

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: 19. 3. 1992

◆ lecture, Czech, origin: 19. 3. 1992

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

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

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Dostali jsme se k tomu vztahu, který minule jsem použil jako takový příklad vztahu mezi fysis a nomos, respektive mezi fysis a logos, a to u porozumění. Tam jsme si všimli toho, že se zachovává určitá difference, tedy je otázka bezprostředního uchopení každé skutečnosti. Je to ta problematika bezprostřednosti. Je to třeba v té kulturní Evropě velice důležité.

A druhá věc, o které jsem se zmínil minule, a sice v souvislosti s křesťanstvím, totiž, že evropská tradice se opírá o jednu velice významnou tezi. A tyto dvě věci mi pak směřují k tomu, co by se dalo nazvat evropanstvím jakožto neodmíratelnou, neopomenutelnou věcí v jistém pásmu pravdy.

O co jde? Jde o to, že v západní tradici, konkrétně už v té řecké, se pochybně chápe toto pásmo pravdy, respektive se pochybně chápe pravda sama. Čili je strukturální součástí evropské historie, že to je vyprazdňování této sféry. To je teze, kterou sdílí více filosofů a která podle mého je nyní nepochybná. Také ale nejen u nás.

Vzniká otázka, jakým argumentem můžeme přispět k tomu vyprazdňování? Jakým argumentem můžeme přispět nebo jakým argumentem můžeme podložit, že je to vyprazdňování strukturální součástí evropské historie? Dosud jsem o tom mluvil jen v náznacích. Já bych teď opakoval něco, co jsme tady už v semináři dělali a v čem budeme pokračovat trochu jinak.

Když se totiž řekne pravda, tak se v současné češtině nejčastěji ozývá tato formulace: pravda se vrací k tradici už u Aristotela, v níž pravda je souladem myšlení se skutečností. Ta strukturální souvislost, která se spravuje v mýtu, to co je říkat o jsoucím, že jest, a o nejsoucím, že není, je pravda. To může být všelijak modifikováno, existuje celá řada variací v jisté podobě, které se dají v říkání soudů představovat vědecky a je vypracována širší teorie, která sice učí, že pravda nemá smysl mluvit o pravdě jinak než jako o vědění toho, co jest, a to v pravém vědění. Vědět dobře, poznat dobře, pravdivě znamená poznat věci, jak jsou. Nepřidávat k nim nic a nic neodjímat.

To je v souladu s tímto základním pojetím pravdy. Pravda je, když o věcech mluvíme tak, jak věci jsou. To je definice. My vidíme věci, jak jsou, přičemž nejde o oči v uších, o fyziologický zrak. Spíše se jedná o reflexi nahlížení věcí, jak jsou.

Můžeme se tázat, zda právě toto pojetí je specificky evropské a v jisté reflexi dojdeme k závěru, že skutečně v tomto smyslu nebyla tematizována pravda nikde jinde, u žádné jiné civilizace. Nemůžeme najít žádnou jinou civilizaci, kde by byla takto tematizována, neexistuje tato souvislost u jiných kultur jako taková konstitutivní tematizovaná zásada pravdy.

Dá se tedy zjistit u Indů, že určité věci se dají nahlížet, a tam vidíte neustálé oscilování mezi subjektivním a objektivním. Je to takové zvláštní jemné nuancování v rámci té indické tradice, ale není to takto tematizováno, jako u Řeků, kde je to v předpokladu všeho vědění. Je to také základ německé klasické filosofie, kdy to bylo znovu a znovu promyšleno. Lze to třeba omezit u *Heideggera* v jeho spisech, kde hlouběji přemýšlí o tom, jaký je nejhlubší základ pojetí pravdy. Vždyť to se dá říct ještě mnohem víc, a tam vidíte, v jakých nejhlubších základech jsou ty evropské duchovní tradice zakotveny, v čem je to v tom reflexivním propracovávání, pročišťování, korigování a tak dále evropského rozumu. A tam, pro Evropu příznačně, se neustále vracela k těm nejhlubším základům pravdy, to znamená k pravdě jakožto k něčemu, co je naprosto suverénní, co nepotřebuje žádnou další instanci k svému potvrzení.

To je ta perspektiva, v které se ty věci ukazují, a v tom kontextu ještě nedostatečně propracovaného já v té antice se hovoří o tom, že ty věci se samy o sobě ukazují, že jsou v tom souznění s tím *kosmem*, s tím řádem přírody. Vždyť to ukazování samo je už takto imponováno jako něco, co ukazuje a co má být jisto, že toto ukazování je pravdivé. To, co v té tradici evropské je to, co jest, a to, co jest, že je takové, jaké je, že se ukazuje takové, jaké je, že do té doby, než se toto zpochybní, že to jest cosi, co má váhu, co má svou legitimitu.

A to v evropském pojetí rozumu znamená, že ten rozum to právě odkrývá. Ale je to to, co formuloval

Spinoza, když prohlásil, že pravda je vskutku sebe-kritériem: *veritas est index sui et falsi*. Pravda je indexem sebe sama i klamu. To je pravda jakožto index, to je to měřítko, ta míra. To je velice podstatná věc. To v tom Spinozovi je to jako v té vědě, v těch přírodních vědách, a je to i v té filosofii, která byla od počátku spjata s politikou, s tou *polis*, s tou obcí.

Ta řecká filosofie nevznikla v nějakém vzduchoprázdnu, ale v té řecké obci, v té řecké demokracii, a byla s tím spojena. Ten řecký občan v tom politickém smyslu byl tím, kdo se účastnil na správě té obce, a to nejenom proto, že k tomu měl moc, ale i proto, že k tomu měl právo a povinnost jakožto občan. V té řecké obci šlo o to, aby ten občan byl schopen posoudit, co je pro tu obec dobré. K tomu právě sloužil ten rozum, ta řeč, to *logos*, ta schopnost mluvit a přesvědčovat ostatní.

V té demokracii byla tato schopnost mluvit a uvažovat, to znamená filosofovat, životně důležitá.

Nesmíme zapomenout, že řecký pojem pravdy byl svázán se životem obce. Proto také ta filosofie ustavila ty školy v Aténách, v tom horkém jádru té řecké demokracie. V té řecké filosofii šlo o to, aby se odhalilo to, co je skryté, co se dává, co je pravdivé, a to nejenom pro ty vnější okolnosti, ale v té pravdě samé.

V té řecké filosofii šlo o to, jak se to dává a jak se to ukazuje v tom životě té obce. To mělo ty hluboké implikace. Pravda je něco, co je daleko od toho vnějšího světa, co bylo v té *polis* tak podstatné. V té demokracii byl ten občan účasten té správy věcí veřejných, v tom aristotelském smyslu. V té demokracii byl ten občan zapojen do těch sporů o to, co je dobré a co je zlé pro tu obec navíc v té demokracii byla vyloučena tato možnost, s kterou se setkáváme u Spinozy a která byla už v té antické filosofii připravena, i když v té aristotelské tradici se to neprosadilo. Totiž, že pravda je indexem sebe samé i omylu (*veritas est index sui et falsi*).

To je to, o čem jsem mluvil, že u Spinozy je jakási, jakýsi náboj židovství, velice oslabený, velice ovlivněný latinským věkem, kdy ty staré židovské inspirace nejrůznějším způsobem se dostaly do nějakých takových fixovaných témat, které najdeme u Augustina a u reformátorů. Nicméně přesto tam cosi přežívá, to, co v tom židovství, v té tradici, v té hloubce existuje, i když se to neprosadilo úplně. A je to jenom příležitost k tomu vidět, že je to něco, co úžasným způsobem přežívá v té evropské tradici jako něco, co ji neustále ovlivňuje a v čem to židovství má ten podíl.

Ten citát ze Spinozy, že pravda je indexem sebe samé i omylu, znamená zaprvé, že o omylu nemůžeme nikdy mluvit tam, kde není pravda. Tam, kde není pravda, tam není ani omyl. Dokonce to můžeme říct ještě tak, že tam, kde nemůže být pravda, nemůže být omyl. A tam, kde je omyl, kde může dojít k omylu, tam je pravda. Ta vazba mezi pravdou a omylem, to znamená mezi pravdou a nepravdou, je tak úzká, že jedno prostě bez druhého není. To je obsaženo v téhle větě.

Zadruhé: neexistuje nic takového, jako – to je tradice od Augustina mluvit o kritériu pravdy, *criterium veritatis*. Ale teď nejde o té pravdě v poznání, o té pravdě v logice, že existuje nějaké kritérium. Bez ohledu na to, zda prostě můžeme mít k dispozici kritérium, nějaké měřítko, podle kterého poznáváme pravdu jakožto pravdu a nepravdu jakožto nepravdu. Tedy že je nějaké měřítko, které je mimo pravdu. To je omyl. Není žádného posledního kritéria, které by bylo vyšší instancí než pravda sama. Pravda sama je tím posledním kritériem pravdy i omylu.

Tady skutečně máme k dispozici formulaci, která nepochybně s plným vědomím, která vyjadřuje cosi, co je pro Spinozu tak podstatné. To je myšlenka neřecká. Protože pro řeckou tradici kritériem pravdy je to, co jest. A zároveň tím se myslí, že tady není žádná mezera mezi tím, co jest a tím, co o tom víme. Pravda je jedna nebo druhá, ty věty jsou pravdivé, pokud odpovídají tomu, co jest, *adaequatio rei et intellectus*. A tato formulace, že pravda je indexem sebe samé i omylu, *index sui et falsi*, to je pro Spinozu to, co je pravda, a to znamená, že pravda je víc než to, co jest. To, co jest, je pod touto pravdou, pod tímto kritériem.

Teprve v dalším kroku, jestliže všechno, co jest, je pod kritériem pravdy a teprve ve světle tohoto kritéria, ve světle pravdy, se ukazuje jako to, co jest, buď jako to, co je pravé, nebo jako to, co je nepravé. Takže to, co je nepravé, už tady vlastně nemůže to, co jest, ztotožnit s pravdou. To by bylo jenom, to by omezovalo to, co jest, na pravdivé výroky nebo pravdivé myšlení. To je také ta křesťanská záležitost, že pravda v tom

pojetí neřeckém se vztahuje ke všemu, ke vši zkušenosti, ke vši skutečnosti. K čemukoliv, k našemu životu, nejenom k našemu myšlení. Ale nejen k našemu životu, prostě ke všemu. Že prostě se všechno ukazuje.

Já se teď na chvíli vymaním z té Spinozovy terminologie a zabrousím do věci, kterou jsem už tady víckrát referoval, k tomu výkladu z *Genesis*, kde jde o to, že stvořil Bůh svět v šesti dnech a v sedmý den odpočíval. Po šesti dnech stvořil svět a v čem to je zajímavé, v tom, čeho si málokdo všimne, totiž že každý ten den se stvořitel obrací a dívá se, co ten den vykonal, a vidí, že to bylo dobré. A teprve ten poslední den, kdy stvořil člověka, vidí, že to bylo velmi dobré. Že tu je rozdíl, to je rozdíl samozřejmě ve světle pravdy. Že člověk je pravější v tom smyslu než všechna jsoucna předchozí.

Já to teď říkám předmětně, to teď nebudu rozebírat, co se tím myslí. Prostě všechna jsoucna nejsou stejně jsoucí, protože nejsou stejně pravá. Ten rozdíl pravého jsoucna a nepravého jsoucna je možno také vyložit jinak než v terminologii platónské. Nikoli, že pravá jsoucna jsou celky a nepravá jsoucna jsou hromady, nýbrž my bychom to tady mohli vyložit tak, že pravé je to jsoucno, které je odpovědnější vůči té výzvě pravdy. Výzvě pravdy v tom smyslu, že tedy se přimyká, že se přibližuje, že ze sebe bere něco z toho, co jako požadavek a výzva přichází ze strany toho světla. Že tedy se stává pravdivým tím, že tu pravdu jako pravé přijímá a uskutečňuje.

Tedy tady máme jako úplně jinou situaci, kdy nemůžeme postupovat tím způsobem, že bychom to zaklapli do té tradice řecké, do té známé běžné tradice evropského myšlenkového vývoje. Tady máme skutečně jakousi diferenci, která spočívá v tomhle smyslu, ukazuje se už v tradici biblické a potom v té orientální tradici křesťanské a dá se sledovat aktuálně třeba od počátku naší reformace, už tedy u těch předhusitských předreformátorů a zejména u Husa a jeho bezprostředního vlivu potom.

Zůstává to jakýmsi tématem, zůstává to jako téma v lidech tohoto ducha a téhle tradice a já se o tom zmíním v poznámce o filosofii dějin u Patočky, kde v *Heretických esejích o filosofii dějin* se objevují, ovšem z pozice fenomenologické, které u Patočky stále doznívají, tyhle momenty, které jsou neřecké. Teprve asi dost pozdě, řekněme v posledních odstavcích nebo něco málo před koncem, se ukazují jisté tendence, jisté příznaky toho, že toto pojetí je reflektováno filosoficky v jednotlivých svých aspektech, v jednotlivých svých souvislostech, až konečně dochází k jakési kulminaci. Něco mocného se ve světě děje a to je ta revoluční situace, kterou budu ještě popisovat, kdy některé ty složky jsou interpretovány tou tradiční filosofií tak, jak jsou interpretovány, jak jsou vtahovány do té tradice platónské a aristotelské jakožto do jisté míry rozkladné nebo aspoň jakési restrukturační nebo strukturu proměňující faktory, v nichž v sobě je cosi, co se nemůže zaklapnout.

Je to začátek toho, o čem se třeba hovoří jako o otřesu, otřesu fundamentů té tradice, což má pochopitelně mnoho různých podob, ale zdá se, že v tomto bodě je jakési centrum toho, o čem se tu teď hovoří, nikoliv jenom rozrušení základů v toku času. Takže to není ta symbióza, o které si můžeme mluvit, o syntéze, o mnoha věcech. Ale v tomto bodě žádná symbióza, žádná syntéza, o té se nedá mluvit, protože tam prostě není možné pokojné soužití nějaké, smírné soužití těchto dvou věcí. Tady prostě dochází k výbuchu a převládá jedno nebo druhé proto ta jedna, která má k dispozici to *aparátovější* soubor pojmů, v té převládá a neuspokojí se s ničím než s likvidováním té druhé. A přitom ta druhá do té doby, než si osvojí nějakou jinou soustavu pojmovou, tak se nemůže prosadit proti tamté. A jakmile se začne jí dařit v této cestě, tak to znamená, že jde o jakési pohlcování. To je pokus o *symbiózu* v tomto bodě. Tedy tato orientace na to, co se udrží, je otázka životaschopnosti – jedna nebo druhá zvítězí. Je to otázka, jestli zvítězí, protože jestli to nedopadne tak, že převládne jedna, tak ta druhá podlehne ještě víc. K tomu by nutně došlo v případě, že se nepodaří té druhé integrovat to nejvzácnější, co ta první nabízí. To je pokus, který se osvědčoval dvě tisíciletí v té naší tradici. V té naší tradici v poslední době se nedaří. Ty postupy nikdy nevypadají příliš velké, jako u těch aparátů byla naděje, že se to podaří v nějakých dalších fázích. Není jiná cesta než, že jedna ta tradice absorbuje, pohltní tu druhou.

Způsobem, který se podařilo té řecké pojmovosti pohltnout ty starověké světonázory, ty mýty, a po té pozitivní linii se to už dočista podařilo. Dokonce takovým způsobem, že ta pojmovost je úplně jiným

způsobem pojmám. Tedy je otázka, zda se podaří v této tradici, v té *aparátovnosti*, aby se zachovalo to nejvnitřnější, co se v té mýtičnosti dělo. Jestli toto se podaří té druhé tradici, tak je také možné se odrazit od této tradice i na té cestě, že se podaří té tradici ještě v nějakém dalším pokusu.

V tuto chvíli těžko můžeme v této věci rozhodnout, protože zatím jsme ve stavu experimentu v této věci. Jinde se objevuje, že si uvědomuje, že zavádějí i s ohlasy té staré mýtičnosti do tohoto vývoje. Je to pokus o *symbiózu*, sice v tom díky té jiné cestě, tím takovýmto způsobem, tedy v tomto bodě jako v tom textu.

Má to tyhle dvě stránky. Ta jedna bez toho být nemůže. Mimochodem to všechno, co tyhle dvě linie, které se nepodařilo převést jedna na druhou a které se nepodařilo ani nějak přivést k nějaké *syntéze*, *syntéze* v pravém slova smyslu, k nějakému integrovanému splynutí, takže tyto dvě tradice vlastně v tomto bodě zůstávají stále vedle sebe. Je to *juxtapozice* těchto dvou tradic, v nichž nelze najít žádný společný vnější výraz této dvojakosti, této dvojkolejnosti, která nesmí být přehlížena, protože tam se podařilo jaksí toto něco integrovat. Vnější podobu téhle dvojkolejnosti je třeba to, že tady spolu žijou tito lidé a že se nepodařilo jedné nebo druhé straně vyloučit tu druhou. Byly tady pokusy Varnhagena von Ense, Saint-Simona, Auguste Comta, to začalo na začátku v křesťanství jako pokus Varnhagena von Ense. Potom velmi často se varuje před špatnými filosofy, jak jsem četl Spinozu, z křesťanského tábora se ozvaly hlasy, Auguste Comte to odmítal z důvodů, že se téměř *diabolizuje*, buďto ze strany filosofské se *diabolizuje* náboženství, a vzápětí je to chaos té tradice, že to je nějaký jiný směr, což je cosi *patologického* v podstatě. Tedy tato *diabolizace* jakožto pokus o to, aby ta druhá tradice byla za každou cenu ze světa snesena, je sice pokusem jedné té tradice integrovat ty lidi. Protože sice vždycky byli nějakí lidé, kteří se snažili o tu integraci, ale přitom tady pořád žijou lidé v této tradici. Pravda je, že to mělo také druhou stránku, že se jim nedopřávalo téhož integračního dechu, takže je vyháněli do *ghett*, že některé věci nebylo dovoleno psát, a jiné věci měly být povinně psány. K té integraci nedošlo. Nicméně je to cosi jedinečného. To může vypovídat jenom o jedné stránce. Je to cosi jedinečného v tom setkávání, v té symbióze židovské a evropské kultury. Já se domnívám, že Evropa je nemyslitelná bez této symbiózy, v tom smyslu, že by se stala bez ní něčím docela jiným. Nevíme čím. My to známe jenom takhle.

Celá evropská kultura, a rakouská a zejména česká a rakouská, ta česká, československá a středoevropská v nejširším slova smyslu, dovede si ji někdo odmyslet? Prostě to patří k *geniu* tohoto místa, ve kterém žijeme. Do toho místa patří i myslitelé tohoto typu. V čem to spočívá? Já jsem říkal teologie a filosofie. Všude tam, kde teologie byla převáděna, proměňována na filosofii, všude tam cítíme něco, že tam něco nepatří, v nějakém smyslu, v nějakém skrytém smyslu. Něco tam vybočuje z těch původních hranic. V jedné sféře se nepodařilo teologii absorbovat filosofii ve středověku, i když tendence byly, aby se to všechno stalo teologií. Teologie byla královnou všech věd, to byla ta nejvyšší instance. Přesto se ukazovalo, že filosofie si zachovala jistou nezávislost. Celou dobu se o ni pokoušeli. Filosofie byla sice *ancilla*, byla služka, ale toto byla služka, o kterou se dvořili, o kterou zápasili, o kterou se rvali ti teologové. To byl souboj s touto kategorií.

Konečně rozkol. Začalo se ustavovat něco, co se snažilo osamostatnit, co se chtělo osamostatnit. Uvnitř byla ta ambice, ta ambice být jako u těch řeckých otců, být i v tomto autonomní. Je to věc, kterou nelze opomenout. Je to nesmírně důležité pro evropskou kulturu, pro evropskou identitu, v tom, v čem jsme se učili, v čem jsme rostli.

--- (s2_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: ...to by byla úplně jiná Evropa, než je ta včerejší i ta zachovalá. Je to něco jako *appendix*, kterej už k ničemu není, a ještě tam někde je.

Zatímco to včerejší vyloženě nedošlo s válkou, s rozbroji už od starověku, vždycky tam bylo ono zapomnění té Evropy, té dvoupólovosti. Došlo k vybočení, a to zapříčinilo, že se od té dvoupólovosti a z té podvojnosti dál a dál vyvíjelo evropské myšlení, až dospělo tam, kde je v té dnešní podobě, tedy k zapomnění.

Kdyby bylo došlo k té dvoupólovosti už tenkrát, tak ta dnešní podoba té sjednocené Evropy by vypadala úplně jinak. Tady se dalo na to evropské myšlení, tedy k té podvojnosti, jen v určitých momentech, i když

se tam kdesi vždycky skrývala.

A teď se dostáváme k onomu důležitému, ta podvojnost a dvoupólovost, ta se dál dělila na spoustu dalších témat, která se s ní dál prolínala. Vezměme si třeba tu věc, v které se mísí ta evropská kultura, že máme k dispozici dvě pojetí pravdy. Máme k dispozici pojetí řecké a pojetí hebrejské.

To není jen otázka dvou pohledů na věc. To je doopravdy onen rozpor, ono napětí, v němž žije evropské lidstvo po staletí. Tyto dva světy, v nichž se to evropské myšlení pohybuje, tato napětí, v nichž to evropské lidstvo žije, to jsou ty nejhlubší kořeny evropanství. Je to jako dva póly, mezi nimiž kmitá ten evropský duch, a to je ta perspektiva, v níž se ta evropská dějinnost pohybuje a v níž se projevuje.

A to je tedy ta dvoupólovost, která je základem toho evropského bytí. To je ta nejhlubší podstata evropanství, toto sepětí dvou světů v jednom. To je to napětí, v němž ta evropská kultura žije a čerpá z něj svoji životní sílu. Je to sepětí řeckého a hebrejského pojetí pravdy. A to napětí je v té evropské kultuře stále přítomno a v něm spočívá ta nejhlubší pravda toho evropanství.

Tak to je ta teorie filosofie. Máme tady ještě druhou, druhý doklad té dvojkolejnosti evropské, a to je církev a stát. Je to zase něco, co nenajdeme nikde jinde. Také tady došlo k onomu zápasu o *investituru*. Zápas o to, kdo tady bude ten pán. A vždycky, když církev chtěla si podmanit stát, nebo stát si chtěl podmanit církev, vždycky docházelo k nějakému konfliktu. Docházelo k určitému napětí, které znamenalo upuštění od té evropanskosti, od té evropské cesty.

Docházelo k odevropeštění, odeuropeizování Evropy. Docházelo k deviacím, které neznáme odjinud, protože tady byla ta podvojnost, dvojkolejnost, odvodnost evropská. Něco, co si neumíme představit, jak by z toho bylo možno vyjít bez tohoto sepětí, s nímž se to evropské myšlení vyvíjelo.

A tedy velmi pravděpodobně to souvisí s tou filosofickou koncepcí té dvojí podvojnosti, té dvojkolejnosti evropského myšlení. Je zvláštní, že se neujal nějaký technicky *plausibilní* prostředek, že by se nemluvilo o jedné věci a nepoužívalo se jedno slovo, když už o té pravdě třeba... A tak místo té pravdy *alétheia* by se třeba říkalo *emet*. Pravda *alétheia*, pravda *emet*. Nebo nějaké jiné slovo by se tam našlo.

Nebo zvláštní zakotvenost Evropy užívat téhož slova pro dvě různé věci, ač nám nepochybně jde o dvě různé věci. Tady jde opravdu o věci. Ta jedna teze říká, že to žádná věc není. Tedy skutečně je pravda, že evropská kultura, v tom evropském smyslu, se zakládá na této dvojcestnosti, dvojkolejnosti, odvodnosti pojetí pravdy.

A toto pojetí pravdy není otázkou teoretického pojetí, nýbrž to je otázka celého myšlenkového i životního zaměření. To životní zaměření je v každém případě jiné, to je kontext, bez kterého bychom vůbec nepochopili, proč ta Evropa takhle žije a proč je taková.

Když se vrátíme k tomu, z čeho jsme vyšli, k tomu citátu, tak je tam jasné, že my nemůžeme koncedovat to slovo existenci. A to je poslední věc, kterou si chceme ujasnit: v jakém smyslu souvisí pravda a existence.

Víte, že v obecném mluvení v češtině, ale také kdysi dávno, existence byla... To slovo existence se stalo takovým falešným pětníkem. Ovšem se vždycky říkalo, že existuje něco, jakože jest. To je taky takový falešný pětník. My nevíme, kdy to můžeme a kdy už nemůžeme použít to slovo. A že to vlastně neznamenalo nic jiného než v našem dnešním pojetí existenci.

Hejdánek: . Řekneme-li, že něco existuje, znamená to, že to existuje tady. Pochopitelně je velmi obtížné užít tohoto slova na pravdu. Říkáme-li třeba, že evropanství se zakládá na určitém předpokladu, že pravda existuje, tak to je ovšem pravda. Pravda existuje tak, jako existuje svět, jako by to byl svět v světě, je tady něco navíc k tomu světu. To nám připomněli a upřesnili především *filosofové existence*, proto se jim tak říkalo; to je směr, který se stal v určitém období módní epochou, ale po té módě zůstalo několik pecek. Jednou z nich je to, že u nich šlo o něco víc než o *negativní platonismus*. My už jsme o *negativním platonismu* v Patočkově pojetí několikrát mluvili. Týká se to období vlastně dosti pozdního Patočky, který byl silně ovlivněn *filosofií existence*, existenciálními filosofi.

Kdy tedy vlastně polemizuje s Rádlem, kdy interpretuje proti Rádlovi, odmítá ho, ale z důvodů, že mu nerozuměl. On ho odmítá, nechce se s ním dostat do křížku, dovolává se existence jenom proti Rádlovi.

Zejména také proto, že v době, kdy k tomu došlo, u Patočky vychází studie o existenci, která je oslovením sartrismu v té době a najednou je inspirací pro mnoho umělců. Vyjde knížka, kde se říká, že Kierkegaard, Nietzsche a tak dále jsou v této sérii. Tady vlastně všechno vyšlo do jedné doby, vypadalo to naprosto mimo veškerou tuhle pochybnost, a přece to mělo určité hlubší pozadí.

Tak potom najednou to období, ta léta, čtyři, pět let *negativního platonismu*, kdy Patočka to dává jako určitou hypotézu, kdy najednou je inspirací pro mnoho umělců. Dochází k jakýmsi změnám. Tyto dvě věci jsou vydány v jedné edici u Činčery, to byl kaskadér. On na to byl extra ustavenej, to vydávání. Vydávají to takovým způsobem, v určitém nakladatelství, že znemožnili mě oslovit nebo přemlouvat, a vydávají to tak, aby to každý redaktor udělal s chutí, když ten text má k dispozici. A to je celé toto úsilí.

Tak vydal už tři závažné spisy, jednak *Juvenilie*, jednak dva na sérii o existenci, nehledě na další věci, a tak se na tom pracuje, nad touto četbou. Víceméně nemají prostory, nemají pojince a všechno. To je třeba občas zpřesňovat nebo spíš přidat. Ale tedy v té době *negativního platonismu* tematizuje Patočka něco, co je naprosto podstatné. U toho, co je české, je ta pravda daleko nejpodstatnější, nejbyťostnější. Je to ta nejbyťostnější věc, co nejpodstatnějšího dostal. Ten *negativní platonismus*, ta Patočkova filosofie je to, co mělo největší kampaň třeba v Maďarsku, v celém tom prostoru. K čemu ho to napadlo z ničeho nic po válce? Všechny tyhle formulace ukazují k tomu, že tady Patočka chtěl se nějak dobrat hlouběji, nejenom formulačně. Tím, že rozlišoval u Demokrita to, co jest, a to, co má být – a to, co má být, že je skutečnější než to, co jest a že je to původcem toho, co jest.

V celém tomto uvažování lze jasně vidět, jak se tady prodírá myslitel směrem, který dosud v českém myšlení nebyl nazýván, s výjimkou snad Ladislava Klímy, o kterém nevíme, zda vůbec takhle uvažoval. Bůhví proč dneska zjišťujeme, že tam bylo víc sounáležitosti. U tohoto Patočkova *negativního platonismu* se mi zdá, že je to zase český prostor, kde se tato myšlenka prosazuje po několikáté znovu a kdy se prosazuje jako evropská, Evropou zanedbávaná, ale myšlenka hluboce evropská a perspektivní. Protože je to myšlenka, která hovoří o symbolu, o něčem, co nemůže slíbit žádná jiná myšlenka, kterou známe z dějin filosofie, už od starověku se s ní setkáváme.

Teď jde o to, z toho tu filosofii teprve udělat. Protože to není filosofie, to je myšlenka, to je *filosofém*, který ještě není zpracován jako filosofie. Ale podstatné je, že se tady objevila v moderní době tato inspirativní myšlenka, která chce završit to hledání, přemýšlení a rozvažování o tom *logosu*. Protože tady se najednou ukazuje, co už jsme tušili a naznačovali, že sám *logos* nemůže být chápán jako *jsoucno*, ale tady teď se ukazuje, že ten sám *logos* je ještě něčím jiným než tou pravdou, tím posledním kritériem, které je kritériem o sobě samém i o všem ostatním. Kdy tedy *logos* nestačí na to být kritériem, nýbrž najednou se ukazuje tady *logos* jako významná, ale přece jen zprostředkující skutečnost mezi tím, co je tím posledním, a tím, co nás vedlo k tematizaci *logosu*.

Asi tak se situace vyhroutí, že my, když tematizujeme *logos* a probíráme ty postupně jednotlivé úrovně a dostáváme se čím dál výš, k tomu, že právě ten *logos* nás jediný je schopen vést k tomu, abychom téma *logos* viděli jako *logos*. Ten *logos* jediný umožňuje, abychom dospěli k tomu obratu v myšlení, k myšlení samotnému, ve vědomí samotném, jako subjekty subjektu, jako sobě, abychom se vůbec k tomuto obratu dopracovali, aby nám to vůbec *logos* umožnil.

Právě v této reflexi, kterou umožňuje *logos*, se nakonec ukazuje to rozhodující, že totiž *logos* není *logos*. Že totiž právě v té reflexi, kterou *logos* umožňuje, dochází k setkání s tím, co není pouhý *logos* jako zprostředkující tu reflexi, nýbrž dochází k setkání s tím, co jsme nazývali a budeme nazývat ryzí nepředmětností. Co vůbec předmětně nelze nijak uchopit.

Sem tedy patří, a o tom se budeme bavit příště, sem patří základní otázka, jak vůbec můžeme myšlenkově udělat cokoli, abychom nevypadli z pravdy. Nejen abychom se jí zmocnili, pravdy se nemůžeme zmocňovat. Tady najednou je položena na váhu a shledána lehkou celá evropská tradice myšlenková, ta převážná, která se domnívá, že se zmocňuje toho, co jest, pravdivé skutečnosti. A tedy pravdy, protože odvozuje pravdu od toho, co jest. Zmocňuje se jí tím, že se toho zmocňuje, že to uchopuje, *begriff*, že to prostě vezme do svých rukou, myšlenkově.

Tato tradice je úplně vedle ve chvíli, kdy už tehdy, kdy jsme hovořili o *logosu*, poněvadž *logos*, to je problém. Jenomže tam právě ještě pořád byla situace víc pro toto mluvení, protože ten *logos* vlastně tematizoval úplně všechno a *logos* byl ztotožňován s tou ontologickou pojmovostí. Teď když je *logos* chápán jako to, co je tím posledním kritériem, to poslední pro sebe i pro všechno další, kdy člověk tu pravdu nemá, což je řecká myšlenka, ale tady najednou nabývá daleko hlubšího a podstatnějšího významu.

Pravdu nemá v tom smyslu, že se nemůže o ni opřít jako o nějakou hotovou skutečnost. Pravda není nic, co tady je. Ta pravda je přístupná člověku takovým zvláštním způsobem, že on k tomu nemůže nic, on se tam nesmí potlačit. Člověk nemůže uchopovat nic tady z té ryzí nepředmětnosti, protože ta ryzí nepředmětnost prostě je všude tam, kam může těma chapadlama té moci, tím svým zásahem, kam může zasáhnout, kam může dosáhnout, kam může něco udělat, tak tam prostě ta pravda není. S tou pravdou se může setkat jedině, když toho všeho nechá, když se na ni nezaměří tak, že ji chce chytit, nýbrž když se nechá tou pravdou chytit. Když se jí dá k dispozici, když se vůči ní otevře. To je něco, co je naprosto nevídané pro řeckou tradici. Je to skutečnost, se kterou se setkáte jedině, když se jí otevřete. A ona, když otevřete své oči, ona do nich vstoupí. Vy se musíte otevřít a očekávat, jestli bude tak laskavá a ukáže se. Ona tady není. Ona se stává, stává se ve vašem životě. Vy na ni musíte čekat. Vy nemůžete nic jiného než čekat.

Najednou je tu skutečnost úplně jiného typu. Řecké filosofování k tomu může říct *logos*, že se k tomu může vztahovat, ale vždycky zase jenom tak, že se ho chce zmocnit.

V mém soudu tato perspektiva je v čemkoli tak zajímavá, že se to člověku na první poslech zdá, že vypadá neuvěřitelně, že zastoupí tradici, která se tímto směrem nepohybovala. Je to vlastně naše poslední šance jako evropské tradice. Tu pravdu jako shodu se skutečností nebo tu pravdu, která se zmocňuje toho, co jest, tu už jsme ztratili. Tady se sází na něco takového, co pomáhá evropské tradici dál. Ale možná i víc než jenom evropské tradici, k sobě samé.

Momentálně nemáme kam jít. Máme prázdné ruce, nevíme, co dělat, a tady abychom oslovili, oslovovali, abychom *atraktovali* všechno to, co v nás je zapomenuto, uloženo do depozitáře a co musí být uvolněno, vyzdvíženo, aby to vystoupilo na povrch. Je to to, co musíme udělat. A my to tady budeme dělat teď.