

Jsoucnost a bytí

Bytový seminář | česky

datum vzniku: 31. 10. 1983; poznámka: kazety LVH38VA, LVH39VA

0:00:00

AH: Pokusím se shrnout, co posledně bylo řečeno. Na počátku byla položena otázka důležitosti intencionálního předmětu v procesu poznání. O intencionálním předmětu jsme si řekli, že je konstrukcí. Co o něm můžeme vzhledem k poznání říci? Intencionální předmět může být předmětem poznání, protože ho nemusíme úplně dokonale znát. A teď otázka konstruování intencionálního předmětu. Toto konstruování není poznáváním něčeho, ale na druhé straně se konstruování [či intencionální předmět sám? – není jasné] může stát předmětem poznání a může se stát také prostředkem poznání. Pak jsme probírali vztah intencionálního předmětu ke skutečnosti, tedy vztah intencionálního a skutečného předmětu. Zajímá nás, zda intencionální předmět legitimně reprezentuje skutečný předmět. Dali jsme si dvě podmínky legitimacy. První je logická, druhá adekvační. Logická se týká toho, zda pojmy jsou platně či neplatně nasouzeny. Celá otázka se tedy týká soudů. Byl vzpomenut příklad z učebnic logiky, kulatý čtverec, který je otázkou neplatného nasouzení pojmu. I když potom byly dány jisté výhrady, a pak vyvráceny, nebylo to tak docela vyřešeno. Druhý příklad, nelidský člověk. Podle příkladu kulatého čtverce to vypadá, že je to také neplatně nasouzený pojem, ale tak tomu není, zde se jedná o morální rovinu...

LvH: Utváření adjektiva, jsou to dvě různé roviny...

AH: Výtěžek z toho byl, že platnost či neplatnost nasouzení je nutné uvažovat v širším kontextu. Druhá podmínka adekvační, podmínka shody nebo souladu intencionálního předmětu a skutečného předmětu. Vznikla otázka, o jakou shodu či neshodu tu jde. Pokud jde o shodu, jsou oba předměty, intencionální i skutečný např. kulaté nebo barevné apod. Co se ale míní tou neshodou? Zde se vychází z toho, že poukážeme k tomu, v čem se oba liší. A to je v tom, že intencionální předmět je naše konstrukce, zatímco skutečný předmět není naší konstrukcí, nezávisí na našem mínění. („Mínění“ je český překlad slova intence, neznamená to „domněnku“.) Jednoduše jsme potom řekli o skutečném předmětu, že jest, a o intencionálním předmětu jsme řekli, že není žádné jsoucnost, tzn. je ideální (ne ideální, neboť ideální jsou vlastnosti, které jsou nejvyšší), že není skutečné. Skutečný předmět jest a mohli bychom říci, že intencionální předmět ne-jest, protože v dalším postupu se ukáže, jakým způsobem jest oproti předmětu skutečnému. Znovu se vrací otázka, jak legitimně může intencionální předmět reprezentovat předmět skutečný. Může reprezentovat jisté vlastnosti, jisté stránky, jisté pohledy na věc atd. Ale nakolik může reprezentovat jsoucnost skutečného předmětu? To je jeden z důležitých aspektů skutečného předmětu, tedy to, že jest, a aspektem je tedy jsoucnost. [Jsoucnost jako reálný predikát, o to se tu jedná]

LvH: Přesně řečeno, zda existuje takový intencionální předmět, který by jsoucnost reprezentoval. [Hejdánkovi tu jde v pozadí zřejmě o Heideggerovu myšlenku, že bytí není žádné jsoucnost, a tedy mu speciálně neodpovídá ani žádný předmět.]

AH: A zde musíme rozlišit dvojí. Nebudeme srovnávat skutečný předmět s intencionálním, pokud jde o skutečnou jsoucnost, neboť jsme si řekli, že intencionální předmět žádnou skutečnou jsoucnost nemá, ale půjde nám o srovnávání skutečné jsoucnosti a oné míněné jsoucnosti intencionálního předmětu. A právě zde je místo nesouladu, místo neadekvace. Všechny ostatní věci mohou být neadekvátní, ale zde dochází k nesouladu. [Tady to není úplně jasné. Buďto jde o triviální sdělení, že

intencionální předmět se od skutečného vlastně neliší naprosto v ničem – s výjimkou tohoto jediného bodu; že vlastně nejde ani moc rozpoznat, co je intencionální a co skutečný předmět. Lze to ale chápat i husserlovsky – že právě ve věci jsoucnosti o adekvaci nejde, jde o všechno jiné, jen ne o jsoucnost, protože ta je redukována.] Nakonec zazněla poznámka o tom, že ve filosofii se to projevilo tím, že se za pravá jsoucná dosazovala nepravá jsoucná, což jsou agregáty, jejichž integrita je garantována nějakým [vnějším] myslícím subjektem, na rozdíl od pravých subjektů, které mají integritu v sobě samých a jejich integrita vůbec nezávisí na [vnějším] myslícím subjektu...

LvH: Maličká oprava: nemusí to být vždycky jen myslící subjekt, v zásadě i na nižší úrovni může dojít k takové fenomenální integraci, ale ano, v naší diskusi půjde o subjekt myslící.

AH: A pravá jsoucná jsou dále prostorově a časově jednotná. A tady je jistá analogie mezi intencionálním předmětem a skutečným předmětem vzhledem k pravým a nepravým jsoucům, a to že intencionální předměty jsou naší konstrukcí, stejně tak i agregáty, a naopak pravá jsoucná a skutečné předměty jsou nezávislé na našem mínění. To by byla rekapitulace. Chtěl bych se ale zeptat na tyto věci. Na začátku, když jsme mluvili o tom, že intencionální předmět legitimně reprezentuje určitý druh skutečnosti, tak tady bych se chtěl zastavit u slov „legitimně reprezentuje“. Jednak slovo „reprezentuje“. Co si pod tím mohu představit? Co všechno má reprezentovat? Jestli jen vlastnosti, eventuálně co ještě dál, co má být zastoupeno. A u slova „legitimně“. Bylo toto slovo voleno záměrně? Etymologie totiž odkazuje k latinskému slovu *lego*, které má dva významy, jednak sbírat, jednak spojitost se zákonem. Je „legitimní“ myšleno jako reprezentace podle jistého zákona? A pokud ano, o jaký zákon se jedná. A drobná poznámka: zatím je to celé abstraktní záležitost; nakolik hrají v této „legitimní reprezentaci“ roli smysly a zkušenosti člověka?

(...)

LvH: Aleš nevynechal nic, co bylo řečeno. Shrnutí bylo dobré. Aleš ani nic neposunul. Hned se pustím do připomínek. Termín „legitimní“ nesouvisí s *lego*, nýbrž s *lex*, přičemž možná etymologická souvislost tam někde v hloubi je a to „g“ by to naznačovalo, ale legitimní je v zásadě od *lex, legis* a skutečně to znamená podle nějakého zákona. „Legitimní“ znamená „oprávněný vzhledem k nějaké normě“. Jaká norma, to je věc. Můžeme ale použít také slovo „platný“. Jako mluvíme o platném nasouzení pojmu, tak můžeme mluvit o platné (tj. legitimní) reprezentaci. Necháváme stranou, co je normou té reprezentace. Každopádně mluvíme-li o tom, že něco reprezentuje něco jiného, můžeme také mluvit o tom, že reprezentuje právem či neprávem, správně či nesprávně – tváří se, jako že reprezentuje, ale vlastně nereprezentuje. To je prostě otázka, která je ve vzduchu. Jak ji posoudíme, to zatím necháváme stranou. Pokud jde o reprezentaci, je to termín v tradici strašně zatížený. Co znamená? Jestliže něco je přítomné, tak je to prezentní. Pokud není, můžeme to uvést do přítomnosti tím, že to zpřítomníme. A to zpřítomnění, tomu se říká re-prezentace. Prezentovat něco znamená to představit, ukázat na to. Když prezentujeme pacienta při výuce v lékařském semináři, studentů se pacienti prezentují a ukazují se na nich určité věci atd., ale je možné, že pacient už byl prezentován, na dalším semináři se o něm mluví, ale ten pacient už u toho není. Pak jde o re-prezentaci, o jakousi připomínku té dřívější prezentace. Zpřítomnění nesmíme brát doslovně, v našem kontextu to znamená spíš zastoupení. Např. v politické sféře. Mill napsal knížku *Reprezentativní vláda (Representative government)*. Tím se rozumí taková vláda, která skutečně je představitelem společnosti – tj. ne jenom ovladatelem, ale představitelem. Společnost ji vnímá jako svého představitele. V naší souvislosti nás zajímá tento případ, ale zbavený jakékoli političnosti; mluvíme o jakémsi zastoupení, tzn. v úrovni intencionálních předmětů ten určitý intencionální předmět reprezentuje, jakoby zastupuje, určitou třídu předmětů skutečných. Když řekneme „intencionální objekt pes“, *canis canis*, ten reprezentuje, neboli zpřítomňuje, zastupuje, znamená, obsahuje apod. všechny psy, co jich je. To je asi obsahem slova

reprezentace. Pokud jde o vazbu na smysly a zkušenost, tu nechávám zcela stranou, protože tím se vlastně chceme v tomto semináři letos zabývat, teď si zatím jen okolíčkujeme terén, kterým se budeme následně zabývat, ale zatím jsme mimo. Nás bude samozřejmě zajímat zejména, jaký je vztah mezi intencionálním předmětem, který si můžeme „libovolně“ konstruovat (tedy „libovolně“ v uvozovkách, protože jsme závislí na mnoha věcech, ale můžeme si do jisté míry o tom rozhodovat). Můžeme ho i nevědomky i vědomky konstruovat platně či neplatně, to jest jako legitimně či nelegitimně reprezentativní. Ale teď je potřeba nějaká kontrola. O té jsme ještě vůbec nemluvili a budeme mluvit ještě dodatečně. Jakým způsobem můžeme kontrolovat, zda nějaký intencionální předmět je skutečně reprezentativní, když nemůžeme vyjít ze své kůže? To je ten hlavní problém; jak se dostaneme z fenoménu nebo skrz fenomén k věci samé – pokud ji neztotožníme s fenoménem. Pokud je to to, co se jeví; pokud je věc to, co se jeví, a fenomén je to, jak se to jeví, tak je otázka, jak se přes to, co se jeví [lépe: jak se něco jeví], dostaneme k tomu, co se jeví. Takže to zatím necháme stranou.

(...)

Zatím jsem chtěl jen apelovat na vaše předporozumění, že je rozdíl mezi tím, jestliže když něco vidím jako předmět, zda garantem integrity předmětu je mé vidění, nebo je to skutečnost vnitřně integrovaná, která nepotřebuje, abych to integroval na fenomenální úrovni. Integrita pravého jsoucna je na nás (i na intencionálním předmětu) nezávislá, zatímco nepravé jsoucno je jen agregát, který zůstává integrován pouze v rovině fenoménu.

(...)

Integrita stolu není ve stolu samém, nýbrž v nás. Například pro mouchu je stůl letiště, úplně něco jiného než pro nás. Záleží proto, který subjekt to zrovna integruje.

(...)

My všichni žijeme v prostředí, kde kdyby nebyly kytky nebo eventuálně pes či kočka, a druzí lidé, tak jsou to samá nepravá jsoucna. Což nás velice zavádí. Hromadíme kolem sebe nepravá jsoucna, a proto jsme nakloněni myslet i na pravá jsoucna, jako by to byla nepravá. Zcela necháváme stranou, že pravá jsoucna mají svou vlastní svébytnost, svou vlastní integritu nezávislou na tom, jak jsou vnímána.

(...)

Námítka ze strany fenomenologů je v tom, že se tu příliš klade důraz na rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými, zatímco by se raději mělo vycházet z fenomenality, kde stůl nebo živá bytost vyjdou nastejno...

Tento rozdíl je ovšem možno jen upozadit, nelze jej však popřít. Rozbít stůl je něco jiného než zabít psa.

(...)

0:30:00

AH: Bylo řečeno, že rozdíl mezi intencionálním předmětem a pojmem je v tom, že zatímco intencionální předmět nemůžu definovat, pojem ano.

LvH: Ano, to bylo řečeno.

AH: Jsou ale přece pojmy, které nejsou vyměřitelné, definovatelné.

LvH: Dobře, myslíte třeba kategorie, že.

AH: Myslím spíš „takový“, „něco“, „však“ a podobně.

LvH: To jde o to, co myslíme definicí. Pokud myslíme určení, pak každý pojem nejenom lze určit, ale je také nutno jej určit, jinak není pojmem. Jestli tím míníme určitý akt v rámci určité definitorické praxe, definitorický akt, přičemž definování si nějak definujeme, no tak pak to můžeme definovat tak, že nám to nevyhází. Ale pokud chápeme definování pojmu jako jeho určení, můžeme každý pojem definovat různými způsoby. Některé způsoby na některé pojmy neplatí. Tak například existuje definice *per genus proximum et differentiam specificam*. Definujeme pojem psa, že řekneme, že je to savec, šelma psovitá a pes domácí. Savci jsou různí, kteří z nich jsou šelmy? Ty, které se např. živí jinými živočichy apod. Samozřejmě tento typ definice nelze použít na kategorie. Protože kategorie jsou nejobecnější pojmy. Nemůžeme je tedy definovat ještě obecnějším pojmem a specifickou diferencí, to nejde. To ale neznamená, že kategorie nemůžeme definovat vůbec! Buď je kategorie nějaký pojem, a pak to musí být přesný pojem. A aby byl přesný, musíme ho určit. Tj. definovat. Jak? To je různé. V zásadě se každý pojem ustavuje nasouzením. To platí i o kategoriích. Jedním soudem většinou nemůžeme pojem nasoudit, leč ve výjimečných případech, a to zrovna třeba když definujeme pojem jeho nejbližším nadřazeným pojmem a specifickou diferencí, specifickým rozdílem. Tam můžeme jedním soudem to určení provést. Většinou to ale tak nejde. Zejména to nejde na začátku, protože potřebujeme už nějaký pojem, abychom pak specifickou diferencí určili ten podřazený pojem, čili ten první pojem nikdy nemůžeme tímto způsobem definovat. Zásadně se definuje, přesně nasoudí pojem tím, že se vytvoří celá skupina soudů, v nichž je určitého slova použito tak, že se našemu porozumění otevře význam toho slova. To můžeme provést takovým způsobem, že ten význam toho slova se nám otevře ne jenom vágně, ale naprosto přesně. A v tom případě to je definice. Trval bych na tom, že v tomto širším významu každý pojem nejenom může, ale musí být definován, musí být určen. Jinak zůstává vágním, a tudíž neplatným nasouzeným pojmem. Nebo „poloplatným“ nasouzeným pojmem.

(...)

Les není pouhý agregát stromů. Jsou přechody mezi pravými a nepravými jsoucný. Les není subjekt ve smyslu integrovaného pravého jsoucna. Ale není to také pouhý agregát. Protože víme, že les je určitý biotop, určitá biocenóza, to jest určité společenství organismů, a to nejenom stromů, ale celé řady dalších rostlin, zvířat, mikroorganismů atd., které dohromady vytvářejí to, čemu říkáme les. A když něco z toho odpadne, tak ten les chřadne, i když třeba stromy nejsou napadeny.

Strom je samozřejmě organismus, to je evidentní subjekt, to je živá bytost, tam ta integrace je v plnosti. U lesa jako celku je to jinak. Analogie lesa je třeba společenství živočišné. Může to být třeba stádo. Nebo tlupa, lidský kmen, národ, a také státní společenství. To jsou všechno určitá společenství, množství individuí, mezi nimiž se vytvářejí vztahy ne pouze takového druhu, že bychom mohli pouze říct, že jsou nahloučeny, agregovány dohromady, na jednu hromadu. Ty vztahy způsobují, že to trošku napodobuje integritu pravého jsoucna. I když to nedosáhne té dokonalosti, jakou známe u pravých jsoucen.

Tedy jsou přechody. Ale má to i takové problémy, že když mluvíme o hromadě cihel, zdá se na první pohled, že by to byla dokonalá agregace. Že tam není nic. Ale to není pravda. Kdyby těch cihel bylo třeba několik desítek miliard, možná víc, až by to vytvořilo celou hvězdu, pak by gravitační síla nakonec způsobila, že by ty cihly přestaly být tím, čím jsou, hromada by se gravitačně zhroutila a vytvořila by se neutronová hvězda. Jsem astronomický analfabet, nevím, ale kdyby jich bylo dostatečně mnoho, k nějakému sesunu struktur by nakonec došlo a takhle nějak by to skončilo, což je

ovšem strašně zajímavé. Znamená to, že složky agregace by přestaly být tím, čím jsou. Tzn. nemůžeme agregovat do nekonečna. Ale kde to začíná a kde to končí? Konec konců, není pravda, že malá hromádka cihel se do jisté míry může chovat jako mírně integrované jsoučno? Není to ovšem v pravém smyslu vnitřně integrované, ale copak my víme, jak to vlastně je? Tedy berme to s touhle rezervou. A kometa se chová do jisté míry jako něco, co se vrací k sobě: proletí kolem Slunce, něco se tam vypaří pod tlakem slunečního záření, jsou v tom prostě přechody, dokonalá integrace asi neexistuje, vždycky nějaké věci odpadávají a jiné tam zase přicházejí. Je to taková integrace v procesu. A dokonalé agregáty asi také nejsou - vždycky tam působí síly, které z toho dělají víc než pouhý agregát, kde by jednotlivé složky byly pouze vedle sebe a nic dál. Tím jsem zrelativizoval rozdíl mezi pravými a nepravými jsoučny, při nějaké příležitosti se k tomu vrátíme. Prostě nechtěl jsem tento rozdíl absolutizovat.

AH: Bylo ale vždycky lepší, kdybyste to rovnou precizoval...

LvH: To bychom se nehnuli z místa. Když budu precizovat všechno na začátku, co to znamená? Jakmile to udělám, budu muset použít pojmů, které budou neprecizované. Čili když je zase budu precizovat, budu muset použít zase dalších, opět neprecizovaných. To nejde, precizovat. To je podvod, tvářit se, jako že to jde precizovat na začátku.

Prostě do jazyka je možno vstupovat asi tak, jako do něj vstupuje dítě. A dítě tam vstupuje jinak, než že byste mu definoval pojmy. Musí do toho nějak najet - a teprve když už umí mluvit a další věci, když si vytvoří nesprávně intencionální objekty, jiné správně, pak to koriguje. V jisté době, kolem 16 nebo 17 let, pak dojde k tomu, že o tom může začít přemýšlet, dříve není schopno. Nejde to jinak.

AH: [má pocit, že integritu musí mít každá věc, nejen pravé jsoučno]

LvH: Když upozorním, že je rozdíl mezi psem a stolem. Že stůl je vytvořen mechanicky, kdežto pes že je vnitřně integrován, když víme, že člověk není schopen vytvářet pravá jsoučna, jako například že nemůže vytvořit strom, ale že může zasadit semínko a ten strom vyroste, no tento rozdíl prostě platí, nic víc jsem nechtěl ukázat.

OTOČENÍ KAZETY, KTERÉ NENAVAZUJE

LvH: Uvědomil jsem si, že je tam určitý skok v otázce pravých a nepravých jsoučen, tak to chci vyložit ještě dřív, než to ukážeme na pravých jsoučnech. Vybral jsem si zvláštní obor, který mi dovoluje určitou oscilaci mezi rovinou intencionálních předmětů a rovinou skutečnou. Uvidíte, že ta oscilace, kterou obecně kritizují, je v tomto případě nezávadná, a že umožní ukázat problém, o který nám jde, v rovině intencionálních předmětů: abychom nemuseli rekurovat k povaze pravých jsoučen. A zároveň proto, že Aleš měl cukání sem honem honem zavést pojem bytí, tak ho sem zavedu posléze taky. Zavedu ho způsobem, který Alešovi nebude vyhovovat, ale budeme o tom alespoň moci mluvit. Prostě nebude vyhovovat pro jeho cíl, který Aleš chtěl: citovat Parmenida v interpretaci Patočkově či Heideggerově; to mu ovšem stále nedovolíme, protože nemluvíme o Patočkově a Heideggerovi. Ale nemusí je jmenovat a může použít jejich argumentace. Ale já tady vymezím slovo „bytí“ způsobem, který nebude navazovat na staré řecké myslitele. Tedy ne že by vůbec nenavazoval, ale ne tak, že by si nechal od nich předříkávat, co tím bytím máme rozumět. Protože právě na tom chci ukázat chybu, které se filosofové nejenom před Sokratovými a nejenom všichni řečtí, ale filosofové až do moderní doby dopouštěli šmahem. Chci se od toho distancovat a ukázat, v čem ta chyba je. To můžu udělat jediné tak, že postavím pojmy trochu jinak, čili to mi nemůže nikdo vytýkat. Lze ale vytýkat, když to postavím blbě, neplatně, že to vede k rozporům, konfúzím atd.

Běžným jazykovým zvykem je označovat za jsoucno prostě to, co jest. Vypadá to naprosto samozřejmě, všichni to bereme jako bezproblémové. Ale právě tady je skryt veliký problém. Co totiž míníme tím slovem „jest“? Už Aristotelés v *Metafyzice* psal o tom, že jest (nebo býti) se vypovídá různými způsoby. A to se vždy cituje - a to všeobecně, i když on to má v konkrétním kontextu - že kdybychom chtěli udělat nějaké závěry z toho, jak se slovo „jest“ v tom či onom jazyce používá, a chtěli najít nějaký společný jmenovatel, tak nedojdeme k cíli. To je smysl toho, že se vypovídá různě. Prostě toto slovo je ve všech jazycích plné konfuzí. Respektive je to mnohonásobné homonymum. Označují se jím různé věci. Naším cílem nebude vymezit všechny různé významy, ve kterých se používá slova „jest“, ale jenom jeden, kde slovo „jest“ je věcně, obsahově spjata se jsoucnem. Tedy když řekneme „jest“ a míníme tím, že jest něco jsoucnem. Poněvadž když třeba řekneme „tatínek je myslivec“, tak tam „jest“ znamená něco jiného, než že tatínek jest jsoucno. Tam jde o něco jiného. Nebo zejména když se zeptáme, co to je nicota. No nicota je to, co není - jak můžeme říct, co to je? Tam to slovo „je“ vůbec nepatří. Ale my to neumíme říct jinak. Zde evidentně to tvrzení znamená něco jiného, než že nicota je jsoucno. Poněvadž nicota *ex definitione* není jsoucno. Atd. Bude nás teď zajímat jen určitá část množiny významů slova „býti“. Jenom ta část, která je úzce spjata s konstitucí pojmu nebo intencionálního objektu „jsoucno“. Tedy co vlastně vypovídáme, řekneme-li, že jsoucno jest? Všechno co jest, je jsoucno, a každé jsoucno jest. Co tedy vypovídáme, když říkáme, že jsoucno jest? Nebo je to tautologie? Vždyť když řekneme jsoucno, je přece už evidentní, že jest. Co to znamená, tahle výpověď?

Už jsme si tu ukazovali, jak je důležité přihlížet k časovým parametrům. Už jsme si to naznačovali, když jsme na základě *Faidra* ukazovali zvláštní okolnost, že ten krásný mládenec je tu, kdykoli si vzpomeneš, kdykoli se ti zachce, tak je před tebou. Jak je to možné - časově? Žádný skutečný mládenec přece nemůže být před tebou, kdykoli se ti zachce. To se musí naorganizovat, musí se pro něj někdo poslat nebo nechat přivést. Jak by to šlo jinak?

Na otázku „kolik je hodin“, „jaký je čas“ apod. odpovíme, že např. „je po osmé, je čtvrt na devět večer“. Osm už bylo, půl deváté teprve bude. Přesně vzato není ani osm, ani půl deváté. Podobně jaký je dnes den, odpovíme, že pondělí. Když však všechno z toho pondělí až do naší osmé hodiny už bylo, a tedy už není, kdežto všechno, co teprve přijde od půl deváté dál, teprve bude, a tedy ještě není, a je tedy jenom čtvrt na devět, jak můžeme říct, že pondělí je? Vždyť pondělí je celých 24 hodin, jenže z toho pondělí teď je pouze čtvrt na devět. Samozřejmě se to dá udělat na minuty nebo na vteřiny, je to jedno. Je nám jasno, že je svrchovaně problematické říct o dnešním pondělku, že jest. Neboť právě naopak převážně - není. Patří buďto již minulosti, anebo budoucnosti. Už byl, anebo teprve bude. Ale není, je pouze čtvrt na devět. A totéž platí tím spíše o měsíci, roku, desetiletí, století. Jak to, že mluvíme o tom, že máme druhé tisíciletí po Kristu? Vždyť to není pravda, máme čtvrt na devět v pondělí dne toho a toho. Jaképak tisíciletí? To tisíciletí většinou vůbec není. Takhle my hazardujeme, užívající slova „jest“. No a teď, když jsem to ukázal na jednotkách konvencí ustanovovaných, konstruovaných, poněvadž to je naše konvence, co je den, hodina, rok, staletí, tisíciletí atp., tím spíš to můžeme prokázat u tzv. pravých jsoucen, tedy nikoli u konstrukcí, jakými jsou například živé bytosti. Anebo ještě lépe než o organismu můžeme mluvit o nějakém člověku. Když někomu představujeme svého přítele nebo známého, říkáme „toto je Honza Vomáčka“. Ale přítomný Honza Vomáčka, na kterého ukazujete a který je schopen si podat ruku, to je jen nepatrná částička skutečného Honzy Vomáčky, k němuž patří čerstvě narozené nemluvně, lezoun, batole, dítě chodící do školky, školy, ale patří k němu i budoucí část života, kterou ještě neprožil, dvakrát se sice nedostal na vysokou školu, ale třeba se příští rok dostane, vystuduje, dosáhne titulu, bude pracovat na kvalifikovaném místě, ožení se, bude mít děti, bude zraněn, zase se uzdraví, zestárne a umře. To všechno k němu patří, to je on. Když říkáme, „co je Honza Vomáčka“, tak tohle je on. A ne to, co tady stojí. To je jen jeho momentální výskyt. Ale on je celý ten život.

V tomto případě jsme si jasně ukázali konfuznost nikoli závislou na tom, že „býti“ se vyslovuje různými způsoby, nýbrž konfuznost spočívá v samotné povaze toho pojmu, resp. ta nelegitimita reprezentace spočívá v samotné povaze toho intencionálního předmětu, který jsme tím pojmem konstruovali či konstituovali. Můžeme to zcela analogicky uvést o živém organismu, nejen o člověku. Organismus jest, tj. žije od okamžiku svého zrodu až k okamžiku svého individuálního zániku, to, co předchází jeho zrodu, už k němu nepatří (přestože to také jest), a to, co z něho zbyde, například uschlé zbytky přejetého ježka na silnici, už k němu také nepatří, to už není ježek. Jest to, je to nějaké jsoucno, ale nepatří to k ježkovi jakožto individuálnímu pravému jsoucnu [protože už to pravé jsoucno přestalo být a je nanejvýš nepravé]. Ukazuje se, že pravé jsoucno, například živý organismus, jakožto jsoucno jest v různých okamžicích svého žití tím, čím jest, pouze v časovém rozmezí života. Máme tu jakási „jest“ okamžitá, která se musejí vejít a vyplňují „jest“ pravého jsoucna. A mezi tímhle dvojím „jest“ je rozdíl. Na jedné straně míníme „jest“ ve smyslu přítomnosti. Jak Heidegger ukazuje (což bych neměl říkat, abych nebyl kritizován), tomuhle „jest“ říkali Řekové *úsiá* a Heidegger to překládá jako *Anwesenheit*, to jest...

AH: *Úsiá* je podstata...

LvH: No, je mi líto! Heidegger říká v této knížce, v přednáškách z roku 1930, že jsoucnost ve smyslu „jest“ nečasového, vyňatého z času, okamžitého „jest“, že tomu Řekové říkali *úsiá* a on to překládá jako *Anwesenheit*, přítomnost. *Anwesenheit* je něco jako *praesens*, když se hlásí žáci ve škole, tak pokud někdo chybí, je *nicht anwesend*, nebo *abwesend*, nepřítomnost je *Abwesenheit*. *Anwesenheit* je přítomnost, *Abwesenheit* je nepřítomnost. Tedy tato momentální přítomnost, tomu prý Řekové říkali (podle Heideggera, já to zatím nekontroloval) *úsiá*. Což se normálně překládá jako *substantia*, to jest podstata - špatně, ale tradičně. My tomuhle, té okamžité přítomnosti, budeme říkat „jsoucnost“. Kromě toho je tady jev pravého jsoucna v celém období existence - je to blbý název, existence, protože to má jiný význam, ale zatím jsme v termínech volní. Pokud jde o živý organismus, pak je to v celém období života [o existenci tedy mluví kvůli předživým, tedy atomům apod.] až k okamžiku zániku, smrti. I k tomu se dá vztahovat slovem „jest“, ale v jiném významu! To je totiž „jest“ ve významu celku toho organismu, celku toho života. To není okamžitý průřez. To není okamžitý výskyt, daný stav v daném momentě. Nýbrž to je život organismu. Organismus tady je od samého začátku až po konec. Člověk tu žije od okamžiku, kdy se narodí, po okamžik, kdy zemře. Po celou tuto dobu tady jest. Pokud jde o jsoucnosti, prochází celou řadou, sérií jsoucností, obrovskou řadou jsoucností. Jsoucnosti se mezi sebou liší a o žádné z nich nemůžeme říct, že je trvalou součástí toho „jest“ celého života organismu. Každá jsoucnost je jsoucností jenom toho daného okamžiku. A teď tomu „jest“ celého života budeme na rozdíl od „jest“ momentálního průřezu v dané chvíli, kterému říkáme jsoucnost, říkat „bytí“. A tím okamžitě tam dáme, že naproti tomu, že jsoucnost je neměnná, protože je charakterizovaná pro jeden okamžik, v němž se nic neděje, tak býtí je spjato s časem. Tohle je sice jiný výklad, než který provádí Heidegger, ale v tom je ten epochální význam Heideggerův, který ve svém epochálním díle *Sein und Zeit* prokazoval, že býtí a čas spolu souvisí. A prokazoval to v kontradikci k celé dosavadní filosofické tradici, která býtí hledala tam, kde se nic neděje, kde se nic nemění, kde není čas. Aniž bychom potřebovali cokoli dalšího, sami si tu teď pomocí pojmů nakonstruujeme, ustavíme intencionální předměty býtí a jsoucnost, přičemž jsoucnost je to „jest“, které představuje tu *Anwesenheit*, okamžitou přítomnost, zatímco býtí znamená jakýsi pobyt - ale velmi volně používám slova, které zavedl Patočka pro překlad heideggerovského *Dasein*; nemyslím pobyt v tomto smyslu, protože pro Heideggera je to jen lidské *Dasein*; já tady myslím na všechna pravá jsoucna. Pravé jsoucno trvá ve svém býtí vždycky od svého začátku do svého konce, tj. nějaký čas, delší nebo kratší, v průběhu toho času se proměňuje, ale ta proměna je integrována v jedno jediné celé býtí. Bytí tedy představuje celek, jsoucnost představuje řez. Jsoucnost je neskutečná záležitost, protože řez může být jen míněn, ale nemůže být proveden, protože v čase neexistuje bod, vždycky jenom dění: když dělíme čas na menší a menší

kousky, tak nedojdeme k bodům, jak se domníval Zénón (pokud šíp letí, musí postupně proletět všemi body dráhy a v každém, že stojí - to není pravda); když dělíme čas, můžeme ho dělit stále dál a dál a vždycky nám zbyde kousek času a nikoliv nečas; čas není složen z malých kousíčků nečasů, nedění, a také to někde končí – čas musíme kvantovat. A říkám to jenom dogmaticky; pokud máte nějaké pozadí fyzikální teorie, tak podobně jako se kvantuje hmota a energie, musí se kvantovat také čas a prostor. A dělíme čas, dojdeme také k nejmenším částčkám času, které už dále dělitelné nejsou, a to jsou primordiální události, o kterých jsme mluvili kdysi. Takže jenom myšlenkově.

V intencionální sféře je totiž samozřejmě možné cokoliv, tam můžeme konstruovat i blbě, můžeme proto v intencionální sféře konstruovat podobně jako geometrii, který může říci, že když dělíme úsečku, nakonec dojdeme k bodům; podobně si můžeme říci, že když dělíme časový interval, tak nakonec dojdeme také k časovým bodům. My víme, že to sice není možné, ale jako do sebe uzavřený geometrický systém je možné mít určitý do sebe uzavřený systém časový.

AH: Ono jde pak o to, co o tom časovém bodě řekneme...

LvH: Jistě, samozřejmě. Chtěl jsem se jen ohradit, že přeskok na rovinu skutečnosti tady pak nebude hrát, tedy předpoklad, že je to dělitelné donekonečna, neobstojí. Ale jde o to, že když mluvíme o něčem, že „jest“, pak můžeme mít na mysli buď jšoucnost toho „jest“, nebo bytí toho „jest“. Můžeme myslet „jest“ ve smyslu konstruovaného, intencionálně ustaveného, pomyslného okamžitého průřezu dění, to je „jšoucnost“, anebo můžeme to „jest“ myslet ve smyslu pobývání živého organismu při životě.

PŘESTÁVKA, ZAČÁTEK ZA 13 MINUT

NEJSPÍŠ I OTOČENÍ KAZETY, ANEBO ZAPAUZOVÁNÍ NA PŘESTÁVCE A TEĎ POKRAČOVÁNÍ

LvH: Označíme-li Honzu Vomáčku za jšoucno, pak to, že jest, což je totéž, jako že žije, pak to „jest“ se nevycerpává a nemůže vyčerpávat tím, co jsme nazvali jšoucností, nýbrž... A teď ve vztahu k parmenidovskému vymezení bytí: buď totiž musíme v souladu s jazykem do onoho „jest“ Honzy Vomáčky zahrnout kromě té jšoucnosti také a převážně nejšoucnost (jšoucnost Honzy Vomáčky je jen malinkou součástí té jeho nejšoucnosti od narození až po přítomnost, *úsiá*, Anwesenheit, a celého dalšího úseku života, který teprve má přijít), takže musíme do onoho „jest“ Honzy Vomáčky pojmout také nejšoucnost. V rozporu s Parmenidem, který říká, že bytí jest a nikdy nemůže nebyť. Je jenom „jest“ a v něm není žádné nebytí. Musíme do „jest“ Vomáčky, kterému říkáme bytí, zahrnout také mnoho nejšoucnosti, dokonce mnohem víc nejšoucnosti než jšoucnosti. Anebo, budeme-li na druhé straně trvat na precizním používání slova „jest“ pouze pro přítomné, aktuální jest, tedy pouze pro aktuální jšoucnost, pak musíme vyhledat nějaký jiný termín, aby pokryl všechna postupně přítomná „jest“, jak jdou za sebou, onoho přítomného živého jšoucna, jímž je Honza Vomáčka, tudíž který by zahrnoval všechny „momentky“ jeho života, jak následují po sobě. Čili to je slovo „bytí“. A to v jiném smyslu, než jak ho používá Parmenidés a po něm další. Tedy na rozdíl od momentální aktuální jšoucnosti určitého jšoucna budeme mluvit o bytí jšoucna v tom případě, když budeme mít na mysli celé jšoucno, jšoucno jako celek, celý životní běh jšoucna. Přičemž to „životní běh“ chápeme velice rozšířeně, tedy například životní běh atomu, poněvadž atom je právě jšoucno. Životní běh je tu tedy přeneseně, protože tím nemyslím jen živé bytosti. Legitimně ovšem můžeme mluvit o jšoucno jako celek, jestliže jšoucno opravdu jšoucne. Jestliže je opravdu celkem, tj. je-li pravým jšoucne. Mluvit o jšoucno jako celek je prostě omyl. To není pravé jšoucno. I když můžeme přeneseně mluvit o životních osudech židle nebo stolu či nějaké jiné věci. Jen v případě pravého jšoucna můžeme mluvit o bytí, kdežto v případě jšoucna nepravých nikoliv. Není možné mluvit o bytí stolu. A teď promiňte, že do toho trochu abruptně skočím, s jistým zkratem, protože Husserl demonstroval vše na karafě s vodou

a sklenici, což jsou pravá jsoucna, a tak evidentně se musel minout s tím, co vyznačuje pravá jsoucna jakožto pravá jsoucna.

Jana Hejdánková: Jestliže jsme trochu rozostřili, co je pravé a co nepravé jsoucno, tak když řekneme, že o bytí můžeme mluvit jen u pravých jsoucnen, jak je to pak s těmi přechody?

LvH: No tak tam budeme mluvit o nějakém polobytí, čtvrtbytí nebo něco takového. Prostě i tam budou přechody [tedy nejen u toho, nakolik je něco pravé či nepravé jsoucno, ale i v míře bytí]. Není dokonalého bytí, tedy v té rovině, o které my mluvíme - ještě nemluvíme o bytí vůbec, zatím pořád mluvíme jen o bytí (pravých) jsoucnen, to ještě není vše. Protože jak víme, v tradici filosofické proti bytí jsoucnen bylo ještě postaveno bytí jako takové. A tvrdilo se například, že jsoucna jsou, to jest mají své bytí, díky tomu, že se podílejí, participují – to jest teorie participace – na bytí jako takovém. Jsoucno tedy jest tím, že participuje na bytí vůbec. To je jiná záležitost. Ale v rovině, o které teď mluvíme, v rovině pravých jsoucnen, není žádné jsoucno dokonalým bytím, nebo nemá dokonalé bytí. Dokonalost bytí pravých jsoucnen je vždycky jakýmsi přiblížením něčemu. A to větším nebo menším, čímž si umožníme onen „přechod do ztracena“. To je například věc, která u Aristotela není možná, protože pro něho každé jsoucno svým pohybem směřuje ke své dokonalosti a buďto jí dosáhne nebo nedosáhne. A když jí nedosáhne, znamená to, že nějaká vnější příčina přišla jako překážka a překazila to. Ale za normálních, zvnějška nerušených okolností by každý pohyb skončil v té dokonalosti. U Aristotela tedy to, že se dokonalosti nedosáhne, je jakýsi defekt. Kdežto v našem pojetí to, že se dokonalosti nedosáhne, je úděl.

Když tedy chceme mluvit o bytí, znamená to, že musíme minit jsoucno vcelku. A právě tak jako organismus není agregací molekul a atomů, nýbrž je jakousi souhrou nebo lépe řečeno je určitou sestavou, určitým kontextem, kontexturou, pojivem, pletivem molekul, je jakousi integrovanou sestavou, tak podobně v časovém rozměru je jsoucno jakousi sestavou jsoucností, které jdou za sebou. Jsoucno je integrováno nejenom prostorově, ale také časově. A nejenom časově, ale také prostorově. Prostorovo-časová integrovanost jsoucna jakožto celku je jednotnou vlastností, nejsou to dva rozměry, ale je to jediná vlastnost toho jsoucna. Totiž to je to bytí. Bytí je časové a prostorové bytí. Bytí v prostoru a v čase. Je to integrita něčeho, co se děje v prostoru a v čase, a tudíž něčeho, co se v prostoru a v čase mění.

Zásadní rozdíl mezi jsoucnou pravými a nepravými spočívá v tom, že jsoucna pravá jsou vnitřně integrována, kdežto jsoucna nepravá mají základ své pouze fenomenální integrity v nějakém pravém jsoucnu jim vnějším. To jest třeba v poznávacím subjektu, ale říkali jsme si, že se to netýká jen lidské úrovně, fenomenální integrita může mít základ i na nižších úrovních. I pes vnímá určitá jsoucna integrovaně - a zase: určitá jsoucna pravá i nepravá. Také pro psa existuje něco jako fenomenální integrita, kterou on sám jakožto subjekt zakládá. Když jsme to ale takto rozlišili, musíme předpokládat, úzkou spojitost mezi vnitřní integritou a celkovostí jsoucna, a mezi jeho bytím. V čem spočívá tato vazba, to si necháme stranou. Ale že tam tato vazba je, to musíme předpokládat. Mimochodem budeme se tím zabývat jindy, v jiné souvislosti, ale je evidentní, že když je bytí jsoucna úzce svázáno s jeho celkovostí v čase a prostoru, znamená to, že bytí se na této celkovosti nějak podílí, resp. ji spoluzakládá. Bytí je buďto výrazem, nebo garantem celkovosti pravého jsoucna, jinak to dost dobře není možné.

PŘESTÁVKA, MOŽNÁ I OTOČENÍ KAZETY

LvH: Zároveň musíme velký důraz položit na to, že integrita pravého jsoucna znamená sjednocenost a souhru nejenom mezi jednotlivými částmi jsoucna, jak běžně se to vykládá, nýbrž také mezi jeho různými jsoucnostmi, těmi momentálními přítomnostními průřezy, jak jdou v čase po sobě.

Mimochodem bych chtěl připomenout školu von Uexküll, kde je krásný obraz, že každý organismus, každá živá bytost má kolem sebe ne pouze okolí, ale okolí, které si nějak osvojila. A skrze tu osvojenost se sžila s částí svého okolí, s tím, co ji obklopuje. Tomuhle osvojenému okolí Uexküll říká Umwelt. Což Patočka překládá „osvětí“. Velice pěkný termín. Von Uexküllův žák Petersen říká Eigenwelt, vlastní svět. To je ještě blíže tomu osvětí ve smyslu osvojený svět. Umwelt je pořád ještě okolí, které je kolem, ale ten Petersenův termín Eigenwelt, tam je jasné, že je to svět, který si osvojují, činím svým vlastním, eigen. Osvětí je to, co obklopuje subjekt, živou bytost, ale co není pouhým rozestavením kulis, ale je zároveň už nějakým prožíváním, osvojením té části okolí. To je okamžitý průřez. Ale živá bytost jde ve svém životě po jisté cestě. To znamená, že osvětí není koule kolem živého tvora, ale tunel, kterým živá bytost jde. Tohle se nám teď obrovsky hodí. Umwelt, osvětí, chápaný jako koule, to je momentální průřez. Ale ve skutečnosti nejde o kouli, ale o tunel, který představuje cestu živého organismu osvojeným světem.

Uděláme to ještě několikrát, vždycky ale jen náznakem, leda byste se tomu chtěli věnovat víc, já mám zatím jen pár poznámek. Díky tomu, že jsme tohle objasnili, můžeme se například podívat na některé starověké myslitele, jak to je u nich. A uvidíme to v novém světle. Tak třeba jako to je u atomistů. Leukippova nebo Démokritova atomová teorie se ukazuje z nové stránky. Ukazuje se, že oba slavní řečníci atomisté zapomněli na čas, přesně řečeno, zapomněli na tom pravém místě na čas a o čase pak mluví na místech naprosto okrajových. V podstatě oba říkají, že to, co se nám jeví jako stůl, židle, červené, horké atd., že to je pouhé zdání, ve skutečnosti jen atomy a prázdno. Pro prázdno čas není, prázdno je nicota. Co je čas pro atomy? Atomy samy o sobě jsou *archai*. Počátky a konce, to, co se nemění, atom je *úsíá*, jsoucnost, v níž není žádného pohybu, žádné změny, a tudíž ani čas. Pokud jde o každý jednotlivý atom, čas neexistuje, nehraje roli, existuje pouze věčnost. Ovšem atomy padají shora dolů, zachytávající se háčky, nožičkami, a dočasně vytvářejí jakési shluky, které jsou těmi věcmi, které vidíme. Tyto shluky, ba i již samo padání, jsou možné jenom v čase. Dochází tam k jakési proměně, která je možná jen v čase. Kde se bere ten čas? Jestliže jsou jen atomy a prázdno, musíme buď čas vyložit z nicoty, z prázdna, anebo z atomů. Ale atomy jsou věčné a prázdno, pokud vůbec o něm něco můžeme říct, tak je také věčné. Kde se tedy bere čas?

???: O jakém čase to mluvíme?

LvH: O čase padání shora dolů, shlukování a zase rozpadání. Tam se ukazuje zvláštní věc, že vzniká jakési napětí mezi dvojím pojetím jsoucnosti. Na jedné straně atomy nemají žádné bytí v našem smyslu, ale jsou to jsoucnosti roztažené donekonečna. Jsou to momentální stavy, které jsou nataženy do věčna. Neexistuje rozdíl mezi tím, čemu my říkáme bytí atomu a jeho jsoucností. Jsoucnost a bytí atomu jsou identické, spadají vjedno. Ale naproti tomu vzájemné vztahy, momentální poloha atomů vůči druhým, představují jakési jsoucnosti, kterým jednak je upřeno bytí jak v našem významu, tak ve významu presokratické filosofie, proto to je pouhé zdání, ale přece jenom to představuje jakousi momentální situaci, jakýsi momentální průřez v čase. Existuje tam jakási přítomnost, jakási *Anwesenheit* neboli *úsíá* – oni by to nepřipustili, ale po našem to tak je – těch shluků. Která je ovšem momentální, dočasná, ale pokud ji uvažujeme jako jsoucnost, tak ji právě tak můžeme hypostazovat jako atomy. A přesto to Leukippos ani Démokritos nedělá. Vzniká tedy otázka, zda čas je pro Démokrita, není-li složen ani z atomů ani z prázdna, ba ani z obojího, není-li vlastně zdáním ještě v podstatnějším smyslu, než je zdáním všechno, co je z atomů a prázdna složeno. Zda tedy čas je zdáním na druhou, oproti těm všem zdáním, které máme kolem sebe. Zdání červené, zelené, sladké, hořké atd. Tohle je zdání ještě ve vyšším stupni. Na tohle bychom se museli podívat, poněvadž jak Démokritos, tak Leukippos, tak Epikuros, tak Lucretius mluví o čase. A teď by bylo zajímavé podívat se na způsob, jakým o čase mluví a jak je to udržitelné na základě jejich teorie.

Nejde jenom o atomisty. Bylo by zapotřebí se důkladněji věnovat tomu, jak tato problematika byla anebo zase nebyla vyslovována jinými starými řeckými mysliteli. To teď nemáme v úmyslu, ale můžeme se k tomu někdy vrátit. Ale protože spor minule vznikl o Parmenida, zůstaneme u něho jako u zahajovatele celé té myšlenkové epochy, takzvaného metafyzického nebo spíše předmětného myšlení, které chceme podrobit kritice a ukázat na některé konfuze, k nimž nutně vede v pojetí poznání a kterým my se chceme vyhnout. Pak je zjevné, že jeho některá určení povahy *einai*, což, jak jsme viděli u Svobody, bývá překládáno jako „bytí“, totiž určení jako že je jedno, neměnné, věčné, raději vynechám to kulaté, že tahleta určení přesvědčivě dokládají, že neměl a nemohl mít na mysli ani to, čemu my říkáme jsoucnost, ani to, čemu říkáme bytí. Ovšem kdybychom sledovali, k čemu se při té oscilaci blíží, pak bychom museli říci, že se blíží spíše naší jsoucnosti než našemu bytí, a to z následujících důvodů. Teď provedeme srovnání. Pro Parmenida je bytí jedno, neměnné a věčné. Naše jsoucnost je vskutku vždycky jen jedna – tady by byla shoda. Ovšem za předpokladu, že je možné přesně dodat její časovou určenost. Poněvadž když mluvíme o jsoucnosti vcelku, a to dělal Parmenidés, tak myslel na jsoucnost všehomíru: když říkal, že bytí je jedno, znamenalo to, že všechno dohromady, co je, je jedno, jenom jedno jediné. Teď kdybychom chtěli tohle udržet pro jsoucnost; my víme, že jsoucnost omezeného jsoucná, omezeného agregátu jsoucných, že je jenom jedna. Ale můžeme říct, že je jedna jsoucnost světa vcelku? To nemůžeme, protože podle současných názorů zásadně není možné určit současnost, to jest okamžitou jsoucnost veškerenstva v jeden jediný okamžik, v případě že jde o prostorově velmi vzdálené jsoucnosti. Zásadně nemůžeme určit, který okamžik je současný pro naši galaxii a pro nějaké galaxie s velkým rudým posuvem na okraji našeho vesmíru, to nelze určit. Ale až na tuhle výhradu, kterou musíme připomenout, by tady jistá analogie byla, tj. opravdu jsoucnost je jenom jedna, protože je v okamžiku.

???: Subjekt nemůže být schopen tohle udělat v jednom okamžiku. Protože my jsme tady, tak nemůžeme vědět, který okamžik je přítomný v té vzdálené galaxii. Ale na tom přece nezáleží, ne?

LvH: Na tom záleží. Aby byla jedna jsoucnost, musí být integrovaná – i v tom okamžiku musí být integrovaná. A když není integrovaná, tak není jedna. Když je integrovaná, pak je to subjekt.

???: To bych u toho bodového okamžiku chtěla vidět tu integraci...

LvH: Jistěže v bodu integrace není možná. Říkali jsme si, že integrace, to jest bytí jsoucná jako celku, je zároveň prostorová a zároveň časová, není možné to oddělit. Čili neexistuje okamžitý průřez nějakou integrovaností. Integrita vždycky je zakládána časově i prostorově.

Tady jde o to, že pokud budeme mluvit o omezených jsoucných nebo omezených agregátech jsoucných, jsme v jakési blízkosti. To, co míní Parmenidés, není ani naše jsoucnost, ani naše bytí. Je to jiný pojem a jiný intencionální předmět. Ale přece jen je to blíž našemu pojmu jsoucnosti než našemu pojmu bytí. A proč? Bytí je podle Parmenida jedno. Jsoucnost v našem smyslu je vždycky také jedna. Jenomže rozdíl je ten, že on mluvil o tom, že všechno je jedno dohromady, jako celek, kdežto my, když budeme mluvit o celku, nemůžeme nikdy mluvit o tom, že je to jedno. Můžeme mluvit jen o tom, že okamžitý průřez je jeden. Není víc průřezů v ten daný okamžik. Ovšem máme potíže s tím, jak zajistit, že jde o týž okamžik. Kromě toho máme potíž s tím, že okamžik není časový bod, že i skutečný nejmenší časový úsek, který nazveme okamžik, že i v něm se něco děje. Takže není jeden, poněvadž když se něco děje, když se něco změní, tak už je to dvojí, nejméně. A tak dál. Tyhle potíže jsou. Ale je to přece jenom blíž této jsoucnosti než bytí. To je vše, co jsem chtěl ukázat.

Protože ideálně, v myšlenkové konstrukci, v myšlenkovém modelu, jde o přítomnost naprosto časově nerozlehlou; což víme, že není možné – pokud by to tak šlo a nic by se tam nedělo, bylo by možno ji právem označit za neměnnou; pokud by to byla bodová, bezčasová přítomnost, kde se nic neděje –

samozejmě v bodové přítomnosti se nic neděje. Jenomže chyba je, že žádná bodová přítomnost neexistuje, není možná. To je totiž v rozporu s naším přesvědčením, že nejsou a nemohou být žádné časově bezrozměrné přítomnosti. Nic takového není ve skutečnosti. To můžeme jenom tak nadekretovat v oblasti myšlenkových konstrukcí.

A poslední je ta věčnost (jedno, neměnné a teď věčné). Pokud Parmenidés určuje *einai*, bytí, jako věčné, je to dokladem toho, že ztotožňuje *einai* jako myšlenkovou konstrukci, tj. jako intencionální předmět, s *einai*, o níž lze právem říci, že jest, *estin*. Když se u presokratiků mluví o *arché*, jsou to vždycky intencionální předměty a nejsou to skutečnosti. To je naše kritika; oni si mysleli, že jsou to ty pravé skutečnosti. Právě proto, že se nemění. Ale ta neměnnost spočívala v tom, že vycházeli z okamžité jsoucnosti - ta je neměnná. Je-li ta okamžitá jsoucnost definována jako bodová přítomnost. Čili *úsiá*. Proti Parmenidovi musíme držet především – a teď použiji raději řeckých termínů – že *einai* každého pravého *on* (*to on* je jsoucno, *einai* je bytí) je s jistou výjimkou primordiálních událostí, kde bychom museli jít do detailu (a kromě toho primordiální události jsou také intencionální předměty, zatím neztotožnitelné s žádnou skutečností), je *einai* každého *on* je spíše a vlastně převážně tím, co *úk estin*, co není, než tím, co *estin*, co je. Zatímco Parmenidés tvrdil, že každé *einai* jenom *estin* a nikdy *úk estin*. Když se to řekne česky, je to blbost, proto tam dávám řecká slova. Když v češtině řeknu, že bytí vždycky jest a nikdy není, tak to „nikdy není“ vypadá, jako že to bytí nikdy není, jenže smysl je ten, že nikdy neplatí o bytí, že není. A z tohohle já vyklouznu použitím řeckých termínů, tedy že *einai* každého pravého *on* je spíše převážně tím, co *úk estin*, co není, než tím, co *estin*, co jest. *Einai* lidského života, žijící lidské bytosti, je daleko spíše tím, co už bylo a co ještě nebylo, než tím, co právě teď jest. Je daleko spíše tím, co není, než tím, co jest. Ale v každém případě je *einai*, každé to *on*, zároveň obojím: i tím, co jest, i tím, co není. *Estin* i *úk estin*. Zatímco Parmenidés říká, že jenom čistě tím *estin*. No a tudíž, jestliže tím obojím (*estin* i *úk estin*) a jestliže si ještě uvědomujeme, že to, co *estin*, se stále střídá, poněvadž nejprve je to *estin* dětství, pak jinošství, dospělost, stáří, tedy *estin* je pokaždé něco jiného. Takže *einai* je převážně to, co není, a z maličké části to, co jest, ale to, co jest, se stále mění. Což je v naprostém rozporu s tím, co soudil nejen Parmenidés, ale vůbec všichni presokratikci, že to, co jest, to se nemění, to je *arché*, a to, co se mění, to vůbec nemusíme brát vážně, to je jen takové vznikání a zanikání, ale uprostřed toho všeho vznikání a zanikání trvá to, co jest. A nám se ukazuje, že právě to, co jest, se mění nejvíc. To, co jest, co *estin*, se stále střídá, každou chvíli je to jiné. A není to to, co trvá. Ovšem přes tuto časovou proměnlivost, přes tuto různost všech *estin*, jsoucností; *úsiá* není jedna, ale *úsiái* jsou nescíselné, pro každé bytí, je to celá série těchto *úsiái*, tak přes tuto proměnlivost jednotlivých jsoucností jsou to jsoucnosti integrované. Jsou integrované v jedno jediné bytí. Ale to bytí není žádná jsoucnost, protože jako jsoucnost by se neměnilo; ale bytí se mění.

Tady jsme si rozvrhli alespoň v prvním náznaku naprosto nezbytnou nutnost opravy východiska západoevropské filosofie, náznakově jenom na příkladech jsme si to ukázali, na atomistech a teď zejména na Parmenidovi. Zároveň jsme si do jisté míry ukázali, co budeme chápat pod slovem bytí, na rozdíl od termínu jsoucnosti. Jestliže jsme vyšli z otázky, je-li takový intencionální předmět, kterým můžeme mínit skutečnou jsoucnost skutečného jsoucna, jestliže jsme tuto otázku formulovali zároveň tak, že se tážeme po možnosti adekvace, připodobnění nebo shody mezi míněnou jsoucností míněného jsoucna a skutečnou jsoucností skutečného pravého jsoucna, a jestliže jsme si předem a dogmaticky řekli (nedokazovali jsme to), že tam adekvace není možná, tak teď jsme nahlédli, proč není možná. Protože jsoucnost konstituovaná jako myšlenkový model, jako nečasová, jako okamžitá přítomnost, momentální přítomnost, že nemůže odpovídat, být ve shodě, s žádnou jsoucností skutečnou (skutečnou jsoucností skutečného jsoucna), protože jakákoli jsoucnost skutečného jsoucna je neidentifikovatelná v tom smyslu, jak je míněná tím intencionálním předmětem.

[publikum nestíhá]

Jestliže pojmově určíme intencionální předmět „jsoucnost“ jako okamžitý bezprostřední přítomnostní průběh, tak něco takového není identifikovatelné, nemůže to legitimně reprezentovat nic ze skutečnosti, poněvadž žádnou takovou bezčasovou přítomnost ve skutečnosti nemůžeme najít. Nemůžeme ji identifikovat, ukázat na ni, poněvadž nic takového se prostě nevyskytuje. Ve skutečnosti se vyskytují vždycky určité sestavy, určité situace, určité stavy, které se mohou hodně přiblížit jakémusi bezčasovému průřezu, ale nikdy se skutečně bezčasovými nestávají. Navíc všechny tyto situace, stavy, sestavy apod. jsou nerozpojitelně spjaty s jinými, které předcházejí a které následují, takže s nimi tvoří jeden jediný komplex, kontext, jednu jedinou kontexturu, pletivo, které jde dál a dál, až vyplní životní cestu organismu (pravého jsoucna) jako celku. To znamená, že když chceme mluvit o *einai* nějakého pravého jsoucna, musíme zapracovat do „intencionálního předmětu *einai*“ čas. Časovou rozprostraněnost (což je blbý termín, prostor vs. čas), časovou rozlehlost (taky blbý), dokonce slovo nám na to chybí - uvědomte si, Bergson na to poukazoval, jak náš jazyk nedovede mluvit o čase! Ale jsou na to vůbec naše intencionální předměty zařízeny? Vždyť ony jsou konstruovány tak, jak nám napověděl Platón ve *Faidru*, že kdykoli si na ně vzpomeneme, máme je tu. Stojí před námi. Beze změny. Všichni víme, že každý (i nejkrásnější) chlapec se mění, že byl kdysi malým klučinou, dítětem, které neumělo chodit ani mluvit. A pak z něj bude dospělec a stařec. Jak to, že ho máme před sebou, kdykoli si vzpomeneme, jakožto krásného jinocha? My přece víme, že se lidi vyvíjejí, to nám není tajno. Věděli to i staří Řekové, na to nemusela být moderní filosofie. Jak si pomohli? Pomáhali si tím, že z okamžitého, přítomného, bodového průřezu si vybrali to, o čem se domnívali, že je společné všem postupně vysvítávajícím okamžitým průřezům, jsoucnostem, co je všem těm jsoucnostem společné. Ty jsoucnosti po sobě následující se v lecčems liší, a to nás tedy nebude zajímat. Nás filosofy zajímá to, co je všem jsoucnostem společné. A co je všem jsoucnostem krásného mládence společné? To, že to jsou ony. Takže my teď mluvíme ke krásnému mládenci a mluvíme tím to, co trvá od dětství po stáří. Takhle to je podle teorie. Jenomže co to je, to, co trvá? Tomu se říká *úsiá*. Teď teprve tomu dobře rozumíme. Tomuhle se říká *úsiá*: ne té jednotlivé přítomnosti, Anwesenheit, nýbrž té Anwesenheit, té přítomnosti, která je společná všem přítomnostem. A oni se domnívali, že takovou složku přítomnosti, která je všem těm přítomnostem společné, vždycky najdeme. Kdybychom ji nenašli, tak nejde o jsoucno. Takže se vždy hledalo to, co trvá uprostřed změn. A to, co trvá, bylo chápáno jako neproměnná, času nepodléhající jsoucnost. A tato času nepodléhající jsoucnost byla nazývána bytím ve smyslu *úsiá*. Takže teď až budeme příště diskutovat o tom, že *arché* bylo chápáno jako *úsiá*, budeme už mít připraveny myšlenkové prostředky k tomu, abychom posoudili, co na tom je pravda, co je nosné, co není nosné.

???: U Platóna je *úsiá* bytí, ale u Aristotela byla substance, podstata, bytnost.

LvH: To není v rozporu. Právě ta podstata je to, co trvá přes změnu.

???: Ještě k napadení Husserla s karafou a sklenicí. Husserliáni pravá a nepravá jsoucna dobře neodlišili?

LvH: Rozlišení se najde v tom smyslu, že kritika převádění všeho na nepravá jsoucna má právě v Husserlovi své velké zdůvodnění. Protože on proti konstruovaným předmětům moderní vědy ukazuje na důležitost přirozených věcí každodenního lidského života. Ale protože pro něho tyto věci (volá přece „k věcem samým“) jsou fenomény a odmítá hovořit o tom, čemu třeba Kant říkal „Ding an sich“, nenajdeme tam základ pro dostatečné zdůraznění teilhardovských přirozených jednotek, unités naturelles, tj. pravých jsoucen.

OTOČENÍ KAZETY, PRÝ JE TO UŽ DRUHÁ KAZETA, ŘÍKÁ LvH

[řeč je zřejmě o Husserlovi]

LvH: Integrita pravých jsoucen je mu [Husserlovi] redukována na integritu fenomenální. Takže pro něho je důležité ukázat na stůl jako stůl.

???: A říkal tomu bytí, nebo jsoucno?

LvH: No samozřejmě stůl má své bytí [u Husserla]. Je také určitý problém, že v němčině není rozdíl mezi bytím a jsoucnem. Jen díky pozdnímu Heideggerovi se to začalo trochu rozlišovat. Bytí je běžně v němčině Sein a jsoucno Seiendes. A jsoucnost je Seiendheit. Ale termín Seiendheit se třeba v *Sein und Zeit* vůbec nevyskytuje, teprve v pozdním Heideggerovi. Víím to proto, že jsem se podíval do slovníku; existuje slovník, kde každé slovo, které se vyskytuje v *Sein und Zeit*, je uvedeno jako heslo, a pod ním jsou uvedena všechna místa, kde se to slovo vyskytuje. Hledal jsem tam Seiendheit, ale není tam.

AH: Když jste řekl, že ztotožnili *úsiá* s bytím, to už je vaše interpretace...

LvH: No samozřejmě...

AH: A proč by nazývali jednu věc dvěma pojmy? *Úsiá* a *einai*.

LvH: Takových případů je víc. Například u Arisotela *energeia* a *entelcheia* je taky totéž. Jen z jiných stránek.

JSOUCNOST A BYTÍ (31. 10. 1983) - jiný přepis

KAZETA 1

STRANA A

[Shrnutí Aleše Havlíčka z minula - do 13:55...]

Co znamená, že intencionální předmět „legitimně reprezentuje“ skutečný předmět...

Vazbu na smysly a zkušenost nechávám zatím stranou, tím se chceme letos v tom semináři vlastně zabývat. Zatím si okolíčkujeme terén, a tudíž jsme zatím ještě mimo... Nás bude zajímat, jak můžeme kontrolovat, zda intencionální předmět, který konstruujeme, je reprezentativní, když nemůžeme vylézt ze své kůže. To je ten hlavní problém - jak se od fenoménu dostaneme k věci samé. Jak se přes to, jak se to jeví, dostaneme k tomu, co se jeví. Takže to necháme ještě stranou.

Tomáš: Otázka na svébytnost...

Co znamená svébytnost pravého jsoucna oproti jsoucnu nepravému - na příkladu stolu... Popřít rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými po mém soudu popřít nelze, je jenom možno ho upozadit...

Otázka na definovatelnost pojmu a intencionálního předmětu...

Kategorie nemůžeme definovat nejbližším nadřazeným rodem a specifickou diferencí – protože to jsou nejobecnější pojmy, tak je nemůžeme definovat něčím ještě obecnějším. V zásadě se každý pojem definuje nasouzením. Zásadně se nasoudí pojem tak, že se vytvoří celá skupina soudů, v nichž je určitého slova použito tak, že našemu porozumění se otevře význam toho slova. To můžeme provést takovým způsobem, že ten význam toho slova se nám otevře ne jenom vágně, ale naprosto přesně. A v tom případě je to definice. Čili já bych trval na tom, že každý pojem nejen může, ale musí být definován, musí být určen. Jinak zůstává jenom vágním, a tudíž neplatným nebo poloplatným nasouzením pojmu.

Otázka na integrovanost pravých jsoucen...

Les jako příklad přechodu mezi pravými a nepravými jsoucný... Analogie lesa je živočišné společenství, třeba stádo, tlupa, národ, ale také státní společenství. To jsou všechno určitá společenství, určité množiny nebo určitá množství individuí, mezi nimiž se vytvářejí vztahy ne pouze takového druhu, že bychom mohli říci, že jsou nahloučeny, agregovány na jednu hromadu. Ty vztahy tam způsobují, že to trošku napodobuje integritu pravého jsoucna. I když to nedosáhne té dokonalosti, jakou známe u těch pravých jsoucen. Tedy jsou přechody.

Ale jsou i jiné problémy. U hromady cihel se zdá, že to je čirý agregát. Kdyby ale těch cihel bylo několik miliard, až by to dalo celou hvězdu, tak gravitační síla by způsobila, že ty cihly by přestaly být tím, čím jsou, a že ta hromada by se gravitačně zhroutila, a vytvořila by se neutronová hvězda. K nějakému sesunu těch struktur by určitě došlo. To je ovšem strašně zajímavé. To znamená, že ty složky té agregace by přestaly být tím, čím jsou. To jest: my nemůžeme agregovat do nekonečna. Ale kde to začíná, kde to končí? Koneckonců není pravda, že třeba malá hromádka těch cihel se do jisté míry může taky chovat jako mírně integrované jsoucný? Není to ovšem v pravém smyslu vnitřně integrované. Ale copak my víme, jak to vlastně je? Tedy s touhle rezervou...

Dokonalé pravé jsoucný asi neexistuje, protože od živých organismů pořád něco odpadá a něco k nim přibývá... A dokonale neintegrované agregáty asi taky nejsou. Vždycky tam asi působí síly, které z toho dělají něco jiného než pouhý agregát, kde jedna složka vedle druhé by byla jenom vedle, a nic dál. Tím jsem zrelativizoval ten rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucný...

Není možno precizovat všechno hned na začátku – je podvod tvářit se, že to jde. Do jazyka je možno vstupovat jako dítě... V jisté době, kolem šestnácti, sedmnácti let dojde k tomu, že je schopno o tom přemýšlet, dřív to nedovede.

Člověk není schopen vytvářet pravá jsoucný, jako že by vytvořil strom. Může jenom zasadit semínko a vyroste strom...

STRANA B

Já jsem původně měl v úmyslu mít jako další bod „živý organismus“... Ale protože jsem si uvědomil, že je tam jistý skok na ta pravá a nepravá

jsoucna, tak chci vyložit tu věc ještě dřív, než to ukážu na těch pravých jsoucnech. A vybral jsem si takový zvláštní obor, který mi dovoluje takovou oscilaci mezi těmi dvěma rovinami, rovinou intencionálních předmětů a rovinou skutečnou. Uvidíte, že ta oscilace je nezávadná a že nám jenom umožní ukázat ten problém, o který nám jde, v rovině intencionálních předmětů, abychom nemuseli rekurovat k povaze těch pravých jsoucn. Zároveň sem zavedu pojem bytí, abychom o tom mohli mluvit... Já tady vymezím význam toho slova „bytí“ způsobem, který nenavazuje na staré myslitele. Ne že by na ně vůbec nenavazoval, ale nenechá si od nich předříkávat, co tím máme myslet. Protože já právě na tom chci ukázat chybu, které se filosofové nejenom předsokratovští, ale až do moderní doby dopouštěli šmahem. Tedy když se chci od toho distancovat a ukázat, v čem ta chyba je, tak musím postavit ty pojmy trochu jinak. Čili to mně nemůže nikdo vytýkat. Jenom jde o to, že je možno mně vytýkat, když to postavím blbě, neplatně, že to vede k rozporům, ke konfuzím a tak dál.

Běžným jazykovým zvykem je označovat za jsoucno prostě to, co jest. Bereme to jako samozřejmost. Ale právě tady je skryt veliký problém. Co totiž míníme tím slovem „jest“? Už Aristotelés v *Metafyzice* psal o tom, že to „jest“ se vypovídá mnoha způsoby. To slovo je ve všech jazycích plně konfuzí. Je to mnohonásobné homonymum, označují se tím různé věci. Naším cílem nebude vymezit různé významy, v nichž se používá toho slova „jest“, ale jenom jeden, kde to slovo „jest“ je věcně, obsahově spjata se jsoucnem. Tedy když řekneme „jest“ a míníme tím, že jest něco jsoucnem. Poněvadž když řekneme „tatínek je myslivec“, tak tam to „jest“ znamená přece jenom trochu něco jiného, než když řekneme, že tatínek je jsoucnem. Nicota je to, co není – jak můžeme říct „co to je“? Tam to slovo vlastně vůbec nepatří, ale my to neumíme říct jinak. Evidentně to znamená něco jiného než tvrzení, že nicota je jsoucno, poněvadž nicota ex definitione není jsoucno. A tak dále. Čili nás teď bude zajímat jenom určitá část té množiny významů slova „bytí“. Jenom ta část, která je úzce spjata s konstitucí pojmu nebo intencionálního objektu „jsoucno“.

Tedy: co vlastně vypovídáme, řekneme-li „jsoucno jest“? Všechno, co jest, je jsoucno, a každé jsoucno jest. Co to znamená, tahle výpověď? My už jsme si i tady ukazovali, jak je důležité přihlížet k časovým parametrům. Jak je možné, že ten krásný mládenec je tu, kdykoli si vzpomeneš? Jak by mohl být, kdykoli si vzpomenu, někdo přede mnou?

Na otázku „Kolik je hodin?“ odpovíme „Je osm“ nebo „Je po osmé“. Ale jak můžete nahlédnout, je čtvrt na devět. To znamená: osm hodin už bylo. Půl deváté teprve bude. To znamená, že přesně vzato není ani osm ani půl deváté. Čili osm není, půl deváté není. Jaký je dnes den? Na tuhle otázku odpovíme, že je pondělí. ... Když ale není ani osm ani půl deváté a je jenom čtvrt na devět, jak můžeme říct, že pondělí je? Pondělí je čtyřadvacet hodin. A teď celého toho pondělí je akorát čtvrt na devět. Můžu nechat stranou minuty a vteřiny, tam bych to mohl prohlubovat... Je nám jasno, že je svrchovaně problematické říci o dnešním pondělku, že jest. Neboť právě naopak převážně není, nýbrž patří již buď minulosti, nebo budoucnosti. Už byl, nebo teprve bude. Je čtvrt na devět. A totéž platí tím spíš o roku, desetiletí, tisíciletí. Jak to, že mluvíme, že máme

druhé tisíciletí po Kristu? To tisíciletí většinou vůbec není. Takhle my hazardujeme, užívající slova jest.

A teď, když jsem to ukázal na jednotkách konvencí ustanovených, tak tím spíš to můžeme prokázat u pravých jsoucen, jakými jsou třeba živé bytosti. Honza Vomáčka... Konfuznost tu není daná tím, že jsoucnost se vypovídá mnohými způsoby, ale ta konfuznost spočívá v samotné povaze toho pojmu, respektive ta nelegitimita reprezentace spočívá v samotné povaze toho intencionálního předmětu, který jsme tím pojmem konstruovali nebo konstituovali. Můžeme to zcela analogicky uvést o živém organismu, ne-člověku: ten organismus jest, žije od okamžiku svého zrodu do okamžiku svého zániku.

Na jedné straně míníme „jest“ ve smyslu přítomnosti – jak Heidegger ukazuje, tomuto „jest“ říkali Řekové *úsiá* a Heidegger to překládá jako *Anwesenheit*. V přednáškách z roku 1930 říká, že jsoucnost ve smyslu toho „jest“ nečasového, vyňatého z času, tomu Řekové říkali *úsiá* a on to překládá jako „přítomnost“, jako když se hlásí žáci ve škole, kdo je přítomen. *Anwesenheit* je přítomnost, *Abwesenheit* je nepřítomnost. Tomu prý říkali Řekové *úsiá*, což se normálně překládá jako *substantia*, podstata. My téhle okamžité přítomnosti budeme říkat „jsoucnost“.

No a pak kromě toho je tady „jest“ toho pravého jsoucnost v tom celém období té existence. Pokud jde o živý organismus, tak v celém období života. K tomu se taky dá vztahovat slovo „jest“, ale v jiném významu – to je totiž „jest“ ve významu celku toho života. to není okamžitý průřez, stav v daném momentě. Ten organismus tady je od samého začátku až po konec. Po celou tuhle dobu tady jest. Pokud jde o ty jsoucnosti, tak prochází celou řadou, sérií jsoucností. Ty jsoucnosti se mezi sebou liší a o žádné z nich nemůžeme říct, že je trvalou součástí toho „jest“ celého života toho organismu. Každá ta jsoucnost je jsoucností jenom toho daného okamžiku. No a teď tomu „jest“ toho celého života budeme na rozdíl od toho „jest“ toho momentální průřezu říkat „bytí“. A tím tam zakódujeme, že naproti tomu, že jsoucnost je neměnná, tak býtí je spjato s časem. I když tohle je jiný výklad, než provádí Heidegger, tak tohle je epochální význam Heideggerův v jeho rovněž epochálním díle *Sein und Zeit*, že býtí a čas spolu souvisí. A prokazoval to v protikladu k celé dosavadní filosofické tradici, která býtí hledala tam, kde se nic neděje, kde se nic nemění, kde není čas. Tak my si tady ustavíme intencionální předměty „bytí“ a „jsoucnost“...

Pravé jsoucnost trvá ve svém býtí delší nebo kratší čas, v průběhu toho času se proměňuje, ale proměna je integrována v jedno celé býtí. Bytí tedy představuje celek, jsoucnost představuje řez. Jsoucnost je neskutečná záležitost; ten řez může být jenom míněn, ale nemůže být proveden. Když dělíme čas na menší a menší kousky, tak nedojdeme k bodům, jak se domníval Zenón. Čas můžeme dělit stále dál a dál, a vždycky nám zbyde kousek času, a nikoli nečas. Čas není složen z malých kousíčků nečasů, nedění – a taky to někde končí, čas musíme někde kvantovat. Podobně jako se kvantuje hmota a energie, tak se musí kvantovat taky čas a prostor. Když dělíme čas, tak dojdeme postupně k nejmenším kousíčkům

dění, které už se dále dělit nedají, a to jsou ty primordiální události, o kterých jsme mluvili kdysi.

Samozřejmě v intencionální sféře je možné cokoliv, tam můžeme konstruovat i blbě. Když mluvíme o něčem, že jest, tak můžeme mít na mysli jsoucnost toho „jest“, nebo bytí toho „jest“.

30:35 PŘESTÁVKA

... Do toho „jest“ Honzy Vomáčky musíme zahrnout spoustu nejsoucností – v rozporu s Parmenidem, který říká, že jsoucno jest a nikdy nemůže nebýt. Jen v případě pravého jsoucna můžeme mluvit o bytí; není možné mluvit o bytí stolu. Husserl demonstroval vše na karafě vody a sklenici – evidentně se musel minout s tím, co vyznačuje pravá jsoucna jakožto pravá jsoucna. ... U hraničních případů (les atd.) budeme muset mluvit o polobytí nebo čtvrtbytí. Žádné jsoucno nemá dokonalé bytí. Dokonalost bytí pravých jsoucen je vždycky jakýmsi přiblížením něčemu. A to větším nebo menším, a tím si umožníme už ten přechod do ztracena. To je například věc, která u Aristotela není možná, protože každá věc směřuje ke své dokonalosti, a buď jí dosáhne, nebo nedosáhne, a když jí nedosáhne, tak to znamená, že přišla nějaká vnější překážka. Ale za normálních, nerušených okolností by každý pohyb skončil v té dokonalosti. U Aristotela tedy to, že se dokonalosti nedosáhne, je jakýsi defekt. Kdežto v tom našem pojetí to, že se dokonalosti nedosáhne, je úděl, dalo by se říct.

Jsoucno je integrováno nejenom časově, ale také prostorově – a nejenom prostorově, ale také časově. Nejsou to dva rozměry, ale je to jediná vlastnost toho jsoucna. Bytí je časové a prostorové bytí, bytí v prostoru a v čase. Je to integrita něčeho, co se děje, a tudíž co se mění v prostoru a v čase.

... I pes vnímá určitá jsoucna integrovaně – pravá i nepravá. Také pro psa existuje cosi jako fenomenální integrita, kterou on sám jakožto subjekt zakládá. Pak musíme předpokládat úzkou spojitost mezi vnitřní integritou jsoucna a mezi jeho bytím. V čem spočívá tato vazba, to si necháme stranou. Ale že tato vazba tam je, to musíme předpokládat. Bytí je buď výrazem, nebo garantem té celkovosti pravého jsoucna, jinak to dost dobře není možné.

KAZETA 2

STRANA A

Zároveň musíme velký důraz položit na to, že integrita pravého jsoucna znamená sjednocenost a souhru nejen mezi jednotlivými částmi jsoucna, nýbrž také mezi jeho jednotlivými jsoucnostmi. ... Umwelt, osvětí chápané jako koule, to je ten momentální průřez. Ale ve skutečnosti nejde o žádný průřez, jde o celý tunel, který představuje cestu živého organismu tím osvojeným světem.

Když jsme si tohle objasnili, tak se teď můžeme podívat na některé starověké myslitele, jak je to u nich, a uvidíme to v novém světle. Leukippova a Démokritova atomová teorie – zapomněli na čas a o čase mluví na místech naprosto okrajových. Atom je jsoucnost, v níž není žádného pohybu, a tudíž ani času.

Parmenidés - jeho „einai“ je jiný intencionální předmět i pojem než naše jsoucnost a bytí, ale blíže má ke jsoucnosti... Parmenidés ztotožňuje einai jako myšlenkovou konstrukci s einai, o níž lze právem říci, že jest, estin. Einai každého on je spíše a převážně tím, co úk estin, co není, než tím, co estin, co je.

... Teď jsme nahlédli, proč adekvace není možná - protože jsoucnost konstruovaná jako okamžitá, momentální přítomnost nemůže odpovídat, nemůže být ve shodě s žádnou jsoucností skutečnou skutečného jsoucná, protože jakákoliv jsoucnost skutečného jsoucná je neidentifikovatelná. 1) Nikdy to není jsoucnost...

Jestliže pojmově určíme intencionální předmět jsoucnost jako okamžitý, bezpřítomnostní průřez, tak něco takového nemůže legitimně reprezentovat nic ze skutečnosti, poněvadž žádnou takovou bezčasovou přítomnost ve skutečnosti nemůžeme najít, vytvořit, uchopit, identifikovat, ukázat na ni. Poněvadž nic takového se nevyskytuje. Ve skutečnosti se vyskytují vždycky určité sestavy, určité situace, určité stavy, které se hodně mohou přiblížit k jakémusi bezčasovému průřezu, ale nikdy se skutečně bezčasovými nestávají. Navíc všechny tyto situace, stavy, sestavy jsou nerozpojitelně spjaty s jinými, které předcházejí a které následují, takže s nimi tvoří jeden jediný komplex, jednu jedinou kontexturu, pletivo, které jde dál a dál, až vyplní tu životní cestu organismu nebo pravého jsoucná jako celku.

To znamená, že když chceme mluvit einai nějakého pravého jsoucná, tak bychom museli zapracovat do intencionálního předmětu einai ten čas, tu časovou rozprostraněnost, rozlehlost. Ale jsou na to vůbec ty naše intencionální předměty zařízené? Vždyť jsou konstruované tak, jak nám napověděl Platón ve svém Faidru, že kdykoli si na ně vzpomeneme, máme je tu, stojí před námi beze změny. Ale přece všichni víme, že i ten nejkrásnější chlapec se mění... Staří filosofové si vybírali jen to, co je všem těm jsoucnostem společné? A co je jim společné? To, že to jsou oni. Čili my teď mluvíme k tomu krásnému mládenci a mluvíme tím to, co trvá od dětství až do stáří. Tomu se říkalo úsiá. Nikoli tedy té jednotlivé přítomnosti, Anwesenheit, ale té přítomnosti, která je společná všem těm přítomnostem. A oni se domnívali, že vždycky takovou složku přítomnosti, která je všem těm přítomnostem společná, najdeme. Kdybychom ji nenašli, tak nejde o jsoucná. Takže se vždycky hledalo to, co trvá uprostřed změn. A to, co trvá, bylo chápáno jako neproměnná, času nepodléhající jsoucnost. A tato času nepodléhající jsoucnost byla nazývána bytím ve smyslu úsiá. Takže teď až budeme příště někdy diskutovat o tom, že arché bylo chápáno jako úsiá, tak už budeme mít připravené pojmové prostředky k tomu, abychom posoudili, co na tom je pravda, co je nosné a co není nosné.

Otázka na Husserla...

LvH: Svým způsobem kritika převádění všeho na nepravá jsoucná má právě v Husserlovi své velké zdůvodnění, protože on proti konstruovaným předmětům moderní vědy ukazuje na důležitost těch přirozených věcí každodenního lidského života. Ale protože pro něho tyto věci jsou

fenomény, a on odmítá hovořit o tom, čemu říkal třeba Kant Ding an sich, tak tam nenajdeme základ pro dostatečné zdůraznění těch přirozených jednotek teilhardovských, těch pravých jsoucen...

KONEC STRANY A

STRANA B

... ta integrita pravých jsoucen je mu redukována na integritu fenomenální. Takže pro něj je důležité ukázat na stůl jako stůl. A samozřejmě stůl má své bytí. On je ale taky určitý problém, že v němčině není přirozený rozdíl mezi bytím a jsoucnem. Bytí je Sein, jsoucnost je Seiendes a jsoucnost je Seiendheit. Ale termín Seiendheit se v celém Heideggerově Sein und Zeit nenajde...

Aleš Havlíček: Když Řekové ztotožnili úsiá a einai, proč by měli pro jednu věc dva pojmy?

LvH: Takových případů je víc - například u Aristotela je taky energeia a entelecheia totéž, jen z jiné stránky...

KONEC STRANY B