

Co to je filosofie a jaké je její poslání [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Co to je filosofie a jaké je její poslání \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Co to je filosofie a jaké je její poslání \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 24. 11. 1993

◆ lecture, Czech, origin: 24. 11. 1993

Co to je filosofie a jaké je její poslání [1993]

24. 11. 1993

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

... v každém okamžiku, jak se ukazuje i jsoucno, které má ještě také jiné podoby. Podoby starší, které už jsou pryč, a podoby, kterých ještě nenabylo toto jsoucno. Vy všichni jste byli novorozenci, ale už to na vás teď není vidět. To si jenom každému musím domýšlet, ale patří to k vám. Bez toho byste nebyli to, co jste. A podobně všichni budete starci a stařeny, ale taky to na vás není teď vidět, ale čeká vás to. Je to něco, co patří k lidskému životu. A člověk, to je to celé. Od toho novorozence až po toho starce. Toto si budeme stále připomínat a toto asi má na mysli ten Sofokles, když mluví o tom, že čas rodí a ukazuje to, co bylo skryto, a zase to potom skrývá. To zjevné zase skrývá. To je daleko filosoficky významnější interpretace, než kdybychom měli na mysli jenom vznik a zánik a nemysleli na to, co je mezi tím vznikem a zánikem.

Tedy budeme na příště hlavně vzpomínat, připomínat si tu interpretaci Sofoklových dvou veršů, která je zaměřena na to, co je mezi vznikem a zánikem, nikoliv jenom ty mezní body. Ještě bychom se měli snad dotknout jediné otázky, nevím, jestli jsem to minule zdůrazňoval, že samozřejmě tady je jistá možnost, ke které se interpreti velmi často uchylují, že když se něco nehodí do našeho *common sense*, do našeho zdravého rozumu, tak řekneme, že zejména když jde o Sofokla, no tak je to básnická licence. A tím to shrneme ze stolu a nemusíme se o to starat. Čili to je ovšem velice neproduktivní, pro filosofa je to cosi nedůstojného. Filosof naopak musí brát básníka nebo umělce vážně i v těch momentech, kde třeba ten básník sám sebe dost vážně nebere. Konec konců, proč se filosof má zabývat básní?

My se k tomu časem vrátíme, k této otázce, a já se pokusím vám ukázat, jak jednak třeba Heidegger velmi produktivně těží z analýzy básní. To je taky věc, která filosoficky je velmi relevantní. Filosof musí najít artézské studně nebo vykopat artézské studně a musí najít zdroje živé vody všude tam, kde se vyskytují. On si nemůže dělat... filosof se vztahuje ke všemu v celku a nemůže si říkat, že bude pít jenom z kohoutku. Zvlášť když neteče. Tedy básníci jsou od toho, aby se zjišťovalo, jestli tam není něco, co může filosofovi prospět. Jestli tam ten básník, ať už náhodou nebo z božského vnuknutí, najednou něco neřekl, co filosofovi může rozjasnit pohled na svět. Najednou je něco, co se stává jasnější. Čili tím se budeme také zabývat časem. Budu to ukazovat na Heideggerovi, který takhle pracuje třeba s Traklem nebo zejména s Hölderlinem. A budu to ukazovat na Patočkoví, který tedy po vzoru Heideggera se pokusil ukázat na Máchovi.

A pokusím se ještě vám to ukázat, demonstrovat na jedné věci našeho českého básníka Holana, totiž na několika verších Paní Boženy Němcové. Naší paní Boženy Němcové. Je to věc, kterou jsem se před časem zabýval, čili nebude to pro mě nic než jenom reprodukce trošičku s jistými variacemi toho, co jsem udělal předtím, ale bude možno na tom demonstrovat, co filosof může a co musí dokonce dělat, když se někde najde nějaká ta prýstící čerstvá voda. Tak se nemůže zříkat ničeho. To je významná věc pro otázku systematickosti filosofie. Samozřejmě každý filosof musí pracovat systematicky, ale také samozřejmě musí být otevřen vůči všemu významnému, smysluplnému, nosnému, i když se to přičí jeho systému. Je to jakási překážka, co se vzpříčí. No tak pak musí ten systém zahodit a udělat lepší. Tedy ta otevřenost při vší systematickosti je naprosto nezbytná. A ta se dobře cvičí právě na básnících.

Pochopitelně, jak říká Heidegger, vždycky jde o to, abyste si vybrali přitom básníka skutečně dobrého, velkého, a zejména báseň obzvláště zdařilou. Není to možné dělat s každou básní. A navíc ještě musíte být připraveni, a to vám právě ukážu na tom Holanovi... promiňte Halasovi, říkal jsem Holan

předtím? Halas. O Halase. Právě s Holanem to je velmi obtížné dělat, tohle. Holan byl básník jiného typu. To ukázal Bohumil Doležal před mnoha lety a nikdo tady o tom nejevil moc velký zájem, a kupodivu v *Sešitech pro mladou literaturu* tam vznikla taková skupina, která začala na dálku obdivovat Holana a vydali si takový sborníček a do toho si přeložili šestadvacet let starou nebo pětadvacet let starou studii Doležalovu.

Doležal ukazuje v té studii dávno, jak pracuje Holan. On za Holanem byl, vypůjčil si jeho manuskripty a srovnával postupně, jak vypadá ta báseň původně a jak potom ještě Holan dodatečně upravuje a jak tomu dává tu poslední podobu. Z toho pak vyvozuje... to si můžete najít, vyšlo to v *Tváři* někdy v osmašedesátém nebo devětašedesátém roce. Tenkrát se takové věci dělaly. Lopatka zas v téže *Tváři* tam něco podobného udělal s Hrabalem. Ukázal, jak vypadají ty *Bambini di Praga*, ukázal, jak vypadalo původní znění a jak to Hrabal upravoval a každý to dělá jinak. U Hrabala to vypadá tak, že vždycky to první znění je jakoby lepší a on to pak upravuje, aby to tolik nenaráželo. Čili spíš je to taková oportunní redakce tehdy pochopitelně, ke které navíc sám Hrabal se vztahuje typicky surrealisticky, jo. Dělá si z toho i sám ze sebe trošku legraci.

Nebere to, co napsal, ani ty opravy příliš vážně. Je to taková lehkomyšlnost spisovatele, který sám sebe nebere dost vážně. Takoví spisovatelé jsou a jsou zas jiní, kteří se berou vážně a někdy zas nám jdou na nervy, jak moc se berou vážně. U Holana je to něco jiného. Holan napíše první verzi a pak ji zatemňuje. Vyměňuje slova, dává tam náznaky, které tam původně nebyly, a většinou to není dopracování toho původního rozvrhu, nýbrž je to šlehnuto jiným rozvrhem. A pak třeba přichází ještě třetí rozvrh. Takže dešifrovat tu báseň je strašně obtížné a pro filosofii je to velmi nelukrativní, protože tam se nenajde myšlenka, nýbrž tam musíte nejdříve dešifrovat ty různé roviny a vždycky je to závislé na tom, co z toho chcete udělat. Ty úpravy, které tam Holan provádí, někdy spočívají v několika slovech jenom. Někam strčí slovo, vymění slova a tak dále, takže ani nepoznáte, ty švy nejsou vidět. Vy byste potřebovali k tomu ten původní rozvrh a ty úpravy postupně, a to je možné udělat jako studii jenom výjimečně, a ještě navíc když máte přístup k těm materiálům.

Tedy to mělo smysl jenom ukázat, jaká je metoda. Není to metoda básníka od narození, jak se říkalo o Ovidiovi, že to je *poeta natus*. Holan je spíše... Není to jako Vergilius, a nicméně je to *doctus*, je to básník, který tam dodatečně zapracovává další vrstvy.

Já se pamatuju, že kdysi další spolupracovník *Tváře* Jiří Němec navrhoval Patočkovi právě Holana, aby na něm provedl něco, co předtím prováděl na Máchovi v šedesátých letech. A Patočka skutečně s tím začal a v jeho pozůstalosti jsou takové malé pokusy vyložit kousky z Holana. Ale Patočka potom rezignoval. Prostě ono se to nedá dost nebo aspoň teda se mu zdálo, že se nedá. Mně tenkrát Švýcaři chtěli, abych taky něco k tomu Holanovi napsal, a já jsem šel po stopách Patočkových a všiml jsem si, co on chtěl udělat, jestli bych to nemohl dodělat, jestli bych se nemohl nechat inspirovat tím, co začal Patočka dělat. Ne, rezignoval jsem taky. Člověk má najednou dojem, že už vlastně nejde o Holana, že tam mám něco na začátku a pak že si říkám jenom svoje věci. To je absurdní, proč já mám zneužívat toho Holana k tomu, abych tam říkal své věci? Řeknu to radši bez toho Holana. Není to státo poctivě.

Když už filosof přistoupí k básníkovi a interpretuje to určitým způsobem, tak teda musí platit, že i ta filosofická interpretace musí mít jednu konec, kdy ten filosof umlká a nechá promluvit samotnou báseň. A tohleto nevím, jak se u Holana dá provést. Tam když začnete něco interpretovat, tak se už dost dobře k tomu Holanovi vrátit nemůžete. Tam už nepromluví Holan, tam mluvíte vy pořád. To je ten problém. Naproti tomu s tím Halasem to vypadalo velice schůdně a nadějně a potom, jak uvidíte, až to vyložím, tak ten výsledek je spíše negativní než pozitivní. Tedy v žádném případě já nemám dojem, že se mně podařilo na tom Holanovi – a je to velmi zajímavá věc a celá ta cesta je neobyčejně důležitá, já jsem rád, že jsem se tím zabýval, i když to byla věc, kde jsem byl vlastně vyhozen ze své

koleje – tak výsledek je vlastně negativní a nedá se srovnat s tím, jaké jsou výsledky třeba u Heideggera. Jenomže já podezírám trochu toho Heideggera, že tam taky nenechal nakonec... I když to je jeho teze, že interpretace básně musí skončit tím, že nechá promluvit báseň samu, tak že to vlastně Heidegger neudělal. On to udělal formálně, že vždycky čas od času tam znova toho Trakla odcitoval, jakoby aby zazněl, ale fakticky tam pořád máte toho Heideggera víc než toho Trakla nebo toho Hölderlina. Takže je to problém, ale každopádně je to strašně důležitá věc pro filosofa se těma básníkama zabývat. Není to věc, která by se mohla marginalizovat. Je to velmi důležitá věc. A je to samostatný problém, my se tím budeme časem zabývat, čili jenom to poznamenávám jaksi dopředu.

Já mám dojem, že jsem nemluvil ještě o Jaspersovi a o tom *das Umgreifende*. Nemluvil jsem o tom ještě. Tak to je to, k čemu přejdeme od Sofokla. U nejstarších filosofů najdeme velmi zajímavý termín, to znamená nejstarší filosofové jsou předsokratici. Velmi zajímavý termín, který později ve filosofii téměř zcela upadl v zapomenutí, až byl v našem století vzkříšen, bohužel dost neúspěšně, Jaspersem. Jde o sloveso *periechein*. *Echein* je držeti, to víte, *peri* je to okolo. To, co nás drží okolo. To je to *periechon*. To, co nás drží, to, co nás objímá, obchvacuje, obklopuje. Tedy sloveso je *periechein* a substantivum to *periechon*. Setkáváme se s tím už u Pýthagory a právě v souvislosti s časem, jež tento myslitel vymezuje jako *tēn sphairan tou periechontos*. Tedy jako kouli, sféru toho, co nás obklopuje, objímá. To je dost kuriózní, tam je tento pozoruhodný výměr času. Čas je ta sféra, což je přesně koule, že, ale myslí se spíš to kolem nás. Co nás obklopuje, objímá.

Po téměř dvou a půl tisíci letí poukazuje Jaspers, Karl Jaspers, na to, že to, co nás obklopuje a objímá, to jest *das Umgreifende* – on tomu říká *das Umgreifende* – nemůže být myšlenkově uchopeno jako předmět. V tom smyslu on říká *Gegenstand*, tedy v tom smyslu, že o tom, co nás objímá a obklopuje, nemůžeme říct, že to je něco, *was uns gegenübersteht*, co stojí proti nám.

Český předmět, to už jsme si říkali, aspoň doufám, že má tu historii strašlivou – podmět, předmět a tak dále. A že předmět je to, co je předmeteno. Což je vlastně odlišná tradice od té německé, kde taky existoval *Gegenwurf* a bylo zapomenuto, už se dneska v současné němčině *Gegenwurf* nevyskytuje. Ale ve staroněmčině *Gegenwurf* existuje. To by bylo analogon toho našeho předmět. *Gegenwurf, was geworfen*. To, co je předhozeno. My říkáme předmeteno. Meta-. Předmět je tedy to, co je předmeteno. Bez ohledu na to, jestli to vyložíme jako to, co stojí před, nebo to, co je metáno před, důležité je, že to je to „před“.

A teď argument Jaspersův je, že to, co nás obklopuje, nikdy nemůže být před námi. Takže my se nemůžeme postavit mimo, abychom byli vnějšími pozorovateli nebo těmi vnějšími aktéry, které k tomu přistupují z vnějška. My nemůžeme z vnějška přistoupit ke světu. Svět se nemůže stát předmětem, protože je kolem nás všude. My jsme uprostřed světa. Proto to nikdy nemůže být předmět. A pokud ho předmětně uchopíme, tak jsme neuchopili svět. Tak jsme ho redukovali na kus světa nebo aspekt světa, ale nikdy ne svět jako takový.

Tedy už v tomhle tom je jakýsi začátek kritiky toho zpředmětnujícího způsobu myšlení, té zpředmětnující tradice, která má své dějiny dlouhé, začínající právě někde kousek před začátkem filozofie, kdy se začalo pracovat s pojmy, kdy byly vynalezeny pojmy a byla vynalezena pojmovost, přičemž to byla ta pojmovost, jak teď ukazujeme, ta jedna speciální, jeden druh pojmovosti, který je spjat s tím zpředmětnováním. Přičemž celá řada myslitelů v tomto století, částečně už v minulém, to interpretuje tak, že to zpředmětnování patří k podstatě pojmového myšlení. Takže chceme-li se vystříhat toho zpředmětnování, tak musíme se vrátit k narativitě. To je typický dnešní argument mnoha filozofů dneska, mimo jiné postmodernistů.

Tam zatím stojí předsudek, že když už ta řecká pojmovost trvá těch dva a půl tisíce let, řekněme, a je spjata s tím zpředmětnováním, tak že jediná náprava je, že to necháme tu pojmovost zpředmětnující

platit ve vědách – tam to funguje – ale že ve filozofii se musíme vrátit k narativitě. To jest k povídání. A tedy filozofii potom chápeme jako nic jiného než povídání. Čili zaměníme ji za rétoriku. Místo pojmovosti tady máme návrat k narativitě, rozumí se mýtické, respektive mytologické. Tam samozřejmě už ta logika vždycky nějaká bude, bude to teda mýtus, nové druhy mýtů, které už jsou logizovány, ale budou to jakési filozofické mýty. Ta filozofičnost tam u toho jistá bude, ale nesmí nabýt převahy, rozhodující je právě ta narativita. No a tahleto koncepce se hodně rozšířila. Předpokladem je tedy, že jiné cesty není.

A to, co si tady budeme chtít ukázat a to si musíme ukázat, protože každý začátek filozofování, začátek seznamování s tím, co znamená filozofie, je vždycky konfrontován s tím, co slyšíte a čtete kolem sebe. Vždycky musí ta přítomnost být nějak opravdu přítomná. A ta přítomnost je taková, že filozofie je relativizována, je ohrožována, je vlastně nabourávána těmito představami, které jsou podle mého soudu hluboce falešné a nebezpečné. Po mnoha stránkách. Je proto potřeba se k tomu vyjadřovat.

Tedy perspektiva, kterou já budu chtít tady pomalu předkládat, poněvadž rychle to není možné – rychle to znamená téměř jistotu špatného pochopení – je ta, že alternativa tady je ještě další. Nikoli návrat, návraty jsou k ničemu, návrat ani není vlastně možný. Všecky návraty, které předstíraly, že jsou pouhými návraty, pokud něco znamenaly, byly něco nového. Renesance nebyla návrat ke starému Řecku. Reformace nebyla jenom návrat k prvotní církvi. Bylo to něco nového. I když to vypadalo jako návrat a ty návraty tam mohou hrát jistou roli, přesto šlo o něco nového. Návraty skutečně nejsou možné a kdyby byly možné, tak jsou velice problematické. V Bibli je taková krásná věc, že jenom pes se vrací k vývratku svému. Když je to jednou ztraceno, tak myslím, že...

No nic, návrat má smysl jedině, když je to návrat náš. A my tam u toho musíme být. My se nemůžeme nosit do starých časů. My tam jdeme proto, že my něco z toho budeme brát. My si tam jdeme pro ty poklady, které tam eventuálně jsou. Ale my to musíme být. My nemůžeme sebe ztratit tím, že se tam budeme nějak tisknout, že se tam budeme někam plížit mezi ty poklady. To je k ničemu, tam chodit k těm pokladům a zůstat tam. My tam jdeme proto, že to chceme vytáhnout. A musíme to bejt my, který to dělají. Čili je to ta naše přítomnost, která nakonec musí rozhodnout, co z těch pokladů si vyberem a co tam necháme. Všecko nikdy nemůžeme přinést.

Takže toto je ta perspektiva a v této perspektivě tedy teď to zdůraznění, co to je to *periechein* a co to je to *das Umgreifende* u Jasperse. Snad bych mohl dodat, Jaspers se dokonce pokoušel vnést nový termín do filozofické tradice, což se mu nepovedlo. Čili vidíte, že i velcí filozofové se někdy mohou ukázat jako neúspěšní v takové drobné věci, třeba jako je nový termín. Od toho *periechein* a *periechon* odvodil název nové disciplíny filozofické, která by tedy končila na to -logie, a od toho *periechon*, to, co obklopuje, to obklopující, je tedy *periechontologie*. Strašlivé slovo, opravdu nezdomácnělo, nikdo jiný ho už neužívá, setkáte se s ním jedině kromě u Jasperse v monografiích o Jaspersovi, tak že se to připomíná, ale je to slovo mrtvé. Já to tady uvádím hlavně proto, abyste, kdybyste se s tím náhodou setkali, to nedávali do souvislosti s ontologií. S ontologií to nemá co dělat, je to od to *periechon*.

Tož jest koncovka od *periechein*, koncovka od *einai*. To *on* je od *einai*. Čili to je gramatická koncovka, to *on*, a nesouvisí to s tím *einai*. Je to *periechein*, je jedno sloveso, *einai* je jiné sloveso. Že tam je to *on*, je čistě gramatická shoda, nikoliv významová. Čili *periechontologie* nemá s ontologií nic dělat. Naopak tradiční ontologie je ta zpředmětnující, kdežto *periechontologie* ukazuje nebo dává důraz na to, co nelze takto zpředmětnovat. Čili čím se ontologie nemůže zabývat.

Kdybychom to vyjádřili krajně, což občas dělám, je *periechontologie* méontologie. Zase se zabývá tím, co není zpředmětnitelné. Kdežto ontologie se zabývá tím, co je to *on* *hé on*, co je jsoucí jakožto jsoucí.

A tím se tradičně myslí jsoucí jakožto nyní jsoucí. Ne jsoucí jakožto nejsoucí. Protože Parmenidés tam řekl, že jsoucí jest a nejsoucí není a žádná jiná pravda nemůže existovat. Že je nesmysl říkat něco o tom, jak jsoucí není nebo nejsoucí jest.

A my víme, že to není pravda, když mluvíme o tom psovi, že prostě tady pes je zejména to, co není. A člověk, my každý, jsme zejména to, co nejsme. Vždyť to, co právě teď je, to přece nejsme my celí. My jsme zejména to, co už nejsme, a co ještě nejsme. Zejména co ještě nejsme. Budoucnost, to je to, co není. V tomto smyslu tedy musíme vědět, že ontologie, kterou definoval poprvé Aristotelés – i když tomu neřekl ontologie, to je velmi pozdní název – ale říkal, že je jedna z věd filozofických, které patří do té první filozofie, a to je věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím. Jak jsem to říkal, *to on hé on*. Jsoucí jakožto jsoucí.

Příčemž se tím tradičně rozumí – to je možno interpretovat také jinak, ne aristotelsky, to můžeme interpretovat: jsoucí jakožto v celku jsoucí. To je potom celá jiná koncepce. A pak bychom eventuálně i ten termín ontologie mohli zachovat. Jenomže pak bychom museli říkat, že to je úplně jiná tradice než ta dosavadní. Výhodnější je aspoň dočasně mluvit o méontologii, tam je samozřejmě zase problém s něčím jiným, protože vám každý může... Já nevím, jestli o tom víte, ale když se loni, letos, ve školním roce někdy v květnu, v červnu, když se rozhodovalo o restrukturalizaci katedry a změně na ústav filozofie a religionistiky, tak vznikl jakýsi plán – já byl v Berlíně, nebyl jsem u toho – a vznikl tady plán, že seminář, pro který jste se rozhodli, se bude jmenovat seminář pro méontologii.

A to nevím z jakých, spíše bych řekl z potměšilých důvodů, protože to je krásná příležitost říkat: no to je, když se někdo řekne, prosím vás, o čem to je? No to je o ničem. To je prostě přesně... to je to nebezpečí, to *mé on* je nic. To je nejsoucí. Čili seminář o nejsoucím, to je seminář o ničem. To je ještě horší než v Bohnicích. Tak jsem to odmítl. Ale prostě vidíte, že tady taky mají zdejší učitelé a funkcionáři různý smysl pro humor, že chtěli tohle udělat. V zásadě nejsem proti, byl by to první seminář toho druhu na světě. Svým způsobem by to bylo docela pozoruhodné, ještě tomu udělat potom náležitou reklamu a budou sem jezdit lidi z celého světa jako na bílé tygry se podívat.

No tak už se vrátíme... Nebyl to jenom Pýthagorás, který mluvil o tom *periechein*, nýbrž třeba také Hérakleitos. Jeden ze dvou největších předsofistiků. A ze zlomku A 16, tedy ze Sexta, víme, že – a to je citát toho Sexta – Héraklitovi se zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a mysl. Je to v překladu Karla Svobody, který není úplně nejlepší, ale my tady nejsme antický seminář a tudíž, když to není nezbytné, tak můžeme použít jenom toho překladu. Héraklitovi se zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a mysl. To, co nás obklopuje, to jest to *periechon*, má rozum a mysl. Vdechnuvše tedy tento božský rozum, stáváme se rozumnými.

To je zajímavé, tady si uvědomíme, jak úplně jinak my dnes chápeme rozum. To je jako něco, co máme. Zejména teda Kant na to měl obrovský vliv, že rozum si přináší to své a priori s sebou. Leibniz už předtím polemizuje s Lockem, že v našem intelektu sice je pravda, že není nic než to, co bylo ve smyslech, ale dodává: kromě rozumu samotného. Pakliže rozum je něco jiného než smysly. Rozum nevyplývá ze smyslů, nýbrž smysly dodávají materiál tomu rozumu, ale ten rozum tady nějak musí být.

A teď pořád ten rozum, to je něco... u Descarta rozum je *res cogitans*, to je to myšlení, to správné myšlení, na němž my se podílíme, ale to není naše myšlení, jednotlivě každého. To je to správné myšlení. To je myšlenka nebo soubor myšlenek nebo svět myšlení, bychom mohli říci. Jakási myšlenková centrála, elektrárna myšlenková, na kterou my se můžeme připojit a nebo nepřipojit. Podle toho myslíme nebo nemyslíme. A když se připojíme a máme špatné spojení a něco tam vadí a tak dál, tak myslíme špatně a to znamená, že nejsme k tomu připojení řádně. *Res cogitans*, to je substance, to nejsem já.

Tedy vidíme, jak úplně jinak to všechno vypadá. Tady je to to, co vdechujeme. Je to to, co je kolem nás jako vzduch. A my tím, že to vdechujeme, tak žijeme. Když vdechujeme to rozumné, tak jsme rozumní. A teď ještě dál. Jako uhlíky – a to možná znáte, já nevím, jestli jste si přečetli tu malou knížečku Kohákovu, kterou před lety vysílali také ze Svobodky nebo z Hlasu Ameriky nebo odkud, on napsal takovou malinkou knížečku, která o těch uhlících tam má to motto z toho.

Jako uhlíky přiblíživše se k ohni se mění a rozžhavují, a vzdálí-li se, zhasnou, tak podíl toho, co nás obklopuje, přijatý do našich těl, při odloučení se stává téměř nerozumným, ale při spojení skrze co nejhojnější dráhy stává se příbuzným celku. Tady vidíte, co to je, to obklopující pro Herakleita.

Řekové jsou vynálezci pojmu a pojmovosti a mezi velkými pojmovými vynálezy se s velkým úspěchem uplatnily náš pojem příčiny a účinku. Pokud se pokusíme vysledovat řecký myslitelský pokus o zařazení času do příčinných souvislostí na zmíněných příkladech, k nimž nakonec přidáme ještě Aristotelovu koncepci prvního hybatele, zjistíme zajímavou věc. I když bychom asi mohli být kritizováni za to, že Sofoklův verš zatahujeme poněkud problematickým způsobem na filosofickou rovinu, zdá se být naprosto zřejmé, že nezměrný čas, který rodí všechno a nechává, aby se to ukázalo, a potom to zase všechno skrývá, respektive nechává zaniknout, by v principu mohl být chápán jako příčina. Respektive alespoň jedna z příčin toho, co se odehrává před našimi zraky či před naší zkušeností. Když je ten čas tak mocný, tak buď je to ta příčina, anebo je to jedna z mocných příčin, když najdeme ještě jiné.

Pythagorova myšlenka, že čas je to, co nás obklopuje, trochu nabourává běžnou naši představu o tom, jak může být příčina chápána. Teprve v nejnovější době začínáme mít smysl pro porozumění tomu, čemu dnes říkáme prostředí, ať už přírodní nebo životní prostředí. Nikdy bychom však sami nebyli nakloněni vidět v prostředí příčinu, nýbrž spíše nezbytnou okolnost, podmínku či soubor podmínek. To souvisí ovšem s jinou věcí, totiž s oslabením chápání kauzality v nejnovějším myšlení, zejména klasických věd, jako je fyzika. To se pak šíří i do oborů jiných. Jako předsudek to zůstává platit, ale když máme o tom přesně něco říct, tak trochu jsme už opatrní. Ještě v době mezi válkami kauzalita byla dogma, zejména ve vědě, které se nesmělo nabourávat. Dneska zůstává jako předsudek, ale těch lidí, co se čílí, když je kauzalita kritizována, je méně a čílí se už ne tak z gruntu. Považují za svou povinnost protestovat, ale přece jenom už se necítí tak pohoršení, jako to bylo ještě u našich otců.

Důležité však pro nás je, že v pozadí Pythagorovy myšlenky je chápání onoho všechno rodícího a ukazujícího a posléze zase skrývajícího času jako prostředí, a ne jako nějaké konkrétní předmětné příčiny. Mně se zdá, že právě v té Pythagorově formulaci je ještě zachováno něco, co pak ničí Parmenides. Podobně Herakleitos, ten je také ještě před Parmenidem a asi o sobě moc nevěděli, i když to vypadá, jako když spolu polemizují. Herakleitos v citovaném zlomku sice vůbec nemluví o čase, ale to můžeme interpolovat na základě toho, co říká o tom, co nás obklopuje a objímá. Je to cosi božského, co vdechujeme a co nás tedy zevnitř oživuje.

Zde můžeme jistě právem vzpomenout třeba na apoštola Pavla, který chtěje oslovit Řeky jejich vlastním jazykem na aténském Areopagu, cituje verš řeckého básníka, aby těmito tehdy snad známými básnickými výrazy charakterizoval povahu onoho neznámého Boha, jemuž Řekové pro jistotu postavili také oltář. „Vždyť je to on sám,“ to je citát ze Skutků, „který všemu dává život, dech i všechno ostatní.“ Jistě to není citát z filosofa, ale zřejmě ta myšlenka mnohem starší – možná ani ten básník už nevěděl nic o Herakleitovi nebo málokdo ví – ale tímto prostřednictvím je průkazné, že ta myšlenka stále ještě trvala.

Nebo potom o kousek dál tam najdeme: „V něm žijeme, pohybujeme se a jsme.“ To je Skutky apoštolů, 17. kapitola, verš 25 a 28. Kraličtí ono „jsme“, což je správný překlad, *esmen* tam je,

přeložili „trváme“. Což filosoficky je velmi dobré, ale přece jenom to „jsme“ vyjadřuje to, co Pavel měl na mysli zřejmě jakožto žid. Pavel byl helenizovaný žid z farizejské rodiny, ale měl vedle asi jen povrchního vzdělání helenistického samozřejmě také a hlavně dobré vychování a vzdělání židovské. Vždyť potom, když je zatčen v Jeruzalémě, tak tam se dovolává toho, že vyrůstal u nohou Gamalielových.

Poukaz na dech, respektive dýchání, nemůžeme sice přímo odvozovat z Herakleita, ale nemůže být sporu o tom, že zde poslední předejejský myslitel vykazuje jisté rysy konvergující s myšlením židovským. Tedy jakýsi navazovací most, i když doklad pro to je v našem případě apoštol Pavel, který už byl helenizovaný dost. Ale my bychom našli starší věci, víte, že dech to máme v Genesis, že Bůh vdechl život Adamovi. Byla to taková metafora, která se už ani jako metafora nebrala, prostě se to bralo téměř doslova. Herakleitos je tedy snad poslední myslitel – já bych vás prosil, abyste mě upozornili, kdy je konec, protože já nemám hodinky, když je mám, tak to nedopadne lépe, ale tak přece jenom – Herakleitos je tedy poslední myslitel, který chápe to božské jako oživující prostředí.

Takto shledáváme například zase u Teilharda de Chardina, který píše o „božském prostředí“. Je to jakési živoucí prostředí. Čas, respektive časovost, je tedy neodmyslitelná od arché, není-li sám čas arché? Podle Herakleita tedy arché je oheň věčně živoucí.

Jestliže teprve v poválečném období někteří protestantští teologové v návaznosti na Bultmanna, zejména na Bonhoeffera, vytvořili takzvanou teologii smrti Boha (byl to například myslitel Gabriel Vahanian, který potom odešel do Spojených států a který jako student byl v Praze v osmačtyřicátém roce se skupinou francouzských studentů), pak jim v jistém smyslu musíme upřít právo priority. Tenkrát se to považovalo za cosi zcela nového, nebývalého – smrt Boha. První, kdo usmrtil jediného Boha ve svých představách, ve svém pojmovém pojetí, byl Boha, který byl zároveň vším, byl veškerenstvem, *Hen kai Pan*, to jest jedno a všechno. Ten první, kdo usmrtil tohoto Boha, byl Parmenides. A Aristoteles tohoto nehybného, života zbaveného, mrtvého Boha, který se nehýbe (na konci čtvrté knihy Metafyziky, knihy Gama), si osvojil jako prvního hybného činitele, který sice stále pohybuje tím, co je pohybováno, ale sám zůstává nehybný.

Když to aplikujeme, není pak divu, že čas nenáleží povaze tohoto nehybného Boha (ten Bůh se nehýbe), a tak čas nemůže být boží vlastností, nýbrž čas náleží tomu, co je pohybováno. A proto je podle Aristotela čas buď totéž co pohyb (to je v knize Lambda), anebo jest nějakým jeho určením. Čas závisí na pohybu.

Ovšem sám Aristoteles vidí, že tu vyvstávají problémy. A teď to bude taková věc, kterou bych mohl vynechat, ale jenom na ukázkou, jak Aristoteles je pečlivý a důkladný myslitel. To neznamena, že má ve všem pravdu, ale je neobyčejně pečlivý a důkladný. Aristoteles totiž vidí, že tu vyvstávají problémy. Sám vidí, nejenom že my jsme to tady tak zjednodušeně řekli námitku, ale on sám vidí problém a dokonce vidí podrobněji, než se nám podařilo vůbec tady pomyslet.

Říká totiž, že kdyby byl nějaký činitel schopný pohybovat nebo působit, jenž by však nebyl skutečně činný, nebylo by pohybu. Dává to smysl? Prostě, že tady je nějaký činitel, který je schopný uvádět věci do pohybu, nestačí, aby byl pohyb. Tady musí být něco víc než jen ten činitel, který je schopen. Když se řekne, že to je první hybatel sám nehybný, tak teď to upřesňuje. Kdyby ten první hybatel tady byl, ale nehýbal by skutečně, tak by žádný pohyb nebyl. Nestačí, aby tady byl hybatel. Neboť je možno, že to, co má pouze schopnost, není skutečně činné. Samotná schopnost nestačí.

Nic by tedy neprospělo, kdybychom předpokládali věčné podstaty, jako činí ti, kdo uznávají ideje (pochopitelně to je adresná výtku Platonovi), kdyby v nich nebyl počátek schopný působit změnu. K čemu jsou ideje? Tady je vlastně srovnán první hybatel s idejemi platonskými. Kdyby tady první

hybatel jenom byl, jako ideje jenom jsou, a kdyby v těch idejích a v tom hybateli nebyl počátek schopný působit změnu, nic by to neprospělo. Ale jistě by nestačil ani takový počátek, i kdyby mimo ideje byla ještě nějaká jiná podstata. Neboť kdyby nebyl skutečně činný, nebylo by pohybu. Ale ani tehdy, kdyby byl skutečně činný, kdyby však jeho podstatou byla možnost. Nebylo by totiž pohybu nepomíjejícího. Byla by jenom možnost, no tak někdy působí, někdy nepůsobí. To nejde. Nebylo by pak pohybu nepomíjejícího.

A Aristoteles chce zajistit ten pohyb nepomíjející. Nechce to jenom dekretovat, jako to udělal Platon. Platon to nadekretoval v *Timaiovi* tím, že řekl, že tady vedle idejí, světa idejí, je tady to vládíčko, tekoucí vládíčko beztvaré. On to dekretoval. Proti tomu má Aristoteles námitky. Teď to chce pojmově upřesnit. Nebylo by totiž pohybu nepomíjejícího. My to musíme nejenom dekretovat, my to musíme nějakým způsobem zdůvodnit, vypracovat. Neboť u jsoucna v možnosti může nebýt. To znamená, ta akce, ten počátek pohybu, ten počátek uvádění do pohybu, když by byl jenom v možnosti, tak může nebýt. Musí tedy být takový počátek, jehož podstatou je skutečná činnost. Podstatou je to, co trvá. Musí být takový počátek, který je zdrojem toho pohybu ustavičně, ne jenom v možnosti – někdy jo, někdy ne. Tyto podstaty ovšem musí být bez látky. Další věc. Kuriozita. Podstata, která je bez látky. Není to morfé, podstata, která není pouze, co to je? Neboť musí být nepomíjející, jen ještě jinak než to nepomíjející. Protože jsou skutečnosti. A o ně se dá... Nebo jak by se mohl uskutečnit pohyb, kdyby tu nebylo nic, co jej skutečnou činností působí? Pohyb sám tady nemůže být. Ale v tomto jsme znali Aristotelův pohyb. Pohyb je tady vždycky něčeho, když něco ten pohyb působí. Ve chvíli, kdy přestane působit, tak ten pohyb přestává. Žádný setrvačný pohyb Aristoteles nezná. A k tomu patří ještě to, že ke koncepci Aristotelova pohybu patří, že pohyb je všude tam, kde nějaká věc není na svém místě.

Každá věc v tomto světě, každá skutečnost má své místo. Když na tom místě není, tak se snaží na to místo dostat, a to je zdroj pohybu. Jakmile na to místo dojde, tak se zastaví. Padne na své místo. Proč by se dál pohybovala? Jsoucno se tedy pohybuje, dokud není na svém místě. A být na svém místě, to je cíl všeho pohybu. Cíl a zároveň konec.

Jiný hlas: Ještě máte čas?

Jo, ještě. Mně to připadalo, že nějak už... A teď přejdeme, ale stále ještě vedení Aristotelem, k Leukippovi a Platónovi. Protože on si to tam s nimi trošičku vyrovnává. Proto někteří filosofové uznávají stálou skutečnost. Například Leukippos a Platón.

Samozřejmě Aristoteles se vztahuje k jiným filosofům, k starším filosofům. Ale on se k nim vztahuje zcela nehistoricky. To je dokladem toho, že mluvit o dějinném myšlení u starých Řeků je nonsens. Oni nemysleli dějinně. Oni samozřejmě věděli, že je rozdíl mezi minulostí a budoucností, ale to ještě není dějinné myšlení. To je myšlení, které počítá s ději, ale ne s dějinami. Aristoteles se vztahuje k těm jiným myslitelům podle toho, co říkali, nikoliv kdy to říkali. To my dnes už nedovedeme nebo nesmíme ani dělat. My musíme vědět, když mluvíme o nějakém filosofovi, kam to patří, že nemůžeme kritizovat Platóna, že tam nemáme kvantovou teorii. To prostě nejde. My sice můžeme říct, že tady na tom místě by to dneska, kdyby Platón byl, musel zařadit, takhle si můžeme počínat, ale nemůžeme ho kritizovat za to, že o několik století později se něco událo a on o tom neví.

Tohle dělá Aristoteles. Tady to připomínám proto, že tomu tady řekne, že někteří filosofové uznávají stálou skutečnost, například Leukippos a Platón. Samozřejmě mezi nimi je značný rozdíl. Navíc, co má Leukippos a Platón společného? Leukippos patří k Démokritovi, to jsou atomisté. Platón není atomista. Najednou to prostě staví vedle sebe, ale i věčně je to trošku... a navíc toho Leukippa dá na první místo a Platóna až na druhé. Ačkoliv historicky jdou jinak. To je vidět, že on diskutuje s jinými

filosofy, jako kdyby byli přítomni. V té filosofii to je všechno přítomno. Co kdo říkal. Jestli byl Thalés a říkal něco o vodě, tak klidně jako kdyby to říkal Platónovi, jako kdyby to říkal Aristotelovi.

Čili on tu rovnou nazve Thaletu hylozoistou, protože on tu jeho vodu chápe jako *hýlé*. Ačkoliv *hýlé* je vynález Aristotelův. Samozřejmě, že voda není *hýlé*. To je naprosto bezdůvodné. To má smysl jedině, když se přitáhne Thalés a podobně, nejen o Thaletovi, ale o všech ostatních. Čili *arché* je pro ně *hýlé*. Hylozoisté... je to správné rozpoznání, že tu takzvanou *hýlé* chápali jako oživenou, na rozdíl od Aristotela, který ji chápe jako umrtvenou. Díky tomu, že ji zavraždil Parmenidés. Ale není to *hýlé*. Je to *arché*. Tady nejde jenom o ten název. *Hýlé* je beztvará, kdežto voda není beztvará. Tam nikde není... To je teprve u Anaximandra, že tam nemůžeme o mezích hovořit. Teď je otázka, jaký je vztah mezi tvarem a mezemi. Co to je, že tam není *peras*? Nebo že to je *apeiron*, že to není něco neurčitého. To je samotný problém, ale v žádném případě to neznamena, že to je nestrukturované. Struktura nespočívá jenom v tom vymezování, ve stanovení mezí, kde spolu sousedí nebo se spolu dostávají do kontaktu věci, které jsou si navzájem vnější. To je speciální případ jenom, ale nevyplývá to.

Tady vidíte, jak ta dějinnost se musela někde teprve zrodit. Dějinné myšlení muselo odněkud přijít, a to přišlo z jiného než z řeckého pramene. My mluvíme o Hérodotovi třeba jako o historikovi, ale to je kronikář. To není historie v našem slova smyslu, respektive je to historie v tom řeckém smyslu, když to je prostě popisná věda. To se popisuje, jak se to stalo. Tak to jsou všechno... všechny vědy jsou historiální. Ale v tom našem pojetí je historie nejenom historiografie, jenom popis, nýbrž to je určité pochopení toho, co se stalo, eventuálně a děje, protože máme taky současnou historii, že máme Croceho, Prousta a tak dále pro současnou historii.

Tedy předpokladem porozumění dějin je, aby tady za prvé dějiny byly, nejenom děje. Předpokladem toho, aby tady dějiny byly, je dějinné myšlení a dějinné jednání. A teď tady vidíme: Aristoteles neuměl dějinně myslet ani dějinně jednat. Ten jednal jenom v dějích, ale ne dějinně. To přichází odjinud, to je ta židovská tradice, která v Evropě potom znamenala tolik, ale my ji nemůžeme strkat zpátky do starého Řecka.

I to jenom poznámka k tomu, že tam je například Leukippos a Platón. Neboť praví, že pohyb je stále. Tito dva. Pohyb je stále. Co říká Leukippos o tom, že je pohyb stále? Leukippos podobně jako Démokritos říká, že sladké, kyselé, horké, studené a tak dále, to je všechno zdání; ve skutečnosti jsou jenom atomy a prázdno. A toto prázdno tam je proto, aby se ty atomy mohly pohybovat. Jak se pohybují? Pohybují se shora dolů. Co to je shora dolů, nikdo neví. Prostě padají. Atomy padají. Zcela dolů padají. Čili víme, že jsou atomy, ty jsou vnitřně homogenní, nemají vnitřní strukturu, to je základní rozdíl od Leibnize, kde monády jsou hlavně to, jaký mají vnitro. Každá monáda je jedinečná svým vnitřem, nikoliv svým zevnějškem. A to vnitro je strukturované a dokonce je pohyblivé. To se vyčerpává. Čili každá monáda je uvnitř aktivní. Nic takového u atomistů, tam jsou vnitřně homogenní, nemají žádnou strukturu a navenek se liší od sebe. Ne jako u Leibnize, monáda se podobá druhé monádě jako vejce vejci nebo ještě víc. Do naprosté identity, protože co je monáda zvenčí? Je bod. Je to tělesný bod. Co to znamená tělesný bod, nechme stranou, ale je to bod.

Čili není rozdíl mezi monádami. Jsou nerozlišitelné zevnějškem. Můžeme mezi nimi rozlišovat jedině, pokud jde o jejich vnitro. U Leukippa a Démokrita se atomisté liší tím, že jsou na nich všelijaké drobnosti. Takové fousky nějaké, háčky a tak dál. Jak padají shora dolů, tak se zachytávají. To už jsem tady vykládal, ty knedlíčky a tak.

Tedy toto je pojetí Leukippovo a Démokritovo. To, že padají, padají furt. To je pohyb, který trvá stále. To je to, co říká tady Aristoteles. Říkají, že pohyb je stále. Jak je to u Platóna? Tam jsme si to teď připomněli, jenom ještě na to poukážu. Platón v *Timaiovi* – zase nevíme, jestli to bylo Platónovo mínění nebo ne. Musíme být opatrní mluvit o Platónovi. Jak to dělá Aristoteles, on není tak opatrný,

jako my už jsme. On prostě bere toho *Timaia* jako hotovou věc. On možná o všem toho Platóna slyšel tak mluvit. To zas my nemůžeme tak zcela rozhodnout. Nicméně my budeme opatrnější pro každý případ a budeme mluvit o konkrétním dialogu nebo o konkrétním místě. A to v *Timaiovi*.

A tam v *Timaiovi* máme, že tedy ten demiurg, ten božský řemeslník, má k dispozici jednak svět věčných idejí a pak má ten svět toho beztvarého toku. Beztvarého proudu. Proudu dění, jak bychom to řekli. Je to tok vlastně. *Flux*. A tady později Aristoteles kritizuje Platóna, že když je něco beztvaré, tak se to nemůže hejbat, tak to nemůže téct. To je absurdita. Když něco teče a je to beztvaré, jak vůbec můžeme říct, že to teče? Sám tok, samo tečení znamená, že už se tam mění nějaký tvar.

Něco beztvarého nemůže nic. To je kritika ze strany Aristotela a je to také hlavní důvod proto, proč jeho *hýlé* neteče. Aristotelova *hýlé* je zastavený tok Platónův. Beztvarý tok Platónův. Tam je zachována beztvorost, ale ten tok je zlikvidován. Zatímco u Platóna je taková zvláštnost, že tam pohyb je pojištěn dvojím způsobem. Jednak tím tokem, jednak samotným řemeslníkem, který s tím něco dělá.

Tak u Aristotela zjistíme kritiku božského řemeslníka, že to je mýtus, a to je pravda. To není filozofie, říkat něco o nějakém demiurgovi, to nedělá žádná filozofie, to je mýtus. A za druhé, ovšem Platón, víme, byl ten jediný z velkých řeckých filozofů, který nebyl proti mýtu. Ten nestavěl mýtus do protikladu k filozofii, k *logu*. Byl přesvědčen, že *logos* a mýtus krásně mohou spolupracovat. Pochopitelně vrch musí mít *logos*. Ale někdy *logos* nedokáže vyjádřit to, co dokáže vyjádřit mýtus. Čili mýtus nastupuje legitimně všude tam, kde *logos* nestačí.

Platón věděl, a to je doklad, že skutečně Platón – to není jenom v nějakém dialogu, v užším místě – je přesvědčen, že všechno nelze říct filozoficky. A je potřeba to říct jinak, tedy mýtem. A to také dělal Platón velmi hojně. A nejenom, že si užíval starých mýtů, ty opatrně bral a většinou se pokoušel je reinterpretovat. Zejména jak ukazuje v *Ústavě*, v *Politeii*, tak ustanovoval tam teology, kteří museli hlídat tvorbu mýtů a vypravování mýtů. To jest byli to cenzoři přes básníky, kteří vymýšlejí mýty, a přes báby, které je vykládají dětem. Aby se vyprávěly správné mýty a nevyprávěly se nesprávné mýty.

A co je správný a nesprávný mýtus, rozhoduje *logos* pochopitelně. Jenže *logos* sám to nemůže bez toho mýtu vykládat. Platón byl přesvědčený, že někdy ten *logos* nemůže a nezbytně musí použít služeb mýtu. Proto například mýtus o jeskyni je mýtus. Ale dovede říct něco, co velmi těžko, aspoň podle Platóna, by mohl udělat *logos*. Čili to je jediný myslitel z těch velkých myslitelů, a těch klasických rozumím, potom už ten rozdíl *logos* a mýtus upadá v helénismu, tam najdeme filozofické mýty a mytologickou filozofii a já nevím co všechno. To potom jde všechno do háje, ale ta klasická doba je příznačná tím, že se *logos* klade do ostrého protikladu k mýtu. Jediný Platón je výjimkou z větších filozofů.

No a tedy, řekl jsem to všechno o tom srovnání, a vždycky k tomu říkám ještě, to už jsem asi taky říkal, že na jednu stranu ten Aristoteles zcela nepochybně má takový smysl pro vědu. On to je zakladatel vědy, vědeckosti. On si teda sám váží třeba Démokrita, pro mě z nepochopitelných důvodů. Tady uvádí spíš Leukippa, o Leukippovi se nic moc nedá říct, ono se o něm skoro nic neví, těch citátů, zlomků z Leukippa je málo. Většinou je to z Démokrita. A tady neuvádí Aristoteles Démokrita proto, protože on si ho váží a tady vlastně se distancuje jak od Leukippa, tak od Platóna. Takže proto neuvádí Démokrita, jinak Démokritos v tomto bodě říkal totéž, co Leukippos.

Aristoteles tedy měl ten takový smysl pro vědu, vědeckost, a dodnes vlastně věda – navzdory tomu přelomu na konci středověku a začátku novověku, kdy vlastně byl Aristoteles zavržen – tak dodnes chápeme vědu a vědeckost vědy aristotelsky. A Aristoteles ukázal, jak se věda dělá. A cení si zcela na Démokritovi, že on to tak taky dělal. Což není ovšem dobré svědectví pro filozofičnost Démokritovu.

Když mu řekneme, že jako vědec je velmi dobrý. To je případ, jako vědec Démokritos obстоjí, ale jako filozof, to je hrozný myslitel. Tedy a teď důležité je, co považuje Aristoteles za vědecké. Když tady kritizuje Platóna, kritizuje toho jeho božského řemeslníka, když ho kritizuje jako mýtus. A když kritizuje jeho beztvary tok jako nonsens. Protože když je beztvary, tak to nemůže téct.

Zlikvidoval ten logický přístup. Když si naopak ztížil situaci tím, že zlikvidoval dva principy nebo dva způsoby, jak si Platón zajistil pohyb. Jednak v tom toku, jednak v tom demiurgovi. V tom toku to zlikvidoval a má beztvary nehybnost, což je *hylé*. A říká tomu možnost. Možnost samozřejmě v našem smyslu je úplně něco jiného než v té době, to je právě ten problém. Někdy se k tomu třeba dostaneme, to je papírová možnost. Sice jsme tím ovlivněni, ale je to tak, to není žádný pojem.

Likvidoval tedy pohyb na straně té beztvary, tam zůstala *hylé* bez pohybu. Na druhé straně *morfai* jsou napodobeniny idejí. Některé vlastnosti těch idejí kritizuje, ale v podstatě *morfé* není u Aristotela nic jiného než trošku upravená, adaptovaná, malinko vylepšená idea. To znamená taky nehybná. *Morfai* jsou nehybné. A kde tedy Aristoteles vezme ten pohyb? Jednak on to dělá tím, že říká: pohyb je všude tam, kde věci nejsou na svém místě. Ale jak to, že nejsou na svém místě? Kdo je z jejich místa vyhodil? Kdo je potah? Co se s nimi stalo? Jak to, že nejsou na svém místě? To je otázka, kterou Aristoteles neřeší.

Vůbec neřeší. Toto je otázka, která zůstala u Aristotela nezodpovězena. On řeší jenom otázku, jak vypadá ten pohyb směrem k cíli. Ale proč vůbec je potřeba směřovat k cíli? Proč nejsou věci u cíle už odedávna a od začátku? To Aristoteles neřeší. Najednou mluví o hybateli, který sám je nehybný a bez vad. Čímž on je prvním hybatelem? Odpovědným za to, že věci jsou v nepořádku? To by z toho vyplývalo. Tohle je takové temné místo, nedomyšlené, nevyřešené u Aristotela.

A teď ještě otázka: můžeme jen tak říct – a Aristoteles se nedomníval, že můžeme – že když nejsou věci na svém místě, prostě tam padají? Že tam směřují na to své místo? To je druhá věc, to nejde. Aristoteles se nedomnívá. Teď jsme si citovali, jak musí vypadat ten první hybatel. Že to nemůže být jenom v možnosti, nýbrž ve skutečnosti. Že i když je ve skutečnosti, tak ještě ta akce jeho musí být ne v možnosti, ale ve skutečnosti. Čili to musí být nehybný aktuální akt. To musí být ryzí čin. Ten první hybatel je ryzí čin, ryzí akt, který se nehýbá. Absurdita nad jiné, ale tím to jaksi řeší. Jenomže jak to provést?

On byl vědec. Tohleto by nebylo velké vylepšení proti Platónovi. Ten první hybatel by obhájil místo, i když je nepersonalizován, i když vlastně je to jakási první příčina, čili opravdu jenom filosofický koncept. Nicméně mýtičnost z toho přímo řve, když budeme upřímní. U Platóna to není tak zlé, protože my víme, že to je mýtus. Kdežto tady se to tváří jako věda a je to mýtus. To je horší.

No a tohle si vybral samozřejmě také vědomě, protože byl vědec a měl smysl pro vědeckost, tak udělal něco, co je jakýmsi archetypem vší vědeckosti, všech vědeckých postupů. A teď to myslím velmi ironicky, jak uvidíte. Totiž toho nevědeckého, mýtického, božského řemeslníka, z obzoru, který už existoval, obzoru Leukippa a Demokrita, vzal a rozsekal na malinké kousíčky. Přesně to, co Leukippos a Demokritos udělali s Parmenidovým *hen kai pan*, jedním a veškerým. Totiž je to rozsekané na malinké kousíčky a to jsou atomy. Které jsou rovněž vnitřně nestrukturované, homogenní, jako to jedno a veškeré Parmenidovo, ale potřebovali do toho vysvětlit ten pohyb. A udělali to velmi nedbale tím, že řekli, že ty atomy padají. Což Aristoteles také nemohl akceptovat.

Ale zdálo se mu velmi pěkné použít té řeznické metody. Ten termín řeznická metoda je Kosíkův, nikoliv můj, ten vždycky říkal, že atom, že je individuum, že to je řeznický termín. To je to, co už řezník nemůže dál rozkrájet nebo rozsekat. Tedy tak jako Demokritos a Leukippos rozsekali na malinké

kousíčky, na atomy, to jedno a veškero Parmenidovo, tak Aristoteles rozsekal na malinké kousíčky toho božského demiurga Platónova. A jak nazval ty kousíčky toho demiurga? *Energeia*.

To je kousek demiurga, který už není venku, aby to dělal mechanicky jako řemeslník tím, že ty ideje plácá do toho blátíčka, nýbrž pracuje to v tom pohybu. V tom procesu. Proto je to *en*. A *ergon* je dílo. To, co dělá nějaké dílo uvnitř, ne zvenčí. To je jediný rozdíl. Ale jinak je to kousek demiurga, nic jiného. A samozřejmě, protože všeobecně platí, že se pohybuje jenom to, co není na svém místě, takže každý pohyb je směřování ke konci a cíli, tak ta *energeia* je také zaměřena k tomu konci a cíli. A proto se jí také v tomto smyslu a v tomto kontextu říká *entelecheia*. *Entelecheia*, v tom to je ten *telos*, cíl a zároveň konec.

Čili to jsou ty kousíčky toho božského řemeslníka. A tohle je věda. Nesmíte říct řemeslník, musíte ho rozsekat na malinké kousíčky a pak už to zanikne, že to je nevědecké, že to je mýtus. Mýtus rozsekaný na malinké kousíčky se jako koření snese.

Navíc je tu ještě, nebo na potvrzení, tam říkají: Leukippos a Platón, také pohyb je stále, neříkají však, proč to je a který to je pohyb, ani jej blíže neurčují a neoznačují jako příčinu. Nebo: Nic se nepohybuje, říká Aristoteles, jak se právě nahodí, nýbrž musí tu vždy něco být jako příčina. Jako se teď věc pohybuje tak a tak od přírody a tak a tak vnějším donucením a rozumem nebo něčím jiným. Má tady dva pohyby. Tato věc, tato skutečnost, tato jsoucnost se pohybuje tak a tak určitým způsobem buď od přírody anebo vnějším donucením. A od přírody, to je ta *entelecheia*. Čili on dosáhl takovým jaksí v důsledku optického klamu toho, že zatímco u Platóna ten démiurg vypadá, že to není od přírody, nýbrž že to je od démiurga a tudíž vnějším donucením, tak jenom rétoricky si Aristotelés pojistil, že to je ne z vnějška, protože to je *en*. Tím si pojistil, že to není z vnějška, a pojistil si, že to je tedy od přírody. A co to je od přírody? Od čeho jsou věci jinde než na svém místě? To není od přírody? Nebo je to od přírody?

Když od přírody všechno směřuje ke svému místu, to je ten vnitřní pohyb, to je od přírody. To není vnější donucení. Můžeme svést na *fysis*, to jest na tu přírodu takzvanou, můžeme svést na *fysis*, že je odpovědná za to, že věci jsou v nepořádku? Nemůžeme. Tak čím je to vina? Jak to, že jsou věci jinde než na svém místě? Když *fysis* znamená směřování k tomu pořádku, kde se bere nepořádek? To je vážná věc, protože to je otázka, která je aktuální třeba dneska u teoretických fyziků. Víte, že říká se jim posměšně trochu česky chaotici, to jest to jsou fyzikové, kteří se zabývali teorií chaosu a samoorganizace chaosu.

Největší problém, kterým se fyzikové tohoto typu vůbec nezabývají, který nechávají stranou, který nechají spadnout pod stůl, to není samoorganizace, to je kde se vzal chaos. Podívejte se, a tím budu končit. To je myšlenka, která souvisí trochu s Aristotelem, souvisí s časem velmi podstatně, ale zejména ji musíme mít na paměti, když čteme teď ty všelijaké popularizující zprávy o teoretických výzkumech nejnovější fyziky.

Termodynamický zákon, zákon o entropii, říká, že v tomto světě stále přecházejí stavy méně pravděpodobné ve stavy více pravděpodobné. Čili pravděpodobnější. Tomu se říká entropie. Existuje samozřejmě také protipohyb, který konstatoval třeba už Shannon a nazývá ho negentropií nebo negativní entropií. To jest existuje zcela pozorovatelně třeba vývoj života na Zemi, na naší planetě, je protientropický, negentropický. Protože směřuje naopak od stavů více pravděpodobných k méně pravděpodobným. Každý nový vynález v živé přírodě znamená krok k méně pravděpodobnému.

Je méně pravděpodobné, že vzniknou vícebuněčné organismy, než že vzniknou jednobuněčné organismy. Mezi těmi vícebuněčnými je méně pravděpodobné, že tam budou strunatci, *chordata*, než že tam budou třeba placaté ryby. Je méně pravděpodobné, že se vyvine placenta a že tady budou

savci, než že tady budou vačnatci a podobně. Stále je to něco méně pravděpodobného. Každý vynález je nepravděpodobný. A celé to směřování vývoje živého, ale také směřování ve společnosti, je doprovázeno tím, nebo je založeno na tom, že stále vznikají nové a nové objevy, které mění situaci v situaci méně pravděpodobnou.

Čili jsou tady oba pohyby. Ale teď nás teoretikové ubezpečují, že všude tam, kde vznikají tyhle protipohyby negentropické, všude tam se to děje na úkor nebo na účet vzrůstu entropie v jiných oblastech. To znamená, na Zemi může vzniknout takový dlouhatánský proces, tři a půl miliardy let trvající, stále komplikovanější organizovanosti živých těl jenom díky tomu, že tady existuje obrovský entropický proces na Slunci. Který znamená obrovské ztráty energie, z které my žijeme a část té energie využíváme. Kdežto ta ostatní je ztracena, prostě se podílí na té všeobecné entropii celého vývoje vesmíru.

Otázka ovšem je, kde se vzal ten původní stav? Který musel být maximálně negentropický. Jestliže od té doby ta entropie stále roste, navzdory těm protipohybům stále roste entropie tohoto vesmíru, tak musela být negentropická hodnota toho začátku obrovská.