

ETF, 27.9.1999

Geneze (mýtu i pojmovosti) jako problém: možnosti a meze

01

Jednou z významných myšlenkových konstrukcí posledních staletí evropského filosofického a vědeckého vývoje je pojetí vývoje (a pokroku vývojem). Jde o konstrukci, bez níž – jak dnes už vidíme – náš přístup ke skutečnosti, zejména ke skutečnosti historie života na této planetě, vykazuje závažné nedostatky. A protože tato konstrukce dovolila učencům učinit překvapivý objev, totiž že sama bytostná povaha živých bytostí není neměnná, nýbrž že se konstituovala v minulosti vývojem a že tento vývoj se vymyká klasickému chápání kauzality, jak jej Evropanům odkázali jeho autoři, totiž staří Řekové, je třeba náležitě porozumět, k čemu tímto vynálezem a objevem vlastně došlo. (Mýtus kdysi s „vývojem“ zcela samozřejmě počítal: co bylo napřed, co potom, co se z čeho zrodilo nebo kdo se z koho zrodil apod.)

02

Řecký vynález pojmů a pojmovosti je nepochybně čímsi epochálním; po dvou a půl tisíciletích se stal evropsky vzděláným lidem jakousi „druhou přirozeností“, jak se říká. Většině z nás se zdá, že pojmovost je tak úzce spjata se samým myšlením, že se samozřejmostí vkládají pojmy i do starých textů všude tam, kde oni sami se domnívají, že něco z nich pochopili. To platí nepochybně také pro čtenáře bible, a také pro filosoficky nedostatečně připravené a vzdělané teology, především pak starozákonní, neboť většina starozákonních textů je záznamem myšlení narativního, nikoli pojmového. Ale platí to stejnou měrou pro teologické badatele novozákonní, protože nz texty představují z tohoto hlediska místo, kde se mísí, navzájem překrývá, ale také navzájem velmi intenzivně ovlivňuje obojí typ myšlení. To znamená, že už nejmladší texty sz (včetně deuterokanonických), ale zejména všechny texty nz vyžadují, aby teolog dokázal náležitě rozpoznat, kde jde o narativitu a kde naopak o pojmovost.

03

Vývojové hledisko nám vždy připomíná, že v takových konkrétních případech neplatí jen buď-anebo, nýbrž že každý nový krok resp. krok k něčemu novému vždycky něco z toho starého zachovává, a to ne pouze nějakým nedopatřením či pro nedokonalost, ani jen nevyhnutelně, ale přímo nezbytně a cíleně. Podmínkou všeho nového je nějaký (pozitivní nebo negativní) způsob navázání na staré. Tam, kde by nové na nic starého nemohlo navázat, muselo by nutně začít od začátku – a tak by jen opakovalo něco velmi starého. Proto můžeme snadno nacházet narativní momenty a složky všude, kam se jen podíváme resp. kde se setkáváme s nějakým myšlením nebo přesněji vypovídáním, vyprávěním. Narativním momentům se proto nemohli vyhnout ani autoři slavných tří svazků Principia mathematica, Bertrand Russell a Alfred North Whitehead, díla, které je plno matematických a logických symbolů. To však neznamená, že význam jejich díla spočívá v oné narativní rovině – to snad je každému zřejmé. Narativita je nižší, jednodušší složka našich výpovědí – je sice nezbytná, ale jen jako počáteční předpoklad, nikoliv jako „základ“ (fundamentum). Opět: vývojové hledisko !

04

J.B.Kozák (můj učitel) kdysi ve své habilitační práci filosoficky navázal na pozoruhodnou práci amerického biologa Jenningse, Behaviour of Lower Organisms (vyšla také německy, Das Verhalten der niederen Organismen). Jedním z nejvýznamnějších pojmů Jenningsových je tzv. ekonomizace biologických funkcí. To, co organismus nejprve dělá tápavě a nazdařbůh, nabude časem na preciznosti a jakoby automaticnosti. Cílem však není sama tato nacvičená automaticnost, která de facto organismus svírá a omezuje, nýbrž to, co takovým omezením je uvolňováno: nové pokusy, opět sice tápavě a zkoušející, ale už na vyšší úrovni, protože na základech dosud úspěšných ekonomizací. Kozák se ve své práci pokusil ukázat, jak dochází k ustavení logického řádu myšlení také na základě jakési ekonomizace. Na první pohled může jeho pokus vzbudit dojem jakéhosi absurdního počínání: Husserl věnoval obrovskou energii tomu, aby prokázal nemožnost založení logiky na psychologii, tj. vyvrácení psychologismu v logice. Kozákův myšlenkový pokus se může zdát být něčím ještě daleko zpozdilejším, protože se může jevit jako jakýsi biologismus v logice. To by však byl naprostý omyl. Kozák má docela jiný cíl: chce ukázat, že přísným dodržováním logických pravidel své myšlení nesvazujeme, ale naopak uvolňujeme pro vyšší cíle, tj. pro práci na vyšší, už nikoli jen formálně logické úrovni. Lze to formulovat i jinak: tam, kde vývoj dospěje na vyšší úroveň, zachovává něco z předchozích kroků ve zjednodušené, téměř schematické podobě – to je podstata dějovosti a také vývojovosti.

05

Z tohoto pohledu se pojmovost ukazuje jako něco vývojově vyššího než narativita, tj. konkrétně než mytičnost. Předpojmová narativita má totiž charakter mýtu. Rozlišení Mýtu a Logu je řecké a specificky filosofické. Filozofové se takřka bez výjimky ostře stavěli proti Mýtu, a to ve jménu Logu. Jedinou výjimkou (z větších) je Platón, a je to výjimka zásadní důležitosti, a to v pozitivním i negativním smyslu.

Mýtus, mytické vyprávění mělo obrovský význam pro „denaturaci“ člověka: právě vlivem mýtu resp. prostřednictvím mýtu se člověk stal obyvatelem řeči a tedy odpřírodněným tvorem, „nepřirozeným zvířetem“. Teprve ve světle Logu se začaly ukazovat meze a nedostatky mýtu. Patočka: mýtus je plný smyslu (nevyčerpatelný smyslem) – a já dodávám: je také plný nesmyslu (nevyčerpatelný nesmyslem). Různé nepřesnosti, omyly, vágnosti, zkrátka nelogičnosti jsou doma také v Logu, ale Logos je schopen rozpoznávat své vlastní omyly a chyby. Naproti tomu Mýtus takovou schopnost nemá. Teprve Logos mohl začít s kritikou Mýtu, protože byl schopen ostří kritiky obrátit také (a dokonce nejdříve) proti sobě a svým výkonům. A proto se musíme tázat, co vlastně má Logos proti Mýtu navíc, co mu umožňuje využít této superiority. A zároveň se musíme tázat, zda při tom kroku „vpřed a výš“ zase na druhé straně o něco nepřišel, zda něco neztratil, něčeho nepozbyl. Samozřejmě další má teze bude, že tou rozhodující předností Logu je pojmovost a pojmy. Teprve později se ukáže, že to není vše.

Narativita není záležitostí fyziologie nervové soustavy, nýbrž je záležitostí kulturní, dalo by se říci „dějinnou“, kdyby ovšem nešlo o dobu prehistorickou, archaickou, kdy místo dějin vládl ještě mythos (který je nedějinný a dokonce protidějinný). Prof. Pribram byl, jak jste mohli slyšet a vidět, právě poctěn jako první nově založenou cenou Nadace manželů Havlových. Nedostatkem Pribramovy teorie je její přírodovědecká jednostrannost, totiž jeho důraz na neurofyziologii. Tuto stránku lidského myšlení a představování zajisté nelze opomíjet, ale právě tou se příliš neodlišuje od jiných živých bytostí, zejména vyšších savců a vyšších ptáků. To rozhodující v lidském myšlení nespočívá v tom, co „dělá“ mozek jako fyziologické centrum duševních aktivit, ale co „dělá“ rozum jako centrum životních zkušeností a jejich přesahování směrem k novým zkušenostem (tj. jako centrum učení, tj. centrum sebezdokonalování). A to je záležitostí dějinnou (a to jak individuálně dějinnou, tak kulturně dějinnou). A první kulturní tradice byly vlastně nedějinné nebo přesněji „předdějinné“ (tak jako Teilhard de Chardin mluví o přirozených jednotkách „před-živých“, nikoli neživých).

Neurofyziologové už začali (byť pomalu a s váháním) brát na vědomí, že také v práci mozku je třeba odlišovat hardware a software, ale naprosto jim zatím chybí nejen metodický přístup k dějinnosti onoho softwaru, ale sama ochota k takovému přístupu. Na přechodu od pouhé narativity k pojmovosti lze však jednoznačně ukázat, že tu nejde ani o nějakou pouze fyziologickou záležitost (např. genetickou mutaci), ale ani o nový návyk, získaný nácvikem nových dovedností. Platí však zejména, že narativita resp. mýtus není produktem pouhé fyziologie nervové soustavy, nýbrž že jde o jakýsi nový vynález, neodvoditelný z předchozího (tj. animálního) stavu. Bez rituálů, bez mýtu a bez narativity – jak se zdá všechno naznačovat – by se člověk asi nikdy nestal člověkem, tj. nedošlo by ke skutečnému polidštění člověka a člověk byl zůstal nejdál vyvinutým primátem. Právě proto je rituální chování (a tedy také život v mýtu jakožto zvláštním světě, tedy také náboženská a také narativita) něčím ne-přirozeným, z přirozenosti člověka nevyplývajícím, nýbrž v pravém slova smyslu kulturním a tedy potenciálně dějinným, přesněji: před-dějinným (neboť dějinnost mohla být ustavena teprve na základě dalšího „vynálezu“, totiž „víry“ v původním smyslu, jak byla chápána ve starém Izraeli, především v jeho prorocké tradici).

ETF, 18.10.1999

09

To je naše první, a to zásadně významné rozpoznání: pojmy a pojmovost znamenaly proti pouhé mytické narativitě obrovský pokrok v jednom směru, ale zároveň velkou ztrátu v jiném směru. Pojmovost jako nová struktura myšlení (tj. myšlenkové aktivity, myšlenkových výkonů) umožnila nesmírné vylepšení přesnosti, preciznosti myšlení, ale zejména schopnost myšlení se kriticky obrátit k sobě, tj. umožnila reflexi (kritickou reflexi). To, čeho mýtus nebyl schopen, totiž pokusit se porozumět sobě samému a pokusit co tomuto sebeporozumění dát nějaký slovní výraz, nějakou narativní podobu, to se stalo nyní nejen možností, ale přímo nutností. Již pro nejstarší filosofy se nejen pojmy a pojmovost, ale samo filosofování stalo tématem: první, tj. nejstarší sebeepochopení filosofie je připisováno již Pythagorovi, a to znamená jednomu z prvních filosofů – a dodnes je filosofie jedním ze základních a zároveň nejzávažnějších filosofických problémů, tj. filosofie je problémem sama sobě. To v mýtu nebylo nikdy možné. To je tedy obrovský, neslýchaný pokrok.

10

Zároveň však v jiném směru znamená pojmovost vlastně krok zpět oproti mýtu. A tento krok zpět nelze vysvětlit jako pouhé nedopatření, nýbrž je inherentní součástí onoho pokroku, spočívajícího v nebylém zpřesnění myšlení a myšlenkových postupů. Zatímco mýtus byl sice nedějinný a protidějinný, ale byl úzce spjat s dějovostí, s proměnami, s pohybem a pohyblivostí, a to znamená, že dovedl alespoň některé děje a alespoň v něčem brát vážně a postihovat je svou narativitou, svou dovedností vyprávět, pojmovost znamená právě v tomto bodě velkou ztrátu. Samou svou povahou nutí pojmovost filosofy vypouštět změny a proměny z centra právě filosofického zájmu a soustřeďovat se na to, co se vůbec nemění nebo co se mění jen částečně, jen na povrchu, zatímco v základech to zůstává změnami nepostiženo. Odpor k proměnlivosti a nedůvěra vůči samé narativitě, právě protože vypráví, vrcholí v eleatismu.

ETF, 23.11.1999

11

Sofoklés: Aias (poslední Aiantův monolog, první 4 verše). Předpojmové narativní „uchopení“ závažného problému – jeho nedostatečnost z pojmového hlediska a jeho superiorita v jednom ohledu, pojmovosti řeckého typu nedostupné. A) Čas je personifikován resp. chápán jako živá bytost: je schopen něco rodit – a dokonce rodí vůbec vše (tedy jakási prabytost, absolutní bytost – srv. např. s Hegelem). CHRONOS FYEI; to však znamená vlastně, že CHRONOS DZÉ. Je tedy čas ZÓON? Pokud ano, kým byl sám zrozen? A pokud ne, jak může (aktivně) rodit něco, co samo nežije, tedy kdo sám nežije, co nebo kdo není živou bytostí? - B) Paralela u Anaximadra: ARCHÉ je to, z čeho věci vznikají a do čeho věci zanikají. Také A-ova ARCHÉ je „živá“, ale nemluví se o tom výslovně (jen Aristotelés to ještě „ví“ a posměšně nazývá první filosofy „hylozoisty“) – a tak se Anaximandros vyhne rozporu, v kterém se pro nedostatek pojmovosti a logičnosti brodí až po uši Sofoklés. ARCHÉ nejenže sama aktivně nerodí, ale ani aktivně nepůsobí, nedává vzniknout „věcem“, nýbrž ony jakoby samy vznikají z ARCHÉ a zase do ARCHÉ zanikají (to není žádná kauzalita, jde spíše o výkon jakési kosmické spravedlnosti). Kromě toho je také ARCHÉ koncipována jako to, co je první a co vládne – co je odevždy, co nevzniká a nezaniká. To je přesně to, co nelze korektně říci o čase (srv. Augustin: to, co už není, co ještě není a co jako aktuálně jsoucí okamžitě pomíjí).

ETF, 23.11.1999

12

Dvojí cesta „dohledávání“ předpokladů myšlení resp. nějaké myšlenky: buď se zaměříme na neurofyziologii a tím na „myšlení vůbec“, anebo na konkrétní myšlenku, a pak ovšem nám je neurofyziologie k ničemu. Napětí „body-mind“ se nedaří překonávat, a lze nahlédnout, že to ani není možné (protože tu jsou dvojí rozdílné předpoklady, a ty jsou na překážku eventuelního „sjednocení“ pohledu). Narativita ani pojmovost nemohou být odvozovány (ani vysvětlovány) z neurofyziologie – a to i když samozřejmě jsou neurofyziologicky podmíněny. Má-li myšlení rozumět sobě samému, nemůže vycházet od něčeho, co je „vnějším předpokladem“ myšlení, tedy od neuronů, synapsí, vůbec od fyziologie apod. Vedle těchto vnějších předpokladů jsou tu však ještě předpoklady docela jiného druhu, řekněme „vnitřní“ – a ty lze odhalovat a zkoumat jen tak, že myšlení se pokouší k nim proniknout samo v sobě, skrze sebe, kritickou analýzou svých vlastních aktů, tj. reflexí. Obecným předpokladem reflexe je pojmovost. (Ta ovšem nemusí být nutně řeckého typu.)

13

Na první pohled se ovšem zdá tato cesta vysoce problematická: myšlení může samo sebe (a ze své úrovně) dospívat k nějakým předpokladům pouze cestou hypotéz, cestou pokusného, aktivního vymýšlení, takřkajíc konstruováním těchto předpokladů, tedy experimentálně. To však nemůže být považováno za platnou námitku, neboť jinak to nejde ani v případech, kdy se myšlení nezabývá svými vnitřními předpoklady, nýbrž nejrůznějšími předpoklady a skutečnostmi „vnějšími“. Právě tak, jako musíme interpretovat informace svých smyslových orgánů tím, že v myšlenkových modelech rekonstruujeme obrazy toho co vidíme, stejně musíme rekonstruovat i vnitřní předpoklady samého myšlení (ať už svého nebo cizího – tam je to o to komplikovanější, že k cizímu myšlení nemáme přímého přístupu, na rozdíl od vlastního).

14

Také vzpomínání je vlastně jakousi zvláštní – ale ještě na před-lidské úrovni ustavenou – formou hledání a rozpoznávání předpokladů aktuálního vědomí a jejich „vnášení“ do aktuální přítomnosti, ale tyto předpoklady lidské vzpomínání později jakoby objektivovalo v příbězích, jež ony „objektiváty“ (konstrukce) nezbavovalo dějovosti a vůbec času. Byl to však jiný čas než čas našeho, přesněji mého, tvého života, byl to čas archetypální, jaký ještě dnes známe z pohádek: „byl jednou jeden ...“. To znamená, že to byl čas jednotlivému člověku odcizený, nebo ještě přesněji řečeno, člověka odcizující jemu samému. Člověk se právě identifikací s archetypem a jeho činy jakoby vzdával sám sebe, své vlastní identity. Tomu je třeba věnovat pozornost: jde totiž o člověka, který ve skutečnosti ještě žádnou vlastní identitu neměl a který pouze prožíval děs z neznáma, tj. z neznámé budoucnosti. Tím, že se identifikoval s něčím, co už jednou (nebo víckrát) proběhlo v minulosti, se sice jakoby vzdával sám sebe, ale zároveň se zachraňoval právě tím, že splýnul s archetypem, že se schoval pod křídla archetypu. Tento všeobecný sklon života lidí měl ovšem své výjimky: byli tu bohové (a heroové, eventuelně zbožnění pra-předkové), jejichž identita byla garantována jinak než napodobováním nějakého dalšího, vyššího archetypu. Pro člověka však každá odchylka od archetypu měla fatální následek, totiž pád do bezedné propasti nicoty, která nepřestává hrozit z budoucnosti (neboť jenom díky – nebo vinou – přicházející budoucnosti je člověk ohrožován, a jen proto vidí spásu v napodobení toho, co se už stalo, tedy v minulosti resp. v pra-minulosti). Pouze v tom výjimečném případě, že se člověku zdařilo provést něco nového, aniž by při tom byl zničen, bylo možno se domnívat, že tu byli v akci bohové – a že tedy takový člověk byl bohy vybrán k tomu, aby se jeho čin stal novým archetypem a aby se on sám proto stal božským člověkem.

ETF, 6.12.1999

15

Vzpomínání je vlastně první formou návratu myšlení (přesně: aktivně myslícího) k „sobě“. Tyto „návraty k sobě“ provázejí ovšem od samého začátku všechno živé, ale nejsou to návraty vědomí, myšlení. A aktivní vzpomínání také navazuje na paměť, která zdaleka není tak „aktivní“, nýbrž je vázána spíše na asociace, vyvolávané akutní situací. (Ale funkce snu atd.!) Návrat vědomí či myšlení k „sobě“ není snadný: vědomí si je vždycky nejdříve vědomo něčeho mimo sebe – dítě si uvědomuje sebe později než věcí kolem sebe. Už rozlišení vlastního těla a vnějších těles (předmětů) je zprvu obtížné – ale už se na to moc nepamätujeme (spíše se opíráme o zkušenosti s obnovováním vlády nad tělem po různých ochrnutích, ale také při výcviku či tréninku).

16

Reflexe: podmínkou je paměť, ale rovněž ona schopnost vracet se k zapamatovanému, a to jak ve formě zapamatování, tak k tomu, „co“ jsme si zapamätovali. Význam pojmů a pojmovosti: to, „co“ jsme si zapamätovali, má vynikající oporu v intencionálním „objektu“. Právě na tomto místě se ukazuje naprostá převaha či spíše superiorita, nadvláda pojmovosti nad pouhou pamětí. Souvislost mezi „objekty“ je „logická“ (nikoli psychologická).

ETF, 13.12.1999 – Sybe Schaap (jako host)

17

Řekové vymysleli nový způsob myšlení, vynalezli pojmovost, umožnili tak pozdější (ale poměrně brzké) použití tohoto nového způsobu k tomu, aby mohl být sám takto analyzován. Je to převratná novinka, ale na počátku tu nikde není (a nemůže být) záruka, že se hned a přímo strefili. Naopak dnes vidíme, že pojmovost řeckého typu měla a dodnes má některé vady. Hlavní vadou je objektivace – a výsledkem byla záměna pojmů jako organizační složky myšlení s předměty myšlení. K náležitému rozlišení došlo teprve na počátku našeho století (Husserl). Pokud je někdo stále ještě zajatcem řecké pojmovosti, bude se pokoušet myslet pojem tak, jako by to byl objekt, předmět (Materna). Ale pokud se osvobodíme alespoň k prvním krokům kritického přístupu (tj. k přístupu s odstupem vůči řecké pojmovosti), budeme stát před závažným problémem: myslit pojem jako ne-předmět, non-objekt. Tak se nám do oné trojice nepředmětů, která vypadala tak mimořádně, totiž subjekt (já), svět (jako celek, a také jednotlivé celky), Pravda, dostává pojem. A protože pojem a pojmovost už nejstarší filosofové chápali v co nejužší spjatosti s LOGEM, a právem, neboť pojem nemůže být nikdy izolován a vyňat ze světa LOGU, máme tu také onen LOGOS.

18

Přehlédneme-li tedy problematiku, které jsme se až dosud věnovali, můžeme ji předběžně rozdělit také do několika filosofických disciplín, což je sice věc dost formální, ale pro nás dnes důležitá právě ve srovnání s dělením Aristotelovým. Ten kupř. mluví (počátek IV. knihy Met.) o tom, čemu říkáme dnes „ontologie“, přičemž je zřejmé že tato disciplína plně spadá už u něho a zejména v dalších staletích pod Heideggerovu kritiku tzv. zapomenutí na Bytí (Seinsvergessenheit). Naproti tomu u něho nemáme filosofickou kosmologii, dokonce ani v hérakleitovském smyslu, natož v našem (tj. svět jako celek). Aristotelés založil logiku jako záležitost nástroje myšlení, ale naprosto u něho chybí filosofická věda o LOGU, tj. logologie. Už jsme si připomněli, že život pro Aristotela je pouze forma pohybu, ale zcela chybí filosofická disciplína o živém a o životě, tedy filosofická biologie (místo toho má fysiku, ale té jde právě jen o pohyb, ne o to, co se rodí, roste a umírá).

19

Specializace: známe ji už z říše rostlinné i živočišné. Už samo rozdělení těchto říší nám leccos musí napovědět, ale zvláště důležité jsou další cesty specializace. Někdy ovšem vede specializace k sebeohrožení, zatímco na druhé straně nesespecializovanost může znamenat nekvalitnost, upadlost, primitivnost. Zvláštním druhem specializace je parazitismus – což je ovšem relativní fenomén. Všichni živočichové jsou vlastně parazity, protože se živí jinými živými bytostmi, buď rostlinami nebo jinými živočichy. A přece parazitismus má (nebo může mít) také pozitivní funkce: šelmy mají důležitou úlohu, a to nejen okamžitou a situační (likvidaci slabých a nemocných jedinců, kteří jinak ohrožují stádo), ale i vývojovou (tím, že přežívají nejschopnější, druh se zkvalitňuje). To platí i o bakteriích a virech – zvyšování rezistence, vznik imunity atd. Ale je dokonce možné – jsou takové úvahy – že právě viry svou obrovskou proměnlivostí mohou představovat významný faktor genetický. Atd.

Význam specializace ve vědách: vydělení z generální vědy = filosofie: dovoluje nesmírné rozšíření a prohloubení poznatků jedním směrem, ale na druhé straně vede ke ztrátě vztahu k celku. Opět tu máme jak pozitivní, tak negativní stránku. A tak také vydělení LOGU z MYTHU je zčásti záležitostí specializace. Ale musíme být opatrní: specializovanost tu musíme přesně vymezit a umět rozlišovat. Mýtus byl mnohovýznamnou skutečností, vlastně celým světem, jak jsme si říkali. Ke specializacím docházelo již v jeho rámci: primitivní rituály pohybové se specializovaly do podoby tanců, rituály hlasové do zpěvu a do promlouvání, rituály výtvarné (zpodobovací) do malířství a sochaření atd. Některé složky mýtu naopak nabyly charakteru vysloveně parazitárního nebo se staly drogami („opium lidu“). Religionistika všeobecně, ale zejména na teologických fakultách, by měla bedlivě rozlišovat různé tyto vývojové trendy také v oné proměně mýtu v religiozitu. Popisování všech forem náboženskosti není k ničemu, pokud se nerozliší, které vývojové trendy lze i nadále považovat za pozitivní a které naopak jsou upadlé, retardující a někdy přímo nebezpečné.

To platí také v našem případě, kdy jsme se soustředili na odlišení a rozdílnost narativity a pojmovosti. Něco z narativity je nadále funkční: mýtus se změnil v povídku a román – a to znamená, že něco z mýtu zůstalo. Už jsme si ukázali, že něco z mýtu zůstalo také v pojmovosti řeckého a pak evropského typu, dokonce v pojmovosti vědeckého typu. Při takových proměnách se ovšem zároveň ukazuje, že sama funkčnost se proměňuje, je obvykle relativizována a doplňována nebo vyvažována něčím jiným. Tak ve vědě je strašně důležité umět něco do detailu přesně zopakovat, ale smysl této dovednosti spočívá v tom, že to je cesta, jak objevit nebo vynajít něco nového. Návraty k témuž nyní nemají smysl samy o sobě, nýbrž pouze ve vztahu k hledání nového; a nové se ukazuje jako něco, co je bytostně spjato se starým a s návraty ke starému, i když to jsou návraty odmítavé, kritické, polemické.

Narativitě i pojmovosti je něco společné: jsou to dva různé způsoby pobývání ve světě smyslu, ve světě LOGU. V dobách úpadku smyslu pro smysl (tj. vnímavosti pro to, co dává smysl, pro smysluplnost) se objevují pochybnosti o smyslu, a nejen pochybnosti; objevují se výslovná tvrzení, že smysl je cosi subjektivního, pouhé zdání, že ve skutečnosti žádný smysl není, že smysl neexistuje. To je myšlenka sofistická, nikoli filosofická. Je to pseudofilosofické vyslovení, provedení něčeho, co má svůj základ v pocitu, v dojmu. (To platí např. o východních tzv. učeních.) Dojem, že smysluplnost je pouze něčím subjektivním, je sám subjektivní, a proto neunes filosofickou kritiku. Ovšem taková kritika musí být provedena jako reflexe a za použití pojmového aparátu. Toho mytické prostředky právě nejsou mocny.

Připomeňme si starořeckého sofistu Gorgiu, který prý (podle Sexta, zl. B 2) napsal spis, který provokativně pojmenoval „O nejsoucím čili O přírodě“. Tam stanovil své tři zásady: 1) nic není, 2) kdyby něco bylo, člověk to nemůže poznat, 3) i kdyby to mohl poznat, nemohl by to nikomu sdělit ani vyložit. První zásada je založena na pocitu, na dojmu, ale není kriticky prověřena. To, že tu je Gorgias, který říká, že nic není, je v rozporu s tím, co říká. Je to autodestruktivní myšlenka, která se sama vyvrací, vezmeme-li ji vážně a s kritickým odstupem. V tom pak pokračují i další dvě zásady. Odkud Gorgias ví, že nic není? Zdá se, že to nějak poznal. Ale jak mohl poznat, že nic není, když tvrdí, že nelze poznat ani to, co eventuelně jest? A jak může tvrdit, že i kdyby poznání bylo možné, nelze je nikomu sdělit, když on své poznání, že nic není, nám a všem kolem sděluje?

Podobně autodestruktivní je myšlenka, že smysl je pouhé zdání, pouhý dojem, výmysl. Takové tvrzení nám dává jakýsi smysl, můžeme mu porozumět. To, že mu můžeme porozumět, není naším výmyslem, i když se to zajisté nemůže uskutečnit bez nás, neboť jde o naše porozumění. Ale skutečnost, že to je a vždycky musí být *naše* porozumění, vůbec neznamena, že tu vedle našeho porozumění není nic, čemu by bylo lze a zapotřebí porozumět. A tak tvrzení, že nic nemá smysl, se samo vyvrací tím, že nám jakýsi smysl dává. Ale protože se vyvrací, ukazuje tím zároveň, že ne každý smysl je dobrý smysl, že v jistém slova smyslu nám může dávat smysl i nesmysl. To lze říci jen díky pojmovosti.

Tím, že zabloudíte, jste ještě nezrušili geomagnetismus; nemůžete-li se orientovat, kde je sever a kde jih, neznamena to, že světové směry přestaly existovat. Stěhovaví ptáci se magnetickými siločarami dokáží řídit, a vůbec nejsou závislí na tom, že vy třeba právě bloudíte a nejste schopni se orientovat. To samo o sobě není ještě argument (zejména pro jistá zásadní odlišnosti), ale určitě to je napomenutí, abychom nedělali předčasné závěry ani v případě smyslu. To, že je možné, abych tady generoval nějaké zvuky tak, že vy je nejen slyšíte, ale že můžete porozumět, co jsem do těch zvuků zašifroval, je samo o sobě dokladem toho, že smysl a smysluplnost není výmysl, ale skutečnost. Smysluplný výrok, smysluplné myšlení a jednání je možné jen v určitém prostředí smyslu či smysluplnosti; smysl je vždycky něčím uchopitelným a pochopitelným v detailu, ale nikdy na ten detail není redukovatelný, protože vždycky poukazuje k nějakému širšímu smyslu, rozsáhlejšímu komplexu smysluplnosti. I kdyby život na této planetě byl unikátním fenoménem v celém vesmíru, nemohlo by to znamenat, že prostě neexistuje. A přece je život téměř všech živých bytostí (a určitě všech vyšších) závislý na živém prostředí, tj. na jiných živých bytostech (a ovšem i na podmínkách za hranicemi života, např. na jistém rozmezí teplot, na přítomnosti nebo nepřítomnosti některých látek apod.).

Narativita i pojmovost jsou možné jen za předpokladu, že nějaké takové prostředí smyslu je skutečné. Nemůžete říci ani jedinou větu, kdyby tu nebylo jazyka. A nebyly by možné různé jazyky, kdyby tu nebylo nějaké prostředí, nějaký svět smyslu, v němž se jazyky mohly zrodit. A to se týká jen onoho Gorgiou popíraného fenoménu „sdělení“. Ale my musíme jít ještě dál. Nebylo by možné žádné smysluplné sdělení, kdyby to, o čem chceme něco říci, nedávalo žádný smysl – v takovém případě by totiž o tom, co naprosto a vůbec nedává žádný smysl, nebylo možno říci vůbec nic, nebylo by dokonce možno to ani pojmenovat, natož tematizovat. A takový smysl věcí, událostí, situací má také onen již zmíněný charakter, totiž že vždy nějaký konkrétnější, omezenější smysl poukazuje na smysl širší, rozsáhlejší, obecnější. A tomu je třeba věnovat pozornost.

A právě na tomto místě je třeba zřetelně vidět, jak selhává nejen narativita, ale také pojmovost, přinejmenším pojmovost řeckého, tj. zpředmětňujícího typu. Řešením není návrat k mýtu, protože mýtus nabízí útěk ze zdánlivé nesmyslnosti do zdánlivého smyslu (předstíraného mýtem samým), ale revize a reforma pojmovosti. Mýtus už reformovat nelze, protože ten už byl mnohokrát a četnými způsoby reformován, takže už k němu nemáme přímý přístup. Máme jen reliktu a „potomky“. Jinak s pojmovostí. Ta nejen musí projít změnami, ale může být reformována vlastními prostředky.

Narativita a pojmovost II

Letní semestr 1999-2000

út 13.30 – 15.00

ETF, 15.2.2000

01

V minulém semestru jsme si ujasnili několik věcí, které nám dovolují se v myšlenkové situaci na přelomu tisíciletí poněkud lépe vyznat. Především jsme mohli provést jisté korektury některých tradičních koncepcí, které zapustily kořeny v tzv. obecném zdravém rozumu a které jsou vlastně paradoxně upevňovány vždy znovu podnikanými pokusy o jejich zpochybnění nebo přímo vyvrácení. Jedním z nejzávažnějších je pseudohistorické schéma Augusta Comta: období (etapy) mýtu – metafyziky – pozitivní vědy. Je to něco jako vývoj dítěte: nejprve období pohádek, pak spekulace (přemýšlení), nakonec rozumné úsudky opřené o fakta. Ale i ontogeneze dnes ví, jak významné je každé to stadium pro další vývoj a růst jedince. (Např. imprintační období, nebo důležitost navazování sociálních a jazykových kontaktů v prvním roce po narození, tj. v extrauterinní embryonální fázi života dítěte, apod.)

02

Comte měl za to, že rozpoznatelné momenty mýtu v metafyzice nebo momenty metafyziky v pozitivní vědě jsou jakými reliktami, již nefunkčními apendixy, přežitky. My dnes víme, že tomu tak je jenom v některých případech, zatímco v jiných je situace naprosto odlišná: tzv. metafyzika (filosofie) se bez jistých momentů mýtu neobejde, a věda se zase neobejde bez některých momentů filosofie. Abychom si umožnili věcnější formulace – vzhledem k zatíženosti takových termínů jako „mýtus“ nebo „metafyzika“ -, volili jsme jinou perspektivu a tedy i jiné termíny: *narativita* a *pojmovost*. A ukázali jsme si, že narativita se bez pojmovosti kdysi dávno obešla, ale že to dnes už prostě nedovedeme a nedokážeme, protože jsme od prvních kroků ve světě jazyka alespoň částečně formováni pojmovostí, bez níž se dnes už neobejdeme. A na druhé straně ryzí pojmovost že není možná, protože se nikdy neobejde bez nějaké opory v narativitě (dokonce ani v matematice). Kdybychom totéž řekli o mýtu a metafyzice (filosofii jistého typu), volky nevolky bychom ospravedlňovali neospravedlnitelné, neboť v mýtu není jen hluboká pravda, ale také hluboká nepravda (korektura Patočky, že „mýtus je smyslem nevyčerpatelný“ – je totiž stejně „nevyčerpatelný“ nesmyslem). A podobně je to s metafyzikou resp. s filosofií: také zde „končí“ jen něco, nedržitelná je stará metafyzika (zejména substanční), ale je možná i metafyzika nová. Heidegger sice mluvil o konci filosofie, ale měl tím na mysli metafyziku (kterou ve svém pojetí s filosofií ztotožnil), ale věděl, že myšlení nějak postupuje dál, pokračuje v nové podobě, a nemaje jiného slova po ruce, řekl prostě, že zůstává „myšlení“.

03

Když jsme se tedy soustředili na narativitu (místo mýtu), udělali jsme to proto, abychom nechali zcela stranou kritiku mýtu a mytičnosti (i když to je pochopitelně naprosto legitimní možnost) a abychom se tak mohli omezit na fenomén v jeho pozitivním (relativně pozitivním) smyslu. A teprve na tomto základě jsme se pokusili ukázat na meze narativity. Ukázat na meze neznamená odmítat ono „meze mající“, tedy omezené, nýbrž spíše je vymezit v jeho platnosti a možnostech aplikace. Narativita je obrovské novum ve vesmíru, a všechno zatím nasvědčuje tomu, že zcela se bez ní obejít nikdy nebudeme moci, nebudeme-li se chtít vzdát svého lidství. Jestliže Aristotelés definoval člověka jako *ZÓON LOGON ECHON*, pak jistě na tomto místě nemyslel na *LOGOS* filosofů, tedy na pojmovost. Lidé byli lidmi daleko dříve, než byly vynalezeny pojmy a byla ustavena pojmovost. Proto se obvykle překládá ona definice: člověk je živočich mluvící, mající slovo, řeč. Daleko věci přiměřenější by ovšem bylo: živočich vyprávějící. Můžeme být na pochybách, zda považovat všelijaké způsoby komunikace třeba včel, mravenců nebo vyšších zvířat či ptáků za druh jazyka, ale nikdy nemůžeme být na pochybách o tom, že vyprávování, tedy narativita, charakterizuje ten nejhlubší rozdíl mezi člověkem a všemi ostatními živými bytostmi. (Proto také, kdyby se ukázalo, že některé další bytosti si vyprávějí, musili bychom je zahrnout do skupiny lidí, i když by tam zoologicky vůbec nenáležely.)

Zvláštní na celé věci je to, že pro jazyk resp. pro vstup do světa jazyka není člověk geneticky predisponován natolik, aby lidé mohli spolu rozmlouvat jedním jazykem a rozuměli si. Ve zpěvu některých ptáků můžeme sice rozpoznat jakési náznaky „dialektů“, takže odborník pozná, z které země či kontinentu ptáci pocházejí. Ale tyto rozdíly jsou zcela okrajové a nemají charakter dialektů navzájem se „odcizivších“. Jiní ptáci zase dokáží napodobovat kdejaké jiné ptáky a dokonce lidskou mluvu - známi jsou tím zejména papouškové, ale nejsou zdaleka jediní. Ale velmi brzo vždycky poznáme, že jde o pouhé napodobování, i když třeba papouškové mají smysl pro situaci (možná na základě toho, že právě v určité situaci jejich ‚výroky‘ mají velký úspěch). Ovšem tady všude tápeme dost ve tmě, protože zatím nemáme ani ponětí o tom, proč a jak došlo k tomu, že lidé začali mluvit, přesněji - jak jsme upozornili - proč si začali sdělovat celé komplexy informací o různých dějích, tedy proč si začali navzájem vyprávět. A nevíme také, zda se promlouvání ustavilo na jediném místě, v jediném ohnisku, nebo bylo-li takových ohnisek několik či dokonce mnoho. Důležité ovšem je, že promlouvání odedávna muselo pro lidi představovat něco vysoce přitažlivého, atraktivního - dodnes to ostatně můžeme sledovat u naprosté většiny malých dětí, které se do světa jazyka a vyprávění vysloveně hrnou.

05

Atraktivnost mluvení a promlouvání neopouští člověka v jeho dětství a mládí, nýbrž pokračuje většinou dosti svérázným způsobem i na vyšších ontogenetických úrovních. Je známo, že tu jsou ve hře genetické dispozice a tím individuální různosti, a stejně tak je známo, že ženské dispozice jsou v průměru silnější než mužské, což může souviset s přirozenou úlohou matky jako hlavního průvodce dítěte nejen do světa sociálních vztahů, ale zejména do světa jazyka. Zvláštních forem však nabývá tento fenomén, když mluvení a promlouvání se stává speciálním druhem požitku, kdy samo promlouvání se stává náhražkou a pak i zvláštním, v něčem i vyšším druhem prožívání. Fabulace a někdy konfabulace napodobuje skutečný život, nahraňuje jej (např. červená knihovna) a také předstírá, což zjevně může přecházet a vskutku přechází do jakéhosi druhu podvodu, jaký známe z četných forem už z přírody (mimikry nebo naopak aktivního klamu, který má přísně sledovaný cíl a účel - květ orchidejí napodobuje tvarem i pachem samičku některého hmyzu apod.). Tato zvláštní záliba v mluvení a promlouvání, která má pro rozvoj narativity obrovský význam, nabývá dokonce schopnosti se prosazovat i tam, kde sama narativita je ve své původní podobě podlamována a zpochybňována, tj. po vynálezu pojmů a pojmovosti ve starém Řecku. Potěšení z mluvení a promlouvání, eventuelně později z psaní a publikování nabývá někdy charakteru posedlosti, i když je všelijak racionálně zdůvodňováno. Už Šalomoun ví, jak známe z knihy Kazatel, že není dobré býti „rychlý k mluvení“ (5,2) a s tím jistě dnes budeme souhlasit, že „dělní knih mnohých žádného konce není, a čistí mnoho jest zemlení těla“ (12,12). Dnes vlastně žijeme v době, kdy jako by zájem o čtení upadal (kdosi to formuloval velmi lapidárně, že všichni píšou, ale nikdo nečte). To je skutečné nebezpečí, jež provází narativitu a ono velké potěšení z ní: vypráví se, aby se vyprávělo, ne proto, aby se něco podstatného, důležitého řeklo. To není jen fenomén probírání všeho v hokynářství nebo v mlékárně či u holiče, diskuse o tom, co bylo včera v televizi apod. Jde o fenomén hlubší a také závažnější.

06

Před víc než půl druhým desetiletím (7.-17.9.1984) se v Mezinárodním kulturním středisku v Cerisy-la-Salle konalo desetidenní kolokvium o sofistice. Přednesené texty byly vydány ve dvou sbornících, z nichž jeden, uspořádaný Barbarou Cassin, nese název „Plaisir de parler“ (vyšel 1986). Většina příspěvků se shoduje v tom, že obraz sofisty jako prodáváče pseudomoudrosti a pseudomoudrosti a jako politického podvodníka je falešnou karikaturou, protože sofista měl především sám velké vnitřní potěšení z promlouvání a přednášení (takže se sofistikou byla úzce spojena rétorika jako umění či dovednost promlouvat), a zejména měl vděčné publikum, které neváhalo obětovat nemalý peníz na to, aby si produkce rétorů a sofistů mohlo poslechnout, což znamená, že potěšení bylo i na straně naslouchajících. (Mimochodem: pro theology by mohlo být poučné se seznámit s tím, jak zejména tzv. druhá sofistika razila termín KAIROS, kterému se pak po závažných posunech dostalo značného významu v křesťanských hovorech i textech. Ve zmíněném sborníku tomu Alonso Tordesillas věnuje celých 30 stran.) Dnešní publikum by si tehdejších rétorů a sofistů asi příliš necenilo, ale jistou analogii můžeme vidět v zábavě daleko lidovější, někdy dokonce až vulgární, kterou poskytují neméně žádostivým posluchačům různí dnešní „baviči“, ať už na podiu nebo v rozhlasu, a nejčastěji v televizním vysílání. Také mezi dávnými sofisty byly velké rozdíly, a někteří sofisté byli dokonce vynikajícími mysliteli a dobyli si zejména v pozdějších dobách nemalého respektu.

07

Jazyk zkrátka není zdaleka jen prostředkem komunikace, ale je to prostředí, v němž je člověku dobře a jež si touží stále nějak vylepšovat. Období úpadku a pokaženosti jazyka se střídají s obdobími velké péče o jazyk a jeho vylepšování, zkrásnění. My v Čechách a zejména ovšem v Praze nemáme pro krásu jazyka samého dost smyslu a porozumění - tím nemyslím krásu verše nebo spisovatelova jazykového umění. Jde mi o prostý, každodenní jazyk. Proto musím tuto okolnost zdůraznit, neboť všechny jazyky nejsou stejně krásné, a někteří lidé dokáží i krásným

jazykem mluvit nehezky. Osobně považuji dva jazyky za nejkrásnější na celém světě (ovšemže všechny jazyky neznám, tak se to jen obvykle vyjadřuje), a vždycky, když mám příležitost jim naslouchat v jejich vlastním prostředí, váhám, zda ten jazyk, kterému právě naslouchám, není přece jen ještě o trochu krásnější než ten druhý. Jde o středoslovenštinu a o francouzštinu, kterou se mluví severně od Paříže (a které jsem měl příležitost se po válce obdivovat i v Paříži samé; dnes je to s Paříží o dost horší, ale může to být i přechodná záležitost, způsobená mnoha přistěhovalci jak z jihu Francie - i odjinud -, tak z jiných zemí). Jedna z mých dcer se provdala do Paříže, její muž však nemluví tou francouzštinou, kterou miluji. Dcera sama má výslovnost hroznou, takže byl strach, aby se její dva kluci vůbec naučili pořádně francouzsky. Ale dnes se ukazuje, že to byly obavy předčasné, že ve hře je ještě mnoho jiných vlivů. Starší vnuk v osmi letech plynule přechází z francouzštiny do češtiny, babičce překládá, co si s bráchou povídají (pokud to je něco spisovného, ovšem), ale ani v jedné poloze nijak zvlášť neexceluje. Naproti tomu jeho mladší bratr má asi jiné učitelky, nebo má hudebnější sluch - kdo vlastně ví? Ale jeho francouzština je báječná, nejlepší z celé rodiny (včetně spolutčána a spolutčyně) a já jen doufám, že si to časem nepokazí a s gustem poslouchám, i když se hádá, je rozčilený a třeba i nadává.

08

Doufám, že se mi tímto extempore podařilo vás přesvědčit, že jazyk je víc než nějaká soustava znaků, jak se domníval Saussure a jak to dnes mnoho lingvistů opakuje po tolika letech po něm. Jazyk je organismus, je to něco skoro živého (ostatně přece mluvíme o živých jazycích). O jazyku platí, že nevíme, odkud se vzalo semeno, z jakých hvězdných dalek a světelných hloubek přišlo mezi nás, aby vzklíčilo a dožadovalo se naší péče a pozornosti a úcty i lásky. To napsal jeden z nejpozoruhodnějších našich básníků tohoto století, František Halas. Dovolte, abych vám to přečetl; je to několik veršů jedné ze souboru básní, věnovaných „Naší paní Boženě Němcové“.

Poslyšte tedy:

Ta bdělá vážnost nad přípravou slova
ty čtoucí zdali víš
že z nesmírna se slovo klová
a roste jak s ním zacházíš

Když v nepojmenované vdechneš duši jména
ty čtoucí zdali víš
že zbude v něm už příštím na semena
jen vzrostou a ty přivoníš

Ty musíš slovo mlékem omývat
když umouněné z cest se přiřzene
básníci čeští musí vyzpívati
za příklad dík svůj paní Boženě

Nejstarší stíny slova vstřebávají
nejmladší světla jsou v nich ukryta
básníci poznat srpem verše mají
čas dozrání jak svatá Markyta
(in: Řeč naší paní, in: 4983, Časy, s. 137.)

09

To je jistě velmi působivá metafora, ukazující - až sugerující - že sám jazyk je cosi živého, i když na nás a na naší péči závislého. Oč živější je však vyprávění, jehož povahou se zabýváme! Neřekl by snad básník, že také vyprávění se „klová z nesmírma“? Nevypadá to dokonce tak, že básník měl na mysli ne jazyk, jak my mu dnes formálně rozumíme, ale jazyk živý, to jest vyprávěcí? Není to právě vyprávění, které z pouhých signálů dělá skutečný jazyk? Vždyť jak je možno pouhému označení, pojmenování, pouhým jménům „vdechnout duši“ jinak než vypravovaným dějem?

ETF, 1.3.2000

Vsunuta četba ze studie „Básník a slovo“ (pro značnou indispozici) – první část

ETF, 7.3.2000

Vsunuta četba ze studie „Básník a slovo“ (pro značnou indispozici) – druhá část

Báseník nás upozornil na to, že slova mají ještě jiné kvality, než na jaké jsme zvyklí dávat pozor. To, jak nás učil rozpoznávat bohatství těchto kvalit, nám připomnělo, že spoluvýznamy, konotace, jakási vrchní i spodní harmonické tóny představují něco velmi skutečného, o čem vlastně také víme a na co dokážeme reagovat, ale co nelze převést na nic pojmově vymezeného a snad vůbec vymežitelného. I kdyby se třeba podařilo tyto bohaté konotace nějak pojmově uchopit a postihnout, znamenalo by to asi tolik, jako kdybychom každý tón v melodii do detailu analyzovali a pak definovali v dvojkové soustavě. Buď bychom to nedotáhli až do konce, do všech detailů, a melodie by byla ochuzena, anebo bychom to přece jen dokázali, a pak bychom dosáhli jen toho, že celá skladba by byla uložena na nějaký více nebo méně dokonalý nosič, např. dnes na Cédéčko. Abychom se odtud mohli vrátit k melodii samé, potřebovali bychom opět nějaký přehrávač, který by nám zreprodukoval to, co jsme měli k dispozici na počátku.

Když slyšíme někoho promlouvat nebo když čteme, co napsal, fungujeme vlastně také jako jakýsi živý přehrávač, tj. musíme si ony zvuky nebo znaky „přehrát“ na základě své smyslové a nervové atd. výbavy. A jde-li např. o dramatický text psaný (nebo tištěný), musí to být herec, který jej vybaví gesty a hlasovými nuancemi, aby jej připodobnil hlasovému projevu, anebo musíme vynaložit potřebnou fantazii sami, abychom pouhý text těmi nuancemi vybavili alespoň ve svých představách. Zase to však nesmíme, nemáme, nemůžeme dělat svévolně, ale s porozuměním tomu, co vlastně součástí textu není.

Co to vlastně děláme, když slyšíme zvuky a rozumíme, když někdo něco říká? A co děláme, když vidíme nějaké značky a rozumíme, co znamenají? – Především si musíme náležitě uvědomit, že ani tuto otázku nelze položit s použitím prostředků mýtu, natož se pokoušet o její zodpovězení, o její řešení. I když tedy vědomě a programově zůstáváme u narativity, vnášíme svou otázkou do fenoménu něco, co k němu nepatří, co jej vtahuje do kontextu, který každou narativitu přesahuje. To musíme držet v paměti, abychom se vyvarovali nepřístojného a metodicky nepřijatelného vnášení, vpašování vlastností a funkcí do fenoménu, k němuž tyto vlastnosti a funkce nenáleží. Teď prosím o pozornost: jde o naše upřesnění jednoho hojně užívaného termínu, totiž interpretace. Nebudeme o interpretaci mluvit tam, kde je čtenář schopen prostě číst text, nýbrž teprve tam, kde je schopen v reflexi tématizovat právě toto své čtení (tj. nikoli „to čtené“; jinak řečeno: kde se soustředí na svou lectio, nikoli výhradně ani převážně na ono lectum, eventuálně legendum, tedy nikoli na to, co lze přečíst nebo co je zapotřebí přečíst). Jinak bychom termín „interpretatio“ obsahově rozšířili tak, že bychom z něho neměli téměř žádný užitek.

V posledním dvojčísle (3-4 / 1999) Souvislostí, které právě vyšlo (s skluzem) je článek Petra Babky o Schellingovi a jeho pojetí svobody (str. 179-199), který doporučuji vaší pozornosti. Autor jej zahajuje poznámkou o interpretaci (str. 179-180), která nám může posloužit jako odraz našeho příštího uvažování. – Jak vidíme, jde pouze o rozvedení velmi starého pojetí, které najdeme už u Aristotela, který v logickém spise PERÍ HERMENEIAS položil základ mnohem pozdějšímu oživení jména boha Herma v dnes neobyčejně rozšířeném termínu hermeneutika a jeho odvození. Po mém soudu je charakteristické, že Aristotelés – ať už záměrně či do jisté míry nevědomky, ne v plné míře uvědoměle – poukázal na nutnost prostředníka jako bytosti, jako „subjektu“ určitých aktivit, bez nichž by samo zprostředkování nebylo možné. Aristotelés tak vlastně navázal na svého učitele, kterého jinak kritizuje (v případě demiurga – analogie je tu zřejmá), a Babka to připomíná odkazem na Platónův dialog Ión (k němuž se vrátíme příště nebo ještě později).

ETF, 21.3.2000

14

Platón, Ión (Praha 1996), str. 88-93, event. ještě dál.

František Novotný užívá ve svém překladu dialogu *Ión* pro rapsóda termínu „tlumočník tlumočnicků“ (HERMENÉS HERMENEÓN, 545a), a nechá toto slovo zaskakovat tam, kde jako první „tlumočník“ vystupuje sám básník jako tlumočník bohů, zatímco rapsód jako recitátor zakládá své tlumočnictví na původnější tlumočení básníkově. A přitom jsou oba vytrženi „působením božské síly“, rozumí se těžce božské síly, která vytrhuje a přivádí k nadšení jak básníka samého, tak recitátora jako jeho tlumočníka. Jde tu nepochybně o určité pojetí hermeneutiky resp. interpretace. Vposledu je to sám bůh, který mluví, a jak básník, tak rapsód jsou jen interpreti, „skrze ně zaznívá jeho (tj. boží) hlas k nám“ (534d). Toto pojetí nebylo žádným Platónovým výmyslem, žádným vynálezem, ale zcela odpovídalo obecnému chápání funkce básní a básníků, jimž se nejednou říkalo „věštcí“ – aby bylo zřejmé, že původně byli takto chápáni právě věštcí a věstkyně, ale nejpůvodněji vlastně nejrůznější úkazy, někdy dokonce i přírodní nebo polopřírodní. Takovým úkazem mohl být třeba tah ptáků, ale také vnitřnosti obětovaného zvířete apod. Vždy to však vyžadovalo asistenci „tlumočníka“, přesněji interpreta, který dokázal božské sdělení rozpoznat a přečíst.

Toto chápání „skutečnosti“ je nepochybně také v pozadí starozákonního přesvědčení, že „nebesa vypravují slávu Boha silného a dílo rukou jeho zvěstuje obloha *nebeská*“ (Ž 19,1). A toto pozadí musíme předpokládat dokonce ještě na počátku nové doby, když třeba náš Komenský (v souhlasu s mnoha jinými učenici i neučenými lidmi té doby) považuje nejen dějiny, ale dokonce i přírodu za „knihu“, kterou musí křesťan pozorně číst a tak rozpoznávat, jak k nám mluví a co říká. Teprve racionalismus a jej šířící osvícenství prosazují chápání skutečnosti jako venkoncem němé, pouze faktické, nenesoucí žádné poselství. Teprve fenomenolog Husserl se pokouší restituovat pochopení fenoménu jako něčeho, co bytostně s sebou nese smysl, čímž na jedné straně popírá možnost tematizace ryzí fakticity, ryzí objektivitu, ale na druhé straně vše převádí na stranu člověka, tj. na subjektivitu, i když nikoli v onom starém významu, kdy subjektivita znamenala pouhé zdání. Tyto zmínky nechť tu zastupují všechny další možné odkazy k dějinám evropského myšlení, jež bychom tu mohli připomínat. Existuje dlouhá tradice, která skutečnost chápe nejenom jako „jsoucí“, ale také jako něco „znamenající“, něco sdělující, vypravující. Mohli bychom si v této souvislosti připomenout, že sloveso „vypravovati“, jímž čeština překládá latinské „narrare“, je jednak etymologicky spjato se slovem „pravda“, jednak významově se slovem „výprava“, které neznamena pouze expedici (např. na severní pól), nýbrž také výpravu, nezbytnou k tomu, abychom např. ze sebe vypravili něco srozumitelného (v tom smyslu Patočka říká o Rádlovi, že jeho „výprava“ je „odstrašující“). V tom smyslu bychom se pak mohli a dokonce měli tázat, jakou „výpravu“ má třeba příroda k dispozici, aby ze sebe „vypravila“ něco, co bychom mohli přečíst anebo čemu bychom mohli naslouchat.

Základní otázka, která se týká nejen narativity v běžném významu, ale této „kosmické“ narativity všeho jsoucího, které je chápáno nejen jako pouze jsoucí (jako fakticita), ale jako něco znamenající, něco vypravující, míří (resp. by měla být zaměřena) k tomuto zvláštnímu, takříkajíc „metaforickému“ charakteru všeho jsoucího. META-FEREIN znamená „nésti dál“, „odnáseti se dál“, mířiti na něco dalšího. Jestliže všechno jsoucí ukazuje někam dál a je tedy pouze vyjádřením či vyslovením něčeho jiného, dalšího, je třeba se tázat po tomto dalším. Tak vidíme resp. můžeme vidět, můžeme pochopit, že sama skutečnost narativity, tj. to, že se ve světě objevuje něco jako „vyprávění“, totiž v nejstarší době právě MYTHOS, představuje cosi významného pro sám svět, pro samu skutečnost. Je tedy za prvé třeba se tázat na povahu této proměny, zejména však na povahu toho, k čemu skutečnost (skrze narativitu) začíná poukazovat.

Jakmile se v univerzu objevuje život, tj. něco živého, nějaké živé bytosti, je tím oživen celý vesmír. Ne říkáme v tom smyslu, že by jako celek byl živý, ale tak, že v něm je život uskutečněn, tedy skutečný a tím i možný. Vesmír je tedy oživitelný, ať už jakkoli a v jakémkoli rozsahu. (To je nejprve třeba zkoumat a snad i zjistit.) Zcela analogicky to platí o narativitě, tj. o slovu, o možnosti slova: jakmile se ve světě objevuje slovo, okamžitě začíná toto slovo jakoby nasávat skutečnosti tohoto světa krok po kroku, a nejenom jednotlivé skutečnosti, ale i svět jako celek. I když se všechno zdá nasvědčovat, že je slovo vydáno v moc člověka a že roste, rozvíjí se a bohatne tak, jak se rozvíjí lidská schopnost se slovem pracovat a do slova jakoby prorůstat, tj. růst se slovem a skrze slovo, dostává se prostřednictvím lidského slova jakési nové možnost i světu samému: svět se sám dostává k slovu a něco jakoby říká, něco vyslovuje, a to znamená, že poukazuje k tomu slovu, které mu to vůbec umožnilo. A to zároveň znamená, že právě slovem a ve slovu se světu dostává jakési nové dimenze, kterou nemá a nemůže čerpat sám ze sebe. A to zase znamená dále, že lidské vyslovování, vyprávění, narativitu, zprvu tedy MYTHOS, nelze interpretovat jako pouhý lidský výkon, neboť takovýto lidský výkon by nemohl poskytovat světu samému a každé skutečnosti v něm tu možnost, aby se dostaly ke slovu. Odtud právě v době mýtu a religiozity ono hluboké povědomí, že sama skutečnost, že svět a věci v něm se dostávají ještě nějak před-lidsky, nějak na člověku ještě nezávisle, ale směrem k člověku adresně k slovu, že sám svět poukazuje k Slovu jako k jakési zvláštní, ne docela nitrosvětne, ale přesto právě ve světě se uskutečňující skutečnosti, která nejen umožňuje, aby se svět dostával k slovu, ale která dokonce umožňuje, aby svět vůbec byl.

To vše ovšem nemůžeme v žádném případě připsat mýtu samému (jako první formě, jak se Slovo uskutečňuje ve světě prostřednictvím lidského slova, lidského vyprávění). Mytická vyprávění jsou nepochybně lidské výtvořiny, ale na počátku jsou velmi jednoduché, ba primitivní, a teprve postupem se vylepšují, komplikují a jsou schopny krok za krokem vyjadřovat, vyslovovat stále víc „smyslu“. Bez těchto lidských výtvořin, bez člověka vůbec k žádnému vyjádření, vyslovení nemůže dojít, ale to, co je vyjadřováno či vyslovováno, člověka a jeho vyjadřování předchází a rozhodně není jeho výtvořinou, výmyslem, fikcí. I když „nebesa vypravují slávu Boha silného“ jen pro člověka a skrze člověka, mediem jeho subjektivity, jeho myšlení a rozumění, zůstává toto „vypravování“ nebes čímsi, čemu lze rozumět, tedy něčím odlišným od samého aktu rozumění. To jistě ještě neznamená, že každé naše rozumění je správné, ale jeho správnost či nesprávnost má své kritérium a svou míru nikoli samo v sobě, nýbrž mimo sebe. Je tu situace velmi podobná všemu našemu myšlení a poznávání: veškeré naše myšlení je vždy myšlením něčeho, co není součástí ani složkou tohoto myšlení. A toto „něco“, k čemu se naše myšlení vždycky vztahuje, je možno podrobovat přezkoumávání. Problémem vždy bylo až dosud samozřejmé, ale mylné předpokládání, že toto něco má nutně předmětný – a to znamená „daný“ – charakter, a pokud nikoli, že jde o chybu, omyl, fikci, iluzi.

Máme-li předběžně shrnout, můžeme to učinit dvojím způsobem. První způsob je ten, který je založen na dávné lidské zkušenosti, který byl přístupný a známý také archaickému člověku a který máme na základě pre-reflexe zaznamenaný v onom citovaném místě (že „nebesa vypravují slávu Boha silného“). Tento první způsob byl ovšem otřesen v důsledku řeckého vynálezu LOGU, tj. především pojmů a pojmovosti (historicky to ovšem není tak jednoduché a jednoznačné, srvn. Hérakleita, který se velmi pozoruhodným pojmovým způsobem pokouší uchopit sám LOGOS jako předpoklad každé pojmovosti). Řecký způsob myšlení se – s výjimkou slov, termínů, kde to ovšem bylo naprosto funkční – nedotazoval na význam, smysl skutečností, nýbrž na jejich „jsoucnost“, tj. na to, čím „jsou“. Zase to lze nejlépe vidět na geometrii: geometr (a myslitel, jako např. Thalés nebo Pythagoras) se vůbec netáže po tom, co to znamená, že můžeme s takovou přesností myslet trojúhelníky a zkoumat jejich vlastnosti, nýbrž chce přesně vymezit, co to „je“ trojúhelník. A právě proto se případné tvrzení, že trojúhelníky vypravují slávu boží, jeví jako absurdní a přímo hloupé, nejen nevědecké, a je strčeno do jednoho pytle se všemi pověrami.

A potom je zde možnost druhého způsobu: tu se tážeme po tom, co to znamená, že se nám skutečnost ukazuje a zejména jeví jako něco, co dává smysl, co nám cosi beze slov říká, co nás oslovuje a co nás vyzývá k náležitě odpovědi. Byla to nejprve pojmovost a tedy LOGOS, co nám umožňuje nezůstávat u nebes, která vypravují, ale zaměřit se na povahu té skutečnosti vypravování; a abychom nebyli zaskočeni oním řeckým zpředměťujícím LOGEM, můžeme se zaměřit – vlastně v duchu stále ještě do jisté míry karteziánském – nikoli na vypravování nebes, nýbrž na to, že o vypravování nebes může vypravovat člověk. Nemusí nám tedy v první řadě jít o spor, zda nebesa vypravují nebo nevypravují, ale můžeme se plně soustředit na to, že vypravuje člověk (který – ať už oprávněně či neoprávněně – hovoří o tom, že nebesa vypravují). Takové lidské vyprávění je přece možné jen díky tomu, že svět sám, tj. univerzum, vesmír, všehomír dovoluje vyprávět, že připouští narativitu, neboť o tom, že člověk vypravuje, nemůže být pochyb. Opět je to naprosto analogické s vypravováním, s narativitou, jako se životem. Je-li na naší planetě skutečně život, tj. jsou-li zde živé bytosti, znamená to, že v tomto vesmíru je život

možný, že tento svět připouští existenci živých bytostí. A stejně připouští i narativitu. Mezi LOGEM – v našem širším, ne už nutně pouze řeckém významu – a životem je podobnost, ano, dokonce úzký vztah, který je možno zkoumat. (To by nás ovšem nyní odvádělo příliš daleko od našeho tématu.)

ETF, 11.4.2000

velikonoční prázdniny - ETF, 18.4.2000

velikonoční prázdniny - ETF, 25.4.2000

Jeden z nejpozoruhodnějších presokratiků, Hérakleitos (před půl třetím tisíciletím, neboť žil někdy kolem roku 500 př. Kr.), připisoval LOGU schopnost sám sebe rozmnožovat (srvn. zl. B 115 ze Stobaia, Svobodův překlad str. 49: „Duše má smysl [Logos], který sebe rozmnožuje.“) Tato vlastnost náleží mezi charakteristiky života a je neoddělitelná od růstu (v původním významu, nikoli v dnešním, kdy je růst redukován na kvantitativní přibývání). Po mém soudu existuje významná paralelnost mezi Hérakleitovým pojetím LOGU a Ježíšovým (původně ovšem již starozákonním) pojetím víry, přinejmenším v tomto ohledu. Také o víře platí, že roste, a to nikoli zvnějšku, zvenčí, nýbrž jakoby sama ze sebe, i když to Ježíš sám takto neformuluje (přinejmenším o tom nemáme žádný doklad). V žalmu 85,12 se také již o víře mluví jako o rostlině: „Víra ze země pučeti bude (a spravedlnost s nebe vyhlédati)“, takže i zde Ježíš navazuje zřejmě na myšlenku starší. Ostatně v mnoha podobenstvích najdeme řadu poukazů na život a živé bytosti, včetně rostlin. – Po tomto extempore se můžeme vrátit k LOGU a jeho povaze v Hérakleitově pohledu. Opět musíme trochu konstruovat (ale nejde nám o Hérakleita, ale o jednotlivé myšlenky, kterých lze využít k našim cílům; to jsou dva způsoby filosofování: buď se při budování vlastní koncepce chceme opřít o jiné a zejména starší myslitele, nebo chceme co nejpřesněji porozumět koncepci jednoho určitého myslitele a věrně ji interpretovat.

Ve zlomku A 16 ze Sexta najdeme jinou pozoruhodnou Hérakleitovu myšlenku: „Hérakleitovi se zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a smysl. ... Vdechnuvše tedy tento božský rozum, stáváme se rozumnými; ...“ Objevuje se zde termín a myšlenka, kterou se pokusil v našem století zužitkovat Karl Jaspers ve svém pojetí toho, čemu říkal „das Umgreifende“, tedy „to, co nás obklopuje“, „to obklopující“. Původně znělo to slovo řecky TO PERIECHON, odvozeno od slovesa PERIECHEIN; tento termín najdeme i u některých jiných presokratiků. Náš lidský rozum tedy čerpá s Rozumem světového, kosmického, univerzálního, ba žije z něho, nadechuje se ho a bez něho by se udusil. A tato obklopující moc LOGU nás i objímá, a – jak dodává Jaspers – nese. – Právě tento moment je však u Hérakleioty lomen jakýmsi panlogismem, neboť podle něho vše, co se děje, děje se podle LOGU. To má dvojí důsledek, a obojí je chybné. Dříve však než se k těmto tématům vrátíme, připomeneme si, jak se filosofka, zatčená už na začátku protektorátu a trávící první roky ve vazbě v tehdy německé Wroclavi (Breslau) myšlenkově připravuje na návrat, dojde-li k němu jednou. Je to jakási malá variace na již zmiňovaný citát ze žalmu o tom, že „nebesa vypravují slávu Boha silného“. Jde tu ne o vesmír, kosmos, ale o přírodu, o život. Ale právě ve srovnání se ukazuje cosi nového, specifického, co nenajdeme ani u Hérakleita, ani u kteréhokoli jiného filosofujícího Řeka.

Citát z „Vratislavského deníku“. (Spisy Boženy Komárkové, sv. I., Lidská práva, str. 37-38.)

Nyní se můžeme vrátit k Hérakleitovi a k mylnosti panlogismu, tj. k předsudku, že všechno má nakonec smysl. V této podobě to známe i z křesťanské tradice, ale dnes by to mohl držet už jenom zbožný hlupák nebo falešně zbožný cynik (po šoa, po tzv. holokaustu). Dnes víme mnohem bytostněji, že rozum nevládne všude a ve všem, a víme, že všechno, co se děje, nemá už tí, že se to děje, zajištěn nějaký dobrý smysl. Ale na místě je opatrnost. Vždyť vzpomeneme-li na Havlovy heřmanické úvahy z Dopisů Olze, které jsme si ostatně už připomínali, nesmíme se nechat dotlačit k oné Havlově představě kosmického moře nesmyslna, z něhož se tu a tam vynořují ostrůvky smyslu. Všechno je o něco složitější a zejména to je jinak. Co je smysluplné, logické a takzvaně „zákonité“ na úrovni atomů (a o čem by Hérakleitos řekl, že se děje podle LOGU), nemusí ještě vůbec zajišťovat smysluplnost na rovině živých bytostí a už vůbec ne ve sféře myšlení a ducha. Přesto ona možná jednoduchá či spíše nízkourovňová smysluplnost světa atomů a molekul je předpokladem toho, aby se některé procesy či spíše aktivity pozvedly z roviny atomů a molekul na rovinu buněk a vícebuněčných organismů a aby tak na vyšší úrovni uvedly do pohybu dění, pro které otázka smysluplnosti a nesmyslnosti stojí úplně jinak než předtím. To je základ naší argumentace, že to nejsou ostrůvky smyslu, které se vynořují z oceánu nesmyslnosti, nýbrž naopak že veškerá nesmyslnost se může realizovat jen jako protipohyb proti celkovému smyslu, ovšem jednak základnějšímu smyslu nižších rovin, jednak proti smysluplnosti své vlastní roviny, která musí onen spor s nesmyslností či bezesmyslností (nepřítomností smyslu) v zápase teprve vybojovat.

Co to znamená pro náš problém? Základ všeho smyslu, vší smysluplnosti musíme vidět nikoli v tom, co bylo a je, nýbrž v tom, co není resp. co ještě není, tedy v budoucnosti. Smysl musí být dobýván, smysluplnosti musí být dosahováno. A smysl je všude tam, kde dobývání a dosahování smyslu musí vyhovět nějakým nárokům. Tyto nároky však nesmíme nikdy ztotožňovat s daností, s danou situací, s okolnostmi, s vnějšími podmínkami atd. Okolnosti musí být respektovány, ale nehrají roli poslední instance, rozhodující o tom, co je smysluplné a co nikoli. Tak jako se živé bytosti musí adaptovat, přizpůsobit danému prostředí, ale zároveň se zachovat svou specifickou odlišnost, jakousi svébytnost, která musí převládnout nad převahou a tíhou okolností, tak každý nový smysl, každá

nová smysluplnost musí nějak zapojit respekt k daným okolnostem a k danému prostředí do jejich celkového zapojení do smysluplných kontextů vyšších úrovní. A to ovšem je možné proto, že svět okolností a daností není beznadějně nesmyslný, nýbrž může být organizován, upravován a opravován, a někdy dokonce napravován. Komenského myšlenka nápravy veškerenstva, všeho je přece nutně opřena o to, že náprava je možná a dokonce záhodná, že si ji musíme přát a že na ní musíme pracovat.

27

To právě znamená, že „smysl“ nesmíme chápat jako danost, nýbrž naopak jako nedanost, ale nikoli nic, nicotu či nicotnost, nýbrž významnou ne-danou skutečnost. Je to skutečnost, protože vede ke skutku, vyzývá ke skutku, a to skutku novému, jímž se uskutečňuje něco nového, co tu dosud nebylo. Vzít LOGOS opravdu vážně znamená skoncovat s předsudečnou, falešnou řeckou myšlenkou kauzality, která zamořila veškeré evropské myšlení, zejména však přírodovědu. Tento svět je zařízen tak, že umožňuje vznik nového, ba že dokonce k novému vždy znovu spěje, směřuje, že se ustavičně ocitá před ne-danými, ne-předmětnými výzvami, na něž – vždy na příslušné úrovni – odpovídá resp. má odpovídat. A ovšem: není to jen svět vcelku, jemuž jsou adresovány ony výzvy, a není to také jen svět sám, od něhož je očekávána odpověď. Výzvami jsou atakovány subjekty nejrůznějších úrovní, a právě od nich se očekává, že budou odpovídat, tj. že se nebudou chovat jen jako kauzálně způsobené a dále kauzálně působící. Setrvačnost je pro trvání světa jistě velmi důležitá, ale svět by na základě setrvačnosti zůstal trčet ve svých prvotních stadiích, kdyby tato setrvačnost nemohla být překročena a kdyby nebylo možné ji při tomto překročení využít k posílení a upevnění nově dosažených pozic, „výdobytků“.

28

Jeden z důsledků našich úvah: musíme změnit své chápání „stvoření“: naše pozice jsou opačné, než byly pozice okazionalistů: ti měli za to, že jediné, co je v naší moci, jsou naše myšlenky, naše rozhodnutí udělat to či ono – ale vše ostatní pak musí skutečně vykonat „bůh“ (rozumí se, že i tento bůh byl bohem filosofů!) – vypadá to zbožně, protože člověk tu je něčím ještě menším než červ. Ale ve skutečnosti je tento „bůh“ odsouzen dělat největší nehoráznosti a zločiny, které lidské mysli mohou napadnout. V Leibnizově pojetí není ponecháno svévoli monád, kterým směrem se budou niterně vyvíjet, ale začnou-li se vyvíjet nesprávně, jsou zastaveny, stejně jako se zastaví, když jsou líné. Leibniz nezkoumá, jakou povahu má prestabilizovaná univerzální harmonie, zejména nezkoumá její „ontologický“ status. Leibniz dokonce nezkoumá ani „ontologický“ status niternosti. Ale když chce vymezit metafyziku (filosofii), Leibniz prohlásí, že je to věda o něčem a ničem, o jsoucím a nejsoucím (scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente). On to zajisté myslel jinak než my, ale my se nyní můžeme některých jeho formulací dovolat a přisvojit si je, ovšem tak, že jim dáme nový smysl. Leibnizovy monády byly stále ještě koncipovány na základě karteziánského dualismu. Charakteristické bylo, že sice měly své nitro a také svůj vnějšek, ale mezi nimi nebylo žádné spojení (už proto, že vnějšek byl nudně stereotypní). Právě proto se centrální problematika pronikavě změnila, když – hlavně díky Hegelovi – monády dostaly nejen okna, ale dokonce dveře, jimiž bylo možno přecházet zevnitř navenek i z vnějšku do nitra. A bylo třeba postavit otázku, co nebo spíše kdo to vlastně přechází tím či oním směrem – jinými slovy otázku subjektu.

29

Touto připomínkou se znovu dostáváme k problému subjektu promlouvání: vždycky prostřednictvím našeho promlouvání „mluví“ také jazyk (jako se v biologii mluví o biotopu, můžeme zde mluvit o konkrétním jazyku jako „logotopu“), ale naše promlouvání, stejně jako „mluvení“ jazyka, umožňuje a zakládá řeč, tj. svět řeči a jejího řádu; naše promlouvání však není jednoznačně determinováno ani světem řeči (LOGU), ani logotopem jazyka, v němž jediné můžeme něco říci. Kdybychom tedy chtěli mluvit upraveným, snad vylepšeným jazykem Hérakleitovým a přijmout a vylepšit jeho obrazy, mohli bychom říci, že svět LOGU je to, co nás i všechny bytosti, tj. všechny subjekty obklopuje, objímá a nese, zatímco jazyk představuje kultivované okolnosti, jakousi zahradu slov a významových souvislostí. My pak jsme zahradníci, tj. ti pěstitelé, kteří mají na starosti onu zahradu slov a významů. Ovšem i jako pěstitelé, pověření péčí o slova a významy, musíme také sami dýchat atmosféru, v níž pěstujeme své výpěstky, totiž právě atmosféru LOGU, která nás všechny obklopuje, objímá a nese. Jsme nezbytnými prostředníky mezi světem řeči (LOGU) a mezi svými výpěstky, tj. slovy, větami a celými články nebo knihami, které nejenom někteří píšou, ale které píšou právě proto, aby jiní četli a tím čtené též pěstovali.

30 (pokračování nebylo nalezeno)

ETF, 9.5.2000

ETF, 16.5.2000

ETF, 23.5.2000

ETF, 30.5.2000

ETF, 9.5.2000

ETF, 16.5.2000

ETF, 23.5.2000

ETF, 30.5.2000