

Filosofie logu, filosofie fysis [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Filosofie logu, filosofie fysis \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Filosofie logu, filosofie fysis \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 5. 3. 1992

◆ lecture, Czech, origin: 5. 3. 1992

Filosofie logu, filosofie fysis [FF UK] [1992]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Ted' se budeme trošičku hrabat ve věcech, které obvykle zůstávají stranou a nevěnuje se jim tolik. Tak především, když jsme minule citovali Herakleita, tak jsme si mimo jiné citovali Herakleitův zlomek B 123, že *physis kryptesthai philei*, že příroda se ráda skrývá. Překlad příroda je velmi špatný překlad, *physis* se ráda skrývá. Přitom doufám, že si pamatujete ještě z minulé hodiny, jak jsme se zabývali tímto vztahem mezi *fyen* a *faisthai*.

Vzpomenu si na citát, je to z Sofoklova *Aianta*, a zní to asi stručně následovně: Čas rodí vše, takže se to ukazuje, a pak to ten čas zase do sebe schovává. My jsme si ukazovali, že to nesmíme zjednodušovat tak, že to rození bychom chápali jako rození celé události, to znamená zrození psa, a pak smrt, že by byl od té doby skryt. My jsme si ukazovali, že nejspíš měl na mysli Sofokles něco jiného, totiž v rámci jedné události, jako je život psa, tak že čas vyplavuje z rodidel, ukazuje to, co je v každou hodinu, v každou minutu, v každou sekundu vlastně znovu zrozeno. Ten pes se v té chvíli ukáže a pak jde do minulosti, zase je skryt. A mezitím je tady pes v další minutě, v další hodině, v dalším roce. Že tedy to je v rámci toho života, nikoliv zrození na začátku, kdy pes žádný nebyl a najednou ten pes je, a potom pes tady byl a už žádný není a je tady jenom mrtvola.

Nesmíme to zjednodušovat. Když říká „rodí“, myslí se i to, co se ukazuje v každém okamžiku na povrchu, co právě vychází z rodidel, vychází na světlo a tak dále. Tedy když to dáme dohromady, to, co Sofokles říká, že tedy čas rodí vše, všechno ukazuje a pak to do sebe schovává, tak Herakleitos vlastně doplňuje tohle vidění, totiž Herakleitos, já to tady беру trochu anachronicky, u Herakleita toto téma se ukazuje jako to rození a schovávání je jako téma jedno, a sice že mluví konkrétně o tom, čemu dává přednost. U Herakleita ovšem najdeme ještě analogii jiné věci, totiž nejenom že dává ten akcent, on nemluvil o čase, mluví o tom, co dává vzrůst všemu, co se nám ukazuje, co se ukazuje přírodě, všemu, co můžeme vidět, slyšet a tak dále. Tomu dává Herakleitos přednost.

Nesmíme ovšem lehkomyšlně usuzovat a předčasné vyvozovat z té strany předsudečné důsledky.

Musíme se pokusit o pochopení toho celku, na něž náznakem poukazuje Sofokles v tom citátu: *Panth' ho makros k'anarithmos chronos / phyei t' adela kai phanthenta kryptetai*. *Phyei ta adela*, to, co je neznámé, vyvádí z rodidel, dává tomu vzrůst. *Phanthenta kryptetai*, to jsou ty věci, které se vyjevily, mají se ukázat, *ta fanthenta*, a *kryptetai*, schovává to, co se vyjevilo, to se ukrývá. Tedy toto ukazování a pak to zase schovávání, toto ukazování, na něž náznakem poukazuje Sofokles a u něhož poukazuje Herakleitos konkrétně v tom zlomku, kdy říká, že dává přednost tomu, co je vidět, slyšet, co se ukazuje přírodě. Tedy to musíme vyložit. Dávat přednost tomu, co se ukazuje, totiž ještě zdaleka neznámá naprosto nedbat na to, co je ještě anebo už zase skryté. Když dáváme přednost tomu, co se ukazuje, to neznámá, že to, co se ukazuje, je to nejdůležitější. My tomu dáváme přednost, protože my nemáme nějak přístup k tomu, co je v tom rodidle, a proto dáváme přednost tomu, co se ukazuje. Ale to vůbec neznámá, že to, co se ukazuje, je nejdůležitější. Naopak Herakleitos, i když říká, že dává přednost tomu, co se ukazuje, tak toto rodidlo, ten vnitřní oheň, ten *logos*, podle kterého se všechno děje, ten neviditelný řád, to jsou ty pilíře, které drží všechno, čemu dává přednost. Já to říkám proto, poněvadž on dává přednost v té filosofické reflexi, ať už si toho všimneme nebo ne, ale celá řada autorů klade ten nejdůležitější důraz právě tady v tom *logos*, v tom neviditelném řádu věcí, podle kterého se všechno děje. To se těm lidem přece – se ptali: „Jenom to, že všechno se mění?“ To mnozí přijali, ale konzervativci a antidemokraté – on říká, že ne.

Tak si vykládal to všechno tak, že i Herakleitos ukazuje, že nejdůležitější jsou ty skryté věci, to, na čem to stojí, to, na čem to drží, nikoliv ty prchavé vnější jevy. To bychom pak museli celého Herakleita malinko škrtnout.

Tedy neznámá to, že to, co se ukazuje, není nejdůležitější. Naopak, znamená to, že to, co se ukazuje a čemu z praktických důvodů musíme dávat přednost, protože jenom tím se dostáváme do přímého

kontaktní, tak to je významnější a pro nás životně důležitější než to, co takto přímo nevidíme. Tak, to je jeden bod.

No, a abychom si tady udělali jakýsi pořádek, tak si tam zavedeme rozlišení, které nenajdeme u Herakleita – tam nenajdeme toto slovo, ale budeme s ním pak pracovat. Uděláme si rozdíl mezi dvěma termíny, dvěma různými pojmy. Nejdříve si to budeme uvádět v češtině a teprve potom si to řekneme řecky. Je to otázka toho, čím se chceme zabývat – otázka, co to byla *fysis*. Protože v jednom významu ten *logos* potřebujeme málo, a zejména ten *logos* náš, přinejmenším ten *logos* náš, toho našeho představování. Kdežto v tom druhém případě ten *logos* je vše, nebo skoro vše. Bez něj nic nevíme a ten *logos* je všechno.

A tedy k tomu rozdílu musíme dospět spíše systémově, lidštěji řečeno: tak si to můžeme vyjevovat dvojitým způsobem. Musíme se v tom orientovat. Zkusme se k tomu vrátit, ukážeme si to podrobně, ale teď si to předběžně řekneme. Vložte si to na strom. Když roste strom, ukáže se list a pak se ukáže květ. Tak tohoto, co se ukazuje, jak víte, se to musí vyjevit. Ty květy se tam objeví dříve, než tam přiletí nějaká včela, která ho opyluje, než tam dojde k nějakému kontaktu. Ukazuje se, a v tom je to takto v pořádku. To, že to skryté se projeví v čase, to je vyjevování. Budeme raději říkat vyjevování. Ono se to ukazuje a projevuje se to v čase, tak to je to vyjevování. Mluvíme o tom vyjevování a to vyjevování je takového druhu, že to, co se vyjeví – když tady předběhnu – tak se to ukáže.

Ale co to je pes, to se nám teprve vyjeví. Ten pes jako bytost, která žije v čase, která už tady pár let je a ještě pár let bude, ten pes, kterého můžeme minit, ten se nám musí vyjevit. Vyjevuje se postupně, tak, jak ho poznáváme. A trvá to dlouho. A my to musíme logicky spojovat. *Logos* nám pomůže vybírat různé zkušenosti a ty, co se týkají psa, dát dohromady, a tak se nám vyjevuje, co to je ten pes, jaký je, co všechno se s ním dá dělat, jakou má minulost, jakou má budoucnost. To všechno se musí vyjevovat tím, že se to nějak integruje z různých zkušeností, z různých ukazování, čili ukazů.

Tedy takhle to budeme rozlišovat. Ukazuje se to samo a ukazuje se to jenom v určitém smyslu. To je ukazování. Ukazuje se jenom to, co je možno vidět, slyšet, hmatat, ochutnat, čichat – to se ukazuje. Aby se vyjevilo, co za tím je, tak to musí být pospojováno s věcmi, které nejsou vidět, které tady nemáme. Musí to být spojeno s našimi již předcházejícími zkušenostmi a musí to být spojeno s nějakým očekáváním do budoucna. Musíme v našem myšlení vidět trochu kupředu, vykročit do budoucna a najít tam něco z té budoucnosti. Jestliže toto je podmínka – to spojování toho, co bylo, co jest a co bude, aby se něco vyjevilo – tak k tomu nestačí, aby se ukazovalo něco v určitém smyslu. Já si myslím, že toto rozdělení je dostatečně jasné. Teď si o tom budeme moci hovořit dál. A to je asi tak zhruba k těmto pojmům ukazovat a vyjevovat. Oboje je důležité a oboje ústí v určitou teorii obojího, i když většinou se tím myslí to, co předcházelo a co bude, že se teprve poznává. Husserl se tím musel zabývat, proto zkoumá povahu času, zejména časového vědomí, proto ukazuje ty *retence*, *protence* a tyhle věci, protože se chce z toho ukazování nějak dostat k tomu vyjevu. Nicméně ten rozdíl je důležitý. V následujících nejvýše pár slovech bych chtěl zůstat jen u toho ukazování. Tady připomeňme si tedy ještě jednou to loni probírané, myslím v loňském roce. Už jsem řekl řecky *chronos fyei t'adela*. *Chronos* je tedy čas, *fyein* je roditi a *t'adela* – tady je to aktivní *fyei*, je to to rodící se, rodící čas, rodící čas v jednotě. To jenom nevíme, jak to přesně přeložit do češtiny, abychom neztratili tu aktivitu. Aby se to zrodilo, v tom slově musí být čas, pojetí. *Fyei* a *t'adela* je nejasné, co znamená, spíš *faino*, *fainomai*, to je to, co dává, co souvisí se světlem, to je to světlo. Proto *fosforos*, to je nositel světla, *fosforos*. Podobně jako *Christoforos* je nositel Krista. *Fosforos* je tedy ten nositel světla a ten *fos* je světlo. A s tímto souvisí to *faino*, *fainomai*. *Fainomai* je ukazovati se, zjevovati se, býti na světle, u světla. Naproti tomu *kryptein*, *kryptein*, *kryptein* znamená skrývat. V přeneseném smyslu *kryptein* znamená pochovávat a dokonce i uvržení v zapomnění.

Pokusme se alespoň na chvíli uvolnit se od těch předběžných vědomostí, předběžných soudů, uvolněných samozřejmostí, otevřeme se vůči slovu i jiného typu, v němž jde o něco, co poprvé vzešlo. Podívejme se na to podobně, jako jsme se dívali na *logos* u Herakleita. Už tehdy nám nešlo o to, jestli je

to slovo nebo řeč. Ne, *logos* je to, podle čeho se všechno děje. Nechme stranou to, co víme odjinud. Podívejme se ještě, co říká ten jazyk o *legein*. Sbírati a sbíratí všechno dohromady, *athroon*, do jednoty, a k tomu sbírání, čili vybírání, sbírání všeho v jedno. A takhle podobně na *chronos* se podívejme. Nechme stranou, jestli je to čas nebo bůh, *chronos* je to, co rodí do jednotnosti, co to dává k sobě. Tu vidíme, jestli je tam ta časová záležitost tím už vyřízena. Zatím vidíme z toho citátu ze Sofokla, víme z toho nicméně, je to to, že nějaké slovo *chronos*, nevíme, co to je, označuje to, co nechává vše rodit, čili co přivádí tyto věci do světlosti, ze světlosti. Tedy zůstaňme jen u toho, co je v textu vysloveno. Nekládejme tam vědu o čase. Braňme se tomu to považovat za samozřejmé, že víme, co přesně myslel Sofokles. Jenom to, co tam řekl. *Chronos* je to, co plodí, co rodí a co rodí ty věci tak, aby byly v čase. *Chronos* je to, co událostem dává řád, co dává řád pohybu, dění. Dává řád, umožňuje, nebo spíš způsobuje, aby se jednotlivá jsoucna ukazovala jako celek.

To, co se tu ukazuje, je tytéž jako on sám. Čili *chronos* je také to, nejen co vůbec dává smysl událostem, ale co potom v tom celku dává každému jednotlivému událostnímu jsoucnu řád. A ten celek je to vlastní. To, co nechává jednotlivá jsoucna, aby se ukazovala a hned se zase skrývala, aby dělala místo tomu, aby se podobně uvedla jiná. Čili *chronos* je také to, nejen co vůbec dává smysl událostem, ale co potom v tom celku dává řád jednotlivým událostním jsoucnům tak, aby se jednotlivá jsoucna ukazovala a hned se zase skrývala, dělala místo tomu, aby se podobně ukazovala jiná.

Je to to, co nechává jednotlivá jsoucna, aby se ukazovala a hned se zase skrývala, dělala místo tomu, aby se podobně ukazovala jiná. Ta jsou ovšem integrovaná, ta jsou sjednocená v jednu jedinou jednotu. Všechno to, že ten *chronos* nechává, aby se postupně ukazovala ta jednotlivá jsoucna. Ta jsou ovšem propojená něčím hlubším, nikoliv tím *chronem*. Čím? Podle čeho by ani ten nejkrásnější svět nebyl než hromadou náhodně rozházených věcí. To už je Hérakleitos. Tedy *chronos* a *logos* patří k sobě. *Chronos*, pokud se pokusíme nazvat to, co nechává skryté, aby se ukazovalo, a to zase skrylo v čase, *chronem*.

Počínaje si jistě jako básník, nikoliv jako filosof. Ono básníkovy dovedení pojmenovat věci a okolnosti se mimořádně zdařilo. Lingvistice se může částečně nebo také úplně věc minout. Těmto se to básnický zdařilo, lingvistům méně, filosofům vůbec. To se ukáže teprve později, že v těchto i v dalších kontextech se budeme podílet na konstituci určitého významu určitého pojmu. Teď mluvím o významu těch řeckých pojmů, v nichž jsme hovořili. Mluvili jsme ještě dříve o pojmech, že pojmy začínají od nějakého slova, které má své běžné užití. A my musíme z toho běžného užití čerpat, abychom pochopili význam pojmu, jak ho pak užívali filosofové. A ty pojmy v tomto slova smyslu žijí a přetrvávají v čase.

Ke konstituci příslušného významu, zejména potom pojmu, ty kontexty někdy přispívaly, ale někdy nepřispívaly, někdy neměly vliv, někdy také proto, že ještě neexistovaly v době konstituování onoho vyššího pojmu. Tady je jistá taková nesnáž: jednak mám dojem, že vůbec ta problematika času je složitá, za druhé teda já jsem neměl zatím příležitost hluboce promýšlet tyto děje, poněvadž jsem byl vždycky odkázán na ty náhodnosti, že jsem se o tom dočetl v onom kontextu či onom kontextu, a to jen náhodou, co se tam zrovna dostalo. Takže teprve na základě delšího pobytu v nějaké té mluvnici, kde je všechno, a pokud se tam něco zmíní, pak teprve tam pak je možné učinit si nějakou širší představu.

Druhá nesnáž je v mém podstatném podezření, že se tu pletou dvě pojetí *arché*. Jedno je, že by bylo zapotřebí vynikajících znalostí v řecké starověké kultuře. To, o co mně jde, znamená to opravdu ponořit se do toho starého jazyka takovým způsobem, jak to udělal Patočka, když se ponořil v pěti osmičkách do řeckého světa. Ale to je ještě náročnější, je zapotřebí i těchto filologických znalostí, abychom nepodkládali textům to, co v nich není. V obou případech jde vždycky o ten kontakt. Nemůžeme ho předpokládat samozřejmě, musíme doložit, že ten kontakt nějak existoval.

Sofoklés tedy žije v 5. století, 496 až 406. Je jenom o 30 let mladší než Aischylos. Naproti tomu Empedoklés je proti Sofoklovi o čtyři roky mladší. Můžeme považovat proto za vysoce pravděpodobné, že filosofický význam termínu *arché* byl nejenom znám, ale taky získal jakési místo v tehdejšímu světě, i v tom filosofickém světě. Že i u člověka, který měl co do činění s filosofií, nejenom s básnictvím, že i v jeho filosofickém myšlení to slovo postihovalo něco širšího a hlubšího a filosofičtějšího, než se ze strany

básníka-dramatika Sofokla mohlo zdát jako pouhé převzetí, které ovšem mělo svůj řád.

Tak mně třeba Sofoklés chtěl zachytit to pojetí *arché* jednak jako to, co usměrňuje, to, co určuje či spravuje, jako to, co je vládce nebo co je počátek, jednak jako to, co má přednost, přední hodnotu či cenu, totiž vládu a úřad. A to je i vládce. Doklady jsou u Xenofonta, ti mají pak *archais*, to znamená hodnotu a úřad. U Sofokla *archais kai nomois*, v úřadech a zákonech. Čili to je v tom běžném užití toho slova, to není to filosofické užití. *Arché* znamenala ostatně brzy také celou zemi pod vládou, čili panství, království a knížectví.

Sofoklés tedy mohl s tímto filosofickým užitím toho slova počítat, anebo se nemusel o ně vůbec starat, když je zaslechl, ne-li přímo se mu mohl spíše vyhýbat, anebo mu nechtěl rozumět, nedbal ho a místo toho raději volil ten etymologický význam v běžném životě. Je docela možné, že jistě ty filosofické kontemplace slova *arché*, které mohl Sofoklés znát, tak mně třeba Sofoklés chtěl zachytit to pojetí *arché*. To prostě ještě neznamená, že ve slovníku najdeme, že pro nás je čas a *arché* je počátek, že to už filosoficky je všechno vyřešeno. My si musíme nechat otevřenou cestu, to je ten důvod, proč jsem pro to nepadl v tu významovou konotaci, která se nám tak vtírá, když se řekne *arché* a když se řekne čas. Nechat to stranou a zůstat jen u toho, co říká text, co ten text napovídá.

A teď ještě dál. Filozofové se tážali po *arché*, to jest po tom, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají. To je formulace Anaximandrova, nikoli slovo *arché*, k tomu se ještě vrátím. Ten výměr *arché*, to, co v jeho případě to nebyla ani voda, ani vzduch, nýbrž to bylo *apeiron*. Nicméně platí o tom totéž, co platilo o vodě a co platilo o vzduchu.

Tedy *arché* je to, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají. Teprve druhotně se začali filozofové tázat po tom, co řídí, spravuje či ovládá toto vznikání a zanikání. To tedy *arché* původně to, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají. A ta jména, která těm prvním filosofům Aristotelés dal, že to jsou *hylozoisti*, to jsme si už říkali, že je samozřejmě to *zóé*, ten život, to je pořád, ale *hýlé* tam v tom věku chybělo, to je výmysl Aristotelův. Čili to je prostě misinterpretace, protože *hýlé* je bez tvaru, to je bez životnosti, to znamená také bezživost a říkat, že to je oživená *hýlé*, jak by mohla být oživená, kdyby neměla tvar? Teď už v tom nevidíte jakýsi rozpor? Prostě a dobře, život byl vlastně nikoli život, který se rodí, nýbrž který je předpokladem toho, že vůbec se něco rodí. Ten byl vlastně tou kvalitou.

Jenomže druhotně se začali filozofové tázat, co vlastně řídí, co spravuje, co ovládá to vznikání a zanikání. To od prvního Thaléta, ukázali jsme si u něj, a tady je také významový posun. Tento posun můžeme dobře reflektovat třeba u Empedoklea, aby to bylo jasnější než u těchto [nesrozumitelné], stačí jenom ty stupně dále.

Empedoklés už zcela zřetelně odlišuje ty... On je pojmenovává jakožto bohy: Zeus, Hádés, Poseidón, Héra, a to je oheň, voda, země a vzduch. Ale tito bohové už sami nejsou živí, protože musí být svedeni ze své vzájemné separovanosti v život, sjednoceni. Tyto původní látky on redukoval na pouhé prvky, *stoicheia*. Čili ty [nesrozumitelné].

To pak umožnilo rážbu nového filosofického termínu. Ještě bych dodal tedy, že tyto původní látky redukoval na *stoicheia* jakožto pasivní, slyšíte dobře, pasivní. Proto vládu nad nimi musel svěřit aktivním faktorům, totiž *Neikos* a *Filia*. Zatímco původně ten život, ty látky, ten život byl svěřen té vodě, ohni nebo vzduchu. U ohně je malinko rozdíl, protože Hérakleitos nesvěřuje vládu ohni, nýbrž ohněm je to všechno řízeno. Oheň se sám stává zákonem a všechno, co se děje, se děje pod vládou toho ohně. Takže tady už máme posun buď k *logu*, nebo tedy ještě k nějakým jiným významům.

Tady u toho Empedoklea je úplně jasné, že už tam došlo k jisté cenzuře, k jistému významovému odlišení mezi těmi pasivními faktory, to jest ty prvky, a aktivními faktory, *Neikos* a *Filia*. To pak umožnilo rážbu nového filosofického termínu odvozeného od toho, co je vespod, respektive podstatou onoho odlišně ovládaného dění, tedy *stoicheia*. Teď si ještě ukážeme, jak to slovně je strašlivě zakódováno.

Tedy to, co je vespod podstatou onoho odlišně ovládaného dění, *hypokeimenon*, které se ovšem pro řecké chápání nikterak nemůže obejít bez onoho ovládaného pasivního materiálu, abychom řekli, toto slovo si vypůjčujeme z latiny při překladu *hýlé*, totiž zejména později u Aristotela se mění význam, byť

zase ještě dále významově posunul termín *hypokeimenon*.

To *hypokeimenon*, to je věc velice zajímavá, filosofové se k ní dnes vrací a všímají si mnohých významů. Já jsem si vypsal několik věcí a pak budeme pokračovat dál. Tak především slovně *hypokeimenon* je odvozeno od slovesa *keimai*, což je ležet, a té předpony *hypo*, což je pod. Na další významové posuny při překladu do latiny a pak do dalších evropských jazyků se teď podíváme, protože tam právě v tom se skrývá ta podstata toho, co to *hypokeimenon* vlastně znamená. Jsou tam ty největší významové posuny. Například Cicero, když přeložil *hypokeimenon*, tak v jiném případě zase přeložil *subiectum*. V případě *subiectum*, z latinského slova *subiectum*, což je také odvozeno od slovesa, které pořád ještě nese ten smysl ležet, ale tam bylo možno etymologicky odvozovat od *subiacio* nebo od *subiecto*. To by opakovalo ten konfus všelijakých a ovšem také v okamžiku, kdy se od oné božskosti a oněch bohů vymezil, tak potom už to většinou vypadalo jasně, takže třeba v němčině se ztratil ten duplicitní termín *Subjekt* a najednou od subjektu k objektu v té moderní filosofii, které bylo vytvořeno v jakési době k tomu subjektu, ale bylo také odvozováno buď od slova *obiacio* nebo od *obiecto*. No a tedy *obiectum* je to, co leží před sebou nebo co leží proti.

Němci si přeložili *Objekt* etymologicky, udělali si dvě slova, jedno *Gegenwurf* a jedno *Gegenstand*. To *Gegenwurf* je nesmírně vzácné. Takže je vidět, jak filosofie si nevází... Mimochodem naše česká terminologie také ty latinizující termíny u nás pociťuje, i v našem jazyce, v české terminologii, a uvidíte, že tam je spousta významů, které teď budeme odhalovat u těch jednotlivých termínů a uvidíte, že v tom tkví ta podstata. A uvidíte také, že tam budou také naše filosofické terminologické pojmy, jak vznikaly. No a teď tedy po tomhle tomto ohledání právě k tomu *hypokeimenon*. A pak udělám ještě malou odbočku. To slovo *hypokeimenon* můžeme ještě mnohem víc považovat za ten kousek nitě, která nasměrovala evropské myšlení k tomu latinismu nebo nasměrovala k onomu latinizujícímu pojetí. Na první pohled to vypadá, že to slovo *hypokeimenon* je v těsném bodu, ale – a teď vzniká tady najednou druhá konfúze. Nejdřív jsem dal tu latinskou a teď ukáže se, že tady byla už jedna, jeden základ pro konfúzi v řečtině. Totiž vedle slova *hypokeimenon* se vyskytuje ještě výraz *hypokeima*. A to znamená: jsem poddaný, podřízený, podrobený. Doloženě, pochopitelně se to týká nejstarší filosofické literatury u tohoto slova *hypokeima*. A je to pouhé zdání o filosofech, které nám potom zůstalo a které, aniž by to někdo pochopil, přetrvává. Jinde to nenajdete v řečtině. V řečtině u Aristotela nenajdeme slovo *hypokeimenon*, nenajdeme ani *hypokeima*, ale najdeme *hypokeisthai*. Hovoříme pouze o tomto jednom pojetí. Nemůžeme spoléhat tedy na autentický význam tohoto slova. Najdeme to třeba u Anaximandra, zlomek A 5, u Anaximena A 9, u Hippasa A 7 a u Herakleita 22 A.

Ale když se do toho pustíme, tak najednou se ukáže další stopa, úplně jiná stopa. Jiná stopa spojená s jiným slovesem, které je trochu podobné. Totiž se slovesem *hypotithēmi*, což znamená podkládám, zespod kladu, přitahovat k podstatě, podkládám, také obrazně za základ pokládám, ustanovuji, předpokládám. Je to tedy podložená skutečnost. Od toho *hypotithēmi* je odvozena *hypotheteia*. Například u Platóna *ex archēs hypotheteia*, *hypotheteia* – co si hned od počátku učinili za základ. Nebo podobně v pojetí filosofů. Tady už máme ten náraz k sem *hypotheteia*, *hypotheteia*. Položení si za podklad a základ. Tedy musíme pochopit tuhle celou strukturu.

--- (s2 [zrychlené, přehrávat rychlostí 0,8]_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: ...nemohli překládat nebo kdysi do latiny Římané překládat právě jako *substance*. Nebo jak to bylo v řečtině překládáno, *hypo*, *hypokeimenon*. Protože to byl právě ten vztah k tomu substancování, k tomu, co je pod tím.

Lidé, autoři, kteří vykládají, že *filosofie* mohla vzniknout pouze v této řecké možnosti a jisté substanciálnosti, tak vlastně zapomínají na tu prapůvodní aktivitu. Řečtina jako vytvořená k tomu, že prostě ta řečtina může za to, že tam vznikla *filosofie*, nebo ta *hypostaze*. Prostě kdyby byl býval kdokoli objevil pojmy v jiném jazyce, tak ten jiný jazyk by vyvinul sobě vlastní terminologii. To je samozřejmě jenom taková hypotéza, která se těžko dokazuje.

Ale aspoň tady vidíte tu pluralitu těch možných přístupů. Pokusil jsem se aspoň v jednom bodě naznačit,

že v té řečtině ta aktivita tam byla, že to není teprve výsledek toho evropského vývoje a té ztráty toho původního důrazu na tu *filosofickou* aktivitu. K tomu subjektu v té německé *filosofii*, že toto byla jistá možnost, kterou otvírala řečtina jako jazyk, stejně jako otvírala tu druhou. To není jazyk, který tady určuje. *Filosofie* sama proměnila ten jazyk a naopak ten přehnaný důraz na jazyk, který vidíme v některých větvích *filosofie*, ten důraz na analytický jazyk nebo na každodenní obecný jazyk, ten je vadný v tom, že z toho nikdy nemůžete vyvodit, co *filosofického* se vlastně v tom přihodilo.

No a tak jsme odhalili ještě starší původ těchto pojmů, než na který jsme si ukázali v té antice u toho Aristotela. Rozpor, který už v řečtině usnadnil pozdější konfúze, i když za konfúze se spíše odpovídá latinský jazyk více než řecký. Přesto ten jazyk v pravém slova smyslu nebyl viníkem. Ten, kdo s tím jazykem pracoval, udělal jistou chybu či omyl, jako se uvidíme v dějinách několikrát.

Tithemi je velmi důležité sloveso, které má rozsáhlé a hluboké kořeny v indoevropštině. Například to *tithemi*, to *thé*, to je blízké tomu našemu „dělat“ nebo „dílo“, „dění“, „děje se“, „děj“. To je společný kořen indoevropský. Odvozené *thesis*, kterou známe z naší i evropské tradice, jako *teze*, o mé tezi, co je v základu teze, jako kladení, tvrzení, to, co je dáno. To je ta *thesis*, že se tam něco musí pokládat. Celá ta věc se k tomu musí položit. To nejde jen tak být a vyvstat z ničeho nic. Vy to kladete, vy to děláte. Je to ta *thesis*, kde se od samého začátku musí zakládat za poschodím za poschodím, něco, co je výsledkem toho tvrzení u toho kladeného základu.

Tedy ta *thesis* původně v řečtině znamená uložení, položení, ustanovení. Tak v prapůvodním slova smyslu u toho *nomothetés* najdeme *nomos* a *thesis*, ve významu ustanovení zákona, toho, co je dáno pod tím. A sice to znamenalo přinést a usnadnit. Bylo to něco slavnostního jako toto *nomos*, *thesis*, ustanovení. Je to všechno samozřejmě aktivní charakter onoho kladeného podkladu. A teprve druhotně výsledný stav toho, co bylo položeno, to položené. *Thesis* tedy původně znamená kladení a teprve druhotně to položené, to kladení.

Položme si tedy otázku, která dostává hluboký *filosofický* smysl teprve v antice a pozdním středověku: Kdo je ten, kdo je přítomen u toho pokládání, u toho kladeného, u toho položeného. Všimněte si, že v té antice se o tom nikdo nezmiňoval jako o tom, kdo to položil. Přesto vidíme, že v té řečtině ta aktivita tam od samého začátku byla. Dodatečně teprve sekundárně se řeklo, že se *filosofové* soustředili na ten podložený a na to podkládání se zapomnělo.

Hejdánek: Považovali to za filosoficky nezajímavé, ne že by to bylo každému jasné. Řekové skutečně byli nesmírně aktivní. V té době kolonizace to byl obrovský expanzivní impuls do okolních barbarských zemí, které byly civilizovány.

Tato aktivita tedy Řekům nechyběla, ale chybělo porozumění této aktivitě, a v tom vidím filosofický dluh. Zjišťovat, proč to je – Hegel byl přesvědčen, že to je dluh, a to bychom mohli teďka trochu víc rozvést. Že tedy teprve v té době, kdy ta aktivita celého toho kvasu se rozkládala, už došla, už nebylo sil, teď se to všechno rozkládá, tak teprve v této chvíli, kdy všechno ono, ten obrovský aktivní rozmach, už se mohl víc uplatnit jako to, o čem je možno mluvit jako o filosofickém zájmu. Ale už to bylo v úpadku. A v tom se musíme vyznat, v čem spočívá ten úpadek. *Filosofie* tedy má smysl, anebo je taková, když už je po všem. Tedy Řekové se vykašlali na to podkládání, jak já říkám, ti *filosofové*, a zdůraznili to podložené. Tím se zabývali, to byl ten *ontologický*, to byl ten fenomén na to opřený. No a právě to soustředění na to podložené, tam začíná ta cesta k překladu řeckého *hypokeimenon* jako latinské *substance*. To je ono, tam se to začne měnit v to, co se k němu přistupuje jako k věci.

Evropská *filosofie* však na konci středověku a zejména na počátku novověku položila důraz na to, co v tom bylo od počátku ještě v té antické struktuře, když k tomu byl zapotřebí ještě trochu jiný element, jiná zkušenost. Co se vlastně nenápadně od počátku ukázala jako předmětná povaha řecké pojmovosti. Já tady bych chtěl právě prokazovat, nebo aspoň zdůrazňovat, že odpovědnost za tu naši nynější pojmovost, která je hypokeimenická pojmovost – takže hypokeimenická pojmovost je tato pojmovost, kterou dnes dýcháme v každém okamžiku.

A tedy ta zpředměťující povaha té řecké pojmovosti se ukázala v tom, že ve filosofickém myšlení byl

problém subjektu a subjektovosti, jak tomu dneska říkáme, vytlačen a vytěsněn. Tady, jak tomu my musíme rozumět, k vytěsnění problému subjektu v tom onom řeckém smyslu. Latina byla rozhodující nebo aspoň spolurozhodující v té novorománské sféře i u německých idealistů, kteří se v tom vyznali, tak všude se ustavilo to v souvislosti s *subjectem*, ještě ověšené těmi konotacemi toho, čemu my říkáme objekt. Tady platí to vlastně jenom pro Němce a pro nás.

Ten problém subjektu a subjektivnosti v tom našem smyslu byl vlastně vytlačen a vytěsněn, takže se do moderního evropského povědomí jaksi nenápadně převlékl, dokonce ještě dnes do anglosaské literatury se vrací v jistých obměnách. Když třeba vyjde kniha jednoho autora, která se začne zabývat tím jazykem – pozor u *Heideggera* a jiných autorů – a tam se píše *subjecting* a *objecting*, tak tomu normálně Angličané absolutně nerozumí. K tomu je potřeba špetku vlivu kontinentální *filosofie*. Jinak když se to čte, ta kniha, tak je to docela napínavé, když je tam pro Angličana ono hrozné *subjecting* a *objecting*. Být alespoň jednou jedinkrát, musíte to říct špatně, ale aspoň je to srozumitelné, to *subjecting* a *objecting*.

Tak to vypadá. Samozřejmě, že to souvisí s celou tou dnešní situací, kdy ta francouzská i jiná analytická *filosofie* se v tom vyžívá, protože si uvědomuje takovou jistou slepou uličku v té tradici. Tak se pustila do tvůrčích filosofických problémů, které řeší svými omezenými metodami. Jako nesmírně intelektuálně hraví lidé vědí, jak tam ti angličtí hrdinové mluví a vítězí. To už dávno se nedělá těmi palicemi nebo čím, ale dělá se to těmi pojmy. A to je strašně zajímavé, protože oni to dělají nesmírně s vypracovanou logickou strukturou a v tom určitém dorozumění se subjektivitou, se subjektem a objektem. A sice tak, jak to omezeně dělají ti praktičtí pragmatici, tak ten problém dokonce se snaží v jistém smyslu uplatnit jako subjektivní aktivitu.

A tak to potom v té souvislosti vypadá se všemi těmi přednáškami o [nesrozumitelné]. Tady byl pro začátek zmiňován v jedné přednášce *the objective self*. To je radostný titul, poněvadž *self*, to je už objektivizované já. To je něco, co tady třeba *Nagel* rozlišuje: já jako to já, které si představujete k svému egu, jako kdyby to bylo něco, a *objective self*, protože *subjective self* se nemůže ani dokonce pořádně říct anglicky, protože *subjective*, co to je? Absurdní dělání. *Subjective self*, co to může být? Já nevím, čeho by to bylo to *self*. Takže opravdu se tam v té angličtině vyklidil ten *subjective self* a to je takový malý obraz, a je to nesmírně cvičení, to dobrodružství, té jako když někomu tu partii přehráváte po nějakém velmistrovi. To je ta tendence dneska dál uplatňovat ty anglosaské pragmatické problémy a s tím v kontextu už to žije. Přitom je to neobyčejně zajímavé, když si to člověk začne číst v původním textu. To všechno je, my jsme ještě v té situaci, kdy to není dořešeno. Tohleto, když přijedete někdy na Západ, tak najednou zjistíte, jak těžko se vám bude mluvit o věcech, o kterých jste si tak zvykli mluvit. Ty terminologie nejsou úplně v pořádku, jejich konotace pořád ještě pronikají do těch novějších a tam to někdy působí až groteskně. Nemluvě o takových věcech, jako je Heidegger. Teď si představte, v jaké je to situaci. My mluvíme o pobytu, anglicky je to taky takové nějaké *existence*, ale Heidegger mluví o *Dasein*. Jenže to naše pobyt, to už něco znamená. Kdežto to německé *Dasein*, to je *da* a *sein*. A to zároveň vyvolává ten základní nárok a tu souvislost se *Sein*. Ten český pobyt je daleko lepší, teď je otázka, jestli to není lepší příliš moc. Ale i když ano, protože koneckonců to odpovídá. Heideggerovi jde o tu strukturu *sein*, čili *da-sein*, *sein* patří k sobě, i když to jsou dva pojmy. On to bere dohromady. Heidegger, když o tom mluví, tak mluví o *Dasein*. Ale když se mu to nehodí, tak udělá úplně umělé záležitosti s tím jazykem, jako například když řekne *Lichtung*. To je úžasné, on mění smysl toho slova. On se ani neobtěžuje tím, že by řekl *Licht* jako záře. Ten *Lichtschein*, to není žádné světlo, to je dřívějšek, to všechno si on mohl vymyslet.

Heidegger vážně s tímhle zachází jako s plastelínou, ale ty různé metafory ještě nejsou hotové. My to nemusíme tak brát přes koleno, my máme svůj český svět a své české pojetí si vymyslet dál. Takže všechno toto, co Heidegger otevřel, tím se můžeme jenom nějak podepřít, mluvit o něm, ale jádro té věci, to v těch Heideggerových věcech je v meziprostoru, někdy hluboko pod tím. Ta zprostředkující povaha řecké pojmovosti spočívá v tom, že problém subjektu a subjektivity pro ni neexistuje a že se potom do evropského povědomí dostává jenom díky Heideggerovým reflexím německého jazyka a dějin.

Díky téhle dosti kuriózní a soustředěné na *ich* a absolutní v německé filosofii. A všechno to se dá zase vykládat, kde to začíná u Descarta, i když u Descarta to je subjekt jako *subiectum*, to ještě nebyl ten subjekt v tom smyslu, jak mu dneska rozumíme. Ono to nebylo nic propracovaného jako u Kanta, je to ještě takové obecné, takové jakoby [nesrozumitelné].

A teď když jdeme do dřívějšíka, tak se dostáváme k něčemu, co má co do činění s tímto tématem, o kterém jsme mluvili na začátku, že moderní filosofická antropologie zase dělá tyhle úkroky směrem k té psychologické, subjektivně-individuální stránce. To ale není žádná cesta, to je prostě logický krok zpátky. Postup té moderní filosofické antropologie byl úžasný v tom, že ji právě Heidegger dokázal uvést do vztahu s touto ontologickou strukturou toho *Dasein*. To není problém biologický ani psychologický, ačkoliv se tam Heidegger o biologii nebo psychologii zmiňuje. Ten problém je v tom, že Heidegger chce vidět tu strukturu toho pobytu, která se nemůže měnit s biologickou výbavou jednotlivého člověka, ale je to konstrukce, k čemu se tento postoj postaví jestliže dnešní stav dokonce i vědeckého zkoumání, zejména pak v té nejvlastnější doméně moderního vědeckého zkoumání, ve fyzice, směřuje k tomu, že v přírodě se všechno odehrává v nelineárním a v nerovnovážném stavu, no tak v tom případě to, co ta nejvlastnější doména moderní vědy vykazuje a co se v ní v nejnovější době, v nejnovějších vědeckých zkoumáních u Prigogina a podobně odehrává, tak to všechno ukazuje k tomu, že dneska musíme mluvit o čase, který se odvíjí skokem nebo v nelineárním postupu času. Ta samozřejmost kontinuálního pojetí času je otřesena.

Jestliže už nadále nemůžeme ani ve filosofii počítat s ničím, co by tvořilo základ světa, nebo s něčím, co je neměnné v základu světa, že to je spíše iluze, že tam je cosi pevného, trvalého, tak tento náš vesmír je možný jen díky tomu, že došlo k té anomálii na začátku, v prvních vteřinách, že se tam vyrobilo něco pevného a trvalého. Jestliže tomu tak je, tak se samozřejmost, jak to dřív bylo chápáno, jako ta hotovost světa, dneska jeví spíše už jenom jako problém, a ne jako nějaká samozřejmost.

Dotazovat se na to, co to je, co je neměnné, je velmi pravděpodobné, že kdyby nebylo té anomálie, tak by nikdy nenastal svět, v němž by bylo nutno i myšlenkově pojmově zachycovat něco pevného. Jestliže je v onom nelineárním čase něco, co je pevné, tak je to jen díky anomálii, která veškerou tendenci k té proměně v nelineárním postupu, to trvalé zastavila. Ten náš vesmír je možný jen díky tomu, že došlo k té anomálii na začátku, ke vzniku částic, které jsou stabilní a pevné. To se může stát jenom v tom momentě, kdy se zastaví čas. Právě ta neměnnost se nedá myslet pomocí narativy. To se prostě nedá vyprávět, nejsou tam žádné výpovědi o čase. Čili ta narativita bude vždy znovu narážet na ten fakt, že tam je něco pevné.

Konec toho terorismu logu, konec toho terorismu toho pojmového myšlení. Celá řada německých a francouzských myslitelů, jistě také italských, teď napadá tu pojmovost a tu logiku. Že všechno je jen narativní, že prostě už nebudeme násilnit ty věci tím, že vůbec něco takového říkáme. Každý ať si povídá, co chce, hlavně já.

K tomu vymyslel Rádl skvělý argument, vřele doporučuji, najdete ho v jeho článku v časopise *Křesťanská revue* z roku 1937 o Heideggerovi. Co se vlastně stalo s tím Heideggerem v jeho filosofii. Je to sice v rámci kritiky německého nacionálního socialismu, ale ono to jde hlouběji. On tam říká: jestliže Heidegger chce vidět tu strukturu toho pobytu, která se nemůže měnit s biologickou výbavou, tak on vlastně tu biologickou výbavu podřazuje té struktuře toho *Dasein*.

Jiný hlas: u Heideggera. No tedy, to, co se v té *Doxě* tedy, v té *Doxě* u Parmenida, kde to *hypokeimenon* je to základní, to ústřední, to důležité slovo, to je něco, o čem se... nemůžeme se tvářit, jako kdyby ten přístup o tom byl, ale nemůžeme si k tomu jenom tak... musíme tomu vyhovět všelijak. Nemůžeme si ho prostě vymyslet, ale zároveň musíme přesně vyhovět tomu objektu, těm údům. Tedy musíme z toho všeho, co se mezi těma údama smítá, vybrat. Musíme si vybrat, soustředit se na to, co platí, a odvrhnout, nevybírat to, co neplatí. To je podstata toho výběru. Výběr je důležitý. Ten výběr bez *logu*, v němž *logos* spočívá, v tom výběru a sjednocení toho výběru.

Takže ještě jednou. Je těžké ten poslední verš, že to, čeho je víc, je myšlenkou, je těžké chápat jako

vysvětlení, odůvodnění toho, že tělo je totožné s tím, co myslí. Zkusme si to přecházet v tom českém překladu, jenom ten zlomek 16. Jaké má kdo ve svých údech smítání v různém, tak mají i lidé svou mysl, vždyť stejná věc je to vždycky, která u lidí myslí.

Totíž co převládá. Jako u všech, i u jednotlivce. Je to povaha údů, co převládá myšlenkotvorně. Ten argument zní takto: Co převládá myšlenkotvorně, tam je řecky *gar* v tom verši posledním. To on nepřeložil. Takže si tam musíte do toho českého překladu doplnit „totíž co převládá myšlenkotvorně“. To znamená, že tato věta chce vysvětlit, co se předtím řeklo. Jak budeme tuhle větu „totíž to, co převládá myšlenkotvorně“ nebo „čeho je víc, to je myšlenkou“... To, čeho je víc, to je myšlenka. *Noéma*, je tam řečeno od toho *noein*. Tak když si tam teda doplníte „totíž co převládá myšlenkotvorně“, půjdeme doprava, doleva, dopředu, dozadu.

Tak teďka zkusme číst pozpátku. Co ta věta vysvětluje? Čtete to od začátku a běžte pozpátku. Jaké má kdo ve svých údech smítání v různém, tak mají i lidé svou mysl, vždyť stejná je věc vždycky, která u lidí myslí. Odkud se bere to převládání, čeho je víc? Rozumíte, že to stejné, že to je totéž, totíž je to vždycky totéž podle tohoto překladu z roku 2002. Je to totéž, co u lidí myslí. Tak copak vysvětluje ta věta na konci „totíž co převládá myšlenkotvorně“? Sem to to, co převládá. Jaké má kdo ve svých údech smítání v různém, tak mají svou mysl, vždyť stejná je to věc, která u lidí myslí.

To znamená, že on říká, že ta povaha údů je vždycky totožná s myslí. Když ztotožní povahu údů s tím, co lidi myslí, tak se nemůžou ty údy měnit. Rozumíte, jsou tam nějaké problémy. Jako Aristoteles by se vás hnedka zeptal, jak potom mění ten text, prostě když to nedává smysl. On to upravil, že je tam „totíž“.

Takže to vypadá hrozně.

A ten návrh, který já jsem vám tady přednesl, tak ten neříká, že je to stejná věc, že totéž je vždycky, co u lidí myslí. Nýbrž se říká, to, co není subjekt, ale přísudek. Tedy v tom překladu, když si to zase najdu, že povaha údů u lidí u každého jednoho je totožná s tím, co ona myslí. Ta povaha, ty údy, v té soustavě, je totožná s tím, co myslí. A to je ten předmět, co myslí, co postřehuje. Ne že je to totéž, tak to, co myslí, je závislé na tom nepřetržitém kmitání údů. A tím pádem to není žádná myšlenka.

Rozumíte. Já jsem to loni vykládal, udělal jsem jiný vstup do Parmenida přes psychologismus.

Psychologismus v logice je hrozně rozšířený v druhé polovině 19. století, vykládá platnost logických zákonů a pravidel a všeho možného z psychologie, z duševna. Tedy z proudění, ze smítání údů, řečeno s tím termínem. A tím, že se vaše údy mají tendenci naklánět k jedné straně, že mají tendenci být něčemu nakloněny, tak se vyloží evidence. To je psychologismus, který činí platnost a pravdivost logických tvrzení závislou na vašem opakovaném prožívání a psychologickém nastavení. A toto se odehrává v tom zlomku, že s vámi něco cvičí, abyste uznali, že něco může být zároveň pravdivé i nepravdivé, to s vámi cvičí, to se přičí vašim údům. Takhle by se to dalo vykládat u Aristotela a Parmenida. Tenhle zlomek 16 popisuje, co to je psychologismus.

Hejdánek: Logiko, ahoj ještě jednou a naposledy, protože pak už budeme vyčerpaní. No, tak tento problém s tou *doxou*... Tak já to zkusím trochu rozebrat. Teďka bych možná věděl, co se u nás v našem klubu už nadneslo o té interpretaci těch Parmenidových veršů v tom zlomku 5 a u toho 16. je to jenom půl. Tak to vypadá, že i v této bytosti, která je složena z údů, je přístupná téhle dimenzi. No, a když už někdo objeví něco, co je v čase, co je pomíjivé, nebo je věčné, tak ten není v té spletenosti těch údů tohoto zlomku 16, ne? Pozor! Chci tvrdit, že v této bytosti může přijít na mysl taky myšlenka, že lze ji otevřít. Parmenidés mu to tam říká: uslyšíš nebo poznáš obojí [nesrozumitelné] prohloubenou... Tady to musím najít. Jak on to dneska říká? To je první zlomek, verš 28, 29, že? Poznáš srdce okrouhlé pravdy. Tak jestliže pro tuto bytost, která má údy a žije a dýchá, je dostižné něco, co dosud předpokládali jenom u bohů, že může být zpřístupněno smrtelníkovi, který žije... Pozor, to je ta *doxa*. Poznej to i ono. A ten další případ, to se týká toho psychologického nebo toho zmatku. Chci říci, že i v této bytosti, která je složena z údů, že je přístupná v bráně téhle dimenze. Tak o tom budu mluvit až příště. A teď jenom tedy v zbývajícím čase možná k něčemu, co jsme nevyčerпали. Tak o tom zlomku 5.