakleita opravdu nenajdeme. Ale není tu rehabilitován Hérakleitos v Rádlově „bezbrannosti“?

30. VII. 88

88-561

Do Hérakleitova pojetí LOGU je třeba zapracovat také zlomek B 93, kde se LEGEIN uvádí jako opak a protiva ke KRYPTTEIN (a to, co není ani LEGEIN, ani KRYPTTEIN, je označeno jako SÉMAINEIN). Nemusíme hned sdílet Heideggerovu interpretaci (srv. 87-484n.), neboť ALÉTHEUEIN souvisí s LÉTHÉ a nikoliv s KRYPTTEIN. (LÉTHÉ souvisí s LANTHANÓ, event. s mediem LANTHANOMAI.) A zde se právě ukazuje – mj. – problematičnost Heideggerovy původní interpretace ALÉTHEIA (kterou vpsledu problematizoval, ne-li přímo opustil). KRYPTTEIN znamená aktivně zakrývání; naproti tomu LÉTHÉ, LANTHANOMAI či LANTHANO poukazuje na zapomenutí, zapomnutí. Opakem zapomnutí je podržení v paměti, zatímco opakem skrývání je odhalování, ukazování. ALÉTHEIA – důsledně odvozováno z etymologie – je to, co jsme nezapomněli nebo neměli zapomenout, tj. co platí odedávna a je třeba se k tomu jen vrátit. Tomu vyhovovaly Platónovy ideje, na něž bylo třeba se rozpomínat. Rozpomínat se lze jen na pravdu, která tu je odevždy a navěky. Ovšem proti takovému odhalování starožitností je nepochybně třeba dát přednost i onomu SÉMAINEIN, pokud naznačování vede dál, kupředu, k vyjevování něčeho nového. Pravda souvisí s novým a jeho vyjevováním. A LOGOS znamená aktivní vyjevování toho, co tu ještě nebylo, co teprve má nastat. Neboť LOGOS sjednocuje, shromažďuje do jedné FYSIS, do jednoho jsoucna jakožto celku i všechno to, co teprve má přijít a co ještě nenastalo. A LOGOS je tudíž odpovědný za to, jak se tato ještě-ne jsoucna postupně ukazují v jednotlivých jsoucnostech. To je něco docela jiného než Aristotelova teze, že místo pravdy je v LOGU. V LOGU, resp. skrze LOGOS – ale skrze LOGOS myšlení! – se vyjevují jsoucna jako celek, neboť jsoucna jako celek se nemůžou ukazovat. Ale skrze LOGOS se ukazuje jsoucno ve

svých jsoucnostech (nikoliv ve svých jestotách, neboť tam už je zapotřebí aktivního přístupu a aktivní pomoci odjinud, „zvenčí“, což nemusí být jen myšlení).

30. VII. 88

88-562

31.VII.88

W.K.C. Guthrie (5131, A History of Greek Philosophy, vol. I, s. 419nn.) vykazuje obrovskou významovou šíři slova LOGOS v pátém století a dříve (jak říká) ve starém Řecku, a uvádí spoustu dokladů. Pro interpretaci Hérakleita považuje za zvláště významný (Particularly relevant) význam „general principle, law, or rule“ (s. 422). Ale to budiž přezkoumáno později. Hned poté jako 8. okruh významový uvádí právě „general principle or rule“, a v jeho rámci – vlastně posunem přes „popravidle“ – se dostává k významu KATA LOGON jakožto „similarly“, tj. podobně, obdobně. Cituje Platóna (výjimečně aniž by udal přesnou citaci!) „You and I are different now from what we were yesterday, and similarly in the future we shall be different again“, přičemž Guthrie v závorce vykládá: „a sense developed from ‚in the same ratio‘“ (423).

Toto místo v Platónovi musíme najít a prozkoumat, zda by se v širším kontextu nezdařilo najít doklady pro hérakleitovský význam, resp. „původní“ význam LOGOS od LEGEIN = sbírat, shromažďovat, integrovat. Na první pohled to vypadá dost slibně. Právě ono zdůraznění odlišnosti toho, kým jsme nyní, od toho, kým jsme byli včera, a také zase odlišnosti toho, čím, resp. kým budeme zítra, na rozdíl od toho, čím nebo kým jsme dnes, představuje docela přesně myšlenkové pozadí, na němž KATA LOGON by bylo možno přeložit „podle LOGU“: to, že někdo jiný ze včerejška je sice jiný dnes, ale jsme to my, a že zítra budeme zase jiní, ale zase to budeme my, zajišťuje právě LOGOS, neboť ta souvislost mezi naší minulostí a naší budoucností (včetně přítomnosti) je děním, které se děje podle LOGU, v soulase s LOGEM a s jeho řádem, tj. s řádem, ukládaným všemu dění LOGEM. – A k tomu by bylo pak možno se obrátit i k dalším rozmanitým místům a zjistit, zda by nebylo možno pro tuto interpretaci najít i jiné doklady a příklady. Ostatně i samo „obdobně“ nemusí být chápáno jen jako zcela náhodný povrch, ale může chovat v hloubce zapomenuté filosoféma nebo alespoň smysl filosoficky interpretovatelný.

88-563

Hérakleitos nepochybně spojoval LOGOS také s tím, co chápeme jako lidské promlouvání, vypovídání, eventuelně učení (doktrínu). A právě proto upozorňoval na nutnost rozlišování: je třeba nenaslouchat jen tomu, co říká sám Hérakleitos, nýbrž co říká právě LOGOS (zl. 50). Guthrie z tohoto citátu vyvozuje trojí závěr: 1) LOGOS je něco, čemu je možno naslouchat a co je možno slyšet (srv. 5131, s. 425); 2) to, co reguluje či ovládá všechno dění, všechny události (all events), a hned (falešně) vykládá: jakýsi druh univerzálního zákona vznikání; 3) něco, čeho existence je nezávislá na tom, kdo tomu dává verbální (slovní) výraz. – Každému, kdo je schopen jemnějšího odstínění, musí být jasná hrubost, hrubozrnost prostředků, jichž Guthrie užívá (má v důsledku způsobu svého vzdělání a zakotvení v určité tradici k dispozici). Především tedy ad „naslouchání“ a „slyšení“. Pochopitelně nejde o práci uší, nýbrž o práci našeho porozumění. Proto musíme

především podtrhnout, že porozumění je tu chápáno nikoliv jako duševní vidění, vhled, nazírání atd., tedy po vzoru optického vnímání, kdy – jak se tomu rozumělo a dodnes běžně rozumí – vidíme vše najednou a hned (ovšemže už dnes víme, že tomu tak není a že i vidění je možné jen v jisté rozlehlosti časové, že obrazy „čteme“ v jistém pořádku a nikoliv najednou atd.), jak je či bylo v Řecku běžné, a tedy že se Hérakleitos vlastně pozoruhodně přibližuje, konverguje a může být tedy i v tomto smyslu interpretován jako konvergující k chápání např. židovskému, které právě zdůrazňuje slyšení slova (Slova). LOGOS tedy není něco takového jako Platónova idea ani Aristotelova forma (MORFÉ), a není tudíž ani ničím jako formální a nadčasový zákon dění, jakési paradigma nebo třeba jen základ paradigmatu. Ona vláda LOGU je něčím, co nepotřebuje síly ani mocenských prostředků ke svému prosazení, a není to ani pouhá setrvačnost, kterou jen ve formuli ex post vyjasňujeme a zachycujeme. Žádný „univerzální“ zákon dění, nýbrž konkrétní, „jedinečný“ rozvrh pro zcela určité pravé jsoucno (událost).

88-564

A nyní přichází naše poslední kritická připomínka, ale asi nejdůležitější (resp. v nejdůležitějším bodě): především máme důvody, proč se domnívat, že LOGOS u Hérakleita není jsoucno. Guthrie zcela nekriticky, nereflektovaně a předsudečně (jako by šlo o samozřejmost) začíná svůj výklad o Hérakleitově pojetí LOGU tím, že (5131, s. 419) „Hérakleitos věřil (believed... in a Logos) především a hlavně v LOGOS. Na samém začátku jeho spisu bylo tvrzení (a solemn affirmation) pravdy, resp. reálné existence (of the Truth, or real existence, of this Logos) LOGU. Pro tuto interpretaci nelze ovšem najít žádné doklady a žádné zdůvodnění – je to pouze doklad zatíženosti autora předmětným (event. metafyzickým) myšlením, tj. naprostá zakořeněnost a zaklesnutost v dosavadní evropské tradici, která má svůj hlavní kořen v Parmenidovi, tedy v oponentovi Hérakleita Efezského. Je značně absurdní interpretovat Hérakleita tím, jak myslil jeho odpůrce a oponent, a přisuzovat mu způsob myšlení, který naopak vede k naprostému odmítnutí Hérakleitovy filosofie. – Za druhé: kde vzal Guthrie oporu pro své tvrzení, že LOGOS je nezávislý (ve své „existenci“, tj. míněno: reálné existenci) na tom, kdo mu dává slovní výraz? Především tu Guthrie zcela zapomíná, že vláda LOGU je dvojitá, jednak pokud jde o kosmické dění (my bychom řekli: přírodní dění, tedy dění FYSIS), jednak pokud jde o lidské promlouvání (i myšlení). LOGOS však není nezávislý ani v jedno případě. LOGOS je – podle naší interpretace – situační, neboť integruje dění FYSIS i tam, kde dojde k nějakým mimořádnostem, poruchám nebo vykolejení, a to ne v tom smyslu, že by vykolejené dění vracel do původně projektované koleje, nýbrž že v navázání (a tedy v závislosti) na vzniklou (a třeba – o to právě jde – nepředvídanou a neproponovanou) situaci a v jakési „adaptaci“ na ni ihned rozvrhuje novou cestu a nový způsob integrace příštího dění. A ovšem, podobně je tomu i v druhém případě, tj. u promlouvání a u myšlení.

88-565

Herbert Braun – ve shodě se svým učitelem – vidí v označení Ježíše jako Slova – LOGOS v Janově evangeliu pouhou titulaturu (3726, s. 272). To sice jako fakt může být správné a snad může být i dokumentováno, že hlavní kontext je mytologický, resp. gnostický. Ale co to znamená pro interpretaci a zejména pro recepci dnes? Je snad dnes pro nás gnostický nebo jinak mytický, resp. mytologický

kontext něčím závazným? Jak máme vlastní myšlenku vyložit, aniž bychom chtěli nějaké umělé noření do starých atmosfér a mentalit udělat nějakou závaznou podmínku a předpoklad aktuálního porozumění? Není onen důraz, na „Umwelt“ a vůbec všechny možné okolnosti historické ve všech rovinách společenského života tehdejší doby jen svým způsobem vyhlásování nezbytnosti obřizky v onom metaforickém významu, o jakém ví už Pavel a s ním první církve? Chceme-li interpretaci Ježíše Krista jakožto LOGU interpretovat z onoho myticko-mytologického základu, znamená to dnes pro nás tolik co nic (nebo téměř nic). Dělat z Ježíše nějaký světový zákon nebo kosmický Rozum nebo něco podobného by bylo stejně pro nás dnes nesmyslné jako chtít LOGOS chápat jako personalizaci, třeba něco na způsob personifikované Moudrosti (SOFIA) z některých SZ textů. Historicky to může být zajímavé a leckdo v tom směru může přinést ještě nejpozoruhodnější nápady a objevy. Ale váha a důležitost takových eventuálních nových objevů se i tak v každém případě bude měřit na tom, co to aktuálně pro nás znamená dnes, a tento význam, smysl, dosah je nutno vyjádřit způsobem, který je „dnešní“, tj. který se už nemusí opírat o ony staré, dnes už mrtvé „okolnosti“ a o dávno zaniklý „Umwelt“, osvětí pisatelů a redaktorů vykládaných textů, které stejně musíme uměle rekonstruovat a oživovat. Jako jedna z metod přístupu – proč ne; ale nikdy to nemůže být věc hlavní. A co je tou hlavní věcí, o tom rozhoduje náš dnešní úmysl a cíl, konfrontovaný ne s okolnostmi zaniklými, nýbrž s dnes aktuálně oslovující Pravdou, která je za textem.

88-566

C.Fr. von Weizsäcker v článku „Zeit, Physik, Metaphysik“ (původně přednáška v Bernu a za dva dni nato v Ženevě v r. 1983, in: „Die Erfahrung der Zeit, Gedenschrift f. Georg Picht, 1984 – 6069), s. 19, s odvoláním na indickou filosofii (mj.), konkrétně na její „pojem“ „Sat-Chit-Ananda“, tj. „Sein-Bewußtsein-Seligkeit“) praví, že jedno je identitou těchto zmíněných tří (tohoto trojího). Rozlišování toho trojího je prý možné jen ve světě mnohosti, podle indické tradice (jíž podle Weizsäckera chybí konstitutivní úloha matematiky). Viz ostatně text sám. Důležité teprve přijde: prý to odpovídá platónským transcendentáliím. „Das Eine ist erstens das Sein, welches den Vielen (den Ideen und abgeleitet den Sinnendingen, die eigentlich vileheitliche, bewegte Ideen sind) ihre logisch **nefieri**bare Seiendheit verleiht; eben insofern ist es selbst jenseits der Seiendheit.“ – Nejde nám na tomto místě o kontext, jako o doklad rozlišování mezi jsoucností (Seiendheit) a bytím (? snad – Sein). Je to ovšem pouze doklad užití terminologického, nikoliv něco, oč by bylo možno se pojmově opřít. Ale to vlastně ani nepotřebujeme. Není pravděpodobné, že bychom objevili, že bychom našli něco, proč bychom nejdříve nezískali vnímavost, pochopení, porozumění, ať už pomocí a přispěním někoho druhého, nebo vlastním úsilím. V každém případě však jenom a výhradně díky „nápadu“, tj. díky tomu, na nás „padne“ oslovení samotné **pravdy**, osvěcující vše, co se ukazuje i co se jeví, vyjevuje, v „pravém světle“. Takže nemusí lovit ani v řecké staré filosofii, ani v indickém myšlení, ani žádném jiném, když jde o to nejpodstatnější a bytostně nás oslovující. Máme proto plné právo se pokusit mezi bytím a jsoucností, mezi „jest“ jako celkem a mezi „jest“ jako okamžitou aktuálností, rozlišovat po svém. Bytí, „das Sein“, je „jedním“ ve smyslu sjednocenosti konkrétní, ale nikoliv jako nějaká transcendentálie. „Transcendentální“ vůči všemu jsoucímu je pouze LOGOS a zejména Pravda.

88-567

V práci „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch“ (původně Tn: ZThK 1963, znovu in: Glauben und Verstehen IV. 117-8) Bultmann mluví o dvou pojetích autonomie, resp. o dvojznačnosti tohoto slova v běžném použití. Negativní smysl vykládá jako svévoli, zatímco pozitivní je „Selbstgesetzgebung in dem Sinne, daß das Individuum das sittliche Gesetz als da **bejaht**, in dem es zu sich selbst kommt, seine Eigentlichkeit gewinnt.“ (A v poznámce p.č. 15 poukazuje na místo v Kantově Kritice praktického rozumu, I. díl, 2. kniha, **2 hlavní** oddíl V.) – Zdá se mi, že tu příliš ochotně a nekriticky přejímá způsob vyjadřování, který má podstatně jiný původ i jiné zaměření než to, jaké snad Bultmann předpokládá a jaké bych chtěl adaptovat pro theologické cíle, vyjadřované „moderně“. Především je tu celou frazeologií vyvoláván dojem, že on „přijít k sobě“, „dosáhnout své autenticity“ znamená umocnit a posílit něco, co už je v nás a co už jsme my, co už je tady, jen je třeba to očistit a posílit. Zcela tam chybí neobyčejně podstatný důraz na to, že přijít k sobě předpokládá najít distanci, odstup od sebe, a že dosáhnout své autenticity znamená opustit sebe sama ve své danosti, neboť právě na tu danost nelze primárně navazovat, ta může být „z milosti“ započtena jen na základě něčeho, co v ní samotné přítomno není a čeho ona sama vůbec není schopna. To právě znamená víra jako akt, který vlastně a původně není naším aktem, ale je nikoliv ovlivněním zvenčí, nýbrž je započten za náš, tj. stává se jakoby naším aktem, má stejnou funkci, jako by vskutku byl naším aktem, a má také příslušné parametry a vlastnosti (např. může být jakožto náš akt také reflektován). Takže ačkoliv Bultmann míří správným směrem, to, že a jak necítí neúplnost svého vylíčení fenoménu „správné“ či „pravé“ autenticity, je dokladem, že neví přesně, co činí, a že tedy zejména neví přesně, v čem se dopouští nepřesnosti a chyby. (Všechno s tou rezervou, že se bližší výměr nenajde někde jinde.)

88-568

880802-1

2.VIII.88

Téma „Legality“: zákon ne jako nástroj moci, nýbrž jako ochrana před mocí, která by se vymkla zákonům a diktovala by svá vlastní „pravidla hry“. Nejen však moc, ale také spravedlnost, resp. rozhodování o tom, kdo je v právu a kdo nikoliv, zůstává vždy v rukou konkrétních lidí. Proti nesprávnému, nespravedlivému rozhodování je zákon oporou pro ty, kteří se spravedlnosti dovolávají. Zákon tedy sám o sobě není nestranný, nýbrž nadržuje vždycky někomu. Jde o to, komu vlastně zákon nadržuje. Zákon má nadržovat těm slabším proti mocným, zejména však těm, co mají pravdu, proti těm, co klamou, a také těm, kteří hájí spravedlivou věc, proti těm, kteří páší zlo, nespravedlnost a násilí. Proto vedle zákonů a zákonnosti tu musí být ještě další „instance“, neboť sám zákon může upravovat pouze formy zápasu o spravedlnost či o moc atd. atd., ale nemůže rozhodovat o tom, co je pravda, co spravedlnost, co právo. Aby mohl zákon platit, tj. aby mohl být efektivní normou pro určité typy jednání a postupování, musí mít jednak oporu přinejmenším většiny, jednak musí chránit určité menšiny (asi nikoliv všechny). Ochrana menšin všeobecně je ochranou slabých před silnými. Proto v tomto širokém smyslu musí být formulována zcela jinak, než jak je formulována ochrana těch, kdo nejsou ve všem a ve všech směrech „slabí“, nýbrž jen co do počtu, a to ve dvojnásobném směru. Ti, co jsou slabí počtem, ale silní něčím jiným, mohou být jednak nebezpeční jako svůdci většiny, a většina musí být chráněna před takovými svůdci. Ale mohou být také zachránci většiny v krizových situacích (a to ne-

musí být jen situace krize politické!) – a pak musí být chráněni před většinou, která je nejdříve obvykle nechápe, i před těmi, kdo s krizí a katastrofou kalkulují.

88-569

Zájmem každé demokratické většiny je dodržovat zákonnost (legalitu) a uznávat, že zákony jsou tu především na ochranu slabších, neboť žádná většina neví, kdy se v příštích volbách stane menšinou a bude se sama muset zákonů na ochranu slabších dovolávat. Ovšem většina má – jakožto vládnoucí většina – ještě jiné důvody, proč se o legalitu opírat, dovolávat se jí a řídit se jí. V rámci vládnoucí většiny se mohou vyskytnout úspěšní, ale nebezpeční jedinci, kteří sledují jen své vlastní cíle a pro něž prvním zájmem není spravedlivé spravování věcí veřejných, tedy zájem polis. Bez pomoci a opory v zákonech a legalitě by se mohlo stát, že takoví lidé ovládnou do značné míry nebo úplně aparát vládnoucí většiny a eventuálně se pokusí uchopit moc tak pevně, že další volby buď vůbec znemožní, anebo z nich učiní věc formální, plebiscit apod. Zákony ovšem, jež ukládají občanům mocenské skupiny, jež dosáhly svého postavení a převzaly moc násilím, tedy nelegálně, nemohou se stát základem pro skutečnou legalitu, dokud se samy nepodřídí legalitě a neodevzdají svou moc rozhodnutí voličů v nejbližších možných volbách (to v případě, že násilné uchopení moci bylo omluvitelné a zdůvodnitelné předchozím stavem, např. nedemokratickou nebo kořistnickou (korpumpovanou) nebo fatálně hloupou a do katastrofálních situací celou obec vedoucí atd. vládou). Pokud předchozím stavem byla fungující demokracie, legalita založená novými zákony, jež ustanovila nedemokratická nová vláda, není žádnou legalitou, a to zase až do té doby, kdy bude obnovena demokracie. Základním předpokladem tu pak jsou volby toho druhu, aby se tam mohla projevit skutečná vůle voličů, tj. aby mohli rozhodovat jak o politických programech stran, tak o jednotlivých poslancích, kteří pak budou odpovědni svým voličům a jen rámcově straně.

88-570

Důležitá je otázka znění zákonů. Jako při každé promluvě či výpovědi, jde na jedné straně o její znění, na druhé straně o její smysl, který je např. spolukonstituován širším kontextem (a to v různých rovinách – jazykové, každodenní, politické, filosofické apod.). (Není to tedy možno svádět na „nedokonalost jazyka“, jak to třeba činí J.R. Lucas, 5043, s. 140: „language is not completely precise“.) Platí zásada, že zákon má být vykládán ve smyslu, v jakém byl formulován zákonodárcem. To ovšem je zásada jen rámcová a ne zcela postačující. Zákonodárce je především nikoliv jediná osoba, ale široký sbor volených zástupců rozmanitých stran a tím i rozmanitých východisek a přístupů. V tom smyslu je každý zákon kompromisem (nebo téměř každý zákon), který právě díky své kompromisnosti dosáhl potřebné většiny. Kromě toho, zda dosáhl většiny nebo ne, má každá formulace zákona ještě jiné kvality, které jsou mnohem důležitější (fakticky, nikoliv právně). I zákon, který za sebou má obrovskou většinu, může být neperspektivním zákonem, jehož nepříznivé důsledky se později ukáží nad jiné přesvědčivě. A naopak, velmi často se stává, že zákon dosáhne platnosti díky nepatrné většině, a přece se ukáže, že k té většině náleželi lidé prozíraví a moudří, kteří podpořili zákon o zcela mimořádném významu a dosahu pro budoucnost společnosti (obce) (krásné příklady přináší např. historie USA). Protože každý zákon má nebo

má mít smysl, je vždy spolukonstituován jak ve své formulaci, tak ve své aplikaci v jistých svých momentech také tím, zda odpovídá „pravým“ potřebám, „pravé“ strategii, „pravému“ politickému programu, zkrátka spravedlnosti a pravdě, jež nikdy nemůže být uchopena a zachycena formulí.

88-571

Existuje ovšem situace nedemokratické vlády ve společnosti, v níž se programová legalita může ukázat jako funkčně anebo dokonce jediné možná. V takovém případě mluvíme o legalitě nikoliv principiální, nýbrž strategické. Od ní pak musíme odlišovat legalitu taktickou, která je pouze vnučena okolnostmi a není míněna vážně do budoucna. Podle toho se liší legalita zdánlivá, jíž jsou charakterizována prozatím slabá politická hnutí, jejichž cíle však jsou nedemokratické, od legality skutečné, která svou legalitu míní vážně, ale především v dané chvíli ze svého důrazu na legalitu chce vytvořit prostředek tlaku na nedemokratickou vládu, která chápe své nadekretované zákony jako prostředek své moci (a jejího upevnění), ale z nejrůznějších důvodů je musí formulovat kompromisně (eventuelně „gumově“), což vždycky uvolňuje jistý prostor demokratické opozici, která se politicky nemůže jinak ustavit ani integrovat. Taková strategická legalita je ochotna začít s tím, že respektuje i takové zákony, které nejsou ani dostatečně demokratické, ani dost precizně formulované (protože právě jejich demokratická pochybenost nemá bít do očí), ale s tím cílem, že pochybné zákony musí být – zajisté opět zákonnou cestou – změněny, a s konečným cílem obnovení demokracie. Pokud naděje na takovouto postupnou demokratizaci není reálná, je třeba považovat strategickou legalitu za pochybnou a naivní. Ovšem neexistují v některých případech žádné objektivní záruky toho, zda o skutečnou naivitu opravdu jde a zda naopak za výtkou takové naivity se neskrývá ať už taktická legalita, která do budoucna není míněna vážně (kom. v demokratických zemích, kde jsou různé poruchy), anebo otevřená nedemokratičnost.

88-572

I když respekt k zákonům a respekt k spravedlnosti by měl přinejmenším konvergovat, ve skutečnosti tomu zdaleka tak nebývá. Už staří věděli a vyslovili, že *summum ius, summa in iuria*. Mohli bychom to reinterpretovat v následujícím smyslu – *summa legalitas, minima iustitia*. Vždy by mělo být jasno, že vlastním cílem nebo alespoň nejvyšším cílem společenské správy, politiky i formulace a uplatňování zákonů je spravedlivá společnost. Zákony tu jsou pro společnost a nikoliv společnost pro zákony; a zákony tu jsou pro spravedlnost, nikoliv spravedlnost pro zákony. Legalita znamená loajalitu ke společnosti a k spravedlnosti na prvním místě; jakmile je povýšena sama na první místo, stává se z ní zásada, tj. směr, zaměření – legalismus. A legalismus je už sám určitým úpadkem občanských ctností. Zákony mají služebnou funkci a nejsou tím nejposvátnějším. Porušení zákonů není dobré, protože buď jsou porušovány zákony dobré, a pak je nedobré porušovat dobré zákony; anebo nejsou dobré, a pak není dobré, že zákony jsou takové, že je nutno je porušovat, má-li být zachováno nebo zaručeno či znovu vydobyto to, co je důležitější než zákony, totiž spravedlnost, pravda a/nebo svoboda. Legalita není sama o sobě zárukou, že bude dosaženo spravedlnosti, právě tak jako kritéria pravdy nejsou zárukou, že bude nalezena pravda. Zákony jsou jen pomůckou, která může mít svou oprávněnost, je-li s ní správně za-

cházeno. Spravedlnosti je možno dosáhnout i bez zákonů, ale zákony mají smysl a oprávnění jen tehdy, je-li jich užíváno k vítězství spravedlnosti (a pravdy atd.). Proto také každé omezení svobody, jež s sebou zákony přinášejí, musí být bohatě vyváženo lepšími a vyššími svobodami, kterých by nebylo možno dosáhnout bez zákonů.

88-573

Zákony se proto také nemohou týkat těch nejvyšších a nejzávažnějších záležitostí, asi tak, jako se klavírní technika nesmí stát hlavním cílem a pánem reprodukce klavírní skladby. Zákony jsou zde proto, aby společnost žila a pracovala snadnějším a hladším způsobem, nikoliv pro to, aby udávaly cíle společenskému životu a úsilí pracovnímu. Zákony mají bránit excesům, ale nemají mít charakter posvátných příkazů. Zákony udávají pravidla společenské a politické hry, ale nedávají ani cíle, ani nepředepisují strategii (a tím méně detailní každodenní techniku) života. – Ostatně zákony jsou různé. Jsou i takové zákony, jejichž dobro nespočívá v jejich lepší kvalitě, ale prostě v tom, že jsou dodržovány. Pravděpodobně by se nikomu nepodařilo prokázat, že je lépe jezdit vpravo než vlevo. Ale je dobré, když všichni jezdí buď vpravo, anebo všichni vlevo – je to dobré pro provoz na silnicích. Ovšem jiné zákony vyplývají z jistých zásad, které jsou lepší než odlišné zásady. Pak ovšem je jejich zdůvodnění a ospravedlnění v oněch vyšších zásadách nebo principech (např. etických). Tak např. zákaz zabíjet (vraždit), zákaz krást, zákaz podvádět (za účelem vlastního prospěchu nebo z jiných důvodů) atd. nejsou mravně tak neutrální jako je jízda vpravo. Mravní zásady jsou ovšem principiální a neznají výjimek. Zákony musí pamatovat na okolnosti. Proto leckdo, kdo podle zákona se neprovinil, se mohl provinít mravně. Tak je tomu zejména takřka všude tam, kde něco zanedbal (pomoc, péči, opatrnost apod.), ale aktivně nic zlého přímo nezpůsobil. Nemůžete podle zákona trestat někoho, že nevyvaložil dostatek úsilí na pomoc někomu druhému, ale navzdory tomu jeho morální provinění může být značné. A je to možné i obráceně.

88-574

Někdy je mravně zdůvodnitelné, že neuposlechnutí zákona, jinak stíhatelné, stíháno být nemá a eventuálně nebude. Důvody, proč zákon byl v takovém případě překročen nebo ho nebylo dostatečně dbáno, se mohou ukázat jako velmi relevantní a významnější než samo zachování zákona. V takovém případě je třeba z toho ovšem vyvodit důsledky: zákonodárce musí uvážit buď novelizaci zákona nebo dodatečné stanovení výjimky. A to může mít velmi pomalý spád. V některých bodech lze považovat za dosti šťastné řešení, když třeba soudce, který v takovém případě rozhodne ne zcela podle zákona, vytváří tím vědomě precedenční případ, a když ostatní soudci se pak o jeho rozhodnutí mohou opírat. Samozřejmě si obvykle takový soudce, který v jisté omezené míře má takovouto „zákonodárnou“ moc, důkladně rozmyslí své rozhodnutí, neboť ví, že bude posuzováno mnoha lidmi a mezi nimi zejména mnoha povolanými, tj. také soudci. Ale i takováto tradice má svá pozitiva i negativa. Když si té tradice používají lidé odpovědní a charakterní, pak se ukáží pozitiva. Ale někdy to může vést také k naprostému formalismu, neboť o nesprávná nebo přímo falešná rozhodnutí se pak mohou opírat obhájci v případech, kdy oněch precedenčních rozhodnutí využijí ve prospěch skutečného viníka. J.R. Lucas píše, že úloha zákonů nemůže být redu-

kována na princip legality. Legalita je formou konstitučního omezení, které je sice často velmi užitečné jako zábrana proti zneužití, ale nemůže být vždycky přiměřené. Legalita představuje jenom jednu z praktických zásad, ale takových, které samy o sobě nemohou zaručit vůbec nic. Je proto třeba vážně počítat i s jinými zásadami a důležitějšími principy, ve spolupráci s nimi se legalita může velmi osvědčovat.

88-575

Budeme zásadně rozlišovat mezi tím, co se ukazuje, a tím, co se jeví. V obou případech ovšem je „to“, „co“ se ukazuje nebo „co“ se jeví, vždycky dvojznačné. Když například vidíme známého člověka jít po cestě, ukazuje se nám a jeví se nám týž člověk – to je jeden smysl onoho „co“ (případně „kdo“). Ale překáží-li nám ve výhledu plot nebo strom, keř apod., pak to, „co“ se nám ukazuje, je jen hlava s rameny a dolní část jedné nohy. To je to, „co“ vidíme. Pochopitelně z toho nevyvozujeme, že po cestě jde jen hlava s rameny a kus nohy, ačkoliv se nám v tu chvíli opravdu neukazuje nic jiného. Podobně tomu je ostatně s každým ukazováním: to, „co“ se nám ukazuje jako skutečnost se ukazující, se nám ukazuje vždycky jen z té strany, odkud přicházíme a odkud se díváme. Zadní strana se nám nikdy neukazuje; v onom druhém smyslu nenáleží tudíž zadní strana k tomu, „co“ se ukazuje. Je zcela zřejmé, že tu musíme provést něco s jazykem a jeho užitím; běžný způsob promlouvání zatemňuje a rozostřuje naši schopnost přesně rozlišovat ono dvojí „co“. A podobně je tomu i s jevením. To, co se nám jeví, se ukazuje jen zčásti, jen zlomkovitě. Ale také zde je rozdíl mezi skutečností, která se jeví, a mezi jevením té skutečnosti, jako byl rozdíl mezi skutečností, která se ukazuje, a ukazováním té skutečnosti. Když tedy chceme ustavit a upřesnit rozdíl mezi jevením a ukazováním, pak je zřejmé, že nechceme upřesňovat rozdíly mezi skutečnostmi, neboť jedna a táž skutečnost se může jak ukazovat, tak jevit. Dále: samo ukazování a jevení jsou intencionální povahy: vždycky, když se nám něco ukáže, ukáže se jako „něco“, a vždycky, když se nám něco jeví, jeví se nám to také jako „něco“. A ovšem toto dvojí něco a „něco“ nejsou, nemusí být totožné.

88-576

Tak nejdříve k ukazování. Obvykle máme na mysli, jak se nám něco ukazuje vizuálně, neboť nejrychleji reaguje zrak. Víme ovšem, že ani tam nemůžeme jít v krátkosti okamžiků, kdy se nám něco ukáže tak, že něco zahlédneme, do příliš velikých extrémů (na tom je založena např. kinematografie). Nicméně samo ukazování je jaksi „zaměřeno“, „soustředěno“ na ukazování něčeho. Ukazování má svůj „předmět“, k němuž cílí, tj. jež právě „ukazuje“. A k takovému ukazování náleží především dvojí. Jednak tu musí být ono „něco“, co je schopno se ukazovat a co může být ukazováno jako „něco“. Byla by hrubá chyba, kdybychom si mysleli, že ono „něco“ jako předpoklad jakéhokoliv ukazování je skutečnost sama, samo jsoucno. Jsoucno se totiž neukazuje jako jsoucno, ale jen jako jedna ze svých jsoucností. To, co se ukazuje jako počáteční skutečnost, je jsoucnost nějakého jsoucna. Můžeme to říci také tak, že jsoucno se ukazuje nikoliv jako ono samo, jakožto jsoucno, nýbrž ukazuje se jako něco jiného, něco méně než jsoucno, totiž jako jsoucnost. Jako jsoucno se jsoucno nemůže ukazovat, nýbrž pouze jevit. Mohli bychom také říci (a prokázat), že v jistém smyslu se jsoucno

může ukazovat jen díky tomu, že se také jeví – ale to by platilo jen pro ukazování nám a pro nás. U jsoucna však musíme mít také na mysli to, že vskutku a ne pouze „pro nás“ prochází svými jsoucnostmi, a protože každá jsoucnost znamená, že se jsoucno ukazuje (byť nikoliv jako ono samo), nemůžeme toto původní ukazování redukovat na smyslovou rovinu a tím méně na vidění. Nezávisle na vnímání se dějící se jsoucno ukazuje ve svých jednotlivých jsoucnostech právě tím, že postupně prochází jejich aktualizacemi.

88-577

Georg Picht praví (4894, Hier und Jetzt II., 281), že náleží k podstatě „fenoménu“ jako takového, že se ... ukazuje. To je sporný výrok. Lze vůbec říci, že to, co se nám ukazuje, je fenomén? Není tomu spíše tak, že to, co se nám ukazuje, je skutečnost? Ale jak se nám skutečnost ukazuje? Ukazuje se nám jako fenomén, tj. v „podobě“, ve „formě“ fenoménu. Fenomén je tedy to, jako co se nám ukazuje skutečnost. Ukazování má svůj zdroj a svůj cíl: zdrojem je skutečnost, cílem (výsledkem) je fenomén. Je ovšem otázka, zda jsme vůbec dost schopni rozlišit, co je ryzí fenomén a co je výsledek naší spolupráce na fenoménu. Na prvním místě je nutno jasně prohlásit, že neexistuje žádný fenomén, který by nebyl spolukonstituován tím, komu se něco jeví. Na fenoménu jsme vždy jako subjekty onoho ukazování (komu se něco ukazuje) účastni, aktivně spoluúčastni, dokonce konstitutivně (takže bez subjektu, kterému se něco ukazuje, není ani žádného ukazování, ani fenoménu). Aby se nám tedy něco ukázalo, musí se to nejprve ukázat bez ohledu na nás – a to ještě nestačí k tomu, aby byl konstituován fenomén, tak se stává jen aktuální určitá jsoucnost. Ale když tuto jsoucnost „nějak“ zaregistrujeme a aktivně se přičiníme, aby z výsledku této registrace a za přispění naší fantazie (obrazotvornosti apod.) byl konstituován fenomén, pak můžeme říci, že to, čeho jsoucnost se nám „ukázala“, se nám ukázala ve formě fenoménu, přičemž tento fenomén už je od samého začátku zařazován (přiražován) k jiným „ukazujícím se“ jsoucnostem a tak spolu s jinými „úkozy“ integrován ve fenomén, v němž (jímž) se to, co se ukazovalo, nyní jeví, a tudíž nejen ve svých jsoucnostech, ale jako celé jsoucno, jako celek.

88-578

Když chceme porozumět Hérakleitovu chápání LOGU, nesmíme vyjít od běžného významu slova LOGOS v každodenní řečtině, ale musíme jít k významu základnímu, kterým pak osvětlíme i onen význam běžný, od původního již posunutý. Když se nám tedy zdá, že lépe rozumíme místům, kde Hérakleitos mluví o LOGU v souvislostech, které nám dovolují mít přítom na mysli lidské promlouvání, slovo, jazykové vyjádření, mluvu, řeč, pak se mějme na pozoru: to je přesně cesta, která nás zavede a která znemožní, abychom pochopili, o čem jde. Když totiž vyjdeme od lidského promlouvání, pak se stává ono místo, podle něhož se všechno děje podle LOGU, buď zcela nesmyslným, anebo pobídkou k tomu, abychom „skutečný“ svět považovali jen za jakousi nedostížnou sféru za bariérou naší subjektivnosti (a subjektivnosti), takže už zbývá jen skepse sofistů, který řekl, že člověk je měřítkem všech věcí, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou. Půjde-li v LOGU o „naš“ LOGOS, o „naše“ promlouvání, pak je tu shoda s Protagorou. – Stejně tak bychom se však dostali na scestí a do hlubokého omylu, kdybychom chtěli vyjít z kosmologického kontextu a LOGOS chápali jako nějaký světový zákon. Také kosmolo-

gické dimenze jsou jenom důsledkem povahy samotného LOGU, stejně tak jako dimenze subjektivní a subjektivní, dimenze antropické. Vždyť přece nemůžeme navazovat ani na Hérakleitovy představy o světě jako celku, ani na jeho filosofii jazyka nebo řeči; v tom by nám nemohl být žádnou skutečnou pomocí – ani výslovnou a přímou, že by nám mohl autoritativně něco říci, prohlásit, vyslovit nějaké učení, ani nevýslovnou a nepřímou, něco jako Apollón, který jen „naznačuje“ (SÉMAINEI).

88-579

880803-1

3.VIII.88

Na počátku stojí jistá hypotéza a hypotetický projekt. Krize filosofického myšlení je nám krizí jedné tradice pojmového myšlení, kterou budeme nazývat předmětnou (což je nepřesnost, kterou uvedeme na pravou míru, jak to bude jenom možné). To ještě není hypotéza, to je hodnocení, které se už ujalo a stává se stále rozšířenějším. Hypotetický je předpoklad jiný, další. Obecně filosofové reagují na rozpoznání nedostatečnosti a přímo vadnosti předmětného myšlení tím, že se odvracejí od pojmového myšlení vůbec, resp. že pojmové myšlení znovu podřizují nadvládě myšlení nepojmového. V praxi to vypadá tak, že se učí u poezie a napodobují ji, že za filosoficky důležitější a perspektivnější považují narativitu a že vzrůstá jejich nedůvěra k systematické, eventuelně že se pokoušejí o re-mytizaci filosofie (jakousi novou podobu „gnose“) nebo alespoň synkrezi LOGU s MYTHEM.

Proti tomu bychom chtěli postavit docela jiný program rekonstrukce filosofického myšlení, které by se nikterak nevzdalo pojmu a pojmovosti, ale pokusilo by se jednak ukázat, že na některé skutečnosti se dosavadní myšlenkový přístup nehodí, protože je buď zkrsluje anebo je vůbec neregistruje a považuje za „nic“ jen proto, že nemají charakter předmětu, jednak po rozpoznání, že s takovými „nepředmětnými“ skutečnostmi nebo s nepředmětnou stránkou takových skutečností je nutno počítat a pokoušet se je i myslet a mínit, takže je nutno provést revizi a rekonstrukci tradiční pojmovosti, a pak ji ovšem hned vyzkoušet na příslušných tématech, jež se pro tradiční pojmové myšlení stala čímsi neřešitelným a proto byla prohlášena za témata nelegitimní, jen zdánlivá, falešná, zkrátka za pa-téma a pa-problémy.

88-580

880803-2

Naším cílem není žádný celkový pokus o interpretaci Hérakleitovy filosofie, ba ani mnohem méně rozsáhlý pokus o interpretaci jeho chápání a pojetí LOGU. Tím vlastně nikdy nelze začít – metodicky je to vyloučené. Charles H. Kahn má pravdu, když upozorňuje na to, že žádný pokus o odhalení původního smyslu pozůstalých textů, žádný pokus o nalezení autentického Hérakleita, tj. o nalezení té jediné správné interpretace, nikdy nemůže uspět. Ne v tom smyslu, že bychom se nedobrali ničeho určitého, nýbrž naopak, když onu interpretaci provedeme a maximálně vyostříme její určitost, pak stejně vždy zůstáváme právě i my historickými bytostmi s určitou perspektivou, které jsou schopny vidět jen to, co vůbec lze vidět z toho místa, na kterém stojíme (4097, The Art and Thought of Herac-

litus, s. 87). Naším cílem je něco jiného než interpretace Hérakleita: chceme se myšlenkově pohnout, chceme změnit místo, na němž jsme dosud stáli a stojíme, a přesunout se alespoň v něčem a trochu na místo jiné. Pak budeme stát na jiném místě, naše stanovisko bude odlišné a také naše východisko a perspektiva, z níž se nám pak i Hérakleitos a zlomky, které z něho máme k dispozici, bude jevit jinak, nově. Pokusíme se tedy vyjít z některých Hérakleitových filosofémat tak, že je zapojíme do zcela nového, tj. našeho kontextu, aniž bychom se nadměrně starali o to, zda Hérakleita nevykládáme nesprávně. Chceme vyložit co nejsprávněji a nejpresněji jen určitá filosofémata, která snad byla filosofémata Hérakleitovými. To se ostatně ještě ukáže později. Návrat k nejstarším myslitelům není o sobě cílem, nýbrž prostředkem k tomu, abychom se sami hnuli kupředu. To se může zdařit a nemusí. Je to experiment.

88-581

Zl. B. I ze Sexta Empirika

Tuto řeč (LOGOS) věčně jsoucí nechápou lidé, ani dokud ji neslyšeli, ani když ji slyšeli. Neboť ač se všechno děje podle této řeči, přece se podobají nezkušeným, když se pokoušejí o taková slova a díla, jaká já vykládám, rozbíraje každé podle jeho povahy a vysvětluje, jaké jest. Avšak ostatním lidem uniká, co dělají bdíce, tak jako zapomínají, co dělají spíce. (K.Svoboda, 1944)

- - - - -

Although this account holds forever, man ever fail to comprehend, both before hearing it and once they have heard. Although all things come to pass in accordance with this account, men are like the untried when they try such words and works as I set forth, distinguishing each according to its nature and telling how it is. But other men are oblivious of what they do awake, just as they are forgetful of what they do sleep. (Charles H. Kahn, 1979)

- - - - -

Für der Lehre Sinn aber, wie es hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun. (Diels, I, 150) (1951)

- - - - -

Patočkův překlad viz násl. str.

88-582

Pro smysl této řeči však, který je bytostný, provždy uzavřeni zůstávají lidé i dříve, než (ji) slyšeli, i zprvu (ji) vyslechnuvše. Neboť ač vše povstává podle této řeči, podobají se nezkušeným, kdykoliv se pokusí o taková slova a činy, jaké já vykládám, rozděluje každý bytostně a vysvětluje, jak to s ním jest. Ostatním lidem však je utajeno to, co činí, když bdí, jako je jim tajno, co dělají, když spí.

(s. 164) Patočka, Přehl. děj. ffie, 1945-6

- - - - -

Of the Logos which is as I describe it men always prove to be uncomprehending, both before they have heard it and when once they have heard it. For although all things happen according to this Logos men are like people of no experience, even when they experience such words and deeds as I explain, when I distinguish each thing according to its constitution and declare how it is; but the rest of men fail to notice what they do after they wake up just as they forget what they do when asleep.

G.S. Kirk + J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (4095), s. 187 p.č. (1957)

- - - - -

88-583

Nezjevná harmonie vyniká nad zjevnou.

(Svoboda I.45) Zl.54

A inapparent connexion is stronger than an apparent one.

(G.S. Kirk + J.E. Raven, 4095, s. 193 p.č. - „210“)

Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare.

(Diels I, 162)

Nezjevný sklad vyniká nad zjevný.

(Patočka, 1586, s. 171)

The hidden attunement is better than the obvious one.

(Ch.H. Kahn, 4097, s. 65/LXXX.

Co tu je onou „harmonii“? Snad se nezmýlíme, když budeme mít na mysli právě FYSIS, která KRYPTESTHAI FILEI (zl. 123), tj. která se ráda skrývá. Jestliže FYSIS chápeme jako to, co se zrodilo, vyrostlo a hyne, pak je zřejmé, že to, co se z FYSIS skrývá, je to nepřítomné, neprezentní, to, co z jejího dění už minulo a už „není“, a také to, k čemu ještě nedošlo a co ještě „není“. Máme-li před sebou tělo (nějakého organismu nebo přímo člověka), máme před sebou něco zjevného, přesněji vzato něco, co se ukazuje. Tělo ukazuje, čím je hic et nunc, čím je „ted“ a „tu“. Také tělo „vykazuje“ určitou harmonii, zvláště když je „chápáno“ skrze LOGOS, takže se vyjevuje i to, co se neukazuje a nemůže ukazovat. Když minulou přítomnost a budoucí přítomnost chápeme jen jako paměť a záměr či rozvrh, a tudíž z nich hned děláme přítomnou minulost a přítomnou budoucnost, zcela zapomínáme na skrytou harmonii (skrytou integritu) a dáváme naprostou přednost či vůbec se omezujeme na harmonii či integritu zjevnou. Ale tato zjevná integrita je založena a nesena integritou nezjevnou, bez níž by nebyla možná, nebyla by ničím.

88-584

880806-1

6.VIII.88

Zl. B 16 z Hérakleita se zdá na první pohled připomínat přísloví a jako obrazu užívat metaforicky poukazu na nemožnost se skrýt před sluncem a jeho světlem, jestliže nikdy nezapadne a nepředá vládu noci a tmě. Ale musí tento výklad, který je nasnadě, být vskutku tím pravým? DYNEIN neznamena jen zapadati, ale také ponořovati se, vnikati, dokonce oblékati. (Prach, 0346, s. 148). Podle Lepaře (4452, s. 311) znamená DYNEIN ponořovati se, ale i zacházeti. Velmi blízké sloveso DYEIN má stejné nebo velmi podobné významy: podle Pracha ponořiti, podstoupiti, zapadnouti, popadnouti, obléci si; a podle Lepaře nořiti, spouštěti, a medium nořiti se, ponořovati se, spouštěti se, potápěti se, vnikati (DYNAI EIS TI – vniknouti do něčeho), spadnout, zmizet, zapadat. Jak je vidět, bude velmi záležet na tom, zda budeme rozumět a vykládat onen zlomek vzpomínající na slunce anebo nikoliv. Jisté pochybnosti však musíme mít v tomto ohledu již proto, že slunci je možno uniknout do stínu nebo do jeskyně apod. Zdá se přece jen pravděpodobnější, že uniknout nelze především tomu, co se neponořuje do našeho světa, co neproniká do našeho světa, co – to už je interpretace – na sebe nebere předmětnou podobu, co se „neobléká“ do předmětnosti. Překlad by pak zněl asi takto: co nikdy nevchází – jak se něčím takovému skrýt? Jak by se někdo mohl skrýt před tím, co nikdy nevchází? Ona eventuelní neskrytost je tedy neskrytostí, resp. nemožností se skrýt před tím, co se nespouští, nenorí do předmětného světa, co nepřichází zvenčí. A tím je pro Hérakleita nepochybně LOGOS – a proto také se před ním nic neskryje, ale „všechno se děje podle LOGU“.

88-585

Vycházím z toho, že dialektické myšlení (dialektika v myšlení) je heuristická metoda, která přichází ke cti tam, kde ztroskotává a selhává „předmětné myšlení“; dialektika ruší omezenost předmětného myšlení, ale ještě neustavuje myšlení jiné, alternativní, ne-předmětné. Proto v Hérakleitovi nevidím heroa dialektiky, nýbrž myslitele, který ještě věděl o možnostech nepředmětné pojmovosti, i když po této cestě neučinil víc než několik málo kroků. Nicméně i těchto málo několik kroků upadlo v zapomenutí a nepochopení, protože celý další vývoj evropského myšlení se vydal cestou, po níž se stále víc vzdaloval od toho, co Hérakleitovi bylo ještě blízké. Jestliže proto např. Hegel hrdě prohlašuje, že „není ani jedné Hérakleitovy věty, kterou bych nebyl pojal do své Logiky“ (Dějiny filosofie I, 2069, s. 245), považujeme tu nutně za prohlášení přehnané. V Hérakleitovi je víc, než dovedl a než dokonce vůbec mohl Hegel do své Logiky opravdu pojmut a integrovat. Nicméně to, že se o to tak pronikavě pokusil, opravňuje také k dalším podobným pokusům, které už se nemusí tolik vázat na dosavadní evropskou předmětně myšlenkovou tradici. Hegel ještě stále tkví v předmětném myšlení, což se zřetelně projevuje např. na tom, že za základní krok kupředu považuje „překročení“ pojetí dialektiky jakožto pohybu subjektu k pojetí dialektiky jakožto pohybu objektivního. Hegel se nevzdává myšlenky ARCHÉ jakožto absolutna, ale chce samo absolutno chápat jako dialektický proces – pochopitelně proces objektivní! A Hérakleita vykládá právě v tomto smyslu: „objektivní pojetí Hérakleitovo“ (vše s. 245). A právě tuto „objektivní dialektiku“ učinil základem své „Logiky“. Ale to je vlastně nepochopení skutečného Hérakleita.

88-586

Patočka z blíže neozřejměných důvodů překládá ve zl. 123 za Hérakleita FYSIS jako „bytí“ (1586, s. 171): Bytí se rádo zahaluje. To lze držet a dává to dobrý smysl jen s jednou podmínkou, totiž že bytí pochopíme opravdu jako FYSIS, tj. jako bytí (životní) události, která má počátek, průběh a konec. Oním zahalováním (KRYPTTEIN) pak je právě ta okolnost, že se nikdy neukazuje celé, ale vždycky jen jako jeden aspekt či lépe jedna fáze, totiž jako momentální jsoucnost. Žádná neskrytost – původní neskrytost – bytí nikdy „není“ dána, což lze jinak říci také tak, že samo bytí jsoucná nikterak „není“, tj. není jsoucí. – Ovšem i tak je překlad FYSIS jakožto bytí jen hrubý a nepřesný. Řekové rozlišovali mezi EINAI, resp. ON (ON HÉ ON) a mezi FYSIS. Také my musíme rozlišovat mezi (okamžitou) jsoucností jsoucná a mezi jeho (okamžitým) tělesným stavem. K okamžité jsoucnosti třeba zvířete nebo člověka náleží mnohem víc než pouhý momentální stav jeho těla. Ale tady právě platí Hérakleitovo slovo, že „smrt jest, cokoli vidíme bdíce“* (zl. B 21). Je to poukaz k tomu, že vidět můžeme jen to, co se právě ukazuje, ale život jakožto bytí, jakožto FYSIS se nemůže nikdy „ukázat“, tak abychom jej „viděli“ (resp. vůbec smyslově vnímali). Teprve – a to už je náš výklad – za přispění LOGU jako toho, co sbírá, shromažďuje (jednotlivé jsoucnosti), se bytí, FYSIS a tedy i sám život může vyjevovat (tj. ne sice ukazovat smyslům, ale vyjevovat našemu porozumění, chápání, myšlení nesenému a vedenému, „řízenému“ LOGEM, který rovněž sbírá a shromažďuje jak jsoucná v jejich integritě, tak myšlenky (nikoliv stavy vědomí).

* překlad Patočkův (1586, s. 177).

88-587

Když Kratylos „myslil na konci, že se nesmí nic tvrditi, nýbrž hýbal jen prstem“ (ZL. 4 z Arist.), prozradil tím, že nechápe Hérakleita. Prstem totiž můžeme ukázat jen na to, co se samo „právě ukazuje“. Ale to není nikdy opravdová, celá, plná skutečnost, nýbrž jen mrtvý aspekt skutečnosti, neboť podle Hérakleita „smrt jest, cokoli vidíme (bdíce)“ (zl. B 21). Skutečnost je vždycky víc než pouhý momentální stav nějakého jsoucná; ke jsoucnu jako celku náleží vždycky také jeho minulost (tedy to, čím už není) a jeho budoucnost (tedy to, čím ještě není). Pouze díky onomu vztahu či spjatosti s minulostí a budoucností je přítomnost živou přítomností. A na minulost ani na budoucnost nelze nikdy ukázat prstem, nýbrž je nutno o nich promluvit, vyprávět. Když tedy Kratylos cokoliv tvrdit, tj. říkat, pronášet, vypravovat odmítal, mohl ukazovat už jen na „mrtvolu“ právě zanikajících jsoucností (momentálních stavů), odloučených od LOGU, který byl pro Hérakleita tím rozhodujícím, podle něhož se „všechno děje“. Důraz na proměnlivost všeho tedy Kratyla vedl někam docela jinam než Hérakleita (před zhruba 3 stoletími). Považovat tedy Kratyla za „pokračovatele“ Hérakleitova je tedy vlastně omylem; pravděpodobně již omylem samotného Kratyla a jeho současníků nebo nejbližších mladších vrstevníků. Je to ostatně pochopitelné, neboť Hérakleitos zjevně neměl žádných bezprostředních žáků a následovníků v samotném Efezu. To vše také souvisí s nesprávným výkladem Hérakleitova kritického pohledu na vnímání. Jeho kritika nebyla tak paušálně odmítavá, jako brzo potom Parmenidova. Hérakleitos dokonce zdůrazňoval, že dává přednost tomu, co lze „vidět, slyšet, poznat“ (neříká před čím) (zl. B 55).

88-588

Hérakleitos se neodvrací od smyslů jako zásadně nespolehlivých, ale ví dobře a přesně, že význam vnímání záleží na porozumění, pochopení. „Slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“ (zl. B 34). U sluchu je to zvláště názorně patrné: zvuk, resp. tón, který by ve své momentální „aktuálnosti“ byl zadržen, by nutně přestal znít (zatímco vzezření, zastavené a fixované na daný okamžik, je stále ještě momentkou). Dokonce nestačí ani chápat smysl jednotlivých slov, když nedovedeme pochopit celkový smysl věty nebo celé výpovědi. Když někdo něco říká (povídá), je třeba slyšet nikoliv jen jeho (tj. jeho hlas, jednotlivé zvuky, které vydává), ale LOGOS jeho povídání – bez toho nelze nic pochopit (srv. zl. B 50). A nejde ostatně jen o chápání toho, co říkají (nebo dělají) druzí; lidem většinou „uniká, co dělají (bdíce)“ (zl. B 1), tj. nedají si „dohromady“ ani to, co postupně sami dělali a udělali, nevědí tedy, co dělají a co udělali. To je významné filosoféma, neboť vzniká otázka dvojí funkce a dvojího působení LOGU. Na jedné straně se „všechno děje podle tohoto LOGU“ (zl. B 1), na druhé straně lidé nechápou onen LOGOS, podle něhož jsou, kým jsou, a dělají, co dělají. V této souvislosti je třeba chápat Hérakleitova slova „Hledal jsem sebe samého“ (eventuelně „Vyhledal jsem sebe samého“ podle Svovoda 2.) Filosof má vědět a chce vědět, co dělá, chce si to „dát dohromady“, chce to pochopit vcelku, tj. díky LOGU, tak, že skrze LOGOS (myšlení) chápe LOGOS (dění). A to je ovšem možné jen v čase. LOGOS nejenže není bezčasovým či nadčasovým rozumem, nýbrž je základem časování času, základem toho, že jednotlivé okamžiky nezůstávají od sebe diskretně odděleny, ale že tvoří trvání, tj. kontinuitu.

88-589

Hérakleitos věděl, že všechno se děje podle LOGU, pokud máme na mysli FYSIS; pokud však jde o myšlení, které je (či má být) všem společné, neboť právě LOGOS je společný (zl. B 1, B 113, B 2), „žije většina lidí tak, jako by měli své zvláštní myšlení“ (B 2), tedy jako by nebylo LOGU všem společného. Z toho pak vyplývá situace, kterou popisuje následovně: takto myslící lidé buď LOGOS vůbec neslyší (což neznamená, že se jejich život neděje podle LOGU!), nebo jej sice slyší, ale nechápou, což pak vyjde nastejno, jako by byli hluchí (zl. B 34). Jak se z tohoto vidění věcí ukazuje, na rozdíl ode všeho jsoucího, které se děje podle LOGU, je člověk podle Hérakleita jsoucnem zvláštním, totiž takovým, které se sice děje podle LOGU (a jinak ani nemůže), ale po jedné stránce se navzdory tomu může „chovat“, jako by vůči LOGU bylo „hluché“, a buď LOGOS vůbec neslyšet, nebo jej slyšet, ale nechápat. To, v čem se člověk „děje“ podle LOGU jako všechna ostatní jsoucna, předpokládá jistou vnímavost vůči LOGU, kterou bychom mohli označit za „základní“. U člověka však k tomu přistupuje ještě vnímavost vyššího druhu, totiž slyšení LOGU, a vnímavost třetího, nejvyššího typu, totiž chápání. – Zvláštní důraz bych chtěl položit na to, co jsem právě řekl, totiž že LOGOS (podobně jako – pravé, opravdové – myšlení) „je, či má být“ všem společný. Právě v tom spočívá ta pozoruhodná zvláštnost: všechno se děje podle LOGU, a najednou se něco neděje podle LOGU, resp. na jedné straně děje, na druhé straně neděje. To je dokladem, že LOGOS není zákonitost v novodobém smyslu. Jednota LOGU a jednota, založená LOGEM, musí být pochopena jinak, má-li LOGOS zároveň platit i neplatit.

88-590

Rozhodujícím problémem či tématem při uvažování o LOGU ve smyslu Hérakleitově, je problém kontingence. Jestliže se vše děje podle LOGU, a přece existuje jistá sféra, v níž se neděje, resp. může nedít všechno podle LOGU, znamená to, že LOGOS ponechává tuto zvláštní oblast bez své vlády? Pak by ovšem přestalo platit, že vše se děje podle LOGU. Musí tu tedy být jiné řešení. Všechno se děje podle LOGU, ale to neznamená, že to je LOGEM jednoznačně determinováno, že to, jak se to podle LOGU děje, je předem jednoznačně dáno. Známe to dobře právě v oblasti myšlení (jak na to poukazuje Hérakleitos), totiž že většina lidí myslí, jako by měli své zvláštní myšlení, ačkoli LOGOS je jen jediný a všemu (opravdovému) myšlení společný. Není tomu však podobně i na nižších úrovních, tj. na úrovni před-lidské? Nedochází také tam k tomu, že se jsoucna chovají, jako by měla jen svůj vlastní LOGOS? A nechováme se na druhé straně my ve svém vztahu k oněm rozmanitým jsoucnům, jež vypadají, jako by měla svůj vlastní LOGOS, jako by vskutku měla svůj vlastní LOGOS? Zapomínáme na to, že všechna jsoucna se dějí jen podle jednoho jediného LOGU a máme za to, že se dějí různě a že jsou různá právě proto, že mají každé svůj vlastní LOGOS. Ale je tomu jinak: jsoucna jsou různá, protože mají různou FYSIS, ale LOGOS je všem jsoucnům (a ovšem také ne-joucňům) společný. A tak vzniká otázka, jak je možná rozdílná FYSIS, je-li LOGOS jediný a všemu společný, a je-li přitom FYSIS umožněna a založena právě LOGEM. Někde tam musíme „umístit“, resp. najít, odhalit moment, kde pracuje kontingence. A Hérakleitos to tušil a možná věděl: věděl, že bez kontingence není možná cesta k pravdě.

88-591

880807-1

7.VIII.88

Můžeme se tázat, jaký je LOGOS (smysl) toho, že všechno se děje podle LOGU, ale tak, že se vyskytují kontingentní momenty. Je-li tomu tak, musí být nějaký LOGOS (smysl) v tom, že ty kontingence jsou zapracovány do všeho toho, co se děje podle LOGU. Možná dokonce, že všechno se děje podle LOGU právě za tím cílem, aby se mohly objevit kontingence, resp. kontingentní momenty na stále vyšší a vyšší úrovni. To je myšlenka, která je spjata s úvahami křesťanů, zejména největších křesťanských myslitelů středověkých. Odkud je zlo? tázali se tito myslitelé. Pochází z lidské svobody, ovšem zneužití svobody. A proč byli lidé stvořeni tak, aby mohli zneužít svou svobodu? Protože jinak by nebyli svobodní. A kdyby nebyli svobodní, byly by to vlastně automaty – a nikoliv bytosti, z kterých chtěl Bůh mít své společníky a partnery. Pokud tuto myšlenku poněkud reinterpreтуjeme, ukáže se, že momenty kontingence jsou základně důležité pro jistý typ zvyšování úrovně bytí. Co to však zpětně znamená pro chápání povahy LOGU? LOGOS nemůže být chápán jako nepřekročitelný zákon pro všechno dění, který lze vyjádřit obecnou formulí naprosto všeobecně a bez výjimek platnou. LOGOS má svou „moc“, ale ta není neomezená. LOGOS musí mít jistou atraktivitu, takže tam, kde je „mezera“ v setrvačnostech, se uplatňuje jako smysluplná cesta (a naopak nesmyslná cesta – resp. plurál, protože nesmyslných cest je víc – brzo, dříve nebo později končí, troskotá). Ovšem samy setrvačnosti jsou produktem – možná vedlejším, ale kdo ví? – působení LOGU. Díky setrvačnostem může se LOGOS stávat atraktivní „možností“ na vyšších úrovních.

88-592

Někdy je třeba se kriticky podívat na způsob, jak něco myslíme (a jak vůbec myslíme), a odhalit tak sobě samým meze správnosti anebo přímo nesprávnosti, kterých jsme si dosud nebyli vůbec vědomi (anebo ne dost zřetelně). Nejzřetelněji se něco takového – pro příklad – demonstruje všude tam, kde hraje nějakou významnější roli čas a časovost (časování atd.). A tak lze upozornit hned na začátku, že pokus o filosofickou logiku, který je podnikán na konci dvacátého století, tj. půl třetího tisíce let poté, co se začala prosazovat předmětně myšlenková (zpředmětňující) metafyzická tradice, jež po nějaké době ovládla evropské, zejména křesťanské společnosti (ale také společnosti islámské, alespoň v jistých dobách „světodějně“), musí od samého počátku hledat dávno zapomenuté a stále vytěšňované vztahy mezi LOGEM a časem. A nejlepším, nejprůhodnějším způsobem, jak si prověřit a pak změnit, restrukturovat svůj myšlenkový přístup k tomuto širokému, ba obrovitému tématu, je pozornější analýza toho, co obecně nazýváme „živými bytostmi“, a ovšem zvláště tou – jak říkáme – nejvyšší bytostí, jíž je člověk. Začneme však bytostmi nižšími, jako je třeba pes nebo kuň apod., eventuelně jako je nějaké divoké zvíře nebo pták-dravec. Taková živá bytost ve své plnosti, tedy jako celek, není přece jen to tělo, co můžeme mít (vidět, uchopit, zabít nebo držet na řetězu nebo v kleci apod.) před sebou. „Toto zde“, jak říkával Aristotelés, „TODE TI“, není sama bytost, není především celá bytost, neboť ta žije v čase, má svůj životní příběh, ne pouze tento okamžik své existence, svého „výskytu“. Ale abstraktem není jen každé „hic et nunc“.

88-593

I když si budeme stále připamatovávat, že tato určitá živá bytost není jen „toto zde“, nýbrž celý životní příběh, dostaneme se do obtíží, budeme-li chtít tento životní příběh zbavit všeho, co k oné bytosti „nenáleží“, co zkrátka není ona sama. Neboť živá bytost bez svého osvětí, tj. osvojeného okolí, prostředí, vlastně žádný příběh nemá, resp. její příběh může být „invalidní“, redukovaný, pokroucený, deformovaný, „denaturovaný“, zbavený něčeho podstatného, ne-li toho nejpodstatnějšího. Takže dokonce sama bytost, časově chápaná, je také jen abstraktem. Ovšem k této abstrakci můžeme uvést jakési důvody, jakési zdůvodnění a oprávněnost vidět v tom, že sama živá bytost se „abstrahuje“, vyděluje, emancipuje, osamostatňuje ze svého osvětí, z okolí či prostředí, do něhož je zasazena a zaklesnuta, a do něhož nemůže nebýt zaklesnuta. – Nicméně i ona první abstrakce, která znamená mylný přístup k živé bytosti jako k „tomuto zde“, má své zdůvodnění a oprávnění. Sama živá bytost se nikdy neukazuje celá, ale jen ve své okamžité podobě, která se stále mění. A my dobře víme, že s touto bytostí jako vůbec s každou „druhou bytostí“ se nemůžeme setkat jinak než hic et nunc (skutečně setkat; nemluvíme nyní o tom, že existují ještě jiná, tzv. neskutečná setkání, která ovšem mohou mít do sebe něco tak výjimečného a podstatného, že se něčemu takovému nemůže žádné setkání „hic et nunc“ ani vzdáleně přiblížit – tak např. když pronikneme četbou spisů nějakého myslitele k němu samému tak, jak by se nám nemohl nikdy vyjevit při pouhém setkání tváří v tvář). A tak se musíme pokusit tyto postřehy a vlastně paradoxy nějak ještě víc ozřejmit a objasnit a vůbec najít způsob, jak o nich mluvit.

88-594

Pokud jde o jsoucnost, pak je zřejmé, že bytost trvá ve svém bytí pouze – alespoň pokud můžeme kontrolovat, tj. pokud se ukazuje – pokud je schopna je aktualizovat v některé ze svých jsoucností. Ačkoliv tedy ve svém celku každá bytost spíše není než jest (ve smyslu jsoucnosti), její aktuální jsoucnost je vždycky jen tou jedinou hic et nunc příležitostí, aby na ni jiné bytosti reagovaly nebo aby ona reagovala na ně, registrovala je a také nějak ovlivnila, zasáhla. O bytí, které není v žádném vztahu k nějaké své jsoucnosti, nemůžeme vlastně vůbec nic říci, alespoň nikoliv přímo, neboť naše smysly nám o něm nepodávají a nemohou podávat žádné svědectví. Musíme tedy nějak mluvit jasněji a zřetelněji o onom dvojím „jest“, o „jest“ jsoucná jako celku, a tomu budeme říkat buď bytí, pokud nám jde jen o to, že v tomto smyslu „jest“ (ona bytost, nikoliv ono bytí, neboť bytí samo není jsoucné), anebo „bytnost“, pokud nám jde o pobývání oné (ve smyslu bytí) jsoucí bytosti ve světě (event. v osvětí). Na druhé straně pak můžeme mít na mysli okamžitou tvářnost jsoucná, momentální způsob, jímž se ukazuje (aniž by k tomuto ukazování potřebovala jakéhokoliv registrujícího činitele), a tomu budeme říkat buď jsoucnost (pokud máme na mysli vskutku jen abstrahované vnější vzezření, tj. zvnějšnění hic et nunc), anebo jestota (pokud budeme mít na zřeteli, že každá přítomnost jsoucná v sobě zpřítomňuje i jeho minulost a budoucnost, tj. všechny jeho minulé přítomnosti i budoucí přítomnosti jakožto zpřítomněné minulosti a budoucnosti). Zatímco tedy jsoucnost je časově velmi krátká (jeho abstrakce), jestota je vždy časově koextenzivní s bytostí jako celkem, tj. s její bytností.

88-595

Po tomto vymezení a terminologickém upřesnění můžeme znovu postavit a řešit otázku vztahu mezi LOGEM daného jsoucná (tj. dané bytosti) a jeho trváním v čase. Nejprve vyjdeme z pojetí naprosto jednoduchého a takřka formálního: LOGOS je to, co sjednocuje, spojuje, shromažďuje a drží pohromadě jednotlivé časové fáze jsoucná jakožto událostného dění, jakožto události. Pokud nám nejde o přesnost a průzkum do hloubky, můžeme říci, že LOGOS spojuje jednotlivé jsoucnosti jsoucná v jeho bytnost vcelku. K bytnosti jsoucná, resp. bytosti však ve skutečnosti náleží víc než to, jak se jsoucné ve svých fázích navenek ukazuje (= zvnějšňuje). Ani jednotlivé jsoucnosti nejsou ničím jen vnějším, ale mají svou nevnější, nepředmětnou stránku. A právě touto nepředmětnou stránkou jsou časově koextenzivní s bytostí jako celkem. Z toho pak vyplývá, že také jednotlivé jsoucnosti, uvažování nikoliv pouze abstraktně jako vnějšek, a tudíž uvažované jako jestoty (možná, že termíny bychom co do smyslu mohli obrátit!), jsou tím, čím jsou, také díky LOGU a jeho zásluhou. Tím se již nyní celá záležitost komplikuje: LOGOS zajišťuje bytnost jsoucná (samozřejmě pravého, o jiných zatím nemluvíme) zdaleka nikoliv tak jednoduše a prostě, jako že by jen držel pohromadě, jakoby „slepoval“ jednotlivé jsoucnosti, nýbrž že organizuje vzájemnou vazbu jednotlivých jestot, aniž by však reduplikoval, resp. multiplikoval jejich nepředmětné stránky. Zvláštní pozornost však musíme nyní věnovat rozdílu mezi tou nepředmětnou stránkou každé jestoty, která náleží v celku událostného dění jsoucná k tomu, co již uplynulo a co „již není“, a tou, která ještě nenastala a na niž má teprve dojít, tedy na budoucnost. Sám tento směr zajišťuje také LOGOS.

88-596

Pohled zvnějšku nám napovídá, že střída jestot či jsoucností probíhá jako postupné zvnějšňování vnitřního, jako postupné sebeukazování události v jejích jednotlivých okamžitých fázích. Jakmile si tohle uvědomíme, musí nám být zcela zřejmé, že LOGOS není jen tím, co sbírá a shromažďuje, ale co vlastně samo událostné dění zakládá – právě jako událostné dění a nikoliv jako primordiální událost. Primordiální událost je natolik extrémně jednoduchá, že její LOGOS od ní není ještě nikterak odlišen a oddělen (pokud o takové „oddělenosti“ vůbec může být řeč, je to zřetelně nepřipadná charakteristika), ale spadá s ní v jedno. Proto také primordiální události nejsou ani součástí světa jsoucen (a to ani žádnou svou složkou nebo částí, neboť jsou už dále nedělitelné!), ani nemohou vznik jsoucen nebo dokonce světa jsoucen vcelku nikterak zakládat. Jejich LOGOS je jen jejich vnitřním, takřikajíc soukromým LOGEM, a protože není žádného přímého možného přístupu k primordiálním událostem, zůstávají nutně jen myšlenkovým modelem, o jehož „platnosti“ ve smyslu výstižnosti se nemůžeme nikterak přímo přesvědčit (a to tím spíš, že nejsou součástí světa, zatímco my jsme vnitrosvětne bytosti). Tak, jako každá primordiální událost má svůj čas a svůj prostor (nebo přesněji: svou časovost a svou rozprostraněnost), aniž by tím mohly jakkoliv založit interudálostný čas a prostor, právě tak, nebo alespoň v jisté době, mají jen svůj vlastní LOGOS, aniž by byly schopny založit nebo dát možnost vzniku LOGU, „podle něhož“ se události dějí, reagují na sebe a díky této reaktibilitě se organizují ve vyšší události, superudálosti, do nichž se – díky LOGU – vintegrují subudálosti tak, že se v důsledku této zapojenosti dějí poněkud jinak.

88-597

Z toho vyplývá především to, že LOGOS nemůžeme obecně a v celé šíři považovat za poslední zdroj událostí a událostného dění. LOGOS se vlastně teprve formuje zároveň se vznikem světa, stejně jako spolu se vznikem světa vzniká také čas (což předpokládá např. již Platón v Timaiovi) a také prostor (což si zase naproti tomu Platón nedovedl představit či pomyslit, takže předpokládá jakýsi „taneční prostor“, bez něhož by podle něho nemohlo nic vskutku vzniknout, a který by nutně musel každému vzniku čehokoliv a také světa vůbec předcházet). Posledním zdrojem, kořenem, principem, ARCHÉ musí být tedy ještě něco jiného, dalšího, jakási vyšší instance, než jakou může představovat sám LOGOS. Je tedy vskutku LOGOS nikoliv ARCHÉ ve smyslu prvních fyziologů, resp. hylozoistů (a tento druhý název je nepochybně nepřipadný, neboť o žádnou HYLÉ tu nejde a jít nemůže, ani v Aristotelově smyslu). Chceme-li zachovat výrazy jako „z čeho vznikl svět“ nebo „z čeho vznikají události“ (či pravá jsoucná), pak musíme trvat přinejmenším v dané chvíli (a možná trvale) na tom, že z „ničeho“. Onu poslední instanci sice těžko můžeme prostě ztotožnit s „nicotou“, ale přinejmenším z hlediska tradičního předmětného myšlení (předmětné metafyziky) je ona poslední instance vskutku „ničím“. V našem dosavadním pohledu se však celá tato genetická záležitost jeví tak, že máme-li se definitivně a do všech radikálních důsledků rozloučit a metafyzikou neměnných ARCHAI (jakkoli chápaných), musíme i trvalost samotné nicoty považovat za nedržitelnou (tj. musíme popřít prastarou tezi, že ex nihilo nihil). Přinejmenším v tomto jednom bodě či momentu se myšlenka „stvoření z ničeho“ jeví jako nosná a platná.

88-598

ad: Fil. logika 0-01-1, ř. 4:

„že uchopuje a zvládá svá témata tím, že“ (škrtnout: z nich vytváří předměty, tj. že je zpředměťuje) – místo toho: konstruuje předmětné modely, tj. myšlenkové modely, jimiž pak příslušné skutečnosti míní a zároveň je jejich prizmatem nahlíží, tj. rozumí jim a chápe je prostřednictvím oněch myšlenkových modelů.

Zvláštností pojmového myšlení, jak bylo vynalezeno a zavedeno starými řeckými filozofy, je dosažení jakési samosprávy myšlení, jež zahrnuje sebekontrolu a návrat k témuž. V podstatě jde o jakousi podvojnou tvorbu: jednak se samo myšlení ve svých aktech začne spravovat určitým způsobem, mohli bychom také říci: podle jistých pravidel, podle jistého plánu či rozvrhu, umožňujícího těžiště myšlení a jednotlivých myšlenkových aktů přesunout z rámce proudu vědomí a myšlenkových procesů mimo ně, tj. do sféry jakýchsi myšlenkových konstrukcí či „produktů“, jež sice bez myšlení nikterak neobstojí, protože nemají žádnou samostatnost ani svébytnost, ale na druhé straně jsou přece jen natolik na průběhu myšlenkových pochodů a operací nezávislé, že mají svou vlastní identitu a neměnnost. Zkrátka pojmové myšlení znamená, že nasouzením a aplikací pojmů, které pro myšlení představují jakýsi zčásti proměnlivý či plastický program, fungující jako filtr všech rušivých mimořádných složek a momentů myšlenkového procesu, ustavíme jisté modely, sice pouze míněné, ale mínitelné za nejrůznějších subjektivních okolností vždy znovu a vždy stejně, resp. jakožto stejné, jakožto identické. Myšlení se tak může vracet k „témuž“, navazovat na to, co již bylo (pro)myšleno, dokonce i někým jiným, takže dva (i více) se mohou domluvit přesně o témž.

88-599

Zjistil jsem chybu v překladu Hesiodovy Theogonie (115, 116). Julie Nováková (5285, s. 47) překládá:

To mi zvěstujte, Múzy, jež ...,

od počátku a mluvte, co z toho se nejdříve stalo. 115

Nejdříve ze všeho tedy byl Chaos, ale pak Země, 116

...

V řečtině však je stejné slovo pro to, co Nováková jednou překládá jako „co se stalo“ a podruhé „byl“. Mnohem přesněji překládá Evelyn-White:

and tell me which of them first came to be.

Verily at the first Chaos come to be, but next ...

H.J. Rose (Oxf. Class. Dict., 4115, s. 226) v hesle „Chaos“:

The very first of all Chaos came into being.

A vskutku v originále je GENETO, nikoliv ÉN. Důležitost věci spočívá v tom, že na počátku vznikl Chaos, že tedy není „od věků“, a zároveň že počátek je tu chápán jako počátek vznikání, tedy dění, nikoliv jako to, co vznikání nebo dění vyvolává či způsobuje. Můžeme tedy domyslet to, co Hesiodos řekl, asi v tom smyslu, že na počátku nebylo nic, pak vznikl jako první Chaos, a teprve potom vznikalo všechno další. Co to však je Chaos? Hesiodos se o tom nijak blíže nezmiňuje. Rose (dtto) říká: „the name clearly means ‚gaping void‘“ (což je otvírající se, **zející**, ‚zívající‘ prázdnost). Lepař udává „spousta, směs“, Prach zase „směsice, chaos, prázdný prostor, nekonečnost“. To je asi zatíženo představou, že předpokladem toho, aby

něco mohlo vůbec vzniknout, je volné místo, prázdný prostor, kde by to pak mohlo být. Co by však v takovém případě znamenalo, že takové prázdné místo musí nejprve vzniknout?

88-600

Můžeme-li zatížit význam řeckých slov, pak GENESIS a FYSIS není jedno a totéž. Především rozsahem: FYSIS je sice to, co vzniká, ale také to, co zaniká. Proto GENESIS se vztahuje jen na počátek FYSIS, nikoliv na její konec. Naproti tomu však se zdá, že FYSIS má v sobě tendenci k poukazu na zvnějšnění a tělesnost (možná, že se mýlím). Mohli bychom tedy mluvit o dvojí genezi události, o jejím nepředmětém vzniku a počátku, a pak o genezi, tj. vzniku a počátku jejího zvnějšňování, zpředmětňování. To, co je vidět, je – ustanovme se na tom – FYSIS. To, co se rodí, roste a pak hyne, je FYSIS. Naproti tomu „pravé jsoucno“ jakožto „pravá událost“, o jejíž FYSIS tu jde, je mnohem víc než FYSIS, tj. její počátek daleko předchází její první zvnějšnění. Nicméně už tam můžeme mluvit o vzniku a počátku události, o její genezi, GENESIS. Tážeme-li se tedy, jak vzniká nějaká bytost, můžeme se tázat buď filosoficky, resp. „meta-fyzicky“ na její GENESIS, anebo můžeme mít na mysli příslušné fyzické pochody, tj. její vznik tělesný. Každá (pravá) událost má tedy svou metafyzickou stránku a také svůj metafyzický průběh vedle stránky vnější, předmětné, tělesné, fyzické a vedle svého tělesného uspořádání a jeho vývoje. To dvojí musíme důsledně rozlišovat a nedopustit žádnou konfuzi. Už proto, že – ať už původní řecké konotace byly jakékoliv – nutně potřebujeme pečlivě rozlišovat mezi samotným děním události a mezi „děním“ jejího těla. Aplikováno na příklad: pes je bytost, které jako celek trvá řadu let, takže „skutečný pes“ je příběh jeho života (nikoliv příběh jeho vztahů k okolí, resp. k osvětí – to je jiná věc); ale pod psem často míníme také jen „tohoto psa zde“, což je méně, ale i více než onen první pes.

88-601

Žijeme ve světě, který se ve všech svých složkách mění a v němž není nic, co by se neproměňovalo, co by nepodléhalo změně (rychlejší nebo pomalejší). To má dvě stránky. Jednak to znamená, že žijeme ve světě, kde všechno pomíjí, pohasíná a mizí. Z důvodů, které v sobě nemají mnoho rozumného a které lze spíše interpretovat psychologicky (protože jinak to už dnes snad ani neumíme), ale které jsou vlastně mytické povahy, se pokoušeli lidé vždycky orientovat svůj život na tom, co je věčné, co nepomíjí, co je časem neotřesitelné a nedotknutelné. To šlo někdy až tak daleko, že někteří myslitelé (o obyčejných lidech nemáme z té doby zprávy, ale dodnes jisté podobné momenty můžeme zjišťovat a zaznamenat) tuto základní orientaci považovali za smysluplnou pro svůj život i za tu cenu, že svůj život vlastně škrtli jako cosi nepodstatného či dokonce zdánlivého. Tak tomu je se spekulativní teorií starořeckých atomistů, Leukippa a Démokrita. Ale podobné mytické reziduum najdeme dokonce u novodobých materialistů, jako je např. Engels, který v tzv. Starém úvodu k Dialektice přírody (1298, s. 37-8) říká, že všechny konečné způsoby bytí hmoty jsou stejně pomíjející a ve vesmíru že není nic věčného (kromě věčně se pohybující hmoty a zákonů, podle nichž se pohybuje a mění – přičemž ovšem tato hmota i tyto zákony jsou pouhou abstrakcí, jak říká jinde). A pak, když připustil „ať se již tento koloběh opakuje jakkoli často a nelítostně“, „máme jistotu, že hmota zůstává ve všech svých proměnách vždy

stejná, že žádný z jejích atributů nemůže být nikdy ztracen“, takže myslící duch, vyhubený třeba na Zemi, se stejnou železnou nutností hmota „zrodí jinde a jindy znovu“. To je ovšem nejen dost protiekologické, ale přímo antihumánní – co záleží na jedinečné bytosti?

88-602

Jak jsme viděli, Engels rozlišuje mezi „konečnými způsoby bytí hmoty“ a mezi hmotou vůbec či „hmotou jako takovou“. O hmotě „jako takové“ však (Dial. přír., 1298, s. 216-17) říká, že je ryzím výtvozem myšlení a abstrakcí. „Hmota jako taková, na rozdíl od určitých existujících hmot, není tedy nic smyslově existujícího. Chtít s přírodovědou najít „hmotu jako takovou“, „redukovat kvalitativní rozdíly na pouze kvantitativní odlišnosti složení totožných nejmenších částíček“ by znamenalo totéž, jako bychom chtěli „vidět místo třešní, hrušek, jablek ovoce jako takové“. (Z roku 1885.) (Viz též s. 200-1, 250 aj.) Ovšem o desetiletí předtím (1873, dtto, s. 207) napsal Engels, že hmota a její inherentní pohyb – jakožto „causa finalis“ „není abstrakce“. A poukazuje na to, že diferenciaci na jednotlivé látky je čímsi pozdějším, dodatečným, že ve žhavých koulích mlhovin (!) všechny látky splývají „do čisté hmoty jako takové, působí jen jako hmota a nepůsobí svými specifickými vlastnostmi“, a to „třebaže existují odděleně“. Engels nebyl filosof a proto nedomýšlel některé vysloveně filosofické problémy. Musel by se jinak zabývat otázkou, jakým způsobem ona „čistá hmota jako taková“, do níž někdy na počátku jakéhosi diferenciačního procesu „splývají“ všechny později se od sebe rozrůznující látky, mohou zůstat nebo být (či stát se) tyto ještě nerozrůzněné látky od sebe „odděleny“. Ale tento problém Engels neřešil; naproti tomu však prohlásil, jak už citováno, že tato hmota „není abstrakce“. Z toho by vyplývalo, že rozdíl mezi hmotou jako pouhou abstrakcí a mezi „skutečnou“ hmotou je původně a počátečně dán její strukturovaností, odděleností jejích jednotlivých „složek“ nebo „částí“ od sebe.

88-603

880808-1

8.VIII.88

To, že žijeme ve světě, kde všechno pomíjí, protože se to všechno mění, však má i druhou stránku: všechno sice pomíjí, ale také všechno vzniká, začíná, přichází, stává se a tedy může být očekáváno. Je to vlastně otázka pohledu a přístupu: kdo je spjat s tím, co odchází, je naplněn děsem a úzkostí; kdo naproti tomu nechává minulost za zády a bytostně je spjat s budoucností, s tím, co teprve přichází nebo má přijít, ten je naopak pln naděje a očekávání. A člověk sám nemá žádnou „substanci“, „je“ tam, kde je jeho srdce, kam ho táhne to, co je mu nejdražší. Táhne-li jej všechno k tomu, co už bylo, zkamení (stane se z něho solný sloup jako z Lotovy ženy); táhne-li jej všechno k tomu, co má teprve přijít, spojuje svůj život a svůj osud s budoucností a je živ, hýbe se i trvá. Je tu ten zcela základní rozdíl mezi „už ne“ a „ještě ne“, který je založen na rozdílu a napětí mezi vnitřním a vnějším. Svým nitrem je člověk (a vůbec každý bytost, ovšem jinak) zakotven v budoucnosti, zatímco svým vnějškem se stále propadá do minulosti. Minulost i poté, co již „pominula“, něco znamená a něčím „jest“ jen za toho předpokladu, že je něco z ní udržováno při životě, oživováno, zapojeno do aktuálního dění a rozhodování, učiněno součástí, složkou, možná stavebním materiálem pro

nastávající přítomnost, která vždy znovu přichází z budoucnosti. A tímto způsobem se „minulost“ vlastně také ještě stále děje, protože neskončila s tím, jak pominula. Historický objektivismus (což je vlastní povaha historismu) je jednak nemožný, protože nemůže minulost „nechat být“ tím, čím kdysi byla, neboť minulost v tomto smyslu už pominula a prostě není, neexistuje. A když ji oživuje, už přestává být „objektivismem“ skutečným.

88-604

880808-2

Když jsme tedy nuceni si plně uvědomit, že tento svět je plný nejrozmanitějších změn a že svět sám jako celek se také mění, aniž by bylo možno se někde zachytit na čemkoliv základně neměnném (takže pokud se s nějakou relativní „neměnností“ či spíše dočasnou setrvalostí setkáme, musíme se hned tázat, jak takové trvalosti mohlo být uprostřed všeobecných proměn dosaženo), nemáme mnoho myslitelů, kteří by náleželi do evropské minulosti či tradice, na které bychom mohli navázat nebo ke kterým bychom se mohli v nějaké podobě vracet, abychom si tak upevnili své nové povědomí o všeobecné proměnlivosti všech věcí, všech procesů, všeho vůbec. Hlavním představitelem tohoto myšlení, jemuž nastal náhlý konec s příchodem eleatismu, je Hérakleitos. To však neznamená, že je jediný. Spíš je jediným nám známým velkým myslitelem, o němž to víme, protože si sám toho byl dost zřetelně vědom, přinejmenším natolik zřetelně, aby to výslovně řekl. Nemůžeme však vyloučit, že si toho byli vědomi a že to snad dokonce i řekli také jiní myslitelé – jen se nám o tom nezachoval žádný doklad. Dlouho byl Hérakleitos považován za jakousi naprostou výjimku mezi předsockratovskými mysliteli, neboť ostatní myslitelé před Parmenidem byly chápány v tom smyslu, jak je interpretoval Aristotelés. Ovšem dnes už se tato Aristotelova interpretace posuzuje mnohem kritičtěji a o prvních filosofech se nemá za to, že by se vskutku domnívali, „že počátkem všech věcí jsou jenom počátky ve způsobě látky“ (Met. I, 984b – s. 40 č.př.). Právě naopak: těmto prvním filosofům se říkalo jednak hylozoisté – neboť onu prvopočáteční HYLÉ si představovali jako oživenou a tedy hýbající se, anebo také FYZIOLOGOI, neboť FYSIS pro ně stále ještě bylo to, co má vznik, co roste a posléze odumírá.

88-605

Aristotelés tedy vykládá o prvních filosofech, že uznávali pouze jeden druh příčiny, a to ve způsobě látky, „materie“, materiálu (HYLÉ) (Met. I,3,10 – 984a 18). Aristotelova námitka, resp. vysvětlení, jak „věc sama“ filosofům „ukázala cestu“ (čes. s. 42) a „nutila je hledat dále“, vychází jednoznačně z předpokladu, že HYLÉ je sama nehybná, mrtvá: „podklad sám nemůže působiti svou vlastní změnu“, i když se každý vznik a zánik děje především z podkladu“ (podklad = HYPOKEIMENON). Aristotelés je zkrátka přesvědčen, že vedle HYLÉ jakožto jednoho počátku, jedné ARCHÉ, je třeba hledat ještě jiný druh počátku, ARCHÉ, totiž „to, odkud pochází počátek pohybu“. Z toho je naprosto zřejmé, že předpokládal, že první filosofové ještě nedomyslili, že takový počátek pohybu potřebují. Ale to neodpovídá skutečnosti, neboť oni naopak předpokládali, že sám počátek, ARCHÉ, je nejen pohyblivý, ale dokonce živý, plný života a pohybu. Ostatně přihlídneme-li blíže k jejich výroky, které se zachovaly, musíme to poznat. Podle Aristotela oni první filosofové nedovedli vysvětlit „vznik přirozenosti jsoucna“ (Křížův nepřesný pře-

klad, s. 43, ř. 1-2; řecky ΤΕΣ ΤΟΝ ΟΝΤΟΝ ΦΥΣΙΝ, Tredennick překládá volně, ale přesněji „the generation of the actual world“, i když ovšem překlad „actual world“ je poněkud vychýlený z toho, co vlastně znamená ΦΥΣΙΣ – ale je to přijatelná interpretace). Jeho argument je sám o sobě zajímavý: není myslitelné, že by příčinou toho, že jedny věci jsou dobré a krásné a druhé se takovými stávají, byl snad oheň nebo země nebo něco jiného takového, ani zase nebylo dobře možné, aby se tak důležitá věc ponechala bezděčnému působení nebo náhodě“ (s. 43). Původ řádu musel být tedy hledán jinde a jinak: v rozumu.

88-606

„A proto, když někdo prohlásil, že i v přírodě původcem světa a veškerého řádu v něm jest rozum, jako jest v živých bytostech, jevil se proti svým předchůdcům zmateně mluvícím jako člověk vystřízlivělý.“ (Met. č. př. s. 43.) „Zřejmě, jak víme, chopil se této myšlenky, vzaté ze skutečnosti, Anaxagoras; ale již dříve Hermontimos z Klazomen zná tento počátek a mluví o něm jako o příčině.“ (dtto) Hned však o něco dále (s. 43) vytýká Anaxagorovi, že užívá rozumu (ΝΟΥΣ) jako mechanického prostředku k výkladu zrodu světa (ΤΕ ΓΑΡ ΜΕΧΑΝΕ ΧΡΕΤΑΙ ΤΟ; ΝΟ; ΠΡΟΣ ΤΕΝ ΚΟΣΜΟΠΟΙΙΑΝ – 985a 19). – Tady ovšem nechává Aristotelés zcela bez komentáře i bez jakékoliv připomínky Hérakleita, který oheň (πυρ) nepokládal za materiál (ΗΥΛΕ) nehybný, nýbrž naopak za hybný (podobně, jako Platón v Timaiovi mluví o beztvarem pohybu, toku, proudu, do nějž demiurg vtiskuje tvary věčných idejí). Proto nemusí LOGU připisovat úlohu hybatele, nýbrž pouze zdroje pořádku, řádu, jímž se všechno, co děje, řídí. Jestliže ovšem pro Hérakleita je LOGOS jen jeden, pak to musí být LOGOS velmi přizpůsobivý, resp. živě reagující na různé změny situace. Anaxagorův rozum (ΝΟΥΣ) vládne (byť nikoliv všemu vůbec, nýbrž jen tomu, co má duši), tj. je aktivní, donucující, je to vládnoucí moc. Naproti tomu podle LOGU se všechno děje, ale ne proto, že by k tomu byl LOGOS vybaven nějakou donucující mocí, ale protože bez LOGU se vůbec nic nemůže stát, zrodit a růst. – Je ostatně otázkou, zda Křížův překlad ΦΥΣΙΣ jako příroda v citovaném výroku ob stojí. V každém případě však je mnohem zřejmější úloha LOGU ve ΦΥΣΙΣ než úloha ΝΟΥΣ-rozumu. Ovšem pod LOGEM si nesmíme myslet slovo, řeč, povídání, nýbrž to, co sbírá, shromažďuje, sjednocuje. Je možné, že Aristotelés už to ve slově LOGOS necítil.

88-607

Aristotelés v probírání aporií ukazuje, že „podstata znamená toto zde (ΤΟΔΕ ΤΙ)“; proto podstata nemůže být obecná, neboť to, co je obecné, nemůže být podstatou: „Ale kdyby se to, co se vypovídá společně, pojalo také jako toto zde, pro sebe, byl by Sokrates mnohostí živých bytostí; byl by totiž sám, za druhé jako člověk a za třetí jako živá bytost, jestliže každý ten pojem znamená toto zde a jedno.“ (Met. III, aporie 15, č. př. s. 95.) – Je ovšem ještě jiný problém se Sókratem jako mnohostí živých bytostí: Sókratés byl nejprve novorozeně, pak lezoun, batole, malé chodící dítě, chlapec, jinoch, mladý muž, starý muž atd. – to je celá spousta různých Sókratů. Kdykoliv ukážeme na některého z těchto mnoha Sókratů, můžeme říci: toto zde. Jestliže podstata znamená „toto zde“, pak Sókratés by musel mít mnoho podstat. Má-li platit Aristotelův výměr, že „podstata znamená toto zde“ a nemáme-li v Sókratovi jako jediné lidské bytosti mít shromážděnu celou řadu podstat, musí být Sókratés jako podstata podstatou společnou všem

z mnoha různě starých Sókratů. Ale tím sice každý z oněch mnoha Sókratů může být míněn jako *TODE TI* jen proto, že je všem těmto jednotlivým Sókratům podstatou společnou. Protože však podstata nemůže být společná, resp. obecná, to, co je společné všem fázím Sókratova života, nemůže být jeho podstatou. Navíc poukaz *TODE TI* neukazuje – jak dnes věc chápeme – jen na podstatu, ale na jedinečnou bytost, totiž Sókrata, se všemi jejími jedinečnými vlastnostmi. A mezi těmito vlastnostmi je vždy okamžité vzezření, které se každým okamžikem trochu mění a které v delších časových odstupech vykazuje značné rozdíly. Takže aporie je mnohem hlubší, než si Aristotelés připouštěl.

88-608

Vlastně tedy máme při každé bytosti, která je schopna reagovat na své okolí, čtveřici či čtveřinu. Především tu je její *FYSIS*, a protože *FYSIS* je založena na *LOGU*, také její *LOGOS*. Dále tu je tato událost jako subjekt, tj. subjekt té události, a posléze tělo té události. Kromě těchto čtyř základních aspektů či složek bytosti (pravé události) tu ovšem jsou ještě nezbytné subudálosti, bez nichž se žádná superudálost nemůže obejít. Myšlení, které zůstává v rámci (v zajetí) předmětné (zpredmětňující) tradice, ovšem nemůže nejenom říci nic věčného o *FYSIS* a o *LOGU*, ale není s to ani jedno z nich vskutku tématizovat. Bezprostředním důsledkem sugestivní myšlenky „jednoho“ v Parmenidově smyslu bylo, že se následující myslitelé už nedovedli vrátit ke způsobu myšlení, kterým se vyznačovala filosofie předelejských myslitelů až po Hérakleita včetně. Aristotelés třeba už vůbec nechápe, že třeba Thálés nebo Anaximandros mohli chápat svou *ARCHÉ*, totiž vodu nebo vzduch, jinak než jako *hypokeimenon* a *hylé*. Ale skutečnost je taková, že ani *LOGOS*, ani *FYSIS* nelze mínit předmětně, tj. jako předmět. Nicméně po eleatské revoluci už nikdo nedovedl mínit je leč jako předměty. A nanejvýš je prostě popřel, popřel jejich „existenci“, jejich skutečnost. Proto také příslušné disciplíny, *HÉ LOGIKÉ EPISTÉMÉ* a *HÉ FYSIKÉ EPISTÉMÉ*, nemohly být (nestačily být) založeny jako filosofické disciplíny a byly ustaveny jako disciplíny vědecké, od filosofie odpadlé. A to mělo své nevyhnutelné důsledky i pro pojetí těla a pro vznik dalších vědeckých oborů, zaměřených na tělo. Také subjekt byl pojat jako duše – a byla ustavena zvláštní *HÉ PSYCHIKÉ EPISTÉMÉ*. Ale filosofie není žádná *EPISTÉMÉ*, nýbrž je to pouze *FILIA* a případně *ERÓS FILOSOFIKOS*.

88-609

Heidegger interpretuje zl. 123 z Hérakleita, totiž *FYSIS KRYPTESTHAI FILEI*, nikoliv běžně jako „příroda se ráda skrývá, neboť *FYSIS* u Hérakleita není především žádná příroda, *natura*. Jeho překlad je ovšem ještě nesnadnější a temnější než sám Hérakleitos: „Das Aufgehen dem **Sich verbergen** **schenk** die Gunst“ (např. 4394, s. 123, 125 aj.). Nebudu se ani pokoušet převést tento překlad dále do češtiny. Důležité je pouze to, že Heidegger podtrhuje důležitost a podstatnost vztahu mezi „Aufgehen“ a „Untergehen“, přičemž ono „Untergehen“ interpretuje jako „Eingehen in die Verbergung“ a tedy „**Sich verbergen**“ (4394, s. 125). Když je slovo *FYSIS* pochopeno ze svých původních významových komponent, tj. jako to, co sbírá, shromažďuje, eventuelně sjednocuje nějaké jsoucno, pak ještě zbývá značný kus cesty k onomu posunu, s nímž už počítá Heidegger, totiž k onomu „Aufgehen“. A proto si musíme pomoci jinak (později to můžeme konfrontovat s tím, jak myšlenku vypracovává Heidegger). To, co se rodí, vyrůstá (a posléze

hyne), stále mění svou aktuální podobu, a nejen podobu vnější, ale celý svůj aktuální stav. Tak např. určitý (konkrétní) pes je nejprve štěnětem, pak mladým psem, starým psem a nakonec hluchým a slepým starcem. Když je štěnětem, skrývá všechny ostatní své podoby, a podobně také když je už starým psem, atd. Můžeme o tom mluvit také tak, že pes je vždy jen „toto zde“, jedna momentální jsoucnost, zatímco všechny ostatní jeho momentální „přítomnosti“ buď už uplynuly a už nejsou, anebo na ně ještě nedošlo a ještě nejsou. Každé jsoucnost tedy mnohem spíš není, než jest. (Pokud ovšem máme na mysli „jest“ ve smyslu jsoucnosti.) Jediná jsoucnost se ukazuje, všechny ostatní se „skrývají“.

88-610

10.VIII.88

Mám za to, že Hérakleitův výrok FYSIS KRYPTETHAI FILEI bude nejlépe překládat tak, že slovo FYSIS necháme v původním znění: FYSIS se ráda skrývá. Pravděpodobně tu jde o onu vnitřní tendenci všeho, co se děje, aby přešlo do ne-zjevnosti či lépe, aby se přestalo ukazovat. FYSIS znamená na jedné straně, že je ještě skryto to, co ještě není přítomností, ale co přichází, aby se ukázalo. A tomu právě říkáme zrod a růst. Ale FYSIS u toho ukazování nezůstává, ale přechází od něho dál, aby zase skryla to, co se v minulé, již odšedší přítomnosti ukázalo (přičemž se nově ukazuje zase něco jiného, jiná přítomnost, která zatím byla skryta a nyní se na malou chvíli „ukáže“). Jestliže tedy chápeme FYSIS jako děj, jako proces, pak toto spění k sebeukázání a hned od něho zase k sebeskrytí je tím, co především charakterizuje FYSIS jakožto dění, jímž se děje bytí jsoucnost. A jestliže FYSIS chápeme jako celek tohoto procesu, pak je zřejmé, že celá FYSIS není skryta, ale že skrytost miluje, že je skrytosti nakloněna, že většina (větší díl) FYSIS vždy zůstává skryta a že se neukazuje, leč vždycky malá část FYSIS, vždy jen ona okamžitá, právě hic et nunc aktuální jsoucnost jsoucnost. A posléze bychom mohli onu lásku ke skrývání pochopit také v jisté poloze jako lásku ke spění ke smrti, neboť onen spěch, s nímž jsou střídány po sobě jednotlivé jsoucnosti, má svůj cíl, svůj TÉLOS ve skončení celého dění a v jeho úplný přechod do minulosti, která „již není“, zejména pak která již není „vidět“, která se ukazuje (snad se ještě mohou ukazovat nějaké relikty, ale samo jsoucnost už „není“, tj. není jsoucností, neboť přestalo „být“, už je nečeká žádná jsoucnost, která by mohla být aktualizována.

88-611

Heidegger (4394, s. 130) na námitku, že vsouvám do FYSIS jakési zážitky, odpovídá jinou námitkou, že přece nevíme, co to vlastně je zážitek, „als ob diese ‚Erlebnisse‘ selbst doch wohl aus dem Wesen des Lebens ihren Ursprung empfangen, also aus der ZÓÉ und d.h. aus der FYSIS“. Heidegger tu tedy má za to, že ZÓÉ předpokládá FYSIS. To ovšem neodpovídá tomu, že přinejmenším první filozofové předpokládali, že sama ARCHÉ je oživena, že je plná života, ačkoliv ARCHÉ nemůže být chápána jako počáteční fáze FYSIS, nýbrž jako to, co každé FYSIS předchází, z čeho všechno pochází a vzniká a do čeho zase zaniká (FYSIS je naopak právě to, co vzniká, resp. se rodí a roste a posléze zaniká). – Zároveň však slovně Heidegger jakoby překládal FYSIS jako Wesen (to ostatně jinde vskutku dělá zcela zřetelně). Erlebnisse, zážitky, prožitky mají tedy svůj původ v podstatě života (nebo bychom mohli aplikovat překlad J. Němce: mají svůj pů-

vod v bytostném určení života), a život by pak byl důsledkem FYSIS. – Ať je tomu jakkoliv, sami si v té věci musíme udělat pořádek. Řekové měli dvě různá slova pro to, čemu my říkáme život – ZÓÉ a BIOS. Snad se nemíníme cíle, když rozdíl mezi nimi – který není nikterak jednoznačný ani zvláště význačný – pochopíme jako rozdíl mezi samotným žitím, živostí a mezi během života, životem jako děním, jako příběhem, jako životní historií. Je chybou, chápat ARCHÉ prvních filosofů jako HYPOKEIMENON ve smyslu Aristotelově, tedy jako HYLÉ. Nicméně označení HYLOZOISTÉ má v sobě něco správného v tom, že údajná HYLÉ je u nich oživena; správně bychom asi měli říkat archeozoisté. ARCHÉ tedy může mít ZÓÉ, ale nemůže mít BIOS.

88-612

Je-li toto rozlišení mezi ZÓÉ a BIOS ospravedlnitelné a zdůvodnitelné, pak ZÓÉ by se mohla obejít bez FYSIS, kdežto BIOS nikoliv. Životní projevy by pak náležely k BIOS, nikoliv k ZÓÉ. To byl také důvod, proč jsem kdysi jednu svou studii nazval „BIOS, MYTHOS, LOGOS“, neboť tam pod mýtem a logem jsem měl na mysli způsob chování i myšlení, takže pod životem jsem chtěl mínit způsob života, rozumí se fyzického života. ZÓÉ jako základní oživenost ARCHÉ tu neměla žádného místa a žádné funkce. Jestliže FYSIS je obdařeno to, co vzniká, trvá a zaniká, a jestliže tedy genesis, zrod, narození je význačnou **charakteristickou** FYSIS, je nasnadě pochopit myšlenku nejstarších filosofů, že ARCHÉ jako to, co rodí čili dává zrod všemu jsoucímu, musí být nějakým fundamentálním, elementárním způsobem oživena či živoucí, ačkoliv samozřejmě nemá žádného životního příběhu. – Ovšem bude třeba si o tom promluvit s někým, kdo řečtinu nejen „zná“, ale kdo ji „prožívá“, kdo řečtinou „žije“ a kdo v ní myslí. Sám na sebe se nemohu nikterak spolehnout. Do té doby však, dokud někoho takového nepotkám či nenajdu, se pokusím ověřovat příležitostně zmíněnou hypotézu na některých textech, ať už filosofických nebo jiných. Pokud tuto hypotézu přijmeme, nelze s Heideggerem říci, že pakliže „prožitok“ má svůj původ v životě – ZÓÉ, má je ergo ve „FYSIS“. Souhlasím, že tam, kde můžeme mluvit o prožitku jako kusu života, může být řeč jen o BIOS, nikoliv o ZÓÉ. A naopak: pokud bychom chtěli přijmout to, co Heidegger praví, museli bychom význam obou řeckých slov prohodit, takže BIOS by se stal rysem ARCHÉ, kdežto ZÓÉ by byla záležitostí životního příběhu. Ale co potom se starým a tradičním termínem „hylozoisté“?

88-613

Heidegger ve svém výkladu náhle (snad jsem dřívější užití nepřehlédl) zavádí slovo AEIZOON jako rovnocenné slovu FYSIS a také rovnocenné dalším německým slovům „das niemals Untergehen“ (což je překlad TO MÉ DYNON ze zl. B 16), „das immerdar Aufgehen“ (4394, s. 137). To mi vůbec nepřipadá „logické“, resp. smysluplné. Jestliže totiž odvozujeme FYSIS od aktivního FYEIN, pak ARCHÉ jakožto AEIZOON, resp. MÉ DYNON nemá a nemůže mít žádnou FYSIS, neboť je rodič, ale nezrozená: FYSIS je pak rození jako dění, nikoliv jako povaha toho, co se zrodilo (co bylo zrozeno). Jestliže však FYSIS odvozujeme od FYESTHAI, pak je FYSIS stav či rys povahy, je to zrozenost, tj. okolnost, že to, co je tu, nějak vzniklo, a že to vzniklo zrozením. To však tím spíše nelze aplikovat na ARCHÉ, která je tím rodičím, anebo tím, z čeho se věci rodí a do čeho zase zanikají. V každém případě je FYSIS nejen zrození ve smyslu vznikání, ale je to také růst, který vždycky

znamená jednak zanikání dosavadního, jednak vznikání nového. To, že FYSIS se ráda skrývá, jak říká Hérakleitos, znamená, že rození a umírání náleží k sobě, že vznikání nakonec ústí v zanikání (jak říkal už Anaximandros). FYSIS tedy není jen AUFgehen, nýbrž vždycky také UNTERgehen, není tedy nikdy jen tím, co se ukazuje a čím se ukazuje (= jako co se ukazuje), nýbrž je to také to, co se neukazuje, protože se to buď už ukázalo, ale úkaz pominul, anebo se to ještě neukázalo, a na úkaz si musíme počkat. FYSIS se tedy ráda skrývá právě v tom, že se ukazuje vždy jen parciálně, jen z určité perspektivy, jen v určité chvíli (vždy jen hic et nunc a nikoli „vcelku“).

88-614

Heidegger si pomáhá – na základě předsudku, jak mám za to – docela zvláštním způsobem, když vykládá onen Hérakleitův zlomek o tom, že se FYSIS ráda skrývá. Naprosto to prý neznamená, že FYSIS se schovává (heißt doch keineswegs, daß die FYSIS sich versteckt, sondern ihr Wesen enthüllt sie gerade im Aufgehen als einem Sichverbergen.“ „Gerade weil es das Wesen der FYSIS ist, daß sie sich nicht ‚versteckt‘, wird allererst das andere möglich...“ (4394, s. 140). To je nepřijatelná rétorika a vlastně sofistika. Neznamená to de facto nic jiného, než toto: FYSIS se ráda skrývá. Toto své skrývání (ani potěšení z něho) však nikterak neschovává, nýbrž staví na odiv. Takže jen obyčejný rozum (der gewöhnliche Verstand) se tím může nechat zmást a může mít dojem, jako že se FYSIS nějak schovává. Ale zatím ona na plné pecky zveřejňuje, že se s potěšením skrývá. (Trochu to vulgarizuji a ironizuji, ale myslím, že právem.) – Proti této dost prázdné rétorice (v nejlepším případě) se mi jeví jako daleko případnější ta interpretace, kterou jsem již uvedl: FYSIS je „z podstaty věci“ to, co se rodí a vyrůstá a stárne a posléze zaniká. To se děje tak, že jsoucno prochází v průběhu svého událostného dění postupně jistými fázemi, z nichž každá je aktuální jenom chvíli, ale v této chvíli své aktuality se ukazuje, a tak zároveň tím, jak se sama tato fáze ukazuje, stává se úkazem, v němž se vlastně takto parciálně a velmi nedostatečně i provizorně atd. atd. ukazuje také jsoucno samo. Neukazuje se ovšem jako celek, nýbrž jen jako jedna fáze, a tedy nikoliv ve svém bytí (resp. ve své FYSIS), nýbrž jen jako jsoucno, tj. jako tělo hic et nunc. Otevírá se však tímto způsobem tak, že chápajícímu LOGOS dovoluje „nahlédnout“, jak se vyjevuje vcelku.

88-615

11.VIII.88

Heidegger (4394, s. 143) upozorňuje na vztah mezi předponou ZA- a slovem ZÓÉ („wir denken bei diesem Wort, das eine Steigerung nennt, sogleich an das ZA: im Wort ZÓÉ“). Nevím, jak to filologicky ob stojí, ale přijímám to. Co znamená, že ZÓÉ je spjato se zesilujícím významem „velmi“, „hodně“, „nadmíru“? Nejspíš bychom mohli ZÓÉ chápat jako překypující živoucnost či životnost, která plodí, rodí pravá jsoucna ze svého netenčícího se přebytku. Tato představa se docela dobře hodí na to, co pro starou metafyziku je „nic“ a čemu asi nejpřípadněji Anaximandros říká APEIRON a AORISTON. Ona nová myšlenka ontické nulity či nulovosti, která však je plná pohybu a života v podobě neustálých oscilací, které v sobě mají nepochybně jistou energetickou nenulovost. Můžeme-li vůbec nějak, jsouce stále ještě ponořeni do předmětně myšlenkové tradice, hovořit o „nic“, o „nicotě“, pak jenom jako o nicotě neuvěřitelně živé, plné života, i když jinak a v ji-

ném smyslu, než jako život, známe v podobě vnitrosvětých jsoucn, tj. živých bytostí. Ale jedna věc je nepochybná: ve srovnání s ZŮE ‚nicoty‘ se jeví oživenost kterékoliv živé bytosti jako pouhý odlesk, jako jen propůjčená, dočasná, ale také postupně slábnoucí. Při pozorování malých dětí a vůbec mláďat nám nemůže ujít jakýsi přebytek vitality, jejich ustavičné hemžení, „pracování“, jejich neumdlévající podnikavost a aktivita atd. atd. – a to vše je pomalu pohlcováno a stravováno životem ve smyslu BIOS, tj. životní cestou, životním příběhem, který se stále víc plní únavou a nezbytností oddechu, odpočinku, ustání. Nic takového však nenajdeme u ‚nicoty‘: tam najdeme živost nadměrnou, překypující, z vnitřního přebytku stále znovu rodící.

88-616

Jestliže německé slovo „das Wesen“ vskutku úzce souvisí s perfektem „gewesen“, tj. was gewesen ist, pak ani LOGOS, ale zejména Pravda nemají žádné „Wesen“. Pravda přichází (advenit) z budoucnosti, a nikdy nepřichází tak, že by se stala kusem přítomnosti (vždyť co by pak mělo být tím ostatním, co není Pravda a co je také přítomno?), takže v přítomnosti, tj. hic et nunc, se nikdo nemůže vskutku s Pravdou setkat, natož aby ji „uchopil“ (byť myšlenkově) a „měl“. Naopak se člověk může „setkat“ s pravdou jen tak, že „ve své jsoucnosti, tj. jako subjekt a jako tělo, u tohoto setkání „není“, tj. že se k tomuto setkání musí připravit tak, že sám sebe (jako subjekt i jako tělo) nechá „za sebou“. Vzniká tudíž otázka, kdo, resp. jako kdo se člověk s pravdou setkává. To, že musí „odložit“ svůj subjekt (jako jakousi regulativní sebeprojekci) i své tělo (které nemůže nikterak vstoupit do budoucnosti, ale musí být leda v přicházející budoucnosti znovuoživeno, resp. vůbec znovu zorganizováno v živé tělo), to samo už naznačuje, že tento sestup do budoucnosti, resp. výstup, vystoupení ze „sebe“ není a nemůže být aktem, výkonem člověka, neboť takový výkon by nebyl možný bez řídicího subjektu a bez prostřednictví těla. V jistém smyslu je ono setkání možno chápat (ovšemže zjednodušeně, k tomu se vrátíme) jako příchod a oslovení či výzvu Pravdy, adresované těm jsoucnostem člověka, které ještě nenastaly a které mají teprve přijít. Tady se ovšem stává rozhodujícím problémem, o jehož řešení se musíme starat, jak se takové oslovení v určité chvíli (byť vždy v předstihu před hic et nunc) liší od „působení“ pravdy skrze LOGOS příslušného jsoucna, tj. tohoto člověka, resp. jeho FYSIS.

88-617

Aristotelés (Met. IV,3 – 1005a) při zkoumání, které vědě náleží zabývat se axiomaty, říká, že to náleží filosofii, „neboť axiomata platí vůbec o všem, co jest, nikoli jen o některém zvláštním oboru jsoucna s vyloučením ostatních“ (s. 102). „Z tohoto důvodu nikdo, ani geometr, ani aritmetik ... nepokouší se o nich něco říci, zda jsou pravdivé či nikoli; pouze někteří fyzikové.“ „Dá se však dobře vysvětliti, že tak činili; byli totiž přesvědčeni, že jenom oni zkoumají celou přírodu (FYSIS) a také jsoucno.“ Nicméně Aristotelés jim upírá oprávněnost tohoto druhu, a to na základě argumentu, že „FYSIS je jenom jedním rodem jsoucna“, takže nad fyzikem je ještě někdo výše (totiž právě filosof). Tím je vlastně fyzika prohlášena za speciální vědu a vykázána z filosofie. Připouští se, že „i fyzika je druhem moudrosti, ale není moudrostí první“. Podle Aristotela zkoumá filosof „veškeré jsoucno jako takové“ (s. 103) a „nejlépe zná jsoucno jako jsoucno“ (dtto) – a proto také

„dovede uvésti nejjistější počátky všeho“. A takový ze všech nejjistější počátek zní: Totéž nemůže zároveň náležeti a nenáležeti témuž a v témž vztahu. (Až sem jde o zcela formální, logickou formulaci.) Aristotelés pak uzavírá: „Jest totiž nemožno, aby někdo mýnil, že totéž jest a není...“ (s polemickým hrotem protihérakleitovským). (103.) Z těchto dvou formulací, jedné zcela formální a druhé ontologické, musíme vyjít, chceme-li si otevřít jiný, nový přístup k problematice, která byla od dob eleatů zasouvána do pozadí a na okraj úvah a vlastně nikdy nebyla řádně podrobena přezkoumání a pokusu o hlubší porozumění a hlubší založení.

88-618

Především je třeba si plně uvědomit, že slova „jest“ a „jsoucí“ běžně užíváme (přínejmenším) ve dvou významech. Záměna těchto významů a nedbalost v jejich rozlišování pak vede k tomu, že byla kdysi odstartovaná ontologie přijata, akceptována, a že se široce zahrnila v evropské tradici a také v našich hlavách. Poučky se ustavovaly a formulovaly i prokazyvaly na „nepravých jsoucnech“, kde rozdíl mezi obojím významem jaksi zanikal. A proto se musíme vynasnažit rehabilitovat určité vidění skutečnosti, které Aristotelés už považoval jen za záležitost rétoriky a o kterém nevěřil, že za slovním vyjádřením by mohl být nějaký doopravdy míněný smysl („Neboť není nutno, aby někdo měl vskutku takové mínění, jak se vyjadřuje“ – s. 103). Dnes už nepodceňujeme a ani nemůžeme podceňovat časový aspekt každého „jsoucího“. Každé jsoucno má svůj „čas života“, v jehož průběhu se proměňuje, ale zároveň i trvá jako právě to a ne jiné jsoucí. Aristotelés míří polemicky na Hérakleita – a proto si vyslechněme jeho samého: „Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme.“ (zl. B 49a). Nejprve se přidržíme obrazu, tj. řeky. Řeka v jistém hrubém smyslu je stále „táž“, např. Otava nebo Labe. Ale jenom při povrchním a k podstatě věcí nehledícím pohledu. Voda, která vlastně řeku svým tokem vytváří, je vždycky jiná, neboť ta, do které jsme vstoupili před chvílí, už odtekla, zatímco nyní vstupujeme do jiné, která zase přitekla. A tak tu vzniká ona jakoby dvojí, navzájem rozporná skutečnost (a zkušenost): vstupujeme do téže řeky, ale na druhé straně to není doopravdy táž řeka, jako byla před chvílí, neboť voda je jiná. – A nyní jak je tomu s námi samotnými?

88-619

Mohlo by se zdát, že dobře víme, co říkáme, kdy je řeč o tom, zda jsme či nejsme, nebo zda někdo jiný jest či není. Ale hned se přesvědčíme, že to zdaleka není tak jednoduché. Tak třeba platí (v této chvíli), že jsem v Praze a nikoliv v Brně, tj. v Brně (nyní) nejsem. Už to ukazuje na první aspekt Hérakleitova výroku, že jsme i nejsme. Jsme v Evropě a nejsme (zároveň) v Austrálii; jsme v Evropě, ale nejsme ve Španělsku, ačkoliv Španělsko je také v Evropě. Ale mnohem významnější je tu aspekt časový. Do novin napsal článek nějaký Matouš. Už mnohokrát se stalo, že článek byl v novinách podepsán jménem, jež – jak se později ukázalo – bylo pouhým pseudonymem (dokonce „sběrným“ pseudonymem pro několik autorů). Mohu se tedy tázat: je vůbec někdo takový, jako ten Matouš? Jsem-li ujištěn, že ano, pak výpověď, že Matouš „jest“, resp. že autor onoho článku „jest“ vskutku Matouš, tj. konkrétní lidská bytost, má docela jiný význam, než když se tážeme, kde ten Matouš „jest“ (např. zda je to Pražák a zda tedy „jest“ v Praze). Tady se ukazuje, že výpověď, že nějaký člověk jest, může zaznamenat, že žije, a pak se

ono „jest“ vztahuje na celý jeho život: ten člověk „jest“ od té chvíle, co se narodil a jeho „jest“ bude trvat až do chvíle, kdy zemře; pak už „nebude“. „Jest“ tedy vypovídá buď o okamžité situaci, o hic et nunc, anebo o jsoucím jako celku (časoprostorovém). A tak nejenom že je tomu s člověkem tak, jako s řekou, totiž že v jistém smyslu je týž, ale zároveň se jeho komponenty dost mění (atomy, molekuly, buňky, tkáně atd.), ale navíc můžeme mít na mysli buď „jest“ hic et nunc, v tomto okamžiku a na tomto místě, anebo „jest“ jako život člověka vcelku.

88-620

A tak se dostáváme k problému onoho „celku“, jsoucna jako celku, člověka jako celku atd. Aristotelés si byl jist, že je nemožné, aby někdo mýnil (doopravdy, nejen aby to říkal), že totéž jest a není. Všechno závisí na tom, co míníme pod oním „totéž“. Je člověk, který před mnoha lety byl dítětem a dnes je mladým mužem, zatímco za mnoho dalších let bude starcem, stále „týmž“ člověkem? Pokud ano, pak dnes, kdy je to mladý muž, zároveň „není“ novorozencem, lezounem, batoletem, malým dítětem, větším dítětem, jinochem, ale ani dospělcem či dokonce starcem (a ty stavy, v nichž „není“ či jimi „není“, bychom mohli po libosti rozmnožovat, aniž bychom se museli dopustit takové nepředloženosti, že bychom začali mluvit o tom, čím není a čím nikdy nemohl, ani v budoucnosti nebude moci být). Každý člověk, když je dítětem, není dospělcem ani starcem; a když je starcem, není ani dítětem ani dospělým. Zkrátka člověk jako „bytost vcelku“ „je“ vždycky jen něčím z toho, co k ní za celý život náleželo nebo bude náležet, zatímco vším zbývajícím momentálně není. Když to vyslovíme abstraktně a budeme o jsoucnu mluvit jako o události, tak událost má (pokud to je pravá událost) svou integritu, tj. určité trvání, v jehož průběhu je to stále jedna a táž událost. Nicméně v té události není nic, co by v průběhu jejího dění zůstávalo oním děním nedotčeno, takže ona „totožnost“ události nás nemůže a nesmí vést k tomu, že bychom její jednotu hledali v tom, co zůstává beze změn pode všemi proměnami jejího událostního dění. Událost „jest“, pokud trvá, a v jiném smyslu „jest“, pokud prochází právě určitým aktuálním momentem, určitou svou aktuální fází. A tato dvě „jest“ musíme odlišovat.

88-621

Heideggerova konstrukce (rekonstrukce – údajná) významu FYSIS, KOSMOS, ZÓÉ atd. má některé těžké vady – alespoň jak mně se zdá. Na jedné straně mluví o FYSIS jako o tom, před čím se nelze skrýt: „Jedweder, der ist, muß, sofern er ist, so sein, daß er aufgeht gegen das Aufgehen selbst, ...“ (s. 172-3, 4394). Pak ovšem je tu „AUFGEHEN selbst“, tj. PYR, resp. KOSMOS, ale také „Aufgehen“ jednoho každého, který pak musí „aufgehen“ vstříc onomu prvnímu AUFgehen, jímž jest sám svět. A toto druhé AUFgehen jednoho každého je jeho Sein, tj. Sein des Seinden, zatímco ono první Aufgehen světa samotného (ohně) je Sein (vůbec). V pozadí je ovšem metafyzická, parmenidovská představa AEI jako MÉ DYNON: „TO PYR AEIZÓON ist TO MÉ DYNON POTE.“ (s. 172, ř. 3). Ale to je vnitřně rozporné: buď je PYR tím, co se rozhořívá a hasne a co je základem, nositelem všech jsoucnen (ale sám jsoucnem není), a pak ovšem ono druhé AUFgehen jednoho každého není vůbec Aufgehen vůči PYR, resp. jemu vstříc, nýbrž naopak je to předpoklad a první krok socializace jsoucnen (jak říkají někteří Whiteheadovi žáci, zejména Hartshorne), a to tedy znamená, že je to Aufgehen vstříc jiným jsoucnům; a

pak ovšem AEI musíme zcela přísně překládat vždy, a mínit tím každý okamžik samostatně (neboť v každém okamžiku ono AEI základního PYR „je“ jinak a jiné!). Anebo to je Pravda, do jejíhož světla se chtít nechtít každé jsoucno musí postavit a nechat na sebe posvítit; ale pak ono Aufgehen jednoho každého je něco jiného než „ocitnout se ve světle“, neboť ve světle se může ocitnout (na osvětlené scéně světa) pouze to, co už vzešlo, takže to nelze smysluplně ztotožňovat.

88-622

Heidegger v této souvislosti také (byť v závorce – s. 173) připomíná EK-STASIS jako právě ono Aufgehen „gegen das Aufgehen selbst“ – a připomíná i latinský termín „eksistent“. Tuto aplikaci nepovažuji za nemožnou, i když ovšem se nesmí stát jedinou formou ek-staze (či ek-sistence). Pro Heideggera znamená, jak na tomto místě říká, ona EK-STASIS jednoho každého „sein Stehen ist ein aufgehen-des Hinausstehen in die Lichtung“. Chyba, resp. nedostatek (ale těžký, nepřekonatelný nedostatek) této Heideggerovy interpretace spočívá v tom, že ono Aufgehen je – jak se mlčky předpokládá – aktualizovaná momentální jsoucnost hic et nunc, kdy jediné může být jsoucno smyslově zaregistrováno (např. viděno) a kdy na ně také jediné může být zareagováno (ze strany druhých jsoucen). Ale právě v této podobě aktualizované jsoucnosti se jsoucno ukazuje jen parciálně, většina z něho uniká světlu a zůstává v přítmí, až ve tmě a každopádně ve skrytosti, a i kdybychom chtěli předpokládat, že tomu tak je jen vůči ostatním jsoucňům, ale nikoliv vůči pravdě (Pravdě), bylo by to „vyjevení“ zcela skryté – takže by nutně musela vzniknout otázka, proč této skrytosti říkat neskrytost, ev. odhalenost. – Mám ten dojem, že by bylo možno aktuální (aktualizovanou) jsoucnost chápat jako první, nejnižší formu ek-staze či ek-statičnosti, neboť by to byl vstup do společenství s ostatními jsoucnými. Ale pak by musela přijít další forma, vyšší, kdy by se jsoucno už jen neukazovalo (redukovaně na svou jsoucnost), nýbrž kdy by se vyjevovalo skrze LOGOS vědomí, myšlení. A pak by přišla ještě forma třetí, kdy ne jsoucno, ale subjekt by ve své akci sám sebe jakoby opouštěl a vykročil tak, že sám by u toho už nebyl – do budoucnosti.

88-623

V Met. IV,3, 1005b kriticky vytýká Aristotelés (hlavně fysikům) nedostatečné vzdělání v analytice, v nauce o dokazování, a připojuje, že „její znalost se pro první filosofii musí předpokládati a nemá se vyhledávat teprve tehdy, když jsme již posluchači první filosofie“ (s. 102 č.př.). – Náleží k obtížím úkolu, který jsme na sebe vzali, že děláme teprve první kroky v novém, totiž nepředmětném myšlení (a že přitom stále upadáme, resp. propadáme se do myšlení předmětného. V důsledku toho nebylo a není možné, aby ona školská metoda, rozlišující, co je první a co druhé, mohla být vůbec vypracována (naopak stále ještě musíme být připraveni na to, že to, co se nám dosud – v rámci předmětného myšlení – jevílo být tím prvním, nyní z nového pohledu se může jevit spíše jako druhé nebo i třetí), natož prakticky uplatňována, takže zatím vůbec nemůže být řeči o tom, že by se mohl někdo stát posluchačem ‚první filosofie‘ v onom novém pojetí, které ještě nebylo vypracováno (takže nejsou k dispozici ani „učitelé“). A už vůbec nelze stanovit zásadu, že ti, kteří se rozhodli nikoliv proto, aby se stali posluchači první filosofie, ale aby se zapojili do průkopnických výzkumů v tomto oboru, by měli napřed zvládnout analytiku a vzdělat se v ní natolik, aby potom netápali v první filosofii. Jistě bude zapotřebí, aby se v ní vzdělali, ale nikoliv proto, aby ji mohli „ekonomizovat“, stlačit do rutiny a dále už z ní jen vycházet, aniž by každý krok znovu

podrobovali přezkoumávání a kontrole, nýbrž naopak, aby ji poznali z odstupu, resp. aby si vybudovali a udržovali nezbytný odstup od toho, co znají, a aby se tím nikdy nenechali svádět a zavádět na cesty, jimiž by se opět propadali do myšlení předmětného.

12. VIII. 88

88-624

V jistém smyslu se ve svých úvahách a ve svých výzkumech, jejichž tématem je nepředmětné myšlení a jejichž cílem je ustavení jistých zásad tohoto nového myšlení, nemůžeme spoléhat ani na tradiční vybudovanou logiku (kterou ovšem musíme znát, a dobře znát!), neboť logika není v žádné případě jen formální záležitostí, ale je to sice velmi abstraktní a v té abstraktnosti téměř skrytá, nicméně velmi efektivní „metafyzika“. A my dnes víme, že právě tato „metafyzika“, která je v pozadí a až v kořenech „formální“ logiky, je tím nejproblematictější a také nejobtížnějším, co může a musí být překonáváno, a to přímo s krajním úsilím. Tak se ocitáme v jistém ohledu v situaci obdobné, v jaké myslili první filosofové. Máme tu ovšem rozdíl: na rozdíl od nich máme k dispozici podrobné znalosti dvou a půl tisíciletých dějin evropského „metafyzického“ myšlení. To je na jedné straně výhoda, pokud si budeme schopni vybudovat a udržet od této tradice odstup do té míry, že přestaneme být nevědomky v jejím zajetí. Ovšem je to také nevýhoda, neboť tlak dosavadní tradice je obrovský a intervenuje tolika směry, že si uvědomujeme vždy jen některé. Souvisí to ostatně právě také s tím, jak jsme do předmětné myšlenkové tradice ponořeni a zaklesnuti. Předmětné myšlení dovoluje jistý typ odstupů, ale znemožňuje odstup principiální či zásadní, pokud jde o sám způsob předmětného myšlení. Předmětné myšlení – a to je po mém soudu rozhodující argument pro rozpoznání jeho nedostatečnosti – není schopno dostatečně reflektovat, co samo vlastně podniká, když myslí právě tím způsobem, jakým myslí. K rozchodu s předmětnou tradicí a k ustavení nového, nepředmětného myšlení nás tedy vede sama reflexe, je-li dost radikální.

88-625

Byl to vlastně Rádl, který mne – „nepředmětně“ – přivedl k myšlence, že je třeba revidovat tradiční způsob myšlení a že je třeba se jako první chopit úkolu myšlenkově uchopit a zvládnout to podstatné, čím se celá dosavadní tradice evropského myšlení vyznačuje. (Že to byl vskutku Rádl, který se o něco takového pokoušel, potvrzuje Patočka ve své studii o Rádlově kritice pozitivismu, kde výslovně upozorňuje na to, že to byla kritika zasahující mnohem více než pouhý pozitivismus, že tu šlo o celé dosavadní myšlení evropské tradice. A ovšem Patočka uzavírá, že tento pokus ztroskotal.) Rádl se pokusil vystihnout možnost alternativního myšlení ustanovením základního rozdílu mezi tím, co jest, a tím, co býti má. A tak třeba Bůh, nebo Pravda (Rádl podnikl ten pozoruhodný pokus o interpretaci Pravdy jako poslední, nejvyšší instance, která vposledu rozhoduje, ale nad níž už žádná vyšší instance není a být nemůže, a tedy ani nějaké pevné kritérium – čímž časově daleko předstihl Bonhoeffera a jeho program nenáboženské interpretace takových nábožensky zatížených pojmů, jako je třeba právě pojem Bůh) ‚jsou‘ skutečnosti, které vlastně nejsou, tj. nejsou to žádná jsoucna, ale „mají být“. To pak, co „má být“, je skutečnější než to, co pouze „jest“. (Naprostě se tedy mýlí ti interpreti a kritikové Rádla, kteří mu vytýkají jeho „subjektivismus“; vše, co je subjektivní, je dané – a v tom smyslu jen „objektivní“, zatímco to, co má být, představuje skutečnost nejen nesubjektivní, nýbrž všemu subjektivnímu i objektivní-

mu (což v konfrontaci s tím, co „být má“, vyjde nastejno) nadřazenou, hlubší i vyšší, pevnější a spolehlivější.

88-626

Po Rádlovi mne utvrdil v tomto přesvědčení, že je třeba něco radikálního podniknout s naším tradičním způsobem myšlení, Martin Heidegger. Naučil jsem se u něho mnohému, ale jeho filosofii jsem nepřijal. Důvodů bylo víc; jedním z nich byla má původní orientace na českých myslitelích, zejména na Masarykovi, Rádlovi a mém vysokoškolském učiteli Kozákovi, kteří se všichni hlásili k realismu (eventuelně k tzv. kritickému realismu). Přes všechny výhrady k termínu „realismus“ a k mnoha dalším věcem v jejich myšlení zůstávám v zásadě orientován obdobně. A proto mi fenomenologie nikdy nebyla blízká, resp. nikdy jsem ji nemohl považovat za filosofickou alternativu, nýbrž pouze za jednu z filosofických metod. V tom na mne působil jiný můj filosofický učitel, totiž Patočka; jako univerzitní učitel na mne mohl vykonávat vliv jen relativně krátkou dobu, tj. asi dva roky nebo o málo více (chodil jsem na jeho přednášky už jako posluchač přírodovědecké fakulty), ale jeho vliv neustal nikdy v následujících téměř třech desetiletích (nebyl zvláště častý, ale zato trval po celou tu dobu). Proto jsem přece jen něco z fenomenologického myšlení převzal a zabudoval do myšlení svého. Dalo by se snad říci, že jsem v jistém smyslu některé prvky fenomenologického přístupu domyslel až do mnohem radikálnějších důsledků právě proto, že jsem nikdy nepřestal být „realistou“ (navzdory všem výhradám, jak řečeno, a navzdory tomu, že sám sebe tak nenazývám, protože termín se mi nelíbí – a nejen termín). Vyřešil jsem si pro sebe poměrně brzo problém, který fenomenologové nikdy uspokojivě neřešili a neřeší, totiž vztahu mezi subjektivitou a skutečností, ke které se vztahuje (a dokonce právě za pomoci Husserla).

88-627

V Heideggerovi jsem našel mnohé, co mi dovolilo upevnit některé myšlenky, zejména jsem v něm našel v některých ohledech příbuzného a blízkého myslitele, který si také velmi silně uvědomoval omezenost tradiční tendence evropského myšlení přistupovat ke skutečnosti tak, že ji chápe jako objekt. Heidegger však ve dvou bodech mým cílům a ambicím nedostačoval. Především ono Rádlovo „má být“ interpretoval způsobem, jímž bylo zbaveno právě oné normativity či závaznosti apod., takže nemělo podstatného vztahu např. k etice (a také žádného podstatného vztahu k politice, což je pro každou velkou filosofii cosi nejen krajně podezřelého, ale pro ni i pro společnost, pro obec nebezpečného). S tím pak souvisí také to, že právě Pravdu, v níž se – pojmově – Rádl pokoušel soustředit vše nezbytné k tomu, aby byla pochopena jako nejvyšší instance, Heidegger zcela podřídil onomu „Sein“ (které česky přeloženo znamená právě tak „býti“ jako „bytí“ – das Sein des Seienden nemusíme překládat jen jako „bytí jsoucího“, nýbrž také jako „jsoucí, pokud jest“ či „to, že jsoucí jest“), takže vlastně jen modifikuje starého Aristotela, který ukládá filosofii jako její nejvyšší „předmět“ právě „jsoucí, pokud jest“. A potom mi u něho velice vadilo, že navzdory tomu, že jeho filosofie je nemyslitelná bez dědictví celé dosavadní epochy křesťanského myšlení (ať jakkoliv zaneseného a znečištěného řeckou předmětně metafyzickou tradicí), stále vykazoval tendence, které bych mohl snad nejlépe vystihnout jako remytizační; někteří hovoří dokonce o neopaganismu. (To mi ostatně vadilo i u Patočky, který křesťanství nikdy nevzal docela vážně a jen s ním koketoval, tj. zahrával si myšlenkově s některými jeho složkami a momenty.)

88-628

V Heideggerovi jsem také nikde nenašel ani náznaky pokusu o ražení projektu (tj. jednak názvu, jména, jednak programu a plánu) alternativního myšlení. Najdeme u něho velmi frekventovaně termíny „gegenständlich“ a tu a tam také „ungegenständlich“ nebo „nichtgegenständlich“, ale nikdy v souvislosti s tím, čemu poněkud mysteriózně dával jméno „das Denken“ (když třeba mluvil o konci metafyziky, nebo dokonce konci filosofie vůbec). – Zajisté, měl nedůvěru v každý „projekt“ a bylo mu naprosto cizí něco takového plánovat. Jeho důvody jsou v mnohém ohledu platné a je třeba jim naslouchat a rozumět. Ale vposledu je chyba v tom, že Heidegger jako by očekával, že „nějaký bůh“ nás snad zachrání či mohl by zachránit tím, že by nám něco řekl, že by promluvil a tím už eo ipso zavedl novou řeč, nové myšlení (nový způsob myšlení) atd. a tím nás uvedl na cestu, kterou sami nevidíme a na kterou sami poslepu dokonce ani náhodou netrefíme a nemůžeme vstoupit. Tím se mi stále znovu ukazovalo a potvrzovalo, že Heidegger navzdory tomu, že je asi největším nebo nejhlubším myslitelem našeho století, nepřekročil jistou mez, takže přece jen ještě zůstává uzavřen a zaklesnut do dosavadní tradice předmětného metafyzického myšlení, které si sice už dělá starosti s předpokladem „ryzích předmětností“ (jež staří Řekové považovali po Parmenidovi za pravou skutečnost), ale nedovede si myšlenkově udělat jasno o „ryzích nepředmětnostech“ (a ani se o to vůbec nepokouší, jako by to byl podobná, symetrická chyba jako myšlenkové „konstrukce“ předmětů). Takže ačkoliv v leckterém ohledu bude text čtenáři Heideggera připomínat, bude to záležitost jen instrumentální, zatímco finálně (nebo přesněji a jednodušeji: věcně) bude mít vrch Rádl.

88-629

Když jsem zkoumal možnosti, jak rozvinout první kroky nepředmětného myšlení, měl jsem za to, že je nejlépe vyjít od tematiky spjaté s tzv. ryzí nepředmětností. A za nejryzejší nepředmětnost, jak se mi tehdy zdálo, bylo potřeba považovat Pravdu. To jsem vycházel z některých českých tradic, a zejména z pojetí Rádlůva. Obtíže, do kterých mne to přivádělo, jsem si stále vykládal jako obtíže, které prostě vyplývají z té nezbytné základní a zásadní proměny myšlení, totiž opuštění myšlení předmětného, v kterém jsme myšlenkově všichni vyrůstali a v němž jsme zůstávali ponořeni a zajati po celý život, a naopak z neschopnosti se udržet v myšlení nepředmětném, o němž toho tolik nevíme, které je sice kdesi v základech našeho myšlení, a to nezbytně, protože bez nepředmětných intencí nejsou možné intence předmětné, ale jsouce tak zakotveni a zaklesnuti do myšlení předmětného, ustavičně při každém pokusu se dostat dál směrem nepředmětného myšlení se propadám vždy znovu zase do myšlení předmětného. Tedy nevzal jsem dost vážně, že potíže by mohly přicházet také odjinud. A teprve v poslední době jsem nahlédl, že důvody, proč Pravda nám klade zcela mimořádné potíže, a dokonce takového druhu, že nepředmětné myšlení nemůžeme ustavit a etablovat právě na tomto tématu, tj. na tématu Pravdy, a tak jsem se rozhodl změnit tematiku a zároveň formulovat důvody, proč ona Pravda se filosofickým tématem stát nemá a nemůže. Vyvodil jsem z toho důsledky, že filosofická aléthologie je nelegitimní disciplína, že nic takového nemůže být legitimně ustavováno a že nejdále se filosofie ve svém uvažování může dostat, když bude tematizovat onu sféru, ono území, kde dochází ke vztahu, resp.

88-630

k setkání myšlenky, myšlení s Pravdou. Kdy tedy nemůžeme mluvit o Pravdě samotné, nýbrž pouze o jejím oslovení, o její výzvě, kterou myslící člověk zaslechne nebo nezaslechne, a když zaslechne, tak ji pochopí, nebo nepochopí, a když ji pochopí, tak ji může vzít vážně a podřídit, podrobit jí nejen své myšlení, ale celý život, anebo také nemusí, a i když se pokusí jí svůj život podrobit a podřídit, může také celoživotně selhat, takže subjektivně se Pravdě jakoby dá k dispozici, ale ve skutečnosti to činí tak, že sám je Pravdě největší překážkou, a také Pravda se může od něho odvrátit, atd. atd. A pokud to všechno dobře dopadne a vyjde, pak může dojít k tomu, že člověk plně dá sebe i svůj život a také myšlení Pravdě k dispozici a může na její výzvu odpovědět také případně, adekvátně, může učinit to, co ve světle Pravdy jako toho, co „být má“, se ukazuje jako blízké nebo nejbližší právě tomu, co „být má“. (Přepis z mgf. záznamu, ale z dneška.)

Vznikl tak závažný problém: jaké téma, staré nebo vůbec nové, zvolit, abychom zůstali v oněch extrémních polohách, jež se nepochybně vymykají myšlenkovému uchopení a zvládnutí v duchu starého předmětného myšlení, a jež se týkají, resp. jsou pevně spjaté s onou podivuhodnou skutečností setkání člověka s Pravdou, setkání, jež člověk sám nemůže aranžovat a zařídit, pro něž se může nanejvýš jen připravit ze své strany, aniž by vládl jakýmikoliv prostředky, jak zabezpečit, aby se onoho setkání zúčastnila sama Pravda, tj. aby vůbec k setkání došlo. A tu se mi zdálo a zdá, že zmíněné požadavky splňuje téma, jež musí být sice dnes takřka s archeologickou pílí znovu odkryto, ale jež svým způsobem již bylo přece jen kdysi dávno „načato“.

88-631

V minulosti už došlo k tomu, že někteří myslitelé byli atrahováni představou logu jako jakéhosi prostředníka mezi božským a lidským světem. To je výhoda i nevýhoda. Nevýhoda spočívá v tom, že mnozí druhořadí myslitelé budou především konsternováni a odpuzováni podobnostmi (a budou z toho vyvozovat pseudokritické posudky). Výhoda naopak spočívá v té vynikající okolnosti, že leccos už bylo promyšleno a že se nemusíme dopouštět už těch jednou rozpoznávaných omylů a chyb. Předpokladem, že této výhody bude využito, je ovšem nezbytně nutná znalost oněch starších myslitelů, kteří tímto směrem své myšlení zaměřili. Čtenáři můžeme ovšem pouze doporučit, aby si nedělal předčasně žádné závěry o povaze předložených pokusů a aby se pokusil přečíst s nezbytnou pozorností celek. Uvidí, resp. dočte se, že to, co nebylo a ani nemohlo být vyjasněno na počátku a hned, bude postupně řešeno s každým krokem, jímž se naše úvahy budou dostávat kupředu. Nelze říci všechno najednou a hned, ale sama řeč nás vede k tomu, abychom postupovali, jak nás *logos* vede. Vždyť proto jedním z významů slova *logos* je také ‚řeč‘. Jako předříkává *logos*, jak se má „událostně dít“ každá *fysis*, tak „předříkává“ *logos* také každé promluvě, jak má postupovat. Záleží na tom, zda dovedeme dost poslouchat, zda jsme dost pozorní a zda také poslechneme a ve své promluvě se vydáme cestou, kterou nám navrhuje, kterou nám ukazuje *logos*. – Ovšem *logos* už není ryzí nepředmětnost. To, že se *logos* jaksi přizpůsobuje situaci, že v dané chvíli a v daných souvislostech vede docela určitým směrem, to znamená, že je opravdu míněn „pro nás“, že je nám adresován, že skrze něj a jeho prostřednictvím se přímo a osobně na nás obrací se svou výzvou pravda, přesněji Pravda.

88-632

Ek-staze v našem smyslu znamená sice vyklonění z danosti okamžité jsoucnosti (do budoucnosti), ale neznamená v žádné souvislosti přimknutí k „pravé“ či „ab-

solutní“ skutečnosti a splynutí s ní. Ek-stasis je sice „vykročení“ ze sebe, jak jsem, do vlastní budoucnosti, jíž nejsem a která má teprve přijít, ale není to žádná možnost setrvalého stavu v této vykloněnosti ze sebe, nýbrž spádem dění a tlakem LOGU i Pravdy jsem ze své vykloněnosti zase vrácen sobě samému, anebo mnohem přesněji a hlouběji pověděno: tomu, co jsem a co jsem byl, je nyní otevřena nová perspektiva, spočívající v obnově mého „já“, které je mi (mně dosavadnímu) darováno a v němž je jakoby (zčásti, ne úplně) ospravedlněna či spíše „vykoupena“ má dosavadní danost, včetně minulosti. Ono „vykoupení“ spočívá v tom, že se do plného světla dostane nejenom to, co je pro tuto mou danost a minulost charakteristické a vlastní, nýbrž že nepravé je očištěno od pravého do té míry, že není nutno na nepravé navazovat, resp. být nadále utlačován převahou této nepravé danosti a minulosti, a naopak že je možno navazovat a pokračovat v tom, co bylo pravé, co bylo za pravé uznáno a co mi takto bylo přivlastněno, tj. mně novému, darovanému, obnovenému. Ale co je základně významné: ten nový, pravý život není životem ve vytrženosti, nýbrž naopak v návratu a po návratu k sobě, do vlastní situace, na místo, kde jsem a kam jsem postaven, mezi lidi, k nimž jsem poslán a jimž jsem pověřen něco říci a jistým způsobem s nimi jednat a žít. Právě v tomto smyslu má svou důležitost Rádlův obraz idejí, jak jej uvádí na konci Útěchy, obraz oněch ptáků, kteří se sice rádi vracejí domů, ale jsou vždy znovu posíláni k lidem, neboť – co by si lidé bez nich počali?

88-633

Snad lze uvést ještě druhou významnou odlišnost od novoplatónského a gnostického chápání extaze, která spočívá v tom, že ek-stasis v našem pojetí vůbec nemusí být a také snad vůbec nikdy nebývá spojena (ani identická – to ovšem nikoliv) s nějakým „blaženým stavem“, s pocitem jakési obnovené (původní) harmonie a božského klidu, ba ani s nějakým **uspojením** se sebou a svým momentálním stavem. Je to daleko spíš moment otřesu, kdy se chvějí a přímo hroutí takřkajíc základy našeho „já“, kdy se nemůžeme nedistancovat sami od sebe, kdy pocítujeme svou naprostou nedostatečnost a nepřipravenost, kdy nám už docela přestalo jít o nějaké „sebeobhajobu“, kdy se zcela vytratila každá sebespokojenost a každý pokus o sebeobhajobu, apologii vlastního života, neboť přímo nahlížíme, že náš život je neobhajitelný a z vyššího hlediska snad přímo nepřijatelný a nesnesitelný, z našeho pak zmarněný a promarněný. Pocity, kterými je ek-staze provázena, a reakce z nich vyplývající jsou dost přesně a výstižně vylíčeny starozákonními proroky. Právě s tímto poznáním, s touto zkušeností jsou gnostici v pronikavém a nepřeklenutelném rozporu. Zkušenost „splývání“ s jakousi kosmickou apod. jednotou, propadání se do této jednoty atd. je nepochybně také jistým typem zkušenosti, ale nevede žádným způsobem a žádnou cestou k personalizaci a k vyostřené osobitosti, tedy k tomu, co náleží k nejhlubší charakteristice evropského vědomí a jeho historie. Ono ztotožnění a splývání s „nejvyšším dobrem“ či s „božskou jednotou“ atd. je jenom obměnou mýtu a mytické identifikace s archetypem. Proto je třeba dbát velmi pozorně na to, aby náš pojem ek-staze netrpěl těmito mytickými příměsemi.

88-634

V renesanční filosofii najdeme řadu bodů, které rovněž mohou připomínat některé složky našeho pojetí. Tak kupř. Paracelsus razil termín (a pojem) archeus jako ja-

kési označení pro životní sílu (vis vitalis, jak se k tomu později vraceli novodobí vitalisté). Někteří jeho žáci na této myšlence pracovali dál, upřesňovali ji a vypracovali další příbuzné pojmy. Johannes B. van Helmont (také ještě pod vlivem staré stoy) užíval termínů *seminale agens* a *seminalis aura* a jeho syn Franciscus Mercurius van Helmont pod vlivem novopythagoreismu (a asi také pod vlivem Brunovým) vytvořil nauku o monádách, jíž zase ovlivnil Leibnize. Také Marcus Marci, který náležel k Paracelsovým žákům, převzal termín a pojem *seminale agens* a pod vlivem či spíše za inspirace Aristotela razil termín *idea seminalis*, která je odpovědná za vznik a růst organismu a je chápána jako *vis formatrix*, eventuálně jako *vis plastica*. Naturfilosofie německá je ovšem plná fantazií, spiritismu, theosofie a antroposofie. (Viz 007, Tvrdý, s. 174.) Nicméně tato povážlivá okolnost nás nesmí nikterak odradit od jisté pozornosti vůči těmto do jisté míry podivínům, protože měli nejednou vynikající intuici a leckdy i šťastnou ruku v ražbě termínů (někdy zcela nových, jindy vhodně převzatých a adaptovaných). V jiných směrech naproti tomu se asi nenajde mnoho, nač by bylo možno navazovat, nejméně ze všech to budou prvky a složky systematické. Síla těchto myslitelů byla ve schopnosti vidět, nikoli ve schopnosti konstruovat myšlenkové modely. Tam se zaplétali do vícenásobných stupňovitých závislostí, kterým zcela chyběla logika (např. starší Helmont: Bůh–mens–anima sensitiva–archeus–životní centra – organismus).

88-635

Jaké zásadní a primární důsledky má hledisko LOGU pro oblast etickou a politickou? Na prvním místě snad sluší jmenovat ten důsledek, který nás nutí posuzovat politické jednání (a obecně etické, morální jednání) jako jednání rozumné, rozumem integrované a přes rozum i ostatní sféry politiky a společnosti integrující a řídící. Politika, které se nasazuje jako prostředek, sloužící tendencím, tlakům, mocenským pohybům, technickým proměnám atd., tj. politika, která ať vědomě či nevědomě jen zprostředkuje vnější síly a setrvačnosti (nebo i sílící tendence, „laviny“) a které chybí idea, rozumný důvod, koncepce, promyšlená strategie apod., je politika špatná, zaprodaná, selhavší, zradivší a vposledu katastrofální. – Určitá nesnáze ovšem spočívá v tom, že společenské tlaky někdy mohou být oprávněné, pokud samy jsou založeny na LOGU. Pak ovšem se situace mění a politika může jim vyhovovat a stát se jejich politikou, aniž by zradila svůj LOGOS. Proto je tak důležitá analýza situace, dobrý přehled, porozumivý přístup k záležitostem společenského a politického života. Tak např. politika, která složila prosazení měšťanské třídy uprostřed feudální společnosti a která posléze vedla k likvidaci feudalismu, měla své oprávnění v tom, že odpovídala novým technikám výroby, demokratizaci společnosti (byť ne dosti důsledné, ale i to mělo svůj důvod) apod. – a ty tu skutečně byly, představovaly nový prvek a novou skutečnost a nová politika jim otvírala a usnadňovala cestu. Naproti tomu nic takového (na této rovině) není vidět v politice socialistické, likvidující „buržoazní“ demokracii na prvním místě a čekající na „automatický“ zázrak: novou techniku, nové výrobní způsoby.

88-636

Pokud chápeme jsoucí jako neskryté a bytí jako neskrytost, redukuje jsoucí na právě teď jsoucí (*hic et nunc*) a bytí na jsoucnost (momentální). Ve skutečnosti se

každé jsoucí ukazuje jen částečně, a to postupně v jednotlivých jsoucnostech. Jsoucí vcelku tedy nemůžeme nikdy ani vidět, ani slyšet, ani hmatat ani jinak smyslově vnímat; můžeme je pouze chápat v tom, jak se nám jeví prostřednictvím celé série svých jsoucností, jež smyslově vnímat můžeme a dovedeme, ale které musíme ještě zpracovat, aby nám za jednotlivými jsoucnostmi vystalo, vyjevilo se jsoucí plné, vcelku. To znamená, že především samo jsoucí se „rádo skrývá“, zatímco nám ukazuje jen své okamžité aspekty. A to znamená dále, že není žádná původní neskrytost jsoucího, nýbrž jsoucí se teprve značně komplikovaně částečně neskrytým stává, a to do té míry, do jaké se zvnějšňuje ve svých jednotlivých jsoucnostech – a to v terminologii dosud tradičně platné znamená zároveň: do té míry, dokud (či pokud) se právě stává jsoucím. Neboť v tradičním evropském myšlení se jsoucí může vykázat svým bytím, resp. tím, že vskutku jest, pouze tak, že se ukáže ve své jsoucnosti, tj. že odhalí takříkajíc některou ze svých aktuálních, momentálních tváří. A tvář je pochopitelně něco vnějšího, k čemu má náš zrak a jiné smysly přístup, tj. přístup zvnějška. Vnímání je vnímání hic et nunc, nemůžeme přesně vzato vnímat kontinuální děj, nýbrž jen jeho jednotlivé fáze. Ty fáze jsou čímsi subjektivním, neboť dělení kontinuálního děje na fáze provádějí naše smyslové orgány. A protože ony kouskují děj na fáze, musí tu být někdo, kdo ty fáze zase dává dohromady, tj. v našem vědomí integruje tak, abychom si uvědomovali kontinuální děj.

88-637

Že jde o dvojí funkci a nikoliv o jednu jedinou (nezáleží na naší terminologii, zda pod vnímáním rozumíme jen jednu z nich anebo obě), to lze prokázat jednak vhodně uspořádanými experimenty, jednak praxí na takových experimentálních zjištěních založenou. Víme např. ze zkušenosti, že při určité frekvenci jednotlivých málo od sebe odlišných obrázků, zachycujících jednotlivé fáze nějakého děje, tj. statické fáze, zobrazené na statických obrázcích, máme ničím nerušený dojem kontinuálního děje nebo pohybu. To je dokladem toho, že tzv. vněm kontinuity vlastně není vněmem, nýbrž subjektivním výtvořem, konstrukcí. To, co „vskutku“ vnímáme, jsou jednotlivé obrázky filmu, ale my si z nich vytváříme subjektivní dojem kontinuálního děje a pohybu. Naopak při některých organických nebo jiných (třeba uměle přivoděných) poruchách může být to, co je vnímání, skutečný kontinuální děj, zatímco my nemáme schopnost si jej jako kontinuální reintegrovat. To je dokladem toho, že vnímání jako celek spočívá jednak v rozložení kontinuálního sledovaného děje do jednotlivých fází, jednak – následně – v reintegraci těchto fází (již nějak zpracovaných – zde necháváme stranou to, že jisté reintegrační konstrukce je zapotřebí dokonce i v „okamžitém“ vjemu; to by si vyžádalo zase podrobnější analýzy, neboť – za přispění příslušných vědeckých oborů – víme, že vlastně nevnímáme předmětnou skutečnost, nýbrž jen její určité nepatrné části anebo dokonce jiné skutečnosti, z nichž jsme schopni vyčíst informace, na jejichž základu pak „vnímanou“ skutečnost rekonstruujeme (v myslí)). Vzniká otázka, co vlastně způsobuje a zakládá tuto zvláštní smyslovou „techniku“. Je to opravdu záležitost „jen“ subjektivní?

88-638

Vyjasnit je zapotřebí také vše kolem subjektu atd. Heidegger kupř. ve studii „Die Zeit des Weltbildes“ (4384, s. 104) rozlišuje mezi EGÓ (řecky psané) a mezi das

Ich, dále mezi Selbstheit a mezi Ichheit. – Každé pravé jsoucno, každá pravá událost, která je schopna se nějak k sobě samé vztáhnout, má onu Selbstheit a je subjektem či má svůj subjekt. Ale zdaleka ještě nemá žádné Já (resp. není žádným Já), neboť se ještě nevztahuje nebo nemusí vztahovat k tomuto svému subjektu jakožto ke svému Já. To je ovšem pochopeno značně rozdílně od chápání Heideggerova (ostatně jsem tomu ještě nepřišel docela ani na chuť, ani na kloub). Událost jako jsoucí vcelku se děje (např. bytost žije) v osvětí, které nesmíme redukovat jako momentální sestavu předmětů v jejím okolí, nýbrž spíš jako jakýsi tunel či chodbu, kterou prochází (nějak tak to líčila škola von UEX-KÜLLova). Ale pokud událost (bytost) do svého okolí nějak aktivně zasahuje, zasahuje nikoliv jako událost vcelku, nýbrž jako subjekt, neboť veškeré akce (i reakce), jež náleží k životnímu běhu, tj. k událostnému dění jsoucna (události), jsou orientovány: vycházejí ze subjektu a svůj cíl mají jednak v předmětném okolí (prostřednictvím těla), jednak v tělesné dovednosti (ergo paměti), jednak v subjektu (který je na druhé straně – a není to vnitřní rozpor! – výtvorem a vždy znovu obnovovaným výtvorem akcí). Přitom jak subjekt, tak tělo, ač náleží k události jako celku, vždycky tento celek události nějak překračují, tj. vybočují, vykračují, vyčnívají z rámce jejího událostného dění. To si pochopitelně opět žádá podrobné analýzy. Musíme pamatovat, že tělo a subjekt (svébytí, svojskost) náleží k sobě a jsou na sobě závislé.

88-639

Kierkegaard postihl něco podstatného, když upozornil (ve své *Krankheit zum Tode*) na rozdíl mezi vztahem (Stvořitele ke stvoření) a mezi vztahem k vztahu (což je teprve uskutečnění člověka jako subjektu, resp. v jeho *Selbstsein*). Žít v osvětí znamená reagovat na osvětí. A reagovat na osvětí znamená mířit svými akcemi (a reakcemi) na to, co se z osvětí „ukazuje“, co je *hic et nunc*, co je právě přítomné, aktuální. Nemůžete dnes chytit včera běžícího psa, ani včera chytit dnes běžícího psa. Vztah mezi jsoucnem a jeho okolím (tj. jinými jsoucnými) je možný jen vždy v přítomnosti právě aktuální, tj. ani minulé, ani teprve budoucí. Této přítomnosti, v níž jediné je možné setkání a případné střetnutí jsoucna s jinými jsoucnými, říká např. Heidegger „*das Anwesen*“. Setkání jsoucna je možné jen tak, že oba setkávající se partneři jsou „při tom“, jsou *an-wesend*. Toto „*Anwesen*“ jsoucna (události) je – v mé terminologii – jeho jsoucností. Má-li dojít k setkání a vzájemnému reagování dvou jsoucna, musí k tomu dojít na platformě, která je oběma společná: na témž místě a v téže chvíli. Stanovit současnost na různých, od sebe vzdálených místech, jakož i stanovit totéž místo (soumístnost) pro různé časově od sebe vzdálené chvíle, je tím obtížnější až nemožné, čím je prostorová, resp. časová distance větší. Spolehlivě lze mluvit o současnosti a soumístnosti pouze v případě aktuální přítomnosti např. dvou jsoucna, neboť v takovém případě musí obě jsoucna být „při tom“. To je vlastní význam českého slova „přítomnost“. Nyní zbývá zkoumat, jakým způsobem a jak oprávněně lze mluvit o přítomnosti subjektu události a těla události. Tady bude zapotřebí řady upřesnění ve věci, kterou se málokdo zabýval a zabývá.

88-640

Když si vypůjčíme Kierkegaardův obraz rozdílu mezi vztahem (mezi dvojím) a mezi vztahem k tomuto vztahu, což jest *de facto* už něco třetího, k čemu se

(něco, někdo?) vztahuje, můžeme na tom demonstrovat jistou myšlenku. Kierkegaardovo stvoření je to, co se zrodilo (bylo zroeno, stvořeno) a co vyrostlo (a posléze zahyne), tedy řečeno řecky: FYSIS. FYSIS je koextenzivní s událostí jako celkem, ale může se opravdu, vskutku dít jen tak, že prochází jednotlivými svými jsoucnostmi. Aktuální jsoucnost se vyznačuje tím, že se v ní (částečně) ukazuje samo jsoucno, ale nikoliv jako takové, nýbrž právě jen v jedné své fázi a ještě (nezbytně) částečně, parciálně. Vnější stránka všech jsoucností nemá sice samostatnou kontinuitu, neboť přísně vzato je jen produktem (resp. sérií produktů) událostného dění, které je zvnějšňováním vnitřního. A protože ona vnější stránka není pouze momentálním zvnějšňením událostného dění jsoucna jako celku, nýbrž ke své momentální výstavbě si užívá také produktů zvnějšňování obrovského množství subudálostí, jež jsou spoluorganizovány v ono jsoucno jakožto v superudálost vcelku, ukazuje se ona momentální vnější stránka jako momentální vzezření těla. Ale mezi jednotlivými stavy těla není sjednocenost, „sebranost“, shromážděnost atd. zajišťována jen LOGEM příslušné superudálosti, nýbrž také řadou setrvačných struktur, jež se podílejí na vzezření jsoucna v jednotlivých jeho jsoucnostech, ale také na jeho celkové povaze, na jeho FYSIS. Leč tělo samo není „subjektem“ akcí a reakcí, nýbrž pouze jakýmsi výkonným orgánem. Subjekt je proto zapotřebí přesně odlišovat od těla, ačkoliv obojí je „něčím“ jen hic et nunc.

88-641

13.VIII.88

V jistém smyslu musíme i my dnes předpokládat, že někde v základech všeho jsoucího je jakási „jednota“. Ale je to naprosto jiná jednota, jednota v jiném smyslu, než jak o ní mluvíme, resp. můžeme legitimně mluvit na základě zkušenosti s vnitrosvětými jsoucnými. Přímých zkušeností s onou mimosvětovou jednotou nemáme, můžeme se její povahy jen platněji nebo méně platně, zdůvodněněji nebo méně zdůvodněně domýšlet. Ona „původní“ jednota je spíše negativní povahy: je založena na tom, že v rámci ryze nepředmětné skutečnosti není žádných mezí, žádných hranic a tedy ani žádné rozrůzněnosti (v té věci měl hlubokou intuici Anaximénés, který za počátek všeho považoval APEIRON a AORISTON). Na druhé straně všechna pravá jsoucna vnitrosvětová jsou nějakým způsobem sjednocena, integrována, tj. tvoří jednotu. Tato jednota vnitrosvětových jsoucných je jednotou aktivní: je jí dosahováno díky úsilí, jež je vynakládáno na její založení a udržení. Dosazení, resp. dosahování jednoty vnitrosvětové povahy však nemá charakter žádného sbližování, splývání s onou jednotou původní, mimosvětovou. Mohli bychom – poněkud metaforicky – říci dokonce, že zatímco jednota, resp. sjednocenost se vnitrosvětově stává pozitivní hodnotou a jedním z „prostředních“ cílů (v některých ohledech dokonce za samostatný cíl), je jednota „původní“ či „počáteční“, tkvící v pouhé nerozlišenosti a nemožnosti dosáhnout rozlišení, spíše čímsi neuspokojivým, v této podobě nežádoucím a proto neudržitelným a nedržným. Jednota má pozitivní smysl tam, kde je jednotou mnohého či v mnohém, navzdory mnohému, **kde se sjednoceností mnohé a různého**. Jednota v nerozlišenosti je jednotou „ničeho“ (rozdílného), a to není zapotřebí sjednocovat.

88-642

Ona jakási „neuspokojivost“ počáteční (arché-ické) jednoty se projevuje v tom, že se „ustavičně“ chce (má tendenci) proměňovat v mnohost. Jestliže platí, že všechno se mění, a jestliže z tohoto všeobecného pravidla neexistuje žádná výjimka, dokonce ani ta výjimka, že jediné „nic“ by zůstávalo trvale ničím, a jestliže z toho vyvozujeme závěr, že „nic“ má ustavičně tendence přecházet v „něco“, pak to svým způsobem dost analogicky platí pro jednotu, přinejmenším pro jednotu tzv. prvotní, arché-ickou. Ta totiž má také tendenci se měnit, a to tendenci přecházet v mnohost. Tato tendence jde souběžně s onou tendencí „nic“ přecházet v „něco“. Výsledkem je ustavičný vznik nejmenších možných událostí, tj. událostných kvant, která bychom mohli s jistou dávkou volnosti, resp. nepřesnosti označit za primordiální události virtuálního charakteru. Virtualita těchto událostí spočívá v tom, že vzniknou a velice rychle opět zaniknou, aniž by po sobě ponechaly nějakých stop. Ovšem hned musíme přijít s korekturou: virtualita těchto miniudálostí ještě spadá vjedno s jejich primordiální povahou. To znamená, že nemá smyslu příliš tuto virtualitu zdůrazňovat, neboť na primordiální úrovni nemá žádnou alternativu. Důsledkem je to, že primordiální události zůstávají nutně (rovněž bez alternativy) událostmi mimosvětými, a to mnohem nezvratněji než tzv. virtuální částice nebo kvanta, o nichž mluví dnešní teoretická fyzika (neboť virtuální částice nebo kvanta mohou za přísně vymezených okolností eventuelně interagovat s částicemi nebo kvanty reálnými, což u primordiálních částic vůbec nepřichází v úvahu. Dokonce i interakce primordiálních událostí mezi sebou je vyloučena.

88-643

Plotin vyšel z Jednoho a pak mluvil o emanaci NOYS, tj. jakéhosi božského rozumu, když se chtěl dostat (ještě po mnoha oklikách a etapách) ke světu. To je ovšem mýtus a žádná filosofie. Nicméně je nutno připustit, že i pro nás se tu otvírá závažný problém. Není totiž zcela průhledné, proč „nic“, které se mění v „něco“, a původní (nekvalifikovaná) jednotu, která se mění v mnohost, najdou vůbec nějakou formu, jíž by se to mohlo stát. Hérakleitos předpokládal také počáteční Jedno, a nazval je PYR, oheň. A tento oheň podle něho je „věčně živý“ a „rozněcující se podle míry a hasnoucí podle míry“ (zl. B 30). Pozoruhodné je zejména, že jiný zlomek jakoby dosvědčuje, že ten oheň není u Hérakleita chápán ani jako „nunc stans“ (pochopitelně – ale ani jako nunc vivens!), ani jako ARCHÉ – nebo jednom jako ARCHÉ –, nýbrž také jako TÉLOS, ale TÉLOS zase nikoliv jako konec všeho dění (jak tomu je u Aristotela), nýbrž jako TÉLOS, který přichází z budoucnosti k nám, do přítomnosti: „Oheň, jenž přijde, vše rozsoudí a uchvátí.“ (zl. B 66). Hérakleitos rozlišuje tento oheň a veškerenstvo (vesmír), i když mezi nimi vidí důležitou souvislost: oheň je „směnou“ veškera, a směnou ohně je veškero (TA PANTA) – (zl. B 90). Bylo by sice zajímavé zkoumat, jak rozuměl oné „směně“ – vypadá to také spíše na mythologúmenon. Ale nám se zdá důležitější uvažovat spíše jiným směrem. Nejnovější astrofyzikální a astrofyzikálně-kosmologické teorie počítají vskutku s jakousi obdobou „ohně“ na počátku našeho vesmíru a pravděpodobně i na jeho konci (velký třesk a velký krach). V každém případě se však má mezi odborníky za to, že náš vesmír vypadá, jak vypadá, v důsledku povahy onoho třesku a nejbližších jeho vnitrosvětých důsledků (následků).

88-644

To, co Hérakleitos nazýval PYR AEIZÓON (B 30), to bychom mohli dnes chápat jako primordiální událostnou rovinu, která sama ještě není žádným, ani tím nejzákladnějším kusem světa, žádnou vnitrosvětovou rovinou dění. Už to však, že ona vzhledem ke světu jsouceni „nejsoucí“, jakoby „nicová“ nebo „nicotná“ rovina znamená ustavičné „vlnění“ či ustavičnou oscilaci vznikajících a hned zase zánikajících primordiálních událostí, jejichž zrod je úzce spjat s tím, že „nic“ nemůže trvale zůstat beze změny, že nemůže zůstat „ničím“, ale že nicotnost onoho „nic“ je vlastně sama zrodem jakéhosi přetlaku, z něhož tryskají obrovská „množství“ primordiálních událostí (a jak se v kosmologické úvaze ukáže, dokonce celé světy nebo alespoň celý náš svět), ukazuje na to, že ono „nic“ nemůže být chápáno v tradičním metafyzickém smyslu jako jakési „absolutum“. Primordiální události oscilují kolem jakési pomyslné „nicové linie“ a v jejich oscilaci je ukryta obrovská energie, která může „narůstat podle míry a slábnout podle míry“, máme-li napodobit vyjádření Hérakleitovo. V jednotlivých primordiálních událostech (pokud vůbec smíme takových slov, založených na vnitrosvětové zkušenosti užívat – jde přece o mimosvětové „skutečnosti“, a prostor i čas, bez nichž si takovou multiplicitu nedovedeme představit, vznikají – jak známo – až s vesmírem!) je pohromadě až k nerozlišitelnosti to, co potom ve vnitrosvětových jsoucnech musíme pečlivě rozlišovat. Tak především musí mít tyto události nějakou svou základní dobu trvání, resp. dění, ovšemže velmi krátkou (tak si to alespoň představujeme); musí mít nějakou formu a strukturu, i když jsou dále nedělitelné; podobají-li se navzájem, na čem je založena jejich individuace? Atd.

88-645

Že interpretace LOGU jako toho, co sbírá, shromažďuje (a sjednocuje, integruje), není svévolná a že se neopírá jen o jazyk a etymologii atd., nýbrž o zkušenost, to je možno doložit celou řadou nám důvěrně známých jevů, jimž jsme však nikdy nevěnovali dostatečnou pozornost, anebo pokud se staly předmětem analýzy, tak většinou předsudečné, resp. vedené nějakou jinou, jim cizí myšlenkou interpretací. Jedním z takových dosti pozoruhodných jevů je přeroknutí, resp. některé druhy přeroknutí, která mají takřka magický vliv nazpět na nás, když se chceme opravit. Nemůžeme se vymanit z magie slova, tentokrát pokrouceného, oprava se nám opět vymkne z rukou a opakujeme původní chybu nebo ji ještě zhoršíme. Psychoanalytická interpretace nepostačuje, neboť ob stojí jen někdy – a to znamená, že vysvětluje jen intervenci vnějšího motivu, ale nikoliv přeroknutí samé. Mnohem názornější to je kupř. při psaní na stroji, když dochází k překlepům. To bychom mohli sice chápat jako důsledek nedostatečné dovednosti a rutiny, ale to opět nevysvětluje, proč se nám někdy určitý přeházený sled písmen opakuje mnohokrát za sebou, dokonce i když už si na to začneme dávat pozor, a leckdy máme velkou práci s tím, jak už takřka stereotypní chybu odstranit a jak se jí trvale vyvarovat. Ostatně to, čemu psychologie říká „asociace“, samo potřebuje také objasnění. Co vlastně „asociuje“ to, co k sobě (původně) vůbec nepatří? Nebo jak funguje vytváření podmíněných reakcí (reflexů), když zvolíme podněty, jež spolu souvisí jen naší volbou? Vždyť to vypadá, jako by se psí reakce chápaly každé souvislosti či struktury, která „vypadá“ jen trochu na to, že je podstatná, bytostná! Není to jakási všeobecná připravenost respektovat LOGOS (i mylně)?

88-646

Zároveň tyto a mnohé další případy docela zřetelně naznačují, že integrita sama a integrující moc LOGU není a nemůže být tím posledním a nejdůležitějším, neboť docela jasně může dojít k nesprávným spojením a falešným integritám. To pak vede k dalekosáhlým důsledkům. Pro Aristotela každá zvrhlost je pouhou nedokonalostí či poruchou. Ale to je chybný pohled na věc (ostatně známý již třeba ze Sókrata – zlo páše jen ten, kdo nezná dobro). Ale zkušenost ukazuje, že existuje jakási zvláštní moc a síla zla nebo lži, kterou nemůžeme vysvětlit jako odbočení od pravdy nebo dobra, jako poruchu, vyvolanou zvenčí apod., ale jde spíše o jakousi nápodobu, imitaci pravdy, o jakousi antipravdu a antidobro, které napodobují pravdu a dobro i v tom, že mají zvláštní atraktivitu, jakousi přesvědčující, suggestivní, téměř magickou moc, cosi svůdného v sobě (Broch mluví o antikristovském paradigmatu). Zkušenost nám také říká, že lež je nebezpečná nikoliv tím, že se od pravdy liší, nýbrž právě naopak tím, že se jí podobá. Čím víc se lež podobá pravdě, tím je nebezpečnější. I biologicky nemoc, vyvolaná vnitřní poruchou, je obvykle mnohem méně agresivní než nemoc, vyvolaná parazitární alternativou, která se nabízí vnitřním tělesným procesům. V analogiích tohoto typu ovšem nesmíme zacházet nekriticky příliš daleko. Nejnápadnější jsou ovšem virové a bakteriální infekce, ale jakmile jsme se naučili je kontrolovat (a některé jsme dokonce eradikovali), setkáváme se stále více s narušením nejrůznějších organických funkcí a procesů, kde alternativa není nabízena (např. nezhoubné i zhoubné nádorové bujení). Takže jako příklad ano, ale jen žádné předčasné generalizace!

88-647

(29. 6. 88) V souvislosti se svou dvojicí challenge and response mluví třeba na str. 61 nebo 67, 68 Arnold Toynbee o neznámém faktoru, který působí uvnitř (unknown factor). Problémem je – a to je ovšem věc, která přesahuje kompetenci Toynbeeho profese a profesionality, zda o tom neznámém faktoru můžeme mluvit, zda je legitimní o něm mluvit jako o „faktoru“. Většinou se neužívá v odborných vědách, ať už duchovních nebo přírodních, termínů zcela přesně, ale jdeme-li k etymologii, tak faktorem může být jenom něco, co je schopno něco dělat. A tady je problém, zda ten neznámý „faktor“, eventuálně přímo ta „výzva“ (challenge) může být považována za něco, co (něco) dělá. Zdá se, že daleko přiměřenější skutečností by bylo mluvit o „dělání“ jen na straně odpovědi (response), kdežto samu výzvu by bylo třeba koncipovat jako nepředmětnou, jako něco, co je za fasádou vnějších historických skutečností (daností). Asi tak, jako je umělecké dílo za fasádou třeba plátna pokrytého barevnými skvrnami nebo za fasádou zvukových vln, hřmotu, zvuků apod. (konec; přepis mgf. záznamu)

Podrobnější analýza tohoto problému nás musí dovést k širší problematice, která se dotýká jako Rádlova pojetí toho, co „má být“, tak pojetí třeba takového Hérakleita, který vidí, jak všechno se děje podle logu, atd. V každém případě se musíme pokusit nějak myšlenkově se vyrovnat, resp. dokonce myšlenkově zvládnout pochopení jistých skutečností (jako je třeba ona „výzva“ situace), které nepochybně nejsou žádnou danou skutečností, žádným faktem, objektivně zjistitelným, a přece hrají významnou, ne-li rozhodující úlohu v tom, jak se dějiny „odvíjejí“ či spíše jak jdou nepředvídaně i předvídaně kupředu, jak se akcemi a reakcemi lidí, obdařených vědomím, utvářejí.

88-648

Heidegger se hrubě mýlil, když zařadil teologii na stejnou stranu jako odborné vědy, speciální vědy, a proti nim všem postavil filosofii. Tedy v tomto smyslu, jak

to platí třeba o fyzice, biologii, historii atd., theologie vědou být nemůže, protože jejím „předmětem“ nebo raději tématem nikdy není jenom Bůh (necháme-li zcela stranou, že vědy se osamostatnily tak, že si svůj předmět vydělily z celku univerza, z celku světa – pokud nepovažujeme Boha za vnitrosvětlnou bytost, pak už jen z toho důvodu theologie nemůže být vědou mezi ostatními vědami). Pokud theologie mluví o Bohu, tak nepředmětně mluví o světě, o člověku, o pobytu nebo pobývání člověka na světě, a naopak filosofie zase může mluvit o člověku anebo o světě vždy ve vztahu k celku jenom tak, že nepředmětně mluví o tom, čemu theologie (nebo náboženství vůbec) říká „bůh“ či „Bůh“, ale čemu filosofie naproti tomu říká třeba Pravda nebo to nazývá jinak. (4. 7. 88 – mgf. přepis.) – Snad tu je třeba něco doplnit. Také jednotlivé odborné vědy říkají něco nepředmětně, když předmětně vypovídají o předmětu svého zkoumání. Ale jednak odborné vědy už vůbec ztratily jakékoliv povědomí o tom, že by tomu tak bylo nebo mohlo být, jednak se přímo zuřivě brání, když je o něčem takovém chce někdo přesvědčovat a když je chce přistihnout, že to dělají a že proto ve stejné míře, do jaké vlastně nevědí, co dělají, nejsou dostatečně vědecké, anebo když je někdo chce tlačit k tomu, aby vzaly to, co říkají a vypovídají, opravdu zcela vážně a vyvodily z toho důsledky, do kterých se jim jít nechce. S theologií je to jinak; theologie (protože zůstala ve vazbách na mýtus a religiozitu) si nějak je vždy vědoma, že tu nějaké ty nepředmětné konotace jsou.

88-649

V Ottovi, s. 33, čteme (je to tam ostatně na více místech) o fascinaci otázky po Bohu (Faszination der Gottesfrage), a v té souvislosti se říká, že právě ta otázka Boha je „das fundamentalste und umfassendste Thema des Glaubens“ (nejzákladnějším, nejfundamentálnější a nejobsáhlejší tématem víry). To je pochopitelně docela špatně; svým způsobem náleží víra jinam než do aktivit, resp. mezi aktivity, které mají svůj intencionální předmět, jež navíc mohou tematizovat. Víra nepochybně se vztahuje k tomu, čemu theologie nebo náboženství říkaly a říkají Bůh (bůh), ale v žádném případě to není víra, která to, k čemu se vztahuje, ten základ, ten zdroj by tematizovala. Tedy v žádném případě Bůh (a tím méně bůh) nepatří (pozitivně) k tématům víry (resp. myšlení víry). Víra sice je intencionálním aktem, ale nikoliv aktem vědomí – vědomí je schopno víru jen reflektovat, i když samozřejmě – protože víra je tím intencionálním „aktem“ i mimo vědomí, tak samozřejmě může proniknout i jako intencionální akt do samotného vědomí, a nezávisle na tom, co právě vědomí tematizuje, k čemu se samo intencionálně vztahuje jako k předmětu – to znamená, patří to k nepředmětným intencím víry, resp. nepředmětným intencím toho myšlení, v němž se projevuje a uplatňuje víra – ale primární uplatnění víry je v životě, v praktickém životě, v aktivitě. Rádl má hlubokou pravdu, že víra je nakloněnost k činu, že to je už začátek aktivity. A v tom ještě není žádné zírání, nahlížení, žádné obzírání terénu ve smyslu staré *theória*. Víra jako taková nemá žádné „téma“; téma může mít jen vědomí, myšlení. Víra je cestou aktivity uprostřed světa. (přepis – 4. 7. 88)

88-650

To je tedy víra: aktivita orientovaná uprostřed světa na to, co nelze ze světa vyčíst ani odvodit. Zároveň tedy je to aktivita ne jakákoliv, nýbrž aktivita, která spoléhá na něco jiného, která nestaví jen z toho, co bylo a jest, ale která především je orientována na budoucnost. Tedy ta základní chyba Ottova, když říká, že „Gottesfrage ist das fundamentalste und umfassendste Thema des Glaubens“, spočívá v tom, že z víry dělá akt myšlení, a to ten akt nebo tu stránku aktu myš-

lení, která se vztahuje k intencionálnímu předmětu. Pak ovšem zcela zapomíná – a sám sebe nechápe, nereflektuje – že tento vztah k intencionálnímu předmětu může být jenom služebný a že vposledu má něco vyjasnit, objasnit. Ale my zase víme ještě víc, totiž že intencionální vztah k intencionálnímu předmětu nemůže vyjasnit reálný, skutečný, aktivní, praktický vztah víry k jejím základu, protože tento základ není předmětný – nemá vůbec předmětnou stránku. No a výsledek je ten, že tady nastupuje to, o čem Ott na začátku mluví, jak je důležitý způsob myšlení (tím on se právě dost zabývá), neboť ten jeho způsob myšlení zůstává plně v rámci staré, předmětné myšlenkové tradice a nenechává tam nikde volné místo, volnou cestu k nahlédnutí, že myšlenkově se může filosofie i theologie legitimně vztáhnout k tomu, čemu tradičně náboženství a po něm i theologie říká Bůh, pouze jako k intencionálnímu nepředmětu, nebo přes intencionální nepředmět, nikoliv přes intencionální předmět. (4.7.88 – mgf. záznam) – Ott tedy se mýlí, když fascinující otázku po Bohu staví do základů theologického myšlení; není základní, a pokud se jí theologie má zabývat legitimně, pak pouze v kritickém až polemickém přístupu.

88-651

Lze považovat za významnou skutečnost to, že navzdory jakési fundamentální „živosti“ či „oživenosti“ ryzí nepředmětnosti, jež se našim tradičním hlediskům jeví jako „nic“ (a o které se Hérakleitos vyjadřoval *pyr aeizóon*), jeví se potom vznik světa (a už povaha primordiálních událostí samotných, tedy mimosvětých skutečností) jako určitý pokles či ústup od původní živosti. Vznik a vývoj „pravých“ živých bytostí (eubiontních organismů) nenavazuje přímo na „vždy-živost“ *arché*, nýbrž jde jakoby níž než ona a začíná od nových počátků, které jsou méně „živé“ (anebo prostě jde o živost jiného druhu) než je oživenost „archaická“. Tím je určen také náš vztah k pokusům o výpovědi o onom „počátku“, o oné *arché*, která z hlediska dosavadní metafyziky není ničím jiným a ničím víc než „ničím“, „nicotou“. Je to pro nás pouhé poetické označení, jakási metafora, jakési přirovnání, které nemá povahu pojmového vymezení (ani tenkrát, kdyby se nám podařilo pojmově vymezovat nikoliv tradičním způsobem, tj. konstruováním předmětných modelů). Vlastně je to jen jisté uznání, adresované starým myslitelům, kteří ještě nebyli zasaženi pandemií předmětně pojmového myšlení, jehož důsledkem pak bylo jednoznačné chápání *ARCHÉ* jakožto *HYPOKEIMENON*, resp. přímo *HYLÉ*. Je totiž zcela oprávněna možná otázka, proč vůbec máme mluvit o živosti, když jde o živost zcela odlišnou od té, kterou známe u některých vnitrosvětých jsoucn (živých bytostí). – Ovšem je tu ještě další moment, který má nepochybně také jistou důležitost pro projednávanou tematiku. Je to jednak ztožnění Ježíše Krista se životem (a také pravdou atd.), jednak vůbec užívání termínu „život věčný“ v NZ.

14. VIII. 88

88-652

Když jsme stanovili rozdíl mezi subjektem a tělem na straně jedné a mezi *LOGEM* (jsoucna) a *FYSIS* (jsoucna) na straně druhé, vzniká otázka, jak můžeme charakterizovat to, co nejdříve tak docela zdomácnělo v evropské myšlenkové tradici a co naopak později a dnes bylo tak zpochybněno, že už ani nevíme pořádně, zda to můžeme držet anebo zda se toho musíme docela vzdát – totiž „duše“. Patočka se ještě docela nedávno pokusil obnovit uvažování o duši a o péči o duši jako

nejen legitimní, ale dokonce nanejvýš relevantní filosofické téma. A co to je tedy duše? Protiklad duše-tělo je nepochybně řecký (i když také např. ve SZ najdeme termíny, které poukazují podobným směrem – ovšem tam právě je zapotřebí nezbytných analýz, abychom se vyvarovali vsouvání řeckých významů pod hebrejská slova); moderní diskuse o problému těla a mysli (body – mind) představují nám zase jiný problém a jinou dvojici. Mohli bychom tedy poněkud blíže prozkoumat, jaký je třeba vztah mezi tím, co my dnes nazýváme subjektem, resp. „já“, a mezi tím, čemu ve starém Řecku a pak ve středověku i v novověku říkali „duše“? Tady je možno – ovšem bez velkých výtěžků – poukázat na starý mýtus o Eróvi a Psyché, na filosofický mýtus Platónův ve Faidrovi, na Aristotelův spis O duši atd. atd. Momentálně mi je nejasné, dalo-li by se tím něco podstatnějšího vytěžit. Můžeme to zkusit. Např. pro Aristotela znamená duše tolik co životní princip a vnitřní příčinu životních pohybů všeho druhu. Tomu by tedy nejbliž stál náš pojem FYSIS (nikoliv pojem Aristotelův). Ovšem podle Aristotela je duše zdrojem tělesných pohybů; tu bude záležet na tom, jak chápeme slovo „zdroj“ a také „příčina“. My však máme za to, že cílevědomě hýbe tělem subjekt.

88-653

To souvisí také s tím, že Aristotelés chápe tělo jinak než my. Podle nás je tělo ustavičně v pohybu, je to vlastně jen obrovská spleť nejrůznějších pohybů, i když ovšem nikoliv všech pohybů (jsou pohyby, které nejsou pohyby těla) a také nikoliv celých pohybů (jsou pohyby, které představují relativní celek a přesto jen částí náleží do sféry těla, zatímco jinou částí jsou netělesné). Proto ona „netělesná“ příčina či zdroj tělesných pohybů nemůže být nikdy chápána jako příčina nebo zdroj univerzální, zatímco tělo by mělo bez nich být ponecháno v mrtvé nehybnosti. Pokud však zdrojem tělesného pohybu (nějakého určitého) je netělesný princip (netělesná příčina, kterou Aristotelés nazývá duší), pak podle nás je takový pohyb tělem jen prováděn, ale rozhoduje o něm a rozhoduje se k němu subjekt. Tak by se zase zdálo, že Aristotelova duše je blíže našemu subjektu. Ovšem duše je v řeckém pojetí především sama v sobě organickou jednotou, je sama v sobě integrovaná. Podle Platóna je třeba její původ vidět ve světě idejí. Tím se však stává neprůhledným, jak by duše, sama tak neproměnná jako věčné ideje, mohla být zdrojem nějakého pohybu vůbec a zejména tělesného. Aristotelés kriticky a polemicky odmítá pojetí duše jako harmonie i jako LOGU (chápaného ovšem jako poměru, vztahu – ratio!), tedy odmítá oba základní pojmy Hérakleitovy. O věčnosti, resp. nesmrtelnosti duše však vůbec nemluví. Naopak naznačuje, že není nakloněn se domnívat, že by duše mohla žít odděleně od těla. Tím by se blížil poněkud i našemu chápání vztahu mezi subjektem a tělem; podobnost to však je pouze povrchní.

88-654

V 15. poznámce ke své studii „Die Zeit des Weltbildes“ (4384, s. 113) interpretuje Heidegger „Da-sein“ jako „otevřené mezi“: „Dieses offene Zwischen ist das Da-sein, das Wort verstanden im Sinne des ekstatischen Bereiches der Entbergung und Verbergung des Seins“. Jde o poznámku ke s. 96 (tamtéž), kde jde o charakterizování tzv. Besinnung (echte Besinnung), o níž se praví: „Sie versetzt den künftigen Menschen in jenes Zwischen, darin er dem Sein zugehört und doch im Seienden ein Fremdling bleibt.“ Zdá se mi, že tyto formulace i formulace v širším

kontextu svědčí o značné nedůslednosti a zcela nedostačující radikalitě Heideggerovy myšlenky. V kontextu jde o nevypočitatelnost dějinného okamžiku a možnost lidského vědění či vědomosti této nevypočitatelnosti (Wissen ... wird der Mensch jenes Unberechenbare...). Heidegger má za to, že něco takového je možné, ale pouze „v tvůrčím dotazování a vytváření mocí (z moci – aus der Kraft) pravého uvědomění.“ A o této „Echte Besinnung“ pak pokračuje, jak shora uvedeno. Důležitá je také formulace, upřesňující slovo „Wissen“: „Wissen, d.h. in seine Wahrheit verwahren, wird der Mensch jenes Unberechenbare...“. Vědět ono nevypočitatelné (je to výraz hodně nejasný!) znamená spravovat se jeho pravdou. – Rád bych tu zdůraznil nutnost jít o něco dál: Pravda oslovuje člověka vskutku dějinně, tj. v určité dějinné chvíli, a to právě v tom jejím momentě, který je vskutku nevypočitatelný. Ale není to člověkově „uvědomění“ (Besinnung), které usazuje budoucího člověka (co to je?) do onoho „mezi“. Jde o člověka vychýleného (ekstaticky) do budoucnosti nikoliv mocí vlastní vůle a vlastního uvědomění, nýbrž jde o fundamentální reflexi, jež se dovršuje v momentu ek-staze. Co to je?

88-655

Řekl bych, že je zásadní rozdíl mezi tím, čemu Heidegger říká „Besinnung“, a mezi naší „reflexí“. Pro reflexi je věcí elementární důležitosti, že začíná odstupem, a to na prvním místě odstupem od sebe, resp. od svého vidění věcí především. V Heideggerově Besinnung necítím důležitost oné kritičnosti vůči sobě a odstupu od sebe. Besinnung se mi zdá stále ještě být Besinnung onoho člověka hic et nunc, nikoliv člověka vychýleného ze své okamžité aktuálnosti do budoucnosti. Budoucností, o níž je řeč, zajisté rozumíme budoucnost nikoliv všeobecně (a už vůbec ne futurologicky), nýbrž budoucnost člověka, který podniká reflexi. Ale tato budoucnost mu teď a zde není přístupná tak, že by se do ní mohl nějak předem ponořit a zkoumat v ní, že by do ní mohl jakýmkoliv svým přičiněním a aktem vstoupit, že by se ji mohl svým aktem, svým nějakým výkonem otevřít. Jediné, čeho je člověk schopen (a není toho málo, není snadné to učinit), je onen odstup od sebe, onen pokus podívat se na sebe bez „předsudků“, bez předem ospravedlněných obrazů o sobě. Ukáže-li se, že tento kritický odstup od sebe se stává a stal skutečným vychýlením těžiště vlastního bytí do budoucnosti, v níž jsem já jako daný konkrétní člověk, pobývající zde a nyní na tomto světě, nikoliv cizincem (jak říká Heidegger), nýbrž kam vůbec nemohu ani zčásti vstoupit (abych tam pak oním cizincem mohl být), pak to musí být jednoznačně a výhradně připsáno na účet oslovující pravdě (např. v podobně výzvy dané situace, daného, resp. otvírajícího se dějinného okamžiku), s níž se ve své budoucnosti mohu setkávat jen tak, že u toho jako jsoucí nejsem a nemohu být. Ne tedy „budoucí člověk“, ale člověk vykloubený do budoucnosti.

88-656

15.VIII.88

Heidegger mívá, jak vyplývá z citace Hölderlina na uvedeném místě (4384, s. 96 – Die Zeit d. Weltb.), budoucnost „nepravou“, tj. budoucnost, kterou si představujeme, když se v duchu přenášíme do doby, která přesahuje naši, a kdy prodléváme u svého lidu, „u svých“, aniž bychom je znali: „trauernd verweilst du dann... bei den Deinen und kennst sie nie“. To je také bod, v němž se od Heideggera musím

zásadně odlišit. Je sice pravda, že právě tak, jako noříme-li se do minulosti, získáváme tak jakýsi relativní odstup od přítomnosti, také „noření se“ do budoucnosti nám takový relativní odstup může dovolit. Ale protože jde o nepravou budoucnost, tj. o budoucnost, kterou si můžeme představovat (i když chybně) a o které máme za to, že může nastat, a tak si ji představujeme, jak by mohla vypadat, až nastane, jsme stále u toho právě se svými představami a svými přáními a nadějemi (předmětnými), a to vše je spjato s tím, jací jsme a čím jsme nyní, a tak to, co je v nás a na nás „dáno“, se promítá do toho, co očekáváme jako budoucí. Právě budoucí zůstává ovšem i tak oním nevypočitatelným (s Unberechenbare), ale právě ve své nevypočitatelnosti je nám vzdáleno, je nám mnohem cizejší a my jemu, než nakolik jsme „cizí“ těm, kteří přijdou po nás. Ostatně není jistě náhodou, že Heidegger, i když mluví o nevypočitatelném, mluví také o „vědění tohoto nevypočitatelného“ (tj. Wissen... jenes Unberechenbare) a že také mluví o „Kraft der Besinnung“. Tak také jeho úvahy opět spadají a sklouzávají do kolejí „der Entbergung und Verbergung des Seins“ (dodatek 15., s. 113), i když pro něho samo bytí (das Sein selbst) je totéž, co nic (das Nichts). Prostě: jeho pojetí budoucnosti mne neuspokojuje.

88-657

Pokusím se vylíčit akt subjektu, kterým na jedné straně destruuje sám sebe a vůbec základ, bez něhož ničím není, a díky kterému jedině je s to, je připraven a schopen si sám sebe nechat darovat a tak se opravdu stát sám sebou. To vše je vlastně jen důsledek naší (a mé) neschopnosti o tom pohovořit rozumněji, přesvědčivěji, nahlédnutelněji. Subjekt je produktem svých vlastních akcí, je vlastně jakýmsi parazitem na svých vlastních akcích. Parazitem již tím, že se ujímá vlády nad okamžikem, nad hic et nunc aktualitou, že kus dění událostného uchvacuje, soustřeďuje na sebe a k sobě, a to jednak tak, že se staví, jakoby tato část a složka byla jeho akcí, a zároveň tak, že se nechá touto akcí ustavovat, znovuustavovat, potvrzovat, udržovat a upevňovat. To, o čem Nietzsche hovořil jako o „vůli k moci“, je právě ono úsilí subjektu strhnout na sebe vše, co může. Pochopitelně nemůže na sebe strhnout samu událost jako celek, neboť od ní se pokouší právě emancipovat. Musí se tedy vydělit z onoho „původního“ celku událostného dění; ale protože sám neobstojí, neboť ničím není, musí si ke své emancipaci něco z onoho událostného dění utrhnout, urvat, ovládnout to a podrobit si to ke svému cíli. Jakmile se mu však něco takového zdaří, musí vykročit i z tohoto takto nově získaného „území“, překročit meze onoho vyděleného kusu událostného dění, jež ovládl svou „vůli k moci“, a musí se pokusit tuto svou „vůli k moci“ uplatnit dál, v širším rozsahu. Aby tak mohl učinit účinně, musí se pokusit přejít z pouhé fáze emancipační do fáze hegemonistické. Když už je subjekt jednou tady, chce ovládat nejen kus vyděleného událostného dění, ale skrze toto dění jednak zbytek celku, jednak i tento celek přesáhnout směrem ven, do okolí.

88-658

Jak může vůbec subjekt podniknout pokus o ovládnutí události jako celku, když se původně ustavil díky tomu, že se ustavil jako vedlejší parazitární centrum jedné části tohoto celku? Důležitý je pro posouzení této záležitosti zřetel časový. Protože událost jako celek už má svůj řád a svou vládu, totiž LOGOS (svůj LOGOS, LOGOS určité události), bez něhož není vůbec FYSIS události možná, musí se sub-

jekt ustavit navzdory FYSIS a tím i navzdory LOGU. Nemůžeme mít tudíž za to, že LOGOS stojí u kolébky ustavení subjektu; subjekt je od počátku v napětí, v kolizi, v rozporu s LOGEM. Tento rozpor se projevuje tím, že se subjekt opírá především o ty složky bytí události jako celku, které jakoby již unikly nebo unikaly vládě LOGU, které se opírají o jiné momenty událostního dění, jež na LOGU už nejsou závislé buď vůbec anebo méně, zanedbatelně. A co jsou takové momenty? To je aktuálnost, přítomnost hic et nunc. V ní se „realizuje“ cosi příznačného pro způsob událostního dění, totiž zvnějšňování vnitřního. A toto zvnějšňování si bere na pomoc každou přístupnou vnějšnost, kterou má v dosahu a která jí slouží jako „stavení kameny“ nebo „cihly“, jimiž vylepšuje a zdokonaluje své vlastní zvnějšňování. Především jsou takové stavební kameny zvnějšňování představovány takovými nižšími vnějšnostmi, které hned nepomíjejí (neboť jinak zvnějšněním realizační dění končí! a dál už není „nic“!), ale tím, jak jsou „podrženy“ dalšími nižšími událostmi, stávají se materiálem, podkladem setrvačností. A tak orientace subjektu na to, co se vymyká LOGU (bezprostředně, neboť zprostředkovaně se nevymyká nic), vede k tomu, že za vlastní „prostor“ vůle k moci je vyvoleno „hic et nunc“, aktuální, momentální přítomnost.

88-659

Tím se zároveň vysvětluje zvláštní, takřka „osudová“ spjatost od události jako celku emancipovaného subjektu s tělem, spjatost, která nejednou vede k dojmům a pocitům, jako by subjekt byl v těle vězněn (mluví se tak tradičně již v mýtu o duši a myšlenku duše, vězněné v těle, přejímá také filosofie, dokonce v některých svých nejslavnějších představitelích). To je však jen velmi přechodné období pocitů a sebepocitování, které subjekt překonává novými a novými ataky své vůle k moci. Pokouší se stále rozhodnějším způsobem ovládat tělo, a protože tělo je aspektem (zpředmětněným, resp. předmětným aspektem) FYSIS, která sama jako taková je subjektem a jeho vůlí k moci neovládnutelná plně, pokouší se subjekt ovládnout FYSIS prostřednictvím těla, a to rozmanitě (epikurejsky tím, že poskytuje tělu mnohem větší volnost, než by kdy mohlo mít ve své zapojenosti do FYSIS, ale naopak zase askezí tím, že omezuje tělo s takovou tvrdostí, aby tímto prostřednictvím potlačilo samopohyb FYSIS a dalo FYSIS nový ‚svůj‘ směr). Spjatost subjektu s tělem je mnohem těsnější než spjatost FYSIS s tělem, ačkoliv by se to možná na první pohled nezdálo. Tělo totiž se nemůže, není schopno samo postavit proti FYSIS a tím proti vládě LOGU – ale subjekt to dokáže. Dokáže to však pouze díky své spjatosti s tělem a díky tomu, že se pokouší tělo a jeho výkony maximálně ovládnout. To se mu sice daří a bude navždy dařit jen zčásti, ale naproti tomu „reálně“. Naučí se tak ovládat nejen tělo „vlastní“, ale i těla a tělesa jiná, „cizí“, vnější, okolní.

88-660

Subjekt se ustavuje daleko dříve, než je schopen si sám sebe uvědomovat. Ale jakmile dojde k takovému nezbytnému ustavení a rozvoji vědomí, jež dovolí subjektu, aby se soustředil sám na sebe i ve vědomí a aby začal uvažovat o dalším, mohutnějším prosazení své vůle k moci také prostřednictvím vědomí a vědomostí a myšlení a reflexe všech svých již provedených, a dokonce teprve zamýšlených akcí a aktivit, narazí nutně na vědomí toho, jak pevně je spjat s tělem, a ovšem i na to, jak osudově je spjat s tělesným životem i tělesnou smrtí. Ze subjektu se tak stává „Sein zum Tode“, smrt se stává jedním z hlavních témat vědomí subjektu a také jedním ze stimulů a inspirací dalšího a dalšího přemýšlení a hloubání o

vztahu subjektu a těla – a tím i stimulů promýšlení tématu „duše“. V tematizaci duše se subjekt pokouší najít způsob, jak alespoň subjektivně, ve vědomí, ve svém pohledu zachránit sám sebe (jako subjekt) před tím, aby byl stržen do nicoty smrti těla. Vymýšlí si tedy argumenty pro nesmrtelnost duše, pro její odvěké domovské právo ve světě věčných idejí nebo pro její nekonečné určení atd. Co je v této snaze, co bychom mohli určit jako něco podstatnějšího než pouhou projekci tužeb a nepotlačitelných přání i nadějí? Je to zkušenost „spásy“, jakési záchrany subjektu dokonce již uprostřed života, a extrapolace této zkušenosti do budoucího času, daleko přesahujícího dobu života těla. Souvisí to zase negativně se zkušeností toho, že smrt ohrožuje, a dokonce ovládá někdy i toho, kdo navenek (tělesně) ještě žije. Je-li takto možné, aby smrt ovládla život ještě v jeho průběhu, mělo by mít nějakou šanci, aby život ovládl smrt dokonce i v její ničiteltské funkci. A zkušenost, že tato možnost je reálná, je prastará, tak stará, jako život sám.

88-661

Život je předpokladem a podmínkou smrti; kde není život, tam není ani smrt. V tom smyslu je smrt závislá na životě; je ohrožením života, je koncem, a tedy znicotněním života, ale sama není ničím – je schopna jen na životě parazitovat. Ale je to právě život, který je schopen ze smrti něco teprve udělat. Smrt se stává „něčím“ teprve tehdy, když ji život zapojí, vintegruje do svých plánů a do svého podnikání. To se na nižších úrovních děje vynálezem rozmnožování. Někdy docela na počátku, kdy – jak se domnívám – život začal vznikat masově, a stejně masově zase hynul, aniž byl schopen po sobě nechat nějaké dědictví, tedy někdy v tomto počátečním období vznikl vynález rozmnožování. Vznik života (tj. živé bytosti) už nebyl ponechán náhodě, i když se tato náhoda vyskytovala a opakovala možná velice často, ale našel se způsob, jak umožnit, aby nová živá bytost nezačínala *ab ovo*, z náhody, na základě zcela kontingentním, nýbrž aby mohla navazovat na jinou živou bytost a skrze ni na bytost ještě jinou, vzdálenější atd. První způsob rozmnožování asi spočíval v rozdělení prabytosti jedné ve dvě (nebo snad i více). To byl rozhodující objev či vynález, neboť teprve tím mohlo být dosaženo možnosti zachovat úspěšnější formy živých bytostí a tak otevřít cestu tzv. vývoji. Význam tohoto vynálezu ve vztahu k smrti si uvědomíme teprve tehdy, když plně nahlédneme, že vývoj bez schopnosti navázání na dosaženou úroveň a bez schopnosti vytvářet úspěšnější, lepší typy organizovanosti a zejména bez toho, že smrt vyřazuje individua, není prostě možný ani myslitelný. Smrt byla zapřažena do cílů, jež si volí a k nimž směřuje život. Od té doby smrt není ohrožením, ale nástrojem umocnění života.

88-662

Bloch mluví o tzv. Natursubjektu, tj. přírodním subjektu. My se raději vyhneme charakterizování toho, co je příroda a co je přírodní, a budeme mluvit o předlidském subjektu jako o subjektu fyziologickém, event. fyzickém, ovšem odvozeno od FYSIS v našem smyslu. Událost jako celek je dosti složité dění, dokonce i na velmi nízkých úrovních. V každém případě musíme pamatovat na rozdíl mezi tím děním, které může být (v zásadě) sledováno zvenčí a které je spíše čím-si podobným viditelné části ledovce, a mezi děním nepředmětným, resp. nezvnějšněným či právě se nezvnějšňujícím, připomínajícím onu ponořenou a neviditelnou (nám) větší část ledovce. K jistému znázornění a upřesnění toho, co rozumíme pod nezvnějšněným či nezpředmětňujícím se děním, poukažme na rozdíl mezi tzv. jsoucností a tzv. jestotou. (Zatím ještě nehodlám definitivně stanovit, co budeme jak nazývat, jenom zdůrazním nutnost rozlišení.) Jsoucnost je mo-

mentální fáze zvnějšnění události, chápána jako ryze vnější; jestota naopak je momentální fází událostného dění, nezbaveného vnitřní „stránky“. Dalo by se říci, že jestota je skutečná fáze, jíž událost prochází, zatímco jsoucnost je abstrakcí této fáze, tj. je abstrahovanou vnější stránkou této fáze. A v tom je právě ten hlavní problém: po vnější stránce jakoby všechno klape, jen nevíme, co vlastně drží jednotlivé fáze (chápané čistě vnějšně) pohromadě, co vlastně je dělá postupnými fázemi téže události, téhož událostného dění vcelku. U jestoty je všechno jasnější a průhlednější, jakmile si uvědomíme, že vnitřní stránka momentální jestoty je časově koextenzivní s celkem události, tj. že její momentálnost není časového charakteru v tom smyslu, že bychom ji mohli jednoznačně spojovat s *hic et nunc*.

88-663

To, že reálnou (skutečnou) fází událostného dění je jestota a nikoliv jsoucnost, má obrovský význam pro způsob, jak se vlastně „pravá“ událost děje. Jde totiž o to, že dění události si nemůžeme představit tak, jak se o to kdysi pokoušeli nějakí autoři za války v časopise „Věda a život“ (bylo by dobré to najít), když chtěli viditelný organismus a jeho proměny modelově znázornit sledem řezů jakýmsi životním „doutníkem“, procházejícím rovinou kolmo postavenou vůči jeho podélné ose. Doutník jako celek je vlastně nehybný a předem daný, ale ukazuje se vždy jen jeho okamžitý průřez, který následuje po předchozím a sám je zase vystřídán dalším. Sám průřez se mění, neboť doutník je strukturován tak, že jeho postupné průřezy, následující za sebou, vyvolávají dojem pohybu a změny. To je jeden krajní, extrémní příklad interpretace životní změny, životního pohybu. Já jsem nakloněn extrému právě opačnému: zatímco oni zmínění autoři trvali na tom, že se vlastně neděje nic (kromě průniku doutníku onou rovinou), já bych chtěl tvrdit, že se naopak děje celá událost. To možná nevypadá nijak extrémně a snad ani ne překvapivě, dokud si neuvědomíme, co to vlastně znamená. Děje-li se celá událost, pak tím máme na mysli, že se po celou dobu jejího trvání dějí všechny její fáze, ne tedy že se událost děje tak, že postupně prochází svými fázemi, nýbrž že všechny její fáze se dějí v každém aktuálním přítomnostním *hic et nunc*. Prakticky to znamená, že to, co se z události již stalo, se děje dále, a naopak, že to, co se ještě nestalo, se už nyní vlastně děje. Minulost události se děje ještě dále po celou dobu trvání (dění) události, a budoucnost se začíná dít již s první chvílí.

88-664

Bylo by chybou, kdybychom k *fysis* počítali jen vnějšek událostného dění (neboť pak bychom nemohli zdůvodnit, proč třeba ryba jakožto ryba má svou *fysis*, zatímco obraz ryby jakožto obraz svou *fysis* nemá – čili dostali bychom se do stejné upadlého a jalového způsobu uvažování, jak je dnes běžný všem, kdo nemají smysl pro hloubku myšlenky i jazykového vyjádření). *Fysis* je to, co se narodilo a vyrůstalo – obraz ryby se na rozdíl od ryby nenarodil ani nevyrůstal, ale by vytvořen rukou malíře. Proto nemá *fysis* (jako obraz). Nevšímáme si toho, protože to, co se nám ukazuje, když se díváme na obraz, *fysis* ovšem jest. Ovšem není to *fysis* ryby ani jiného živoka, nýbrž je to *fysis* obrovského množství nepatrných jsoucenců, jež naše smysly vůbec nerozeznávají v jejich individuálnosti, ale podávají nám zprávu jen o jejich masovém výskytu a o jejich globálním vzezření. Takže nám stačí (poté, co jsme prošli školou falešného chápání skutečnosti), že nám hmat, oko atd. podávají zprávu a potvrzují, že „před“ námi „něco“ vskutku jest, a podávají nám také zprávu o některých aspektech či kvalitách toho, co jako by před námi bylo. Tak je před námi jakoby obraz ryby; ve skutečnosti ovšem je

„před námi“ něco méně než to: je to obdélník plátna, pomalovaného rozmanitými barvami, barevnými skvrnami a čarami. Ale mohli bychom jít dál: ani žádná barevná skvrna vlastně doopravdy před námi není, nýbrž jen směs jakýchsi hmot, vposledu nějakých chemikálií a nepatrných kousků něčeho, co jsou spíše šupinky, prášek atd. atd., a to je porůznu nanášeno v lepkavé směsi na podklad, kde část materiálu vyprchá a zbytek zaschne, přischne k podkladu. S rybou všechen tento materiál nemá vůbec nic společného – ten dojem je vlastně naším „omylem“.

88-665

Můžeme-li přesto s naprostou jistotou říci, že malíř na plátno namaloval rybu, nemůžeme to dokládat stejným způsobem, jako když chceme prokazovat, že organické tělo, které máme před sebou, je tělem ryby. (Náš problém je vlastně obdobou problému, o němž mluví Heidegger ve spisku *O bytostném určení pravdy* – srovnávání pětimarky a myšlenky na pětimarku či výpovědi o pětimarce.) Jde o to vědět, že nejde o živou nebo mrtvou rybu, nýbrž o obrázek, vyobrazení ryby. Musíme být schopni v barevných skvrnách na plátně uvidět rybu, a nesmí nám vadit, že rybu jen připomíná (a dokonce jen nám, naší kočce už vůbec ne) a že jí chybí množství atributů, které skutečná ryba mít musí. Atd. Takže: obraz ryby jakožto obraz ryby nemá žádnou *fysis*, zobrazená ryba nemá žádnou *fysis*, a obraz sám sice předstírá, že je čímsi předmětným, ale vlastně je jen hromadou všelijakých materiálů, která drží pohromadě jen vnějšími silami a setrvačností. Nicméně obraz ryby má smysl, který je možno pochopit. Nejde tedy o pouhou náhodnou hromadu, nýbrž o jistým způsobem uspořádaný materiál, ovšem uspořádaný jen zvenčí. Onen pořádek či řád, který dává obrazu smysl, však není vlastním smyslem obrazem, je to jen pořádek takříkajíc technický. Smysl není v tom pořádku (ten pořádek má jen ryze pomocnou úlohu). Smysl obrazu je v něčem, co není součástí jeho vnějšku, jeho vnější podoby. Tím smyslem je vnitřní stránka, resp. vnitřní svět uměleckého díla, tj. to, co není na povrchu, co se neukazuje, ale co lze jaksi „vnitřním zrakem“ nahlédnout, když dobře dbáme pokynů, které nám poskytuje vnější stránka obrazu. Ale k onomu vnitřnímu světu uměleckého díla se musíme dostat tak, že projdeme vnějškem a dostaneme se za to, co je vidět.

88-666

Máme-li se vrátit k problému tzv. Natursubjektu (viz Bloch), pak v našem pohledu bude rozdíl mezi subjektem u přírodních bytostí (rostlin, zvířat, jednobuněčných) a mezi subjektem lidským. Nepochybně musíme něco jako ustavení subjektu připustit a předpokládat také na nižších, podlidských úrovních. Také v těchto případech se akcemi vytváří jakési centrum, které nemůžeme prostě ztotožnit s událostí jako celkem (s výjimkou těch nejjednodušších událostí, kde subjekt vlastně padá v jedno s událostí). Ovšem pak je otázka, zda a v jakém smyslu je smysluplné nebo dokonce nutné mluvit o subjektu v těchto případech). Ovšem protože chybí vědomí, nemůže se ještě stát, aby se takový subjekt vztáhl sám k sobě jinak než pouze jednou složkou svých akcí, a tedy de facto mimovolně, neboť volně, tj. vůlí se v každé akci vztahuje k jejímu cíli, event. předmětu. Docela nová situace nastává, když je subjekt schopen si něco uvědomovat a když je posléze s to si uvědomovat sám sebe, tj. ve svém vědomí si sám sebe uvědomovat. Tu se konstituuje subjekt docela novým způsobem a otevírá se tím možnost něčeho, co tu dosud nebylo. Zatímco dosud měl subjekt jen jakousi funkční roli, nyní dochází k jeho posílení, takřka radikální emancipaci, která se završuje tím, že si ve svém vědomí dělá o sobě jakousi představu, jakýsi obraz, s nímž se pak sám ztotožňuje. V takovém ztotožňování má ovšem už docela dobrou praxi z dlouhé doby vrcholícího mýtu, kdy člověk prožívá svůj skutečný život tak, že to podstatné, co mu utkví v paměti, chápe jako archetypický čin archetypického jedince, s nímž se

sám ztotožňuje a s jehož činem ztotožňuje i čin svůj. Novinkou se pak stává jen to, že se člověk ztotožňuje se svou vlastní představou o sobě.

88-667

„Duša, ktorú si nestvoril zo seba, ale stvoril si ju svojím Slovom, nie z nejakých hmotných prvkov, ale z ničoho...“ praví Augustin (1198, s. 125, Rozhovory duše s Bohom). To je průlom do platonismu (i do novoplatonismu). A tímto průlomem se otvírá cesta, kterou je třeba jít, důkladně ji prošlapat a upevnit, rozšířit a pak vést dál a dál. To, co říká Augustin, je nepochybně jisté zjednodušení, nejspíš vyplývající z nekritického převzetí (zcela pochopitelného, neboť všeobecně rozšířeného nejen v té době, ale ještě i dlouho potom a zčásti až dodnes) antického ponětí o „duši“. Pro nás je důležité následující: nikdy by Augustin nemohl říci (a neřekl), že lidské tělo, organismus nevyrůstá, resp. nebyl „stvořen“ či vytvořen „z nějakých hmotných prvků“. Je-li tomu tak, že duše právě v tomto ohledu je rozdílná od těla, tj. že je stvořena, vytvořena, že se konstituovala jinak než tělo, pak je tu důvod, proč z toho vyvodit dvojí závěr. Především musíme zkoumat, které duševní jevy (resp. za duševní považované jevy) náleží přece jenom ještě k tělu, a které naopak nikoliv. Fyziologické procesy (ve vědeckém, nikoliv ve filosofickém nebo našem smyslu), které jsou dnes považovány za základ či alespoň podklad duševních dějů, nepochybně náleží k procesům tělesným. Vztah mezi tělem a duší tu proto musí být řešen jako základní nebo alespoň jeden ze základních problémů – a protože kompetence kterékoliv vědy je tu problematická, neboť jde právě o celek, a ne pouze o výsek, úsek nebo aspekt nějakého celku, pak to je úkol filosofický. A druhý závěr: je třeba si učinit jasno v tom aspektu tzv. duševních jevů, které prokazatelně nemají nic společného s tělesnými procesy (tedy ani s fyziologií, ani s běžně chápanou psychologií).

16. VIII. 88

88-668

Tradiční předpoklad, dosud držený jako součást katolického dogmatu, že duše je takřkajíc okazionalisticky „přitvořena“ k vznikajícímu, ustavujícímu se lidskému zárodku, je – alespoň pro mne – nedržitelná z celé řady důvodů. Některé tyto důvody si však činí nárok na obecnou platnost více než jiné. Na místě by tu byl důkladný rozbor celého problému. Ale my se zatím spokojíme s něčím méně náročným. Inspirováni Kierkegaardem přestaneme mluvit o „duši“ (chápané jako substance) a místo toho (abychom se vyhnuli nekontrolovaným závislostem na konotacích) budeme mluvit o subjektu (přičemž budeme trochu navazovat na Kierkegaardovo „Selbstsein“, tedy „svébytí“). Člověk se nerodí jako „svébytí“, ale musí se sám sebou teprve v průběhu svého raného života (dětství, mládí a počátek dospělosti) stávat. To není nic tak specifického pro „svébytí“, to platí i pro jeho lidství. Člověk se nerodí jako člověk, ale musí se člověkem teprve stát. Tedy zavrhneme tradiční způsob vyjadřování, jako by „*homo in spe*“ byla nějaká danost, nějaká výbava každého lidského mláděte (eventuelně zárodku). Zajisté můžeme mluvit o něčem takovém, jako vybavenosti – např. genetickým celkem informací (můžeme-li tu mluvit o celku, a nikoliv jen o souboru). Ale pak můžeme mít při slově „člověk“ na mysli jen jeho zoologické zařazení a to, co k němu náleží. Geneticky však není a nemůže být dán člověk jako „svébytí“, jako on sám. Ten se teprve ustavuje v průběhu počátečních fází životního běhu. Proto také okolnosti mohou mít na utváření jeho „svébytí“ tak významný vliv. Člověk jako druhová bytost se stává člověkem v morálním smyslu teprve díky svým akcím a

reakcím na okolí, na prostředí, tj. tím, jak si buduje fakticky i subjektivně své osvětí.

88-669

Sledovat a analyzovat způsob, jak se emancipuje subjekt nějaké pravé události od této události jako celku, je na nižších úrovních (než je lidská) obtížné a na nejnižších takřka nemožné. Tedy se ukazuje, že musíme vyjít z toho, že něco podstatného se ukazuje, event. vyjevuje v extrémních polohách, a protože extrémně jednoduché nám tu nepomůže pro svou nedostupnost, musíme se obrátit na extrém druhý, totiž na extrémně složité a komplikované. A to je v našem případě situace člověka. Jak se člověk jako bytost, jako pravá událost, stává subjektem? Už sama tato otázka je příliš jednostranně, a proto chybně položená. Událost jako celek se nemůže stát subjektem, ale může si svůj subjekt vytvořit, ustavit. Tento výtvar však nebude ani totožný s událostí jako celkem, ani nebude její součástí či složkou (např. orgánem v tom smyslu, jak jsou tělesné orgány součástí těla). Pochození vztahu mezi událostí vcelku a jejím subjektem je značně nesnadné, a my se domníváme, že důvody této nesnadnosti lze objasnit – alespoň v současné chvíli – pouze tak, že nejdříve objasníme, jak si subjekt vytváří své intencionální objekty. Na první pohled se může zdát, že se tu dopouštíme přehmatu typu *qui pro quo*, ale to je jen povrchní zdání, jak se pokusíme prokázat. Logika našeho postupu spočívá v tom, že odpovídá samotné genezi subjektu. Tato geneze může být poněkud jasněji vykreslena, teprve když si ujasníme genezi intencionálních objektů. Subjekt je vlastně intencionální subjekt, s nímž se událost jako celek identifikuje a jemuž předává cosi ze svého vladařství (které je ostatně stejně limitované, neboť skutečná vláda náleží *fysis*, resp. logu prostřednictvím *fysis*). Tím se také subjekt hned od počátku dostává do pozice rivala logu.

88-670

Pokud jde o intencionální objekty (předměty), můžeme vyjít z pozoruhodných a produktivních úvah Brentanových, a zejména Husserlových (z období *Logických zkoumání*). Princip základní myšlenky je asi tento: aby se myšlení nějak dostalo k bytostné povaze nějaké skutečnosti (a víme, že myšlení se „reálně“ žádné takové skutečnosti nemůže „dotknout“), musí si vytvořit svůj (tj. myšlenkový) model této skutečnosti, který pak v dalších kontaktech (zacházení) s onou skutečností po všech stránkách zkouší a zjišťuje, zda odpovídá, zda postihuje opravdu vše podstatné, zda nic důležitého neopomíjí a naopak zda nevkládá do skutečnosti něco, co **tam** doopravdy není. (Co to všechno přesně znamená, tím se v této chvíli nemůžeme zabývat, protože jsme si k tomu ještě nevytvořili nezbytné předpoklady.) Onen model je sice jen myšlený, ale protože si ho myšlení samo ustavilo či konstruovalo, ví o něm hned na začátku dost a mnoho dalšího se dozví, když tento model podrobně a systematicky prozkoumává. Ideálním příkladem (i když je proti ostatní problematice mnohem jednodušší, a proto jen průpravový a předběžný) takových myšlených modelů jsou např. geometrické útvary, tzv. rovinné obrazce. Na nich si můžeme ukázat některé charakteristické znaky, a především perspektivní výhody vytváření takových myšlených modelů. Tak třeba již ve starém Egyptě znali způsob, jak třeba na poli konstruovat přesný pravý úhel. Měli na to vypracovaný návod, který představoval velmi spolehlivou oporu při každoročním rozměřování pozemků (polí) hned poté, co přešly zúrodnující záplavy. Tento návod v sobě skrýval jisté možnosti, které však Egypťané neobjevili a ze svého počínání neodvodili. K tomu právě bylo zapotřebí konstruovat intencionální předmět.

88-671

Co je vlastně takový intencionální objekt (či předmět)? Nejprve k termínu intence a intencionalita, adjektivum intencionální. K podstatě myšlení náleží (ostatně vůbec k vědomí) zvláštní rys, který nenajdeme u každé skutečnosti obecně, totiž že jednak něčím je, a kromě toho, že k něčemu poukazuje. Na tento rys jsme si tak dalece zvykli, že nám ani nepřijde, že jej dobře nechápeme a neinterpretujeme. První námitka, která většinu čtenářů napadne, bude asi tato: neexistuje žádná (nebo téměř žádná) skutečnost, která by jen byla a která by k ničemu dalšímu nepoukazovala, která by nic neznamenalala. Ale tady právě musíme učinit ten stěžejní rozdíl, resp. rozlišení: jsou skutečnosti, které něco znamenají pouze proto, že jsme se na tom nějak dohodli a domluvili. Tak např. že zelená na křižovatce znamená volno, zatímco červená velí stát. Z pouhé barvy světla nic nevysvítá, musíme se dozvědět, jak zní dohoda. Pak tu je druhá skupina znaků, které jsou pouhými důsledky nějaké skutečnosti a je možno z nich vyčíst nějaké informace o jejich příčině. To jsou kupř. stopy zvířete. Čist ve stopách dovedou i zvířata, a dovedou dokonce určité stopy záměrně vytvářet a tak sdělovat jakési jednoduché informace dalším (např. značkování území, křik apod.). Ale pak tu je ještě třetí skupina případů, kde nejde ani o dohodu, ani o kauzální souvislost, ale o intenci, která je přítomna v nějakém aktu, který je zaměřen na něco jiného, dalšího, aniž by bylo zapotřebí dohody (další) nebo aniž by pracoval s kauzálními vztahy. Ostatně: abychom mohli detektivním způsobem interpretovat stopy a konstruovat případ, k němuž došlo, na jejich základě, potřebujeme právě oněch intencí myšlenkových.

88-672

A podobně: abychom se mohli dohodnout na tom, co bude třeba červené světlo znamenat na křižovatce, musíme být schopni také něco intendovat, mínit, myšlenkově se k něčemu odnášet. Zase nevíme, jak to dělá třeba pes, když na základě pachu nějaké věci hledá toho, kdo byl příčinou pachu; nemůžeme přímo nahlédnout, co se přitom děje ve psí hlavě. Musíme tedy pro vysvětlení celého jevu sáhnout po skutečnosti, která nám je nejbližší, totiž po tom, jak se chová, jak jedná a jak myslí člověk. A právě v případě člověka bezpečně víme, že lidé se mohou o skutečnostech domluvit, že jeden a týž člověk může udržet svou myšlenku natolik, že v různých dnech nebo i vzdálenějších dobách je schopen mínit (intendovat) totéž, a dále že se může domluvit s druhými lidmi tak, aby několik lidí nebo dokonce všichni, kdo byli s to se nechat poučit a pochopit poučení, budou mínit totéž. A nyní se vrátíme ke geometrii a ke geometrickým obrazcům. Zvláštním vynálezem pojmů a pojmového myšlení byli staří Řekové schopni se domluvit o společných tématech s takovou přesností, jaké předtím nikdy nemohlo být dosaženo (bez pojmů). Tak kupř. staří Řekové první docela přesně stanovili, resp. ustavili některé geometrické pojmy, které od té doby naprosto neproměnně „platí“, resp. které jsou lidé všech dob schopni mínit přesně tak, jak to ustanovili staří Řekové. Ale abychom mohli mluvit přesněji, musíme tu provést základní rozlišení. Něco jiného je ustavit, resp. nasoudit pojem trojúhelníku, a něco jiného je mínit trojúhelník (pomocí onoho pojmu). Pojem trojúhelníku se základně liší od míněného trojúhelníku (myšleného trojúhelníku). Míněný trojúhelník má tři vrcholy a tři úhly a tři strany; pojem trojúhelníku nemá nic z těchto vlastností.

88-673

A nyní se ještě na chvíli vrátíme: myšlení má tu pozoruhodnou kvalitu, že je s to pomocí aktu vědomí (aktu myšlení), kterýžto akt je součástí myšlení, mínit něco, co součástí myšlení není. (Tady právě provedl Husserl ve svých *Logických zkoumáních* jistou korekturu pojetí Brentanova. Brentano měl za to, že myšlení je s to se vztáhnout k nějaké skutečnosti jen tak, že se samo vztáhne k jakémusi reprezentantu oné skutečnosti, který by však byl součástí samotného myšlení. Brentano tohoto reprezentanta nazval imanentním objektem na rozdíl od objektu reálného, který existuje mimo vědomí (vykládám to zjednodušeně). Husserl provedl kritiku tohoto pojetí a zdůvodnil, proč dokonce i ten objekt, který je míněn v intencionálním aktu a zůstává záležitostí myšlenou, musí se vymukat rámci samotných myšlenkových aktů a musí být chápán jako objekt vůči myšlení „vnější“, „transcendentální“ – ačkoliv jej nemůžeme a nesmíme ztotožnit s objektem reálným. A tak se dostává k nutnosti rozlišování mezi předměty reálnými (skutečnostmi kolem nás) a mezi předměty intencionálními (tj. modely skutečností, jak je myšlenkovými akty ustavujeme, konstruujeme, ale aniž bychom je mohli považovat a prohlašovat za součást těchto myšlenkových aktů nebo za součást myšlení vůbec). Jako doklad toho, že ustavený, resp. konstruovaný myšlenkový model, tj. intencionální předmět, není součástí myšlení a že tedy, jednou ustaven, stává se čímsi samostatným, co je sice možno myslit kdykoliv znovu (a to může udělat zase kdokoliv), ale co je možno myslit s naprostou přesností znovu (takže už to nezávisí na našich subjektivních stavech a náladách), uvedeme onen již zmíněný trojúhelník. Ten můžeme vymezit naprosto přesně tak, aby mohl být znovu míněn kýmkoliv a kdykoliv.

88-674

Když takto ustavíme svými myšlenkovými akty (za pomoci příslušných pojmů a soudů) trojúhelník jako intencionální předmět, ustavíme jej nejen přesně, ale také definitivně, tj. tak, že na něm už není co měnit. Tak např. stačí „definovat“ trojúhelník jako rovinný útvar omezený třemi úsečkami, jež se vždy dvě a dvě dotýkají v jediném bodě. K tomu už není nikdy později co dodat. (Můžeme ovšem zvolit i jiný způsob definování, ale mínit můžeme pouze to jediné, totiž onen rovinný útvar o třech stranách a třech úhlech atd.)

A nyní to nejdůležitější: ačkoliv je takto trojúhelník vymezen jednou provždy, a to platně (za určitých podmínek, tj. např. že jde o rovinu eukleidovskou, a nikoliv zborcenou nebo jinak deformovanou), přesto má tento trojúhelník jakožto rovinný obrazec mnohem víc vlastností, a to důležitých a zajímavých vlastností, než jsme mu byli s to hned na začátku přidělit svým myšlením. To je věc neobyčejně zajímavá, a zejména důležitá. O trojúhelníku pak může vzniknout celá věda, resp. vědecký podobor, např. celá trigonometrie. Ta nebyla původně míněna, o té jsme na počátku neměli ani potuchy, a přece ustavením pojmu trojúhelníku a konstrukcí trojúhelníku jako rovinného obrazce, kterou nám onen nasouzený pojem dovolil provést, jsme vlastně rozhodli o tom, jak celá ta trigonometrie bude vypadat, jak může vypadat. Zajisté tu musíme nejdříve nasoudit ještě celou řadu dalších pojmů a pomocí nich konstruovat celou řadu dalších intencionálních předmětů, jako např. kružnice opsaná a kružnice vepsaná a jejich středy, osa úhlu a osa strany (úsečky), úhly vnitřní a úhel vnější, různé druhy úhlů a mezi nimi zvláště důležitý úhel pravý, poměr mezi odvěsnami a

88-675

přeponou pravoúhlého trojúhelníku atd. atd. (vztah mezi těmito poměry a mezi úhly, funkce úhlů ve vztahu k ostatním úhlům a stranám, tangens a cotg. úhlu, si-

nus a cosinus atd. atd.). Ale jedna věc je významná: nemůžeme si tyto nové pojmy vymýšlet a příslušné intencionální předměty konstruovat jakkoliv a libovolně. Otázka tu je pouze, zda na ně přijdeme, zda nás „napadnou“, nebo ne. Nemohou nás napadnout pojmy jiné a nemůžeme konstruovat intencionální předměty odlišné, aby nám pak trigonometrie vyšla jinak. Ačkoliv tedy mnohé takové nápady nechávají na sebe čekat desetiletí i staletí, přece v jistém směru je o nich už předem rozhodnuto (bez našeho vědomí, aniž bychom to dopředu tušili) tím, jak jsme nasoudili pojem trojúhelníku a konstruovali trojúhelník jako rovinný útvar hned na začátku. (Samozřejmě není jisté třeba zdůraznit, že pojem není tím počátkem, není primárním předmětem intencionálního aktu; nejde tedy říci, že na počátku je pojem a že všechno další pak z něho „vyplývá“.) Z izolovaného pojmu nevyplývá nic, k jakýmkoliv důsledkům dochází jen v určitém „prostoru“, kde na jedné straně vedle určitého pojmu jsou k dispozici ještě četné pojmy další, rovněž nasouzené, a kde v jiné rovině kromě určitého intencionálního předmětu jsou konstruovány ještě četné intencionální předměty další – jinak řečeno, v našem případě může být správně nasouzen pojem trojúhelníku jen tehdy, když byla ustavena jakási protogeometrie, disciplína, která zná řadu pojmů dalších, bez nichž není možné nasoudit ani upevnit sám pojem trojúhelníku – např. pojem bodu, přímky, úsečky, úhlu, protínání a průsečík atd. atd.

88-676

To vše je jistě velmi pozoruhodná věc, která si plně zaslouží podrobnějšího rozboru a pokusu o nějakou hlubší interpretaci. Myslitelé se o to pokoušeli už ode dávných dob. Platón byl touto skutečností tak ohromen, že se pokusil jen na ní vybudovat (ostatně nikoliv ve vzduchoprázdnu a bez analogických pokusů předchůdců i současníků) celou svou ontologii, konstruovanou říši věčných idejí, na něž si duše, umístěné v těle, pozvolna rozpomínají. Zatím však stačí, když si plně a jasně uvědomíme, že to hlavní, co z toho vyplývá, znamená potvrzení staršího Husserlova pojetí tzv. intencionálních předmětů právě v tom bodě, o který nám jde: tyto „předměty“ nejsou součástí ani složkou proudu vědomí, vědomých či myšlenkových aktů. Tím je také potvrzena ona základní charakteristika myšlení, že je vždy myšlením něčeho a že toto „něco“ (myšlené něco) není součástí myšlenkového aktu, nýbrž je něčím mimo tento akt (vůbec mimo akty vědomí či myšlení). Abychom si umožnili vyvodit co nejpřesnější další důsledky pro směr svých úvah o subjektu, musíme si ještě zdůraznit některé stránky tohoto pozoruhodného jevu. Už jsme si řekli, že myšlenkovými akty můžeme (za pomoci příslušných nasouzených pojmů) ustavit či konstruovat intencionální předmět tak přesně, že se k němu potom za zcela změněných okolností vnějších i subjektivních můžeme kdykoli znovu vrátit jako k přesně témuž. Z toho je zřejmé, že intencionální předměty nejsou prostými produkty myšlenkových aktů, neboť pak by takové produkty musely nést na sobě stopy či známky drobných nebo větších rozdílností, jež se mezi akty vědomí či myšlení vždycky vyskytují (neexistují dva naprosto stejné akty vědomí či myšlení).

88-677

A můžeme jít ještě dál: intencionální předmět musí mít jakousi organizující sílu nebo alespoň atraktivitu, „svůdnost“ či sugestivitu, a to dokonce už v momentě, kdy je poprvé ustavován, zejména však, kdy je znovu míněn, ať už po zkušenostech vlastních s jeho ustavením a míněním, anebo alespoň po zkušenostech jiných lidí, které nám byly nějak zprostředkovány a předány. Zejména první okolnost, totiž že se nám příslušný intencionální předmět jakoby „vemlouvá“, že

nás v našem myšlení jaksí vyzývá či oslovuje, ještě než byl řádně ustaven, přivedla četné myslitele k úvahám o tom, že takové intencionální předměty (i když tomu říkali jinak, pochopitelně) jsou preexistentní, že jsou něčím „o sobě“ (ozývá se to např. ještě u Bolzana i u Brentana). Tuto okolnost je ovšem také třeba vysvětlit, ale to nebude tak obtížné. Jde prostě o jistou zkušenost s nasuzováním pojmů a s ustavováním či konstrukcí intencionálních objektů, to za prvé; a potom jde o to, že přesnost nasouzení a konstrukce na počátku zdaleka není tak vyhraněná, aby to dovolovalo usuzovat na nějakou (byť třeba jen logickou) preexistenci intencionálních objektů. Obojí se vždy děje jakoby na zkoušku a teprve rozsáhlejší zkušenosti dovolují v tom ohledu jistou předvídavost na jedné straně a také rutinu na straně druhé. Dojem, že i ty vsutku první kroky k ustavení nějakého intencionálního objektu, o němž dříve nebyla žádná řeč ani žádné povědomí o možnosti něco takového ustavit, že takové první kroky už jsou nějak „vedeny“ či „řízeny“ a že tu je předem jakási „atraktivita“ intenc. předmětu, který *de facto* ještě nebyl ustaven, je třeba objasnit spíš jak „nepředmětně“, tj. poukazem k logu. Ale to později.

17. VII. 88

88-678

A nyní se pokusme chápat ustavení subjektu na základě poučení z toho, co jsme zjistili o povaze ustavení intencionálních objektů. Pochopitelně nám nyní jde o subjekt nejvyšší známé úrovně, totiž subjekt lidský. (Řekli jsme už, že začít zkoumáním genese subjektů nižší úrovně by bylo příliš spekulativní, neboť nemáme dostatečný přístup ke skutečnostem, jejichž znalost je pro takové úvahy důležitá.) Věcí základní důležitosti je uvědomit si, že každý akt, každá akce má ve své struktuře dvojí směr a vede k dvojitmu cíli, a tedy i výsledku. V jednom směru je akce zaměřena na zásah do okolí (osvětí), tedy k nějaké vnější skutečnosti. Ale takový zásah a eventuelní změna, adaptace nebo uchopení, zmocnění se něčeho apod. není jediným výsledkem oné akce. Každá akce totiž zároveň rekonstituuje a mění svůj vlastní subjekt. Můžeme dokonce říci, že to jsou právě „jeho“ akce, jimiž je jakožto subjekt konstituován, vždy znovu rekonstituován, měněn, ale zároveň respektován jako subjekt. Akce se „chovají“ tak, jako by byly akcemi subjektu, ačkoliv subjekt ustavují a udržují v „platnosti“. Tady máme tedy první rozdíl od intencionálních objektů. Ty jsou jakýmsi modely skutečností, které náležejí do osvětí události, tedy jsou (přijmeme tento nevhodný jinak termín pro tuto chvíli) „objektivně reálné“. Můžeme-li analogicky usuzovat o intencionálním subjektu, že nějak odpovídá, tj. je modelem „skutečného“ subjektu, pak musí být jasno, že tento eventuelní „skutečný“ subjekt není ničím objektivně reálným. Je to nepředmět, ne-objekt; proto o něm také mluvíme jako o subjektu, tj. podmětu. Nesmíme se nechat mýlit tím, že jsme všeobecně nakloněni přesto chápat tento subjekt jako cosi předmětného.

88-679

Augustinovo pojetí duše (srv. též 88-667) počítá se stvořeností duše z ničeho (neexistuje tedy žádný předběžný materiál, z něhož by duše mohla být vytvářena, jako je tomu u těla; duše je stvořena Slovem (tj. logem) tak, že má rozum, um a ducha (slovenský překlad, s. 126); duše je stále živá, stále v pohybu a je schopná chápat alespoň do jisté míry svého Stvořitele a mít v něm cíl svých tužeb, resp. svých nejvyšších tužeb (pokud se nepropracovala k tomu, aby jí nezůstalo už nic jiného, tj. nic na tomto světě, po čem by toužila). – Toto pojetí je nepochybně plné reziduí různých antických myšlenek. A kromě toho připouští ještě několikery

výklad, když se na věc díváme z našeho hlediska. Duše se tu staví proti tělu; tělo bez duše je mrtvé, takže oživeno může být jen duší. Znamená to také jisté pojetí těla. Jestliže *fysis* chápeme jako to, co se rodí, vyrůstá a umírá, pak *fysis* je principem života: život těla je založen na *fysis*, takže *fysis* by mohla být pochopena jako duše. Ovšem s tím, že *fysis* je smrtelná, kdežto Řecko si duši představovalo převážně jako nesmrtelnou (i když ne všeobecně). Pro *fysis* by také platilo, že je stvořena z ničeho a je stvořena logem (i když zase v jiném smyslu, než jak to asi myslil Augustin, a rozhodně jinak, než jak to čteme v Janovi). Mám dojem, že u Augustina není objasněno, jak souvisí „osobní historie“ duše a těmi osudy, jimiž prochází tělo (něco se předpokládá jako samozřejmost, ale tematizováno to asi není – to bude třeba ještě zkontrolovat). Dále u něho není jasné, jak se to má s duší ve vztahu k času – rozhoduje duše *hic et nunc*? Ne-li, budeme stejně potřebovat subjekt.

88-680

Aristotelés jmenuje vedle sebe (*Met.* 1005b – IV.3 – s. 103 č. př.) filosofa a toho, kdo zkoumá veškero jsoucno jako takové. A pak znovu opakuje něco o tom, „jenž nejlépe zná jsoucno jako jsoucno“, a doplňuje: „A to je filosof.“ Ono „a“ v překladu první citace je chybné – nejde ani o slučovací, ani o rozlučovací spojku. Trendnick překládá: „... it is the function of the philosopher, i.e. the student of the whole reality in its essential nature...“; a druhá citace: „he who understands the modes of Being qua Being ... this person is the philosopher“. Nyní ovšem záleží vše na tom, co rozumí Aristotelés a hlavně co rozumíme my pod slovem „jsoucí“ a „jsoucno“, eventuelně co všechno počítáme k celku skutečnosti (the whole reality). Podstatné pro celou dosavadní evropskou myšlenkovou tradici je ztráta celku nebo alespoň nedbání celku veškeré skutečnosti. Především je ke skutečnosti počítáno pouze to, co má předmětnou stránku (a navíc to je na tuto předmětnost redukováno a tak chápáno jako ryzí předmětnost). Za druhé je tím zlehčen nebo vůbec zanedbán čas a časovost. Jestliže se má filosofie zabývat třeba nějakým živým organismem (např. člověkem) jako bytostí časovou, pak buď musí přiznat (co po Parmenidovi nikdy přiznat nechtěla), že každá bytost je z větší části nejsoucí a jen z docela malé části jsoucí ve smyslu předmětném, a tím se dostává před otázku, zda se bude zabývat opravdu jen jsoucím; anebo celou dobu trvání bytosti sestrojí z jednotlivých jejích jsoucností a každé z nich přiřadí určitou pozici na časové ose, takže bude všechny fáze života bytosti považovat za stejně jsoucí, jen příslušející různým okamžikům (a tím vlastně čas převede na prostor, vlastně na linii).

88-681

20.VIII.88

Eva Kantůrková začíná svého „Jana Husa“ připomínkou útěku papeže Jana XXIII. z Kostnice a náhlé naděje, která se otevřela vězni Husovi. Kantůrková říká, že Husa „se zmocnila divoká naděje“, a dodává obecný soud: „Duch má jistě vládu nad slepě hmotným tělem, avšak tělo se v nejneočekávanější chvíli vzepne k divoké chuti moci volně jednat.“ (s. 3.) – To vlastně před nás staví otázku, zda opravdu tělo může volně, svobodně jednat. K řešení této otázky je zapotřebí vyjasnit, co to vlastně je tělo a co máme či můžeme rozumět pod volností či svobodou jeho „jednání“. Je vůbec tělo schopno „jednat“? Rozhodně není schopná jednat FYSIS dané bytosti, neboť jednání je možné jen *hic et nunc*, kdežto FYSIS je

rozložena (děje se) v čase. Tělo je ovšem schopno vykonávat některé „činnosti“, ale to není jednání, nýbrž spíše fungování. Tělo se např. samo „stará“ o koloběh krve, o nervové reakce a šíření informací po nervových cestách, zvláště pak o provádění růstu a látkové výměny, regenerace atd. atd. Nicméně tělo samo není s to třeba unikat před nepřítelem nebo nebezpečím ani naopak pronásledovat kořist. To, čemu Nietzsche říkal vůle k moci, vlastně není žádná skutečná vůle. Vůle se uplatňuje buď *hic et nunc*, nebo se neuplatňuje vůbec. Základní chybou ve formulaci Evy Kantůrkové je to, že přisuzuje tělu možnost či dokonce schopnost „volně jednat“. Tělo nemůže ani jednat, a už vůbec nikoliv volně, svobodně. Tam, kde neintervenuje, nezasahuje aktuální vůle, rozhodování, jednání subjektu, tam se tělo chová „automaticky“, podle rutiny, na základě stereotypů či instinktů – a to není žádná příležitost pro „vůli“, „volnost“ ani „svobodu“. Ani naděje nemůže být záležitostí těla; jestliže v NZ známe formulaci o „naději proti naději“, znamená to ani nadřazenost nižší naděje proti vyšší (reflektující a reflektované), ani naopak nadřazenost vyšší naděje proti nižší, nýbrž znamená to nadřazenost nepředmětné naděje proti předmětné, tj. proti naději, která kalkuluje, odhaduje, reálně počítá plus a minus.

88-682

Politický vývoj v Evropě (tj. evropského typu), k němuž ovšem můžeme najít i jinde určité analogie a který se v určitých jiných analogiích odehrál už ve starém Řecku a pak v Římě, ovšem s výsledky, jimž bychom dnes chtěli předcházet. A tento novodobý politický vývoj počíná tím, že nejprve přivádí do politického života vždy širší a početnější vrstvy obyvatelstva země. Nejprve se králové a císařové musí vzdát své absolutní moci a dělit se o ni tím či oním způsobem se šlechtou, později i se zástupci měst. Feudalismus tak postupně začíná být modifikován určitými nově zaváděnými prvky demokracie. Demokratizace buď probíhá do jisté míry regulérním, takřkajíc ústavním způsobem, anebo je starý režim povalen a nahrazen revolučním režimem novým. V každém případě podíl na moci, resp. na rozhodování dostávají stále širší vrstvy. Aby mohla být zvládnuta nesnáze s tím spojená, byl vymyšlen a uskutečněn model tzv. reprezentativní demokracie. Bylo by to jistě lepší než rozhodování nějaké skupiny, která byla nereprezentativní, ale přece to umožňovalo různé manipulace, jež byly v rozporu s demokratickým ideálem. Dnes, kdy se stále víc prosazují ve všech **oborech sférách** společnosti počítače, začíná být složitá a nákladná příprava a provádění voleb čímsi zbytečným, co může být dokonale nahrazeno přímým podílem všech (s výjimkou dětí a lidí nesvéprávných) na samotném rozhodování. Kromě toho může velmi účinně fungovat kompetentně prováděný výzkum veřejného mínění, kdykoliv se naskytne něco důležitého. A právě v této perspektivě, která se jeví být projevem hlavní a rozhodující tendence ve vývoji politických systémů, se ukazuje pojetí jediné „strany“ jako vedoucí společenské a politické síly prostě cestou stranou nebo spíše zpět, zejména v zemích, kde už jisté demokratické prvky byly v minulosti zavedeny a rozvíjeny. Je to jakási zvláštní refeudalizace, která snad může fungovat dočasně v zemích bez demokratických tradic, ale nikde jinde.

88-683

Řekl bych, že by dnes bylo možno zdůvodňovat nějaké úpravy a opravy systému reprezentace jen celkově zaostalým stavem demokracie a demokratičnosti v naší

společnosti. Od reprezentativního systému je třeba už dnes přecházet postupně (nikoliv náhle! neboť podmínkou přechodu je vysoká úroveň politického myšlení nejšířších vrstev, a k té lze dojít jen postupně, nikoliv přes noc) k systému přímé účasti na rozhodování. A protože postupně, je třeba s tím začít všude tam, kde jde především o fundamentální rozhodování, o směry celé politické a sociálně politické orientace. Takovým pokusným prvním rozhodováním s účastí celé veřejnosti (dospělé) musí předcházet opravdu svobodná takřikající celonárodní diskuse, které je vyhrazen dostatečný čas a také prostředky k tomu nezbytné – všem hlasům je třeba dát slovo. Vláda může své projekty obhajovat a zdůvodňovat, ale každý, kdo je schopen a dostatečně kompetentní se k věci vyjádřit, musí dostat příležitost. Kdo bude posuzovat onu „kompetenci“? Nesmí to být ani vláda, ani úřady (jako výkonná vláda či moc); proto je nutno dříve nebo později zvolit jakousi „radu“ pro otázky veřejného mínění, která může být kromě toho také pověřena výzkumem veřejného mínění, přípravou a organizací rozhodovacích postupů a procesů (též voleb) atd. Velmi důležitou složkou takové rady musí být také přední odborníci, vědci, filosofové, umělci atd., tj. lidé se zvýšenou citlivostí pro některé otázky, v nichž by se veřejnost mohla – jsouc nepoučena nebo nedostatečně poučena – mýlit. Takoví „odborníci“ samozřejmě nemohou nést celou odpovědnost, ale jejich hlas musí být slyšen a brán na vědomí, aniž by vláda mohla a směla něco brzdit nebo vylučovat, nebo naopak zvláště podporovat a prosazovat. Dnes např. je nutno předložit společnosti jako celku (tj. všem dospělým občanům této země) otázku, zda chtějí mít ve společnosti „vedoucí stranu“ nebo jen jednu stranu vedle ostatních; zda chtějí mít na vlastním území armády cizích zemí nebo ne; apod.

88-684

Vláda nemá v zásadních věcech právo jednat nezávisle na vůli obyvatelstva, resp. většiny obyvatelstva. Aby mohla své rozhodnutí vůbec o něco opřít, musí vypisovat referendum. V kterých věcech má nebo musí vypsát referendum, o to se musí postarat nikoliv sama vláda, nýbrž ono nové pracovní těleso pro otázky veřejnosti a veřejného mínění (viz 88-689). To se pak ve svých doporučeních a požadavcích může opřít buď o výzkum veřejného mínění nebo o zkušenosti z odborných nebo jiných veřejných diskusí. Tak kupř. dnes by bylo možno provést výzkum veřejného mínění v takových otázkách, jako zda má být v politickém životě připuštěna strana, která má privilegia, jež nemají jiné politické strany. Nebo jiná taková otázka: chceme, aby na našem území byla přítomna vojska jiných zemí, a kterých? Měla by vůbec u nás být nějaká vojska jiná než naše vlastní? Jedině pokud by šlo o nějakou pronikavější změnu do politického systému, při které by měla být vyloučena nebo bržděna intervence vlády a jejího policejního nebo vojenského aparátu, bylo by možno požádat o dočasný pobyt a kontrolu jednotek OSN; souhlasí s tím obyvatelstvo? Apod. – Jedna věc ovšem je důležitá: nemůžeme spoléhat vždy a výhradně na to, že rozhodnutí většiny bude tím nejlepším rozhodnutím. Proto musí mít právo mluvit k věci a do věci odborníci, kteří dostanou maximum místa a prostředků k tomu, aby objasnili širší souvislosti, které by snad mohly ne dosti poučeným jednotlivcům unikat. A pak ještě jedna věc: většina může rozhodovat bez ohledu na menšiny. Pochopitelně nemohou menšiny rozhodovat proti vůli většiny (to právě zatěžuje náš dnešní systém a tomu má být napříště zabráněno), ale stejně tak musí platit, že menšiny nesmějí být ve všech směrech majorizovány. Kromě významného hlasu odborníků (to je také menšina!) se musí dostat jistých záruk menšinám – jazykovým, náboženským,

etnickým a ovšem i politickým. To pak musí být nějak jakožto „právo menšin“ institucionalizováno a uvádění v život kontrolováno.

88-685

Důležitou funkci ve společnosti musí sehrát také občanské iniciativy. Těm nesmí být bráněno (pokud neporušují zákony fakticky; pokud jsou kriticky zaměřeny proti některým zákonům, ať už platným nebo teprve připravovaným, pokud tak činí v mezích platně ustavených). Zejména nesmí být bráněno publicitě těchto iniciativ; je-li nějaká taková iniciativa nežádoucí nebo zdá-li se někomu nežádoucí, pak je třeba ji kritizovat prostředky, jež jsou plně k dispozici i těm, kdo jsou kritizováni. Pokud iniciativa takové prostředky nemá k dispozici, je třeba, aby ti, kdo takové prostředky k dispozici mají, je sami oné iniciativě nabídli, anebo aby se ve svých kritikách omezovali do té míry, aby nové iniciativě nebyla připravena situace zcela podřadná, předem ztracená jen proto, že je nová a že zatím nemá žádné prostředky, jak se vyslovit před širší veřejností. (Obvykle o publicitu pečuje svobodný tisk; dokud není svobodný tisk běžným faktem, je třeba učinit potřebná dočasná opatření, aby jeho nepřítomnost nebo nevyvinutost byla nějak zastoupena a nahrazena.) Pokud to povaha věci dovoluje, měla by iniciativa začít pokud možno vždy nějakou publikací ve veřejném, ale spíše odbornějším tisku, a měla by se pokusit především prokázat svou odbornou kompetenci. Bylo by nesmyslné se v první řadě obracet na nejširší veřejnost s věcmi a projekty, které se ani nepokusily o to, být vyjádřeny a předloženy plénu odborníků (rozumím tím odborníky-profesionály, nikoliv úředníky pověřené nějakým vládním a správním orgánem). Nový ekonomický projekt nebo systém musí být nejprve prodiskutován na odborných fórech; podobně nový systém zdravotnické péče, penzijního (důchodového) zabezpečení apod. Mělo by ostatně vždycky platit pravidlo, že ke každé změně, každé nové úpravě, novému systému by se vždycky předem měli vyjadřovat ti, kterých se to bezprostředně týká, tak, aby většina nerozhodovala o nich bez nich, a to eventuelně nesprávně, protože s neznalostí věci.

88-686

Podobně jako mluvíme o tom, že někteří myslitelé uvažovali nedějinně nebo málo dějinně, můžeme o řadě myslitelů říci, že uvažovali nepoliticky nebo málo (či špatně) politicky. Ovšem neplatí to jen o myslitelích, nýbrž o všech, neboť v důsledku stále se rozšiřující a prohlubující demokratizace veřejného života (a vůbec společenského života) se postupně všichni lidé stávají občany a věc obce, tj. politické záležitosti se stávají jejich záležitostmi. Žádná obec, žádná společnost nemůže jakožto společnost obstát, jestliže její občané nemyslí politicky, jestliže nemyslí dost politicky a správně politicky. Politické myšlení se považuje za měřítko vyspělosti té které společnosti. Ale co to je ono „politické myšlení“? Co to je „političnost“ občanů a jejich uvažování? Politicky myslí ten, kdo se nechová pouze jako odborník ve svém vymezeném oboru, nýbrž kdo o věcech uvažuje v celospolečenských souvislostech, v kontextu celé obce, eventuelně – dnes v době globalizace všech společenských problémů – v kontextu všeho lidstva. Politické myšlení je tudíž vždycky blízko myšlení filosofickému, neboť je pozorné vůči kontextům, vůči nejširším souvislostem, vůči společnosti jako celku. Filosofie jde ovšem o něco dál, protože jí jde vposledu o zřetel nejen k celku společnosti (obce), ale ještě dál o zřetel ke všem souvislostem, v nichž tato obec či

společnost žije, tj. o zřetel ke světu jako celku, o zřetel k mravním závazkům, před nimiž stojí společnost, ať chce či nechce, o zřetel k pravdě, která vůbec umožňuje, aby obec jako taková měla nějaký smysl, nějaké poslání, o zřetel k spravedlnosti, která zvyšuje národ atd. atd. Kde se ustavuje polis, tam dříve nebo později má své místo také filosofie. A kde pracuje, tj. myslí filosofie, tam mezi jejími tématy má své pevné místo obec (společnost) a její problémy – a filosofie se stále dostává blízko k politice a musí politicky také sama myslet. Co tedy přidává filosofie k politickému myšlení?

88-687

Jak lze provést rozlišení mezi politickým myšlením vůbec a mezi tzv. politickou filosofií? Politická filosofie je jednak reflexe politiky (politického jednání a života), jednak pokus filosofie o vlastní způsob působení na politické myšlení a politický život společnosti (lidí). Celkem souhlasím s tím, co kdysi napsal Leo Strauss v eseji „What is Political Philosophy?“ (1959, přetištěno in: 4216, s. 4): „political philosophy deals with political matters in a manner that is meant to be relevant for political life“. Jak je vidět, jsem proti Straussovi nakloněn několika drobným revizím a celkově ostřejšímu, resp. radikálnějšímu vymezení. Zdá se mi málo, když je řečeno, že se politická filosofie „zabývá“ politickými záležitostmi či tématy; považuji za přesnější říci, že filosofie – jako principiální, kritická a systematická reflexe podrobuje své reflexi politické jednání a politické akce. Tím je zároveň řečeno, že filosof reflektuje také a dokonce přednostně své vlastní politické aktivity, a na základě této reflexe i politické aktivity jiných lidí. A tím je zase dále řečeno, že politicky aktivní filosof musí politicky jednat nikoliv nezávisle na tom, že je filosofem, nýbrž právě jakožto filosof. Jeho politická aktivita musí být proto poznamenána jeho filosofií, a to zase ne jenom nezáměrně a druhotně, ale tak, že filosofie jí udává tón. Je to sama filosofie, která se tu ujímá politické iniciativy a chápe se (některých, filosoficky přípustných) politických prostředků. Tak se osvědčuje výrok Rádlův o blízkosti filosofie a politiky. Filosofie ovšem nemůže uznat nad sebou a nad svými myšlenkovými pokusy a výzkumy žádnou (lidskou) instanci, nejméně pak instanci politickou; jedinou a poslední instancí pro filosofii je Pravda – a ta nestrpí žádné spoluvladařství. A tak prvním, i když nikoliv nejdůležitějším požadavkem filosofie na politiku je, aby umožnila svobodný rozvoj filosofického myšlení, výchovu filosofických adeptů, volný přístup k literatuře a tribuny k výměně názorů (včetně tisku). Obec musí být taková, aby se tam dařilo filosofii.

88-688

Termín „politická filosofie“ je sice zaběhaný a rozšířený, ale je poněkud matoucí. V jistém smyslu je každá filosofie politická, i ta tzv. nepolitická. V jiném smyslu je filosofie politická, když má určité politické cíle, jichž chce svými prostředky dosáhnout. Zaběhaný termín „politická filosofie“ však míní něco jiného, totiž jeden obor filosofie. Aristotelés např. měl tuto disciplínu za logické pokračování filosofické etiky (etika se týká jednání jednotlivce, politika jednání obce a v obci). Jestliže člověka chápeme jako tvora politického jako Aristotelés, pak je filosofická politika částí antropologie. V našem pojetí, které trvá na tom, že každá filosofická disciplína musí v sobě obsahovat celou filosofii a že se od jiných disciplín liší jen způsobem výstavby celkového pojetí a důrazem na ten či onen okruh problémů,

nemůžeme filosofickou politologii (filosofickou nauku o obci) redukovat na filosofickou reflexi politické činnosti a politického života člověka, ale musíme zasadit tuto hlavní a zdůrazněnou tematiku do celkového rámce pojetí člověka a světa a lidského postavení ve světě. Na druhé straně pak musíme filosofickou politologii (nejčastěji nazývanou politickou filosofií) rozlišovat od vědecké politologie neboli politické vědy (opět velmi rozšířený název zejména v anglosaském světě: political science – political philosophy). Machiavelli vlastně založil politickou vědu; podobně jako jakákoliv věda není ani politická věda ničím víc než pouhým nástrojem v rukou lidí. Tak, jak teoretická fyzika může vypracovat způsob rozbití atomu nebo termonukleární reakce apod., aniž by mohla čímkoliv přispět k otázce humánnosti takového či onakého projektu, tak i politická věda (byť méně exaktně) může vypracovat způsoby ovládání společenských procesů, aniž by mohla čímkoliv přispět k tomu, aby těchto způsobů bylo užíváno humánně nebo vůbec nikoliv. Naproti tomu filosofie od širších až i nejširších souvislostí odhlížet nemůže a nesmí, neboť se nikdy nesmí přestat vztahovat k celku.

88-689

Jediným zranitelným místem demokracie a demokratičnosti se pak stává ona „mocenská“ pozice toho (té skupiny, té strany, té vlády), kdo má možnost ovlivnit rozhodování, jehož se může zúčastnit každý, tím, jak jsou formulovány alternativy (resp. při dotazování otázky). A proto právě způsob provádění výzkumu musí být jedná věcí veřejnou, zejména věcí veřejné diskuse. Aby veřejná diskuse byla svobodná a aby byla místem, kde se formuje veřejné mínění, je zapotřebí stanovit meze každé oficiální (státní, úřední) kontrole, intervenci a ovlivňování jinými prostředky (resp. mocnějšími, rozsáhlejšími), než jaké má k dispozici „veřejnost“ nevládní, neoficiální. Tak se hlavním problémem demokracie stává způsob, jak zajistit „normální“ průběh tvorby veřejného mínění a znemožnit (zabránit) jeho manipulaci. Zajišťování svobodné tvorby veřejného mínění musí být proto svěřeno nějaké instituci nebo nějakému pracovnímu tělesu, které jsou nezávislé na výkonné moci (to je samozřejmým předpokladem), ale které jsou v přesně definovaném smyslu nezávislé také na moci zákonodárné (neboť veřejné mínění se bude vyjadřovat také k povaze zákonů, a to jak připravovaných, tak již uzákoněných, ale které potřebují být novelizovány). Ve vztahu k moci soudní může dojít k dvojí eventualitě: buď jsou soudci voleni (přímo, osobně), a pak představují jistou kontinuitu v proměnách veřejného mínění (alespoň po jisté stránce) a mají „přirozené“ právo přímo svými soudními výroky, ale i mimo ně specificky ovlivňovat veřejné mínění (takže není třeba dbát, aby neovlivňovali veřejnost – bylo by to absurdní) – anebo jsou jmenováni, a pak ovšem jsou státními úředníky a tím součástí výkonné moci. To je v zásadě velmi nedemokratické, a může to být chápáno jako důsledek nedostatečně vyvinuté a rozvinuté demokracie. V takovém přechodném stadiu je tudíž třeba zajišťovat nezávislost tvorby veřejného mínění také vůči moci soudní; v pokročilé demokracii toho zapotřebí není. Pochopitelně tu v obou případech mají velkou důležitost advokáti a advokacie vůbec.

88-690

22.VIII.88

Hlavním problémem filosofické logiky (logologie) ve sféře nepravých událostí je způsob působení LOGU tam, kde není k dispozici žádná FYSIS. Nepravé události totiž nemají žádnou FYSIS, tj. vlastní FYSIS. Aby vůbec něčím „byly“ (totiž právě nepravými událostmi), je nutné, aby na ně pravé události reagovaly jako na události. Protože „objektivně reálně“ nepravé události nemají žádnou vnitřní stránku, nemůže být jejich integrita (nepravá integrita) založena přímo LOGEM, nýbrž jen zprostředkovaně přes reakce pravých událostí (bytostí). Proto také bylo tak důležité si vyjasnit, jak to je se vztahy mezi pravými událostmi (bytostmi) vcelku a mezi jejich jednotlivými akcemi a reakcemi. Událost (bytost) vcelku není s to integrovat a soustředit své akce jinak než „vytvořením“ zvláštního útvaru, jež budeme nazývat subjekt. Avšak tím se dostáváme k největšímu problému, takřka k záhadě: sám subjekt není samostatnou, vnitřně integrovanou bytostí, nýbrž je výtvořem integrované bytosti, která však je „rozprostřena“ v čase a nemůže být aktivní jinak než skrze akce hic et nunc. Aby tyto akce mohla řádně koordinovat jak samy o sobě, tak mezi sebou, potřebuje si k tomu vytvořit subjekt, který musí ovládat tělo, jež je rovněž k dispozici jen hic et nunc. Subjekt není součástí těla, ale není ani integrální složkou události (bytosti) jako celku. V jistém smyslu subjekt vybočuje či překračuje rámec bytosti (události), podobně jako její rámec překračuje – byť odlišným způsobem – i tělo. Jak tedy může působit LOGOS na integritu akcí subjektu, jestliže sám subjekt takto přímo LOGEM integrován není? Dokud tento velmi speciální problém není vyřešen, nemůže být ani objasněna dostatečným a uspokojivým způsobem povaha nepravé integrity politického subjektu a tedy ani integrity mezilidských vztahů vůbec, sociálních a politických interakcí a záměrné, plánovité politické aktivity a akce, politického a vůbec dějinného chápání „událostí“ a smyslu dějinné chvíle, jakož i smyslu dějin vůbec (i speciálních dějin, např. národa, kultury, vědy apod.).

88-691

Nelze jinak než předpokládat, že subjekt, ustavený akcemi nějaké časové a časující bytosti a překračující, resp. vybočující z rámce samotné bytosti jako integrální události v čase (a nemající žádné své „nitro“, tj. nepředstavující žádný celek, konkrétní „pravou“ skutečnost, jež by byla „srostlicí“ vnitřní a vnější stránky), se nějakým způsobem může „chovat“, resp. koordinovat „své“ akce podle LOGU. To však znamená, že musí mít nějaký přístup k LOGU, že musí být s to na LOGOS (na výzvu či „přemlouvání“, přímluvu LOGU) nějak reagovat (neboť každá reakce je akce). Tím se nám odkrývá či odhaluje a objasňuje pozoruhodná „vlastnost“ LOGU, totiž že nejenom sbírá, shromažďuje a sjednocuje jednotlivé fáze událostného dění, nýbrž že je s to oslovovat také subjekt, který není ani prostou složkou ani částí události, bytosti jako celku. – Mám za to, že právě na tomto problému lze demonstrovat v jakési modelové podobě, co to je „víra“, resp. – ve shodě se starou izraelskou (hebrejskou) tradicí – Pravda. Subjekt „jest“ pouze do té míry, dokud (či pokud) najde své zakotvení v Pravdě jakožto té (nepředmětné) skutečnosti, která veškeré skutečnosti činí tím, čím jsou, a víc: která zakládá to, že jsou. My vlastně se můžeme jen domýšlet, jak tomu je u nejjednodušších událostí (pravých); ale problematika vzniku (ustavení), trvání a existence (ex-sistence) subjektu nám dovoluje pochopit mnohem lépe, oč tu vlastně jde. Jestliže pro každou pravou událost platí, že vzniká, děje se a trvá z moci Pravdy, Pravdou a „skrze“ pravdu (a skrze LOGOS, díky LOGU, který však slouží Pravdě), pak lze mít za to, že Pravda je s to dát – být v jiném, novém smyslu – život i subjektu, tj. umožnit mu, aby – nesen svými akcemi – trval „v Pravdě“, i když netrvá v běžném smyslu, neboť není pravým jsoucnem, pravou událostí. A proto právě

náleží k bytostné povaze subjektu, že se vychyluje z momentální přítomnosti do budoucnosti a že v tomto vychylování nalézá svůj „život“, svou ex-sistenci, své „bytí“.

88-692

Předem lze očekávat námitku proti samotnému principu našeho pokusu o navázání na tzv. „původní“ filosofický nebo alespoň filosofotropní význam řeckého slova LOGOS. Především uslyšíme argument, že slovo LOGOS je nabitó mytickými konotacemi, že jde o slovo, které mělo závažnou mytickou a mythologickou funkci a úlohu. Jen proto prý mohlo dojít k tak významné recepci tohoto termínu v gnózi, novoplatonismu aj., kde filosofie hrála jen podružnou a služebnou úlohu, jsouc pronikavě remytizována. – Proti této námitce a námitkám obdobným lze jednak uvést řadu jiných případů, kdy lze také vysledovat do minulosti nějaké mytické nebo religiózní konotace a pazvuky pro mnoho filosofických termínů jiných, ale dokonce i pro použití nezakryté mytických termínů tam, kde filosofie neměla k dispozici lepší a nevěděla si momentálně jiné rady (zvláště nápadné to je u Platóna, který svěřoval mýtu významné poslání v rámci svého filosofování). Možná že bychom vůbec nemohli rozvinout filosofii, kdybychom postupně vylučovali všechny termíny podobným způsobem zatížené. Tak např. Aristotelés, který měl výhrady k Platónovu užívání mythologúmen a nechtěl akceptovat např. demiurga z Timaia, jen změnil název, ale demiurga ponechal, jen jej multiplikoval a usadil nikoliv zvenčí k tomu, co formuje, nýbrž dovnitř – a tak jej přejmenoval na toho, který „pracuje uvnitř“, tedy: ENERGEIA (tedy „to, co pracuje uvnitř“ – zbavil jej takto na první pohled personálního charakteru, místo bytosti tu postavil „činitele“, faktor, neosobní sílu či něco podobného). A kdybychom se rozhlédli, tak bychom všude našli obdobné souvislosti. – Ale rozhodující tu přece není terminologie a její původně mytické zatížení, nýbrž způsob, jak se vypracovává sám pojem a jak se s ním dále pracuje, zda slouží nějakému filosofúmenon anebo spíše nějakému mythologúmenon (-nu). Kromě toho lze navazovat na starší myšlenku nikoliv pouze tak, že navážeme na formulaci nebo zjevné konotace, ale spíše na její hlubinnou, niternou stránku.

88-693

Primordiální události jsou od sebe navzájem naprosto izolované, každá má svůj vlastní časoprostor (eventuelně o mnoha a snad o nekonečně mnoha „dimenzích“), který však nikterak nesouvisí s časoprostorem jiných událostí. Kromě toho (a vlastně v důsledku toho) jsou primordiální události zásadně mimosvětne, extramundiální. Protože na nich nemůže být postaven (resp. jimi nemůže být postaven, ustaven) žádný „svět“, nejsou a nemohou být ani součástmi ani složkami žádného světa. Intramundiálními součástmi a složkami nějakého světa se mohou stát pouze takové události, které jsou schopny reagovat na jiné události a na které také zase jiné události mohou reagovat. Svět není založen na událostech samotných, nýbrž na jejich reaktibilitě. Co však znamená, že nějaká událost je schopna reagovat na jinou událost? Znamená to, že je 1) schopna se s jinou událostí setkat, „dotknout“ se jí, 2) že je z tohoto setkání, které je „vnějšího“ charakteru, schopna něco zaznamenat, registrovat a pamatovat si to alespoň tak dlouho, aby její následující (nebo některá z následujících) akce (akcí) mohla být natolik pozměněna, aby přestala být už akcí nazdařbůh, ale aby byla akcí na zá-

kladě dřívějších informací více či méně určitě zacílena, zaměřena, aniž by to bylo její zacílení či zaměření původní, oné události reagující „vlastní“. Jinými slovy: událost, která je s to reagovat na jinou událost, musí být s to v důsledku získaných informací ovlivnit svůj další průběh, tedy změnit sebe samu. Změnit sebe samu může ovšem událost jen tehdy, když je schopna se sama k sobě nějak vztáhnout; to je ostatně obsaženo již v předpokladu samotné reaktibility, resp. reakce, neboť v průběhu nějaké akce musí být událost schopna tuto akci modifikovat na základě informací o setkání, resp. střetnutí s nějakou jinou událostí, které předcházelo oné modifikované nové akci, tj. re-akci. Re-akce je opětovná akce, zaměřená k „témuž“, ale již adaptovaně, tj. přiměřeněji, lépe. Už tím je rozhodnuto o tzv. „Subjekt-Objekt-Spaltung“!

88-694

Událost trvá jako jedna po celou dobu svého průběhu. Akce je však v průběhu této „životní historie“ události čímsi omezeným, dočasným, jakoby efemérním. Akce může být uskutečněna jen v dané chvíli, hic et nunc, v přítomnosti (nikoliv sice bodové, nicméně však – alespoň v jednoduchých případech – dosti krátké, podstatě kratší než je trvání události, o jejíž akci jde; jen ty nejjednodušší nepřimordiální události splývají se svými akcemi; to také musíme ještě podrobit analýze). Založení události, která není totožná se svou akcí, nesmí být proto zaměňováno se založením akce. Aby v rámci události mohla být založena akce, jež je akcí této události, musí dojít ke dvojímu: 1) se musí od probíhajícího událostního dění částečně emancipovat jeden její produkt či výtvar, kterému budeme říkat subjekt oné události; a 2) se od tohoto dění musí podobně částečně emancipovat jiný její produkt či výtvar, totiž její tělo. Zatímco subjekt se od událostního dění emancipuje tak, že potřebné (částečné) distance dosáhne svým vychýlením do budoucnosti této události, tělo události dosáhne své emancipace (rovněž částečné) tak, že protáhne své přítomnostní trvání poněkud do minulosti. Rozpolcenost či spíše jen napětí mezi subjektem události a jejím tělem je tak založena na jisté časové dilataci přítomnostního okamžiku, tj. aktuálního hic et nunc události. Veškeré další pokroky v organizovanosti a komplikovanosti (centrokomplikovanosti, jak říkal Teilhard) událostí jsou přímo svázány a podmíněny stále větší a větší mírou dilatace tzv. přítomnosti, tj. aktuálních hic et nunc dané události. Ona dilatace pak spočívá v tom, že stále víc z již uplynulých a tedy minulých přítomností je nějakým způsobem vtahováno do aktuální přítomnosti v podobě zpřítomnělé minulosti, a zároveň stále víc z ještě nenastavších, ale budoucích přítomností je anticipačně vtahováno do aktuální přítomnosti v podobě zpřítomnělé budoucnosti. Konkrétně to znamená, že každá aktuální jsoucnost na sebe nabaluje víc a víc ne-jsoucího a tak se k sobě vztahuje jakožto k celku celé události.

88-695

Aby bylo ovšem jasno: každá jsoucnost jako taková (a nadále budu užívat termínů jsoucnost a jestota v navzájem vyměněných významech, neboť se mi jeví jako důležitější pojmenovat běžnějším jménem to, co se mi jeví významově jako správné či správnější, zatímco méně obvyklé nebo neobvyklé slovo ponechat tomu, o čem budeme mít v úmyslu prokazovat, že to je méně správné nebo nesprávné) se po své vnitřní stránce vztahuje k události jako celku svou vlastní povahou. Ono rozšiřování, ona dilatace aktuální přítomnosti je něčím jiným: je to di-

latace, již se kus minulosti i kus budoucnosti vtahují do přítomnosti a tím zpřítomňují způsobem, který má své tělesné koreláty (mám-li užít tohoto termínu, i když nikoliv přesně ve významu, jaký měl na mysli Husserl a jeho žáci). Dilatace přítomnosti je tedy uskutečňováním LOGU celé události v určité omezené, ale vnější již nějakým způsobem upevněné formě či podobě. O instinktech u hmyzu nebo u zvířat či o „chování“ rostlin za určitých okolností můžeme mluvit jen díky tomu, že se vláda LOGU neomezuje jen na vnitřní stránku události jako celku, ale že ona spjatost a vzájemná „patříčnost“ jsoucností (jednotlivých) k sobě je nějak zakotvena a zakódována také vnějšně, a to znamená v daném kontextu tělesně. Právě díky tomuto tělesnému zakódování je možné, aby naprogramovanost FYSIS určité události byla výsledkem spolupráce a tedy i jistého kompromisu mezi LOGEM události a jistými setrvačnostmi, které LOGOS vposledu ovládne a jejichž pomocí sám dosahuje stále vyšších úrovní příslušné FYSIS. Prototypem (asi nejvýznamnějším v biosféře) takových setrvačností, na jejichž ustavení má rozhodující podíl sám LOGOS, ale jež se musel připravovat statisíce, milióny a možná desítky a stovky miliónů let, jsou soubory tzv. genetických informací, jež mají výrazně tělesnou povahu, ale jež jsou jak výsledkem a přímo esencí dosavadní minulosti ne pouze individua, nýbrž rodu, čeledi atd., ale také projektem, rozvrhem jak nejbližší a individuální, tak vzdálené a nadindividuální budoucnosti.

88-696

Masaryk řekl v rozhovoru s E. Ludwigem: Jsem zásadně proti absolutismu a proti trvalé diktatuře, ale ani mě nenapadá neuznávat, za historicky daných okolností, relativně dobré stránky samovlády.“ (Duch a čin, s. 145.) Když se otevřeme této myšlence, můžeme se poněkud střízlivěji dívat na vývoj ruské a sovětské společnosti po říjnové revoluci. Lze mít za to, že demokratický systém by třeba nepřežil, resp. že by došlo k rozpadu carského impéria. Udržet je pohromadě vyžadovalo nejspíš období tvrdé diktatury. Otázkou ovšem je, zda to bylo v zájmu lidstva, aby takové mamutí impérium zůstalo zachováno, a dokonce aby pak ještě podstatně zesílilo. Ovšemže tu také hrála významnou úlohu okolnost, že se mocné státy pokoušely nejen o to, získat z domácího ruského převratu a z následující občanské války co nejvíc výhod pro sebe (a tím nevýhod pro ruské impérium), ale dokonce i vyslovenou intervenci a vměšování do vnitřních ruských záležitostí. To všechno lze pochopit a s odstupem času se na vše dívat střízlivěji a věcněji (i když snad někdo vůbec nesdílí ony základní socialistické ideje, jež nepochybně u zrodu sovětského státu (impéria) stály). Ale to, co platilo snad pro Rusko a ruské impérium, nemůže být beze všeho a nekriticky aplikováno na jiné národy, které se dostaly po druhé světové válce do sovětské mocenské a zájmové sféry a které byly historicky vrženy zpět (to zejména platí o Československu). To pak už byl jen důsledek imperiální expanze a nemělo to se socialismem nic společného. Proto také nedošlo k rychlému vývoji našich zemí (i jiných satelitních zemí) kupředu, ale k postupně stále většímu a trapnějšimu zaostávání za zeměmi kapitalistickými, kde zase naopak došlo k takovému posunu doleva a k tolika sociálním zlepšením a zajištěním obyvatelstva, že dnes se pracující v evropských výslovně kapitalistických zemích mají mnohem lépe než v zemích východního bloku, už vůbec nemluvě o zemích Sovětského svazu. Naše zdržení v rámci evropského vývoje je velké a je důsledkem zavedení anachronických struktur, napodobujících situaci v SSSR.

23.VIII.88

88-697

Rozvrh sem. „Ffická logika“ - září-prosinec 1988 - večery

01 (opakování) Funkce LOGU v událostném dění; transience (vychýlenost od nejbližšího okamžiku). Funkce LOGU v dění akce a reakce; transgrese (vychýlenost dvěma směry: versus objekt a versus subjekt, tj. do osvětí a do „vnitřního světa“, vnitřní stránky). Funkce LOGU v ustavení a trvání subjektu: víra aktivně jako vzepřenost a otevřenost, pasivně jako **obdarovanost** a oslovenost. Funkce LOGU ve vztahu (v aktu vztahu) subjektu k LOGU a k tomu, co přichází skrze LOGOS (oslovení): předmyšlení a myšlení jako zvláštní typ aktivity. Sebeustavení subjektu ve vědomí sebe; předvědomí a vědomí sebe jako předdějinný (protodějinný) proces vzniku a vývoje svébyti: člověk se identifikuje posléze sám se sebou – vznik „já“. Závrať a úzkost „já“, které nenachází domov. Nepostačivost osvětí (obeznámenosti, zabydlenosti pomocí návyků). Člověk hledá svět, v němž by mohl být doma jako „já“. Potřeba „objektivace“ já, tj. sebeobjektivace. Prakticky je tato objektivace prováděna jako sebezprosazení a sebeuplatnění; potřeba druhých, „toho druhého“ jako elementární podmínka a základ udržení „já“ jako „já“.

02 Kdo nebo co je tím prvním „druhým“? Mýtus a religiozita jako nezbytné (nevynutelné) scestí: člověk jako vědomý (už jako protovědomý) subjekt dospívá k sebeuchopení a sebezpochopení přes svůj vztah k myšleným archetypickým modelům, především k znovumyšleným předkům, heroům a bohům – jací bozi, takové sebezpochopení a takové „já“. Na počátku se člověk začíná stávat sám sebou tím, že se identifikuje s někým jiným, tj. že se stává někým jiným (než právě jest). Ale pak se stává sám sebou tím, že se distancuje od této své identifikace: že „já“ jsem docela jiný, si uvědomuji ve dvojím směru: a) směrem k Bohu – on je docela jiný než já a také než všichni ostatní lidé; k tomu dochází postupně a za pomo-

88-698

ci („pomoci“) hierofanie zbožněných panovníků jako prostředníků mezi docela jiným božstvem a mezi pouhými lidmi; vznik intersubjektálních vztahů a sociality. Pouze personifikace ve vztahu k božstvu pochopenému jako Bůh, který osobně oslovuje, otvírá cestu k rozvoji lidských osobností v pravém slova smyslu. Na této „mapě“ (spíše psychologické) je třeba „zakreslit“ funkci LOGU v ustavení a rozvoji „já“ jakožto lidské osobnosti. Kierkegaardova „nemoc k smrti“ není jedním jediným cyklem, ale čímsi, co se opakuje od nižších úrovní k vyšším; nutnost reinterpretace.

03 Myšlení jako zvláštní typ aktivity, resp. praxe. Všechno, co člověk podniká a dělá jako osobnost (osoba), je prostředkováno jeho vědomím a myšlením, a tudíž je ovlivněno zejména tím, jak se člověk sám k sobě vztahuje ve svém sebeuvědomění a sebechápaní. Personální identita (integrita) je zajišťována ze strany subjektu vůlí k integritě, ze strany „toho jiného“ výzvou k integritě a vůbec oslovením (oslovováním). (Bůh člověka „zná ze jména“, podle jména, osobně, bezprostředně v jeho jedinečnosti.) Myšlení je nerozlučně spjata s řečí a konkrétně s jazykem. Magický charakter slova je dán dvojí okolností: jednak dobově, „epochálně“ spjatostí s mýtem a religiozitou (jak naznačeno), jednak tím, že slovo se stává rozhodujícím prostředníkem mezi Pravdou a mezi člověkem-osobností. Beze slova, bez řeči a bez jazyka není člověk jako osobnost vůbec možný. Spjatost řeči se socialitou je důsledkem, nikoliv fundamentem, jádrem slova/řeči. Funkce jazyka je původně člověka (jakožto osobnost) ustavující, nikoliv komunikativní. Komunikace je funkcí zcela odlišnou, k oné původní dodatečně se přimykající. – LOGOS narativity a LOGOS pojmovosti. Narativita není s to ustavit a provozovat (rutinizovat) reflexi (zvláštní problém praereflexe), která teprve umožňuje jazykový vztah k LOGU a Pravdě.

88-699

04 LOGOS je skutečně prostředníkem mezi Pravdou a člověkem jakožto osobností, ale spíše ve smyslu media. Pravda oslovující člověka si používá LOGU ne v onom smyslu, jímž je založena FYSIS, nýbrž ve smyslu odlišném, jímž je založen personální subjekt (subjekt, který se stal personalitou, osobností). A teprve personální subjekt je s to podrobit nejen své jednání, ale také rozsáhlé projekty svých aktivit (či rozsáhle projektované své aktivity) nikoliv pouze hlediskům věcným, nýbrž „etickým“. Sféra intersubjektív (mezilidských) vztahů se stává „jevištěm“ uplatňování „svědomí“ (con-scientia). Svědomí je vědomím věcnosti, které je osobností člověka sjednocováno s vědomím toho, co „býti má“. Etické jednání už není pouze utilitární a pragmatické, ale bere toho druhého (a ty druhé) jako spolu-lidi, tj. jako spolu-oslovené a spolu-odpovídající a tím spolu-odpovědné. Etická situace je situace člověka v trojím vztahu: k druhým lidem, k věcným okolnostem a k Pravdě (jako tomu, co býti má).

05 Aristotelés, jak jsme si kdysi už řekli, považuje politiku za pokračování, resp. za jakousi druhou kapitolu, druhý díl etiky. Z toho, co jsme zatím řekli, by vyplývalo spíše něco jiného: dříve než etika je zapojenost člověka do sociálních vztahů a vazeb. Ovšem Aristotelés má pravdu v jedné věci: sociální zapojenost ještě neznamena občanství v obci. Obec je možná teprve na etických předpokladech a základech. V tom držím Aristotela proti třeba Machiavellimu a mnoha jiným moderním politickým myslitelům. Normy politického života jsou zajisté komplikovanější a také různorodější než normy etické (ve smyslu vztahů mezi jednotlivci), ale nepřestávají mít etický charakter, tj. nikdy se nestávají a nesmějí stávat pouze věcnými, pragmatickými a utilitárními zásadami mimo jakýkoliv vztah k tomu, co (eticky) „má být“. Politické jednání, emancipované od etiky, je společenskou „rakovinou“.

88-700

06 Když jsme se zabývali otázkami ffické etiky, nezkoumali jsme žádný z problémů z hlediska jeho vztahu k LOGU (nebo alespoň ne důsledně a do důsledků). Musíme si proto něco zopakovat. V rámci etických vztahů (tj. když už nejde o FYSIS) LOGOS zprostředkuje jiným způsobem vztah člověka (mravní osobnosti) k věcným okolnostem, jiným způsobem jeho vztah k druhým lidem a k sobě, a ve vztahu k sobě se pak otvírá zvláštním způsobem možnost vztahu k tomu, co „má být“, kde sice LOGOS už nic zprostředkovat nemůže, ale musí být k dispozici ihned po onom zvláštním „setkání“ s Pravdou, jež „má být“ pochopeno jakožto oslovení (jinak nemůže být pochopeno vůbec!). To zároveň nutně vede k závěru, že onen jako čtvrtý uvedený vztah, totiž k Pravdě, je vlastně vztahem primárním, neboť bez něho vztah k sobě klesá na pouhý autismus a sobectví, vztah k druhým na úroveň vztahu k věcným souvislostem a vztah k věcným souvislostem se stává záležitostí mnohovědní a doménou prosazování „vůle k moci“.

07 Rozdíl mezi sebelépe organizovanou tlupou, smečkou nebo „hmyzím státem“ atd. a mezi „polis“, tj. politickou společností, jen ten, že smysl organizovaného společenství v prvním případě umožňuje a zakládá určitý způsob života, který znamená rozšíření možností, zvýšení účinnosti atd. atd., ale v podstatě jen zajišťuje pokračování (přežití) druhu, zatímco obec, POLIS, a vlastně už starší případy „městských“ aglomerací, dovolují jistou transgresi společenského charakteru. Organizace bobřího společenství nebo společenství mangust atd. usnadňují a lépe zajišťují transienci jejich rodu, ale k transgresi tam vůbec nedochází. (Případy přemnožení, např. kobylek nebo jiného hmyzu, ale také savců atd.) nemohou být považovány za transgresi, nýbrž za dočasné vybočení z rovnováhy.) Lidské smečky

se lecčemus naučily, např. užívání pazourků, ohně atd., ale teprve LOGOS dovolil startovat organizované transgrese.

88-701

Aristotelés v knize *De caelo* (III.2 – 301b 18nn.) praví, že všechen pohyb je buď „přirozený“ (způsobený FYSIS) nebo vnucený (způsobený DYNAMIS). Jeho pojetí je toto: kdykoli je někde nějaký pohyb, vždycky se pohybuje „něco“. Toto „něco“ se pohybuje buď v důsledku své vlastní FYSIS, anebo je pohybováno zvenčí. Můžeme se však právem tázat: jak se může pohybovat něco zvenčí? Kdybychom na chvíli nedbali toho, že pro Aristotela je možné, aby něco, co samo je nehybné, přesto něčím jiným pohybovalo, mohli bychom říci, že zvenčí může být něco pohybováno jen něčím, co samo se také pohybuje. A protože pohyb tohoto něčeho jiného může být zase pohybem „přirozeným“ (vlastním) nebo vnuceným (předaným), můžeme takto jít stále zpět až k závěru, že nakonec veškerý pohyb je vposledu přirozený, neboť pochází ať přímo, ať zprostředkovaně z nějaké FYSIS. A protože – nyní se už můžeme vrátit k onomu Aristotelovu předpokladu – poslední hybatel všeho, ač sám nehybný, je původcem všeho pohybu, platí i pro tuto výjimku to, že původcem a příčinou veškerého pohybu je FYSIS – takže by z toho vyplývalo, že *primum movens* je FYSIS sama. To asi vedlo třeba Patočku k tomu, že chápal FYSIS jako ARCHÉ (resp. že interpretoval některé presokratiky i pozdější filozofy tak, že pro ně FYSIS byla něčím jako ARCHÉ). Ovšem když přihlídneme k etymologii slova FYSIS, jazyk sám nám ukazuje, že ARCHÉ, chápaná aristotelsky jako *primum movens*, nejenže není a nemůže být sama totožná s FYSIS, nýbrž že ani nemůže žádnou FYSIS mít. Jestliže přesto Aristotelés mluví o FYSIS, a to bez jakéhokoliv zřetele na jazyk a na etymologické souvislosti, je to dokladem posunu chápání FYSIS a zároveň vysvětlením toho, proč jeho FYSIKÉ AKROASIS není v původním a vlastním smyslu HÉ FYSIKÉ EPISTÉMÉ, resp. fyziologie (ve filosofickém smyslu). – Leč bez ohledu na tyto historické problémy ústřední téma zůstává: je za všecek pohyb opravdu odpovědná FYSIS – anebo můžeme uvést ještě nějaký jiný princip, počátek, příčinu pohybu?

25. VIII. 88

88-702

Následující úvahy jsou silně poznamenány nedostatečnou mou obeznámeností s příslušnou látkou současné fyziky. Nicméně problém, o kterými jde, je bytostně filosofický. Jak lze filosoficky objasnit, že energetická kvanta se nevyskytují jednotlivě v tom smyslu, že by měla svůj počátek, průběh a konec, přičemž u kvanta samotného by šlo o celkové trvání, jež dále už nemůže být zmenšováno? Příslušný limit časového trvání lze ovšem vztáhnout pouze na trvání průběhu vlny (tj. vrchu a důlu), nikoliv na trvání fotonu (ten může totiž trvat miliardy let, jak nám dosvědčuje třeba reliktové záření). Máme tu tedy vlastně hned dvojí problém: jednak 1) je třeba vyjasnit, jak se může ona střída vrch-důl, které říkáme vlna, opakovat takřka bez omezení dlouho; a pak 2) je nutno osvětlit, proč tato setrvačná střída vlnových vrchů a důlů, která se zdá být časově téměř neomezena, je spojena se změnou „místa“, tj. s pohybem o rychlosti c , zatímco hmotné vlny (vlny hmotných částic) s touto obrovskou rychlostí změny místa spjaty nejsou a nemusí být (a s tak velkou rychlostí ani nemohou být). K tomu se pak druží další otázky, jako např. zdá nemusíme či nemůžeme alespoň předpokládat energetická kvanta, které se nepohybují rychlostí c ? Jestliže kvantová teorie předpokládá, že kolem každé hmotné částice je možno předpokládat jakýsi oblak či mrak virtuálních fotonů, pak vzniká otázka, není-li mezi těmito fotony přece jen jakýsi vztah, který by dovoloval předpokládat jejich (nebo alespoň některých z nich) přetrvávání v čase, který by byl delší než ono minimální časové kvantum, a to aniž by se tyto přetrvávající fotony mohly odtrhnout místně (i časově) od re-

álné partikule, k jejímuž oblaku náleží. (K tomu pak náleží pro „symetrii“ zase otázka, jak mohou reálný foton doprovázet rychlostí c virtuální částice, jež náleží k jeho mraku částic.) Řekl bych, že tady se odkrývá závažná tematika, která by mohla významně přispět zejména k filosofickému, ale jistě také fyzikálnímu chápání kvantových dějů.

88-703

Aristotelés in *De caelo* formuluje otázku: „To je otázka, kterou nám jest zkoumat na prvním místě: je vznik nebo není?“ (počeštěno ze slovenského překladu: „jestvuje vznik, alebo nejestvuje?“ – s. 126, 5372). Anglický překlad: Possibly however we ought first to ask this very question, whether generation is a fact or not.“ (s. 259, 4353; 298b, 12–13 – III.1) Řecky to zní následovně: αὐτὸ δὲ τοῦτο πρῶτον ἴσως θεωρητέον, πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. Nechtěl měl na mysli Aristotelés přesně cokoli, zdá se mi, že anglický překlad, zda je vznik faktem (či skutečností) nebo nikoli, je nepřesný, nevýstižný a ochuzující. Otázka (nehledě na samotného Aristotela) musí být formulována následovně: je vznik jsoucí či nikoli? je vznikání jsoucnem nebo nejsoucnem? Aristotelés v kontextu (o několik řádek dříve) říká: vznik buď vůbec neexistuje („nejestvuje“), anebo existuje jen v (uvedených) prvcích (STOICHEION, -A) anebo v tom, co je z nich (složeno). Pokud jsou prvky (nebo některý z nich) nevzniknuvší a nezanikající, může se vznik týkat jen toho, co je z oněch prvků složeno. Takže otázka zní, natolik vůbec lze složeninu označit jako jsoucí. Nepochybně – podle definice – lze za jsoucí označit nevzniknuvší a nezanikající prvek, element, STOICHEION. Ale co vlastně můžeme rozumět pod „směsí“ nebo „složeninou“? Důsledně vzato to může být jen „zdání“, jestliže ve směsi nebo složenině vidíme víc než pouhou hromadu prvků. Ale pak vzniká otázka: jak je vůbec možný takový omyl, jak může vůbec vzniknout ono „zdání“? Takové zdání přece předpokládá, že kromě prvků a jejich směsí-hromad je tu ještě někdo, kdo se může na ony hromady dívat celkově, globálně, synteticky (směs zvuků vnímat jako melodii, směs barev vnímat jako bílou nebo jako různé tvary atd.). Ale kde se tento „někdo“ bere tam, kde skutečně existují jen prvky, elementy? Vždy právě i tento „někdo“ musí sám být jen zdáním! Ale čím zdání to pak je? Nepůjde to takto dále do nekonečna?

88-704

Když však na druhé straně přijmeme skutečnost toho, kdo se může mýlit a komu se může jen „zdát“, že složenina nebo směs je něčím víc než tím, pak ve dvojnásobném smyslu přijímáme předpoklad, že je možné také něco jiného než pouhá směs nebo složenina z elementů. Především už tím, že připustíme, že se někomu něco může zdát, musíme eo ipso zároveň připustit, že tento „někdo“ je víc než pouhou složeninou nebo směsí. A to pak vede k připuštění myšlenky, že je tu takových, co nejsou jen složeninou či směsí, víc, neboť každý člověk se narodí uprostřed lidí, vyrůstá uprostřed nich a celý život je s nimi v kontaktech. A pak tu je druhý směr, který naše úvahy vede ke stejnému závěru: je-li možný omyl v tom, že složeninu nebo směs považujeme za víc než to, pak vedle omylu je tu možná i správnost pohledu na něco nebo na někoho, co nebo kdo není opravdu jen složeninou nebo směsí. Vždyť omyl je možný jen tam, kde je možná správnost, a mýlka nebo lež jen tam, kde je možná pravda. – Můžeme tedy v celé úvaze vyjít z oné Aristotelovy myšlenky, resp. otázky, zda vznik existuje nebo neexistuje, zda je něco takového jako vznik (a zánik) nebo není, a pokud budeme dosti důslední, musíme dojít k otázce, co můžeme charakterizovat jako odpovědné za to, že kromě složenin a směsí tu je také něco, co je víc než to, a jak to vlastně „vzniká“, tj. jak se to stává něčím víc než pouhou hromadou, složeninou, pouhou směsí. Jestliže tento rozjezd či toto východisko nepovažujeme za nejvhodnější, má to svůj docela zvláštní důvod. V pozadí všech užitých formulací i způsobu dalšího

usuzování je nijak nezdůvodněný předpoklad, že je vůbec něco takového jako nějaké nevznikající a nezánikající elementy, prvky, *stoicheia*. A právě tento předpoklad musíme škrtnout, neboť ten vlastně rozhoduje o celém dalším směru myšlenkového postupu. Předpoklad, že existuje něco takového jako *hypokeimenon*, vede nevyhnutelně k předmětnému myšlení, k předmětné metafyzice.

88-705

Problém vzniku a zániku je vlastně dvojí problém, a tento dvojí problém, resp. dvojí složku onoho problému musíme nejprve od sebe řádně odlišit. O to se pokouší ostatně už sám Aristotelés, když jako otázku značné důležitosti formuluje to, zda „kvalitativní změna“ a vznik či zánik je totéž anebo něco odlišného. Aristotelés sám v onom i pro nás nezbytném rozlišení dost neuspěl, protože nebyl dost přesný ani důsledný. Převádí totiž tuto otázku, resp. její řešení na problém, s nímž přesně vzato věcně doopravdy tolik nesouvisí, jak se sám Aristotelés domnívá, totiž na problém, zda „všechno“ je „jakési jedno“ či nikoliv. Aniž bychom zacházeli v traktování tohoto problému příliš daleko a stranou od našeho vlastního problému, můžeme snad poukázat k tomu, že sjednocenost „jednoho vůbec“ jakožto veškerenstva ještě nijak nemusí vylučovat jisté další užší a vymezenější sjednocenosti uvnitř rámce celého veškerenstva. Výjimku představuje Parmenidés, který sjednocenost veškerenstva (HEN KAI PAN) chápe jako vnitřně nestrukturovanou a tedy přísně homogenní (v tom jej sice v jistém smyslu následují třeba atomisté, ale jeho „hen kai pan“ nekonečně multiplikuji, výslovně postulují prázdno jako doplňující jsoucno (resp. jsoucí nejsoucno) a shluky takto definovaných atomů prohlašují za jediné „skutečnosti-zdání“, o nichž lze vypovídat (s jistou relativní platností), že vznikají a zanikají. Tím už je ovšem koncedována jistá struktura, i když její význam je maximálně snižován. Ale téměř všichni myslitelé, kteří chtějí nějaké struktury, jež připouštějí, objasnit, potřebují k tomu nějakého činitele, nějaký faktor: Hérakleitos LOGOS, Empedoklés Lásku a Svár, Platón demiurga, Aristotelés ENERGEIA a ENTELECHEIA (i když někdy pověřuje tuto funkci také MORFÉ, již dále – zase jen někdy a v jistém omezeném smyslu – ztotožňuje s LOGEM, byť jinak chápaným než u Hérakleita) atd. A tím už je otevřena cesta k nezbytnému rozlišování mezi vznikem a zánikem okamžitého stavu a vznikem a zánikem nějakého strukturovaného celku.

88-706

Aristotelés uvádí jen tak mimochodem termín „naprostý vznik“ (nebo též „prostý vznik“, jak překládá Forster, „„simple` coming to be“). To naznačuje omezenost třeba Senekovy argumentace, proč se bát smrti jako něčeho, co jednou přijde, když to vlastně prožíváme každý okamžik svého života (totiž že pomíjí to, co je, a přichází nové a jiné). Seneka se v tomto argumentu jeví jako špatný čtenář filosofických spisů (je otázka, nakolik vůbec znal Aristotelovy spisy) a zejména nepoučený dostatečně. Aristotelův termín HAPLÉ GENESIS je možno chápat jako protivu k ALLOIÓISIS, tj. zjinačení; tuto dvojici dnes můžeme zatížit významy, které ovšem u Aristotela najít nemůžeme, ale které se ukáží jako podstatné a dalekosáhle významné. Ale nejprve k pravděpodobnému úmyslu Aristotelovu: když se něco jsoucího mění v něco jiného jsoucího, je to zjinačení. Ono nové jsoucí, co vzniklo zjinačením něčeho předchozího jsoucího, nemůžeme chápat stejně jako něco nového jsoucího, které vzniklo z ničeho (resp. z nejsoucího). Proč tomu tak je? Přijatelné vysvětlení musí být založeno na rozlišování mezi vnitřní a vnější stránkou událostného dění. Díváme-li se na toto dění jen zvnějšku a přihlížíme-li jen k jeho vnější stránce, vidíme (registrujeme) pouhou směnu jestot, tj. okamžitých „stavů“, resp. fází vnější stránky toho, co se mění – avšak aniž bychom mohli dostatečně jasně a zdůvodněně říci, „co“ je vlastně „to“, co se mění. Neboť abychom mohli vzít v úvahu při jakékoli změně, „co“ se to vlastně mění, „čeho“

změna to je, musíme – v rámci dosavadní tradice, v níž byl zakotven už Aristotelés a kterou dokonce sám napomáhal upevnit či spíše upevňovat (to byl dlouhý proces) – předpokládat něco, co se uprostřed oné změny, resp. vůbec celého událostného dění nemění a neděje, přičemž toto neměnné a zůstávající po celou dobu událostného dění stejné a bez proměny, budeme nadále chápat jako něco „vnějšího“. Protože však to není a nemůže být nic sledovatelného, je to pojato jako HYPOKEIMENON.

88-707

Aristotelés zahajuje své pojednání *De generatione et corruptione* (*Peri genesés kai fthoras*) větou, která v českém překladu je matoucí, neboť (jakož i jinde) FYSIS překládá příroda a FYSEI překládá přirozeně: „Je třeba pojednat o vzniku a zániku toho, co přirozeně vzniká a zaniká.“ (5390, s. 59). Náš kritický odstup je ovšem poněkud diskutabilní, neboť u Aristotela už opravdu jde o jisté pokleslé chápání toho, co to je FYSIS a co je FYSEI. Přesněji řečeno, byl to právě Aristotelés, který asi jako hlavní aktér přehodil výhybku pro celé další myšlení o FYSIS jako o tom, co římstí myslitelé důsledně překládali jako „natura“. Ovšem na daném místě o dvě věty dál se Aristotelés vyjadřuje takovým způsobem, že to pro nás znamená zřetelný doklad pro to, že v jeho povědomí ještě stále zůstávalo něco z dřívějšího, „klasického“, resp. ještě klasičtějšího chápání FYSIS: „Rovněž se tu budeme muset zabývat růstem a kvalitativní změnou (= zjinačením)...“ Aristotelés tedy ještě dobře a přímo z jazyka věděl, že FYSIS je etymologicky spjata s FYEIN (či FYÓ) a FYESTHAI (FYÓMAI), tedy s rozením a s růstem. Musíme tedy rozumět oné citované první větě tak, že „je třeba pojednat o vzniku a zániku toho, co vzniká a zaniká FYSEI“, a to znamená dále, co vzniká zrodem a co potom roste, až posléze zaniká, umírá. Vznik a zánik FYSEI se ovšem nevztahoval jen na to, co my dnes považujeme za živé bytosti, ale to není tak důležité, neboť to souvisí s dobovým věděním a chápáním světa a věcí v něm. Důležité je, že to, co vzniká (vzniklo) nahromaděním, nakupením, náhodným shlukem anebo působením nějakého zásahu zvenčí (např. nametením, umělým nahromaděním) apod., není považováno (a nemůže původně být považováno) za vzniklé FYSEI, tj. rozením a tím, co k rození náleží, totiž růstem. Aristotelovi tedy nejde o vznik náhodných útvarů (jak o tom přemýšleli třeba atomisté), jež nemají žádného zrodu ani růstu a jež tedy nemají ani žádné FYSIS. (Srv. Hérakleitos – nejkrásnější svět jako hromada věcí náhodně rozházených.)

27. VIII. 88

88-708

A tak se můžeme vrátit k oné citované větě, matoucím způsobem přeložené do češtiny. Aristotelés předpokládá, že FYSEI může vzniknout (= být zrozeno) něco buď prostým (naprostým) vznikem anebo jen zjinačením (když probírá názory starších filosofů). A právě tuto myšlenku – už bez ohledu na historické souvislosti – chceme podrobit zkoumání. V čem se vlastně liší prosté zjinačení od naprostého vzniku? Jedině tím, že – a to je náš první pokus, který ovšem později budeme ještě muset korigovat – určitá série prostých zjinačení je jistým způsobem zorganizována v celek, který má svůj počátek, průběh a posléze konec (eventuelní, neboť Aristotelés předpokládá, že některé vzniklé skutečnosti pak už trvají neomezeně – ostatně totéž i Platón). HAPLÉ GENESIS je tedy také *alloiósisis*, ale je to ta první *alloiósisis* v sérii dalších, které jsou sebrány, sdruženy, shromážděny do jediného celku (a podobně pak HAPLÉ FTHORA je tou poslední *alloiósisis* v téže sérii). – My bychom ovšem k tomuto rozvedení, resp. dovedení Aristotelova rozlišení do některých důsledků, které on sám asi ani náznakem neučinil (to je třeba ovšem ještě zkontrolovat), dodali ještě to, že někde v základech každé *alloiósisis* je vždy také HAPLÉ GENESIS. To pak do jisté míry ospravedlňuje připomenutý argument

Senekův, i když výtka, že nedbá rozdílu mezi zánikem okamžité přítomnosti a zánikem celku, samozřejmě zůstává v platnosti. Jde totiž o to, dobře si uvědomit, že sama ALLOIÓISIS není důsledkem zásahu nějakého vnitřního nebo vnějšího faktoru, jehož působením by se proměňovalo něco, co jinak – bez takového působení – by zůstalo beze změny, nýbrž že základní skutečností je nesmírné množství ustavičně vznikajících, krátce trvajících a zase zanikajících událostí (událostných kvant), dále již nedělitelných, a tedy nedovolujících rozlišení mezi jednotlivými fázemi trvání takových událostí. Shromažďování a organizování takovýchto událostných kvant je teprve sekundární záležitostí.

88-709

Aristotelés praví (5390, s. 71 – PERI GENESEÓS KAI FTHORAS I,3 – 317a 32nn.), že „je třeba nejprve uvažovat o tom, zda je něco, co vzniká a zaniká naprosto, či zda sice nic ve vlastním smyslu nevzniká, ale vždy z něčeho a v něco“. Vznik z ničeho nese řecky název GENESIS EK MÉ ONTOS; jak vidíme, jde o vznik z nejsoucího. Protože však každá změna znamená vznik z nejsoucího v jistém smyslu (a ze jsoucího, ale něčeho jiného), a také zánik v nejsoucí (zase v jistém smyslu, ale v něco jiné jsoucí), je třeba pojmově upřesnit a od tohoto kvalifikovaného „nejsoucího“ odlišit „nekvalifikovaně nejsoucí“, totiž naprosto nejsoucí, které není v jiném smyslu něčím jiným jsoucím, ale je nejsoucím v každém smyslu. A toto určení „v každém smyslu“ neboli „prostě“ či „naprosto“ se řekne HAPLÓS. Aristotelés odlišuje „nějaký druh vzniku“ (Forster: „some kind of coming-to-be“, s. 187; TIS MEN GAR GENESIS EK MÉ ONTOS TINOS) od naprostého vzniku (Forster: unqualified, HAPLÓS, tj. HAPLÉ GENESIS nebo GENESIS HAPLÓS); mohli bychom celkem odůvodněně přejmout překlad Křížův „dílčí vznik“ a „naprostý vznik“ (viz s. 68). – Aristotelés ovšem naprostý vznik ve smyslu vzniku jsoucího z naprosto nejsoucího (nikoliv z něčeho jiného jsoucího, což jest ALLOIÓISIS) nepřipouští, a proto potřebuje svého „prvního hybatele“, který je zároveň „první příčinou“ všeho. To ovšem my můžeme definitivně vyloučit, když pojmem „ne-jeoucí“ nikoliv jako metafyzické „nic“, „nicotu“, nýbrž jako ryzí nepředmětnost. A pak ovšem musíme vyvodit všechny nezbytné důsledky z této změny zásadní povahy. Především musíme trvat na tom, že každá okamžitá přítomnost je alespoň zčásti založena a nesena „naprostým vznikem“, i když pochopitelně nikoliv všeho, co tuto okamžitou přítomnost tvoří. Krom tohoto nezbytného základu „primordiální povahy“ tu musíme předpokládat ještě jakousi rovněž nepředmětnou základnu pro „naprostý vznik“ tzv. reálných událostí, tj. celků vyšší než primordiální úrovně, které jsou vybaveny reaktibilitou a jsou základem (resp. jejich reaktibilita je základem) reálného světa.

88-710

Ukazuje se, že snad vhodnějším tématem pro zkoumání otázky vzniku a zániku je pro náš nynější cíl podmínka a způsob, jak je možná superudálostná *alloiósisis* (necháváme tedy zatím stranou *alloiósisis* prostého událostného dění již nějak integrovaného) z té strany, jež znamená zánik předchozího, a přesto jeho pokračování „v jiné podobě“, tedy právě zjinačení něčeho v něco jiného, a to z hlediska toho, co přestává být tím, čím to bylo, a stává se něčím jiným. Podle našich představ, resp. v našem modelu je tento druh „zjinačení“ založen především tím, že ono „jiné“, v něž se něco zjinačuje, má jako jeden ze zdrojů svého událostného dění „naprostý vznik“, tj. vznik z „ničeho“. A tato událost B, která vznikla z „ničeho“, tj. která není žádnou obměnou nějaké jiného jsoucího, je díky své reaktibilitě schopna nějak reagovat a tedy navázat na událost A, která se právě chýlí ve svém událostném dění ke konci a je před svým zánikem. Díky tomuto navázání (reakci) události B na událost A je umožněno něco velmi významného: ačkoliv z události A by po jejím zániku nemělo zůstat vůbec nic, způsobí reagující událost

B, že z události A přece jenom něco přetrvává, i když skutečné událostné dění této události A už skončilo. Zvenčí a z jisté distance se tato okolnost jeví asi tak, jako když událost B uchopí a učiní svým něco, co původně náleželo události A, tedy jako jakési předání něčeho trvalého. Ale to je jenom zdání a nesprávný dojem. Původně tu nic takto trvalého nebylo; že se tu něco takového objevilo, co se zdá přetrvávat událost A, je výhradně zásluhou a důsledkem toho, že událost B zareagovala a že převzala něco z události A ke své vlastní výstavbě, tj. že to zabudovala nějak do svého vlastního dění. Výsledkem toho pak je, že událost B se bude poněkud odlišovat od události A, neboť (i kdyby byla původně rozvržena jako podobná až stejná) bude proti ní mít něco navíc, totiž právě to, co převzala od události A. A sem musíme do postupu své spekulace zařadit něco ze zkušenosti některých věd.

88-711

Moderní fyzika dospěla k názoru, že na energetické kvantum, které se pohybuje bez jakékoliv vazby na hmotu (hmotnou částici) rychlostí c , můžeme pohlížet jako na vlnu, tak jako na částici, tj. na foton. Foton je ovšem zvláštní částice, neboť nemá klidovou hmotu. (Naproti tomu neutrino, jež se pohybuje také rychlostí světla, ale má klidovou hmotu, ač nepatrnou, přece jen různou od nulové, je už skutečná hmotná částice). Když se to pokusíme vyjádřit v kontextu našeho modelu, jde zřejmě o velmi dlouhou sérii událostí, z nichž každá představuje jednu jedinou vlnu (= vrch a důl) a dále z nichž každá navazuje na předchozí tak, že něco z ní zachovává (my jsme schopni registrovat pouze dobu trvání vlny, její délku (frekvenci) a rozkmit (amplitudu):

[obrázek]

Něco zakládá a zajišťuje „celkovost“ (můžeme-li již zde o něčem takovém mluvit) jedné vlny, a něco zakládá a zajišťuje „celkovost“ fotonu jako takového, který letí vesmírem rychlostí c (tj. „celkovost“ celé obrovské série vln-událostí, jež na sebe naprosto koordinovaně a organizovaně navazují, a to tak, že si onu frekvenci, amplitudu i délku (jednotlivé vlny), danou ostatně frekvencí, zcela přesně předávají, něco jako kolík ve štafetě. Kdyby se kolík předával tolikrát a tak dlouho, tak by se také „ošoupal“ – a tak lze chápat, že i onen „štafetový kolík“ fotonu „stárne“ („červená“ – přesunuje se k červenému konci, resp. ve směru červeného konce spektra). – Nicméně vzniká tu značný problém: jakým způsobem máme myšlenkově modelovat to, co „globálně“ a celkově pozorujeme ve světě kolem sebe? Zřejmé je jedno, totiž: v těchto nejjednodušších případech (na nejnižší úrovni) asi nezáleží příliš na reaktibilitě jednotlivých vln-událostí, jak dalece ve svém navazování budou „přesné“ – nemají asi moc „vůle“ či tolerance. Jinak by celkový obraz musel vypadat odlišně. Čím to je? A jak je možné, že tu je vždycky v pravou chvíli a na pravém místě k dispozici potřebná nová vlna-událost?

88-712

Odpověď na naši poslední otázku by byla velice obtížná, ba možná že i vyloučená, kdyby tu nebylo onoho předpokladu primordiální roviny jakýchsi základních, ale mimosvětelných (extramundiálních) událostí, jež na sebe (jako na navzájem sobě vnější) nereagují. Tato primordiální rovina je jakýmsi médiem mezi ryzí nepředmětností a předmětným světem, v němž jedině mohou fotony poletovat obrovskou rychlostí c z jednoho konce kosmu na druhý a dál nebo zpět (pamatujme na zakřivenost světového prostoru). Tady se vlastně nově vnucuje stará myšlenka onoho obrazu světa jako kruhu, jehož střed je všude a obvod nikde. Je docela možné, že naše představa primordiálních událostí jakožto extramundiálních je nesprávná nebo alespoň nepřesná, nevypracovaná dostatečně. Vždyť pluralita, resp. nekonečná multiplicita primordiálních událostí je vlastně ne-

myslitelná tam, kde ještě nevznikl ani čas ani prostor, neboť nevznikl ještě svět. Možná že ono primordiální dění je jen jediná primordiální událost, k jejíž multiplacitě může dojít jen tam, kde se začne rozvírat skutečný prostor (prostorčas či časoprostor). Je také možné, že mezi primordiálními a dalšími událostmi (událostmi dalších rovin) není taková zásadní propast; a je také možné, že nejsou nutně všechny stejné. Možná, že onou základní rovinou jsou multiplicitní „oblaky“ virtuálních částic i kvant, zatímco reálné částice a kvanta „vytvářejí“ vlastně teprve svět. Ale i pak je problémem, jak to vypadá mimo svět, tj. před jeho vznikem a po jeho zániku, eventuelně mimo svět, resp. mimo všechny světy (pokud jich je mnoho), i když existují. Pak by možná bylo zapotřebí rozlišovat mezi intramundiálním časoprostorem a mezi jakýmsi pra-prostorem a pra-časem (či pra-prostorčasem); ovšem nebylo by právě něco takového scestím? Neopakovaly by se při každém kroku všechny předchozí obtíže? – Zdá se, že tady – alespoň zatím, dokud – jak doufáme – nenajdeme klíč, zůstáváme bez jasných vyhlídek.

88-713

(25. 8. 88 – mgf. záznam) Ve filosofii kupodivu zdomácnělo takové zvláštní traktování témat, že se hodně věcí předpokládá, a přitom se ne zcela přesně ukáže, co se vlastně předpokládá, tedy na jakého myslitele nebo na jakou filosofii se navazuje, ať už pozitivně, nebo negativně, a dále že místo provedení myšlenky se myšlenka jenom naznačuje a komentuje. To jest, je to něco takového, jako když se třeba důstojníci štábu cvičí na stole v zaměřování a střílení na cíle, a přitom všechno je jenom hra na tom stole. Ono to nepochybně má nějaký smysl a leccemu se na tom lze naučit a přiučit, ale rozhodující prověrka nemůže být provedena na stole, nýbrž v terénu. Musím tedy mít k dispozici skutečné palebné postavení baterií, musím mít k dispozici ústřednu, která dává dohromady údaje z pozorovatelů a která udává, na který cíl se má ta která baterie zaměřit, a udává tento cíl v souřadnicích, které jsou předem domluveny tak, aby nevznikla mýlka a aby se všichni shodli atd. Nakonec rozhodující prověrka spočívá v tom, že se skutečně sleduje, kam ostré náboje vskutku dopadnou, jak přesně a s jakým výsledkem. Je pak něco takového nezbytné dodržovat také ve filosofii. Je sice pravda, že to znamená, že velmi často se musí opakovat leccos, co už bylo mnohokrát řečeno. Jenomže tomu nelze zabránit, od toho se nelze nějak oprostít, protože i ten detailní způsob toho, jak se něco notoricky známého řekne, opakuje, vždycky vykazuje nějaké detailní, drobné, na první pohled jakoby nedůležité a nevýznamné odchylky, které však jsou mimořádně důležité proto, jak dané filosoféma nebo jak dané formulace je zapojeny do širších filosofických kontextů nebo do celkovějšího výkladu. A proto čas od času nejen že není od věci, nýbrž je dokonce naprosto nezbytné určité formulace starých si připomenout a obnovit, a naprosto zřetelně říci, proč s těmito formulacemi nebo nějakými jejich detaily souhlasit nemůžeme a jak to vyjádřit dnes v nových kontextech po dlouhých diskusích v dějinách filosofie a poté, co jsme pojali určitý úmysl, záměr, rozhodli jsme se k nějakému záměru, projektu myšlenkovému, a poté, co každou takovou drobnou formulaci zaměřujeme v rámci rozvržené strategie k tomu konci, který jsme si předsevzali. (přepis)

88-714

Aristotelés praví (*Peri geneseós kai fthoras*, česky s. 69, I,3, 317b): „Před vznikem totiž musí být něco, co je jsoucí v možnosti, ale ve skutečnosti nejsoucí...“ V pozadí je tak sugerován předpoklad, že možnost je něco jsoucího, tedy také jsoucno. Tento předpoklad vede k mnoha rozporům a neudržitelným závěrům, a proto musí být podroben revizi. Smyslem rozlišování na možnost a skutečnost je důraz na to, že každé jsoucno má jistou „historickou bázi“, bez níž není možné tak, jak vskutku jest. Kdybychom uvažovali tak, že skutečnost v sobě zahrnuje

možnost (tj. kde byla skutečnost, tam je možnost) naprosto nehistoricky, mohli bychom usoudit z vykopávek kostí třeba dinosaura, že byl-li dinosaur skutečný, je možný. To však neplatí právě proto, že údajná možnost dinosaurů byla skutečnou možností (tzv. reálnou možností) jen v úzké vazbě na určité okolnosti. Možnost dinosaura je dána jednak fakticky žijícími druhy plazů, v nichž se může vyvinout dinosauří zárodek (ať už ve vejci nebo jakkoliv jinak), a za druhé určitým souborem genetických informací, jež jsou nezbytnou podmínkou toho, aby se zárodek vyvinul právě v dinosaura (a ne v nějakého jiného plaza). Řekněme totiž, že by se nám podařilo najít zmrzlého a dokonale jinak zachovaného jedince, že by se nám podařilo oživit alespoň kus jeho tkáně nebo několik buněk a že by se dále podařilo transplantovat třeba jádro takové buňky nebo celou buňku do vejce nějakého ještě dnes žijícího druhu, tak by se z toho vejce nakonec vylíhl živý brontosaurus; pak je zřejmé, že jsme se tak přesvědčili, že ještě dnes je živý brontosaurus nebo dinosaur atd. „reálnou možností“. Pak ovšem je tato „možnost“ dána řadou skutečných jsoucní či jsoucích skutečností (včetně nás, kteří onen experiment úspěšně provedeme), ale jako možnost živého dinosaura nejenže není „dána“, ale je „nejsoucí“, pokud ona možnost není „uskutečněna“ nebo snad jen „otevřena“ určitou souhrou skutečných jsoucní či jsoucích skutečností.

88-715

Celou problematiku tzv. možností a skutečností můžeme obejít (pokud jde o ne-snáze a rozpornosti) a zároveň si otevřít nosné řešení tím, že důraz nebudeme dávat na danosti a jejich působení (následky), nýbrž na aktivní navazování (na základě reagování) na to, co předchází jakožto danost. Za určitého stavu daností a v důsledku vhodného rozvrhu a účinného organizování (integrování) následků určitých vybraných daností je možno dospět k uskutečnění toho či onoho. Nikoliv ovšem proto, že by tu byla „dána“ nějaká „jsoucí“ možnost, nýbrž že se tu objeví určitý organizační plán či rozvrh, který oněch daností, jež tu jsou k dispozici, využije určitým způsobem. Toto využití samo ovšem může být a obvykle také bývá procesuální a historicky relativně vleklé, takže sám rozvrh rovněž nemůžeme považovat za nějakou „danou možnost“. Danosti jsou zkrátka jsoucí, ale to samo o sobě k ničemu a nikam nevede, a rozvrhy či programy jsou předem nedané a tedy žádná jsoucna, je to jen zkusmé (nebo jakoby zkusmé) přesahování toho, co už je zaběhané, do forem nezvyklých a jakoby teprve na zkoušku podnikaných. A teprve celá série takových akcí na zkoušku (velmi často plná neúspěchů v důsledku chybných rozvrhů a omylů) může vést k něčemu, co nikterak nebylo jsoucí předem (dokonce ani jako možnost). Samy „možnosti“ se vytvářejí jen reálnými akcemi, nejsou samy o sobě „dány“ nějak předem, nejsou tedy v žádném smyslu preexistentní (Forster překládá „there must be a pre-existence of that which potentially is“ – s. 187). Slovo možnost nemá proto žádný význam, který by bylo možno obhájit, kromě toho, že událostné dění má jak své minulé, tak své budoucí jsoucnosti vždy „nějak“ zpřítomněny v každé své aktuální jsoucnosti (přítomnosti), ovšem nepředmětně, resp. vnitřně, niterně, a to tak, že zároveň se střídou vnějších tvárností (tj. jestot) dané události se mění ustavičně událost celá, tj. po své nejenom vnější, ale také a zejména vnitřní stránce. O nějakých „danostech“ nemůže být řeči.

88-716

Aristotelés se pokouší myšlenkově uchopit každou skutečnost jednak jako *TODE TI* (toto zde), jednak jako podstatu, *OYSIA*. Ale co to znamená vlastně ono *TODE TI*? *TODE* je neutrum od *HODE* (fem. *HÉDE*), zatímco *TI* je zase neutrum od *TIS* (fem. *TIS*) a znamená „co“, případně „který“. Měli bychom tedy přesněji překládat *TODE TI* jako „toto zde co“. – Nevím, zda se najde u Aristotela nějaké podrobnější rozebrání významu onoho *TODE TI*; musím se poohlédnout. Přímou se

však vnucuje otázka vztahu onoho *TODE TI* jednak třeba ke Kratylovi, který jen ukazoval prstem (je toto ukazování prstem možno ztotožnit se slovem *TODE TI*?), jednak k naší „jestotě“, tj. jsoucnosti, zbavené vnitřní (nepředmětné) stránky. *TODE TI* by mělo být poukazem na „něco, co je právě tu, před námi“. V tomto okamžiku nemůže být však před námi žádná bytost jako celek, neboť *TODE TI* je okamžitým stavem, zbaveným časových souvislostí jak k minulosti, tak k budoucnosti. (To by ovšem muselo být pro Aristotelovo pojetí ještě nějak doloženo.) *TODE TI* znamená proto „něco, co je zde a nyní před námi“, přičemž je zcela abstrahováno od toho, co tu vsutku jest. Určenost, co to jest (resp. čím toto něco jest) je už něčím dalším, co je vyjadřováno kvalitami. Zdá se však, že na rozdíl od naší „jestoty“ (ostatně i „jsoucnosti“) Aristotelovo *TODE TI* je míněno abstrahovaně od každého „jest“, tedy od jsoucnosti, jestoty i bytí. Proto je *OYSIA* uváděna vedle onoho *TODE (TI)*. Místo z *PERI GENESEÓS KAI FTHORAS* (č. př. s. 68, 317b, l.3): „Tomu však, čemu nepřísluší „být podstatou“, ani být „toto zde“, nebude patrně příslušet ani žádná z ostatních kategorií, totiž ani kvalita, ani kvantita, ani místo.“ jako by dosvědčovalo, že jak *TODE TI*, tak *OYSIA* jsou kategorie, „příslušející“ nějaké skutečnosti – a tedy jakési nejvyšší abstrakce. (Srv. s jinými místy!). Z toho ze všeho vyplývá, že navzdory nápadným analogiím je Aristotelovo *TODE* (i *TODE TI*) značně rozdílné od našich pojmů „jestota“, „jsoucnost“ i na druhé straně individuálnost, jedinečnost, konkrétnost atd.