

Jsoucna, bytí a Bůh

Ladislav Hejránek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 11. 10. 1982

◆ private seminar, Czech, origin: 11. 10. 1982

Jsoucna, bytí a Bůh [1982]

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

--- (1982-10-11 Jsoucna, bytí a „Bůh“ (1)_s1b Jsoucna, bytí a „Bůh“ (1a)_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Další 11. 10. 82. Já jsem minule říkal, že na několikrát si vezmeme nějaký věci z týhle knížky Alfred Jäger Gott nochmals Martin Heidegger. Knížka vyšla v roce 78. Pak když jsem to probíral, tak Gott nochmals Martin Heidegger. Když jsem to probíral, tak jsem zjistil, že by bylo opravdu velmi obtížné, přinejmenším pro mě... ahoj... co pouštíš? Počkej... To je teda slušnost. Ty jsi přece jenom kmet, člověče, když tě takhle pouštěj mladé dívky.

Tak aspoň pro mě by to bylo dost obtížné z toho chtít udělat nějaký referát. Totiž obtížné v tom smyslu, že já bych to musel napsat, každé slovo a tak dále. I když bych to takhle napsal, tak by to bylo ke čtení, a nikoliv k poslouchání. Tak jsem se rozhodl maličko něco změnit v tom smyslu, že zaprvé to trochu zjednoduším, poněvadž opravdu je to strašně komplikovaný aparát. Čili já se pokusím to zjednodušit tak, abych se nemínil podstaty problému, ale nechal tu výstavbu stranou. Už taky proto, že mně není docela vlastní... já si s Heideggerem netykám, tak říkajíc, není mi důvěrně blízký. Takže já bych musel pořád citovat, abych byl přesný, jak on to říká. Čili raději to nechám stranou a vezmu ten problém trochu zjednodušeně. Takže předem hlásím, že nechci interpretovat Heideggera a nechci ani interpretovat přesně toho Jägera. Chci interpretovat jinými prostředky než jeho některé problémy. A dneska ten problém, o kterém už jsem minule něco řekl: ten problém je otázka vztahu mezi pojmy jsoucno, bytí a Bůh.

Bude tam určitá malá taková historická partie, která zas nemá za cíl popsat přesně, jak se vyvíjel ten vztah, ale jenom naznačit. Poněvadž nám jde o ten problém. Tak víte, že filosofie začala u presokratiků, Thaletem konkrétně a dalšími: Anaximandros, Anaximenés a tak dále. A že pro ně byla podstatná... lze snad říci... zase je to všechno komplikovanější, jsou jiné interpretace. To, co já budu říkat, je závislé na aristotelské interpretaci, která podle některých autorů už sama je mylná. Ale nechme tohle stranou. Všechno se zdá nasvědčovat, že je jakási společná otázka, která platí pro všechny presokratiky a dokonce ještě po nich, to jest pro Sokrata, Platóna, Aristotela a další myslitele. Dokonce někteří sofisté, i když s velkou distancí, přece jenom na tu otázku vlastně odpovídají. Totiž je to otázka, co trvá uprostřed změn. Takhle ale ta otázka nikdy nebyla formulována prioritně.

Když se ti presokratičtí filosofové tázali, nebo když na tuhle i nevyslovenou otázku odpovídali... jako například Thales... nikdy nemáme tuhle otázku doloženou u Thaléta. My máme od Thaléta doloženo, že všechno je voda. To nedává smysl, že všechno je voda. Co to znamená? My bychom dokonce mohli říct, že teze... to jen tak *extempore*... že teze, že všechno je voda, je herakleitovská. Všechno teče jako voda. Tedy my máme tyhle zlomky, které musíme nějak interpretovat. No a v duchu aristotelské interpretace je teze, že všechno je voda, odpověď na otázku, co trvá uprostřed všech těch proměn, uprostřed vši té rozmanitosti skutečnosti, co je tím skutečným, tím nejskutečnějším jsoucnem. A tím je pro Thaléta voda. A pro jiné zase něco jiného: vzduch, *apeiron*, čtyři živly a tak dále.

Co to je? Filosofové nepochybovali, aspoň většina, že to, co mají před sebou v každodenním vydání, že nějakým způsobem je dáno, že opravdu teda, když chci někam rychleji se dostat z jednoho místa na druhé, tak nasednu na koně třeba, a ten kůň... s tím počítám, že tady je, a ten vůz, do kterého koně zapřáhnu, že tady je. A že nějaká ta vzdálenost mezi tím, kde jsem, kde bydlím, a tím městem, kam jsem se chtěl dostat, že je nějakou vzdáleností a že ji musím překonat a tak dále. Prakticky se s tím... Jenomže ti filosofové byli něčím přivedeni k tomu, aby tohle nebrali vážně, aby to nebrali s poslední vážností. A aby kladli otázky, který by je dovedly k tomu, aby se věci, nebo aby se skutečnost vyjevila, jak vskutku jest, a ne jak se zdá. Začali mít stále větší dojem nebo začali být stále více přesvědčeni, že to, jak se nám svět podává, je zdání. A proti tomuhle zdání se chtěli dobrat toho, jak skutečnost opravdu jest.

A teď kde se vzala... Teď tam budu interpolovat něco z toho, co jsme si říkali v těch seminářích tady... kde se vzala ta jistota, to přesvědčení, že ta nejskutečnější skutečnost je nehybná, neměnná? Proč, když se tázali po tom, co je tou opravdovou skutečností, co jsou věci doopravdy, proč se tázali po tom, co

uprostřed vši té proměnlivosti a uprostřed vši té rozmanitosti je neměnné?, je totéž. Proč chce ten Thalés přesvědčit nás a ty tehdejší posluchače své, proč je chce přesvědčit, že ať tady máme nejružnější věci, tak že všechno je to v podstatě voda?

My se musíme takhle nad tím pozastavovat, protože to není nic samozřejmého. Nám už dnes to není vůbec samozřejmé, pro ně to bylo samozřejmé. My musíme najít způsob, jak interpretovat ten jejich motiv, proč to takhle kladli. To je velký problém samozřejmě. My tam budeme něco strkat. Když si přečtete Patočkovy *Dějiny presokratické filosofie*, kterými začal po válce přednášet na filosofické fakultě, tak tam zjistíte, že třeba *apeiron* tam vykládá ryze... No, on skáče z balkónu, pak tam čumí takhle blbec. Tak my se musíme nějakým způsobem dobrat toho způsobu myšlení, který ty filosofy vedl k téhle té otázce. A já se domnívám, že ta otázka pramení ve fascinaci těch prvních filosofů ze setkání – nebo ve fascinaci setkáním, nebo jak by se to správně řeklo – že pramení ve fascinaci ze setkání s tím, čemu my jsme říkali intencionální předmět. Poněvadž to je vlastní vynález, vlastní – to je víc než objev, to je skutečně vynález pojmového myšlení. A pojmové myšlení začíná, skutečné pojmové myšlení začíná právě ve starém Řecku těmi filosofy, ve způsobu myšlení těch prvních filosofů.

Intencionální předmět totiž, jednou konstruován, je identický sám se sebou, je neměnný, jednou provždy, má své charakteristiky a tím to končí. My nemůžeme na tom intencionálním předmětu nic měnit. Jakmile jednou tento předmět míníme, tak je tím konstituován a už se na něm nedá nic dělat. Buď je konstituován blbě, pak se nedá na něm nic dělat, je definitivně míněn blbě a už se s ním nedá nic dělat, nebo je míněn správně a pak už se s ním taky nedá nic dělat, poněvadž se s ním pak musí postupovat myšlenkově tak, že vždycky míníme stejně. A když potřebujeme buď špatně konstituovaný intencionální předmět vylepšit, a nebo třeba dobře konstituovaný rozšířit – jo, prosím tě, přines mi trochu něco tohohle – když jej potřebujeme rozšířit, tak nejde to tak, že bychom pracovali na tom intencionálním předmětu, nýbrž my musíme konstituovat intencionální předmět nový, jiný.

To je taková podivná záležitost, ale je to tak. My jsme si to ostatně ukazovali s tím trojúhelníkem tenkrát. Děkuju. No a protože ti první filosofové tímhle tím byli fascinováni, tak se domnívali, že ten míněný intencionální předmět, ten míněný předmět, který jakoby vidí naprosto přesně tím duchovním zrakem, že to je ta pravá skutečnost. Protože nikdo nikdy očima nespátří tak dokonale pravoúhlý trojúhelník, jaký můžeme mínit, když ho přesně konstituujeme, myšlenkově konstituujeme. Žádný reálný, my nemůžeme nikdy vidět tak dokonalého koně, jakého můžeme mínit koně jako takového. A proto byli přesvědčeni, že tenhle ten zvláštní postup nebo tahle ta zvláštní schopnost myšlenkově konstituovat to, čemu my teď říkáme intencionální předmět, že je vlastně *theória*, že je nahlédnutí bytostné podstaty nějaké skutečnosti.

No a teď tam došlo k jakémusi vývoji pojmovému, který přeskochíme, nebudeme se tím blíže zabývat. Jde o to, že v řečtině sloveso mohlo mít substantivní – jako v češtině taky – mohlo mít substantivní význam a že se to gramaticky, na rozdíl od češtiny, nedalo rozlišit. To jest, *einai* mohlo mít povahu *to einai*. To bytí. To je něco jiného než potom ve středověku, jak se z toho ještě tvoří, že *to einai* znamená *esse*. To nejde, latinsky to nejde říct jinak než *esse*. Tam žádný člen u toho není, čili v latině se to vůbec nerozezná, jestli *esse* máme chápat jako bytí, a nebo *to einai*, to jest to bytí a latina zavedla ten substantivní tvar *essentia*, což je ale něco úplně jiného než *to einai*. Jsem řekl, že to přeskochím a teď jsem to nepřeskochil. Jde o to, že se v průběhu myšlení, v průběhu dějin myšlení, ve středověku začalo *to einai* překládat jako bytí. To jest to, co jest, to jsou jsoucna. A když se tážeme...

--- (1982-10-11 Jsoucna, bytí a „Bůh“ (1)_s2 Jsoucna, bytí a „Bůh“ (1b)_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Když se tážeme, čím to soucno jest, jaké to je soucno, zda je to kůň nebo pes nebo rostlina a tak dále, tak se tážeme na jeho kvality, jeho vlastnosti. Ale když odhlédneme od toho, zda to je kůň nebo pes a tak dále, a zabýváme se jenom tou stránkou toho soucna, která je svázána s tím, že jest, ne s tím, čím jest, tak se tážeme právě po bytí toho soucna.

No a teď se ještě udělal krok dál, zase vlastně ve středověku, i když připraveno právě v těch nejasnostech pojmových, to bylo připraveno dávno. Jenomže ve středověku se stalo, že já mám za to, a řada autorů

taky, ne že by to byla nějaká specialita, ale prostě někteří lidé přijímají takový ten slabomyslný předsudek, že ve středověku bylo samé temno a furt se jenom opakoval Aristoteles a nebylo to k ničemu a že konečně pořádné myšlení začalo potom. Pravý opak je pravdou, přesné myšlení bylo vypracováno ve středověku.

Když se srovná třeba v antice nejpřesnější formulace, nejpřesnější typ myšlení se najde u Aristotela. A když se srovná aristotelské vlastní aristotelské myšlení se středověkem, tak se ukáže, že to středověké myšlení je pregnantnější. Je to pochopitelné z toho, že tenkrát prostě jednak ten Aristoteles byl základem a tam se pak to promrskávalo všechno takovým způsobem a ze všech stran, že se muselo přijít na mnoho detailů, které tam jsou u toho Aristotela přehlédnuty. Ostatně u Aristotela je to tak dokonalé ne proto, že by Aristoteles sám byl asi tak velký génius, ale že měl geniální schopnost shromáždit kolem sebe myslitele velice talentované, s nimiž ty věci probíral. Naprostá většina těch spisů, které jsou připisovány Aristotelovi, jsou výsledkem společných diskusí těch peripatetických.

Tedy ve středověku se neobyčejně zvedla laťka přesného pojmového myšlení. Když se odvrhl Aristoteles na začátku nové doby, tím začíná novověk myšlenkový, že se zavrhl Aristoteles, tak zároveň neobyčejně upadla úroveň myšlení. A teprve s velkým zpožděním se to dohánělo a dodnes se to nedohnalo. Po stránce té pregnantnosti pojmového myšlení jsme dneska ještě stále pod úrovní těch nejlepších myslitelů středověku. Tedy nejlepší myslitelé naši jsou pod úrovní nejlepších myslitelů středověku.

Já nemluvím o tom, že to myšlení někdy bylo nanic, že se takzvané štípaly pojmy při tématech, která byla zcela ne druhořadá, ale třetířadá a čtvrtěřadá a tak dále, nebo že to byly papproblémy a tak dál, to všechno je možné. Ale ten způsob, jak se myšlenkově pracovalo, toho jsme dosud nedosáhli.

No a právě v tomto vývoji té myšlenkové precizace došlo k tomu, že se ještě dále rozlišilo bytí soucna a bytí *kat' exochén*, bytí jakožto takové. Takže třeba dnes, když čtete heideggerovské texty, nemyslím jenom Heideggerovy, ale těch jeho žáků nebo lidí ovlivněných, i fenomenologů a celé řady dalších, tak uvidíte, že tam se rozlišuje mezi bytím a bytím soucna. To jsou dvě různé věci. Souvisejí, ale není to totéž. Jenže ve středověku se zároveň stala jedna věc, která ovlivnila myšlení jednak dodnes myšlení sekulární, ale zejména myšlení teologické, tím, že teologie přijala aristotelský filosofický rozvrh. To jest, tedy ještě takhle, když jsem před chvílí říkal, že došlo k tomu rozlišení, k provedení rozdílu, diferenciaci mezi bytím a bytím soucna, tak motivem tohoto rozdělení byla židovsko-křesťanská tradice, která vyžadovala udělat základní rozdíl mezi stvořitelem a stvořením.

A proto tohleto byl vlastní motiv, proč se to pojmové vyjasňování šinulo tím směrem k diferencii mezi bytím a bytím soucna a stvořením. Čili to byl takový motiv, jenomže tento motiv byl teologický a nikoliv filosofický, takže se nepostřehlo, že ten motiv vyjde naprázdno, když se ten rozdíl filosoficky nedotáhne. Tam došlo k něčemu rozhodujícímu pro další myšlení, totiž že to bytí samo v duchu Aristotelově – který totiž mezi bytím a bytím soucna tak přísně nerozlišoval, jako se to stalo až ve středověku, pro kterého *einai* a *to einai* bylo velice blízko k sobě – že se z tohoto Aristotela převzal koncept, že *to einai* je taky soucno. A to nejvyšší soucno, a že to je teda ten první hybatel sám nehybný. Že se přijala celá tato konstrukce metafyzická, která – a to je to důležité – bytí chápala jako soucno. Tento předpoklad metafyzický byl teologií takřka bezvýhradně přijat a je v naprosté většině přítomen i u samotného Tomáše Akvinského, který pak znamenal tu definitivní recepci Aristotela pro křesťanskou teologii. Ale byli někteří Heideggerem poučení tomisté, kteří poukázali při důkladném přečtení znova celého Tomáše, že tam našli několik míst, kde se Tomáš zamýšlí nebo klade aspoň otázku, někde jen řečnickou, někde takovou, že vlastně pak na ni neodpovídá, ale myslí mnohem vážněji než jenom řečnický, kde říká, zda vůbec vlastně můžeme Boha chápat jako nejvyšší jsoucno. Zda bychom Boha správně neměli chápat jako bytí. Takže nejvyšší jsoucno a bytí rozlišuje. V naprosté většině textů ztotožňuje, identifikuje nejvyšší jsoucno a Boha, to jest nejvyšší jsoucno a bytí.

Ale nicméně tahle myšlenka tam je. Kde se vzala tahle myšlenka? Její motiv je teologický. Filosoficky to nejde myslet. Ten rozdíl mezi bytím a jsoucností, my bychom dnes řekli, není motivován filosoficky, nýbrž teologicky. Kdybychom tedy teď chtěli pracovat s českým jazykem a chtěli to, co nese každé jsoucno v

jeho jest, v tom, že jest, to jest bytí toho jsoucna, kdybychom teď chtěli najít základ všech jednotlivých bytí příslušného jsoucna, to jest bytí všech příslušných jsoucen, kdybychom chtěli ten základ najít v čemsi jediném, tak bychom mluvili o *jsoucnosti*.

Podobně jako třeba Sókratés, když zkoumal ty koňské handlíře nebo odborníky přes koně, tak je vždycky přiváděl do zuřivosti, když chtěl na nich vědět, že vědí, co se dává koni žrát, a když je nemocný, tak co se mu dává na vyléčení atd. Ale ať nám řekne, co to je kůň. Jaký je to odborník přes koně, když ani nám nedovede říct, co to je kůň. Ne ho měl říct, co to je kůň. Jedině tak ukázat prstem. A jak to říct? Co on chtěl Sókratés? Chtěl vymezit *koňovitost*.

Podobně, co je všem trojúhelníkům společné? *Trojúhelníkovitost*. Podobně, co je všem jsoucnům společné? *Jsoucnost*. Proč ten rozdíl mezi bytím a jsoucností? Ten je filosoficky nezaložen. K tomu došlo fakticky v dějinách myšlení, ale je filosoficky vlastně nahodilý, *kontingentní*, je irelevantní dokonce. Je pochybný z hlediska filosofického. Neví se, proč k němu došlo. Je motivován teologicky.

Ale to jsou ty pochybnosti. Fakticky to došlo tak daleko, že prostě teologie brala Boha jako nejvyšší jsoucno, ztotožňovala bytí s nejvyšším jsoucnem a s Bohem. K tomu došlo ve středověku. Tedy antická filosofie připravila situaci v tom, že bytí ztotožňovala s nejvyšším jsoucnem. To jest v platónské interpretaci potom, kde se mluví o *participaci*. Nejvyšší bytí je přisouzeno ideám a všechna ostatní jsoucna mají svou jsoucnost odvozenou – jsoucnost neboli bytí, tenkrát ještě nerozlišeně – odvozenou od jsoucnosti nebo bytí věčných ideí a ta odvozenost spočívá v tom, že na tom pravém bytí těch ideí *participují*.

Ano. Každé jsoucno ve své jsoucnosti je závislé na něčem jsoucnějším, bať odněkud musí tu svou jsoucnost brát. To, že jest, to musí odněkud brát. A tím, když jde o kus dál atd., tak musíme nakonec dojít k nějakému jsoucnu, které je samo o sobě jsoucí a už na ničem nemusí *participovat*. Čili je to dokonalé, nejvyšší jsoucno. Něco takového.

Ano. Precizně to formuloval až Platón vlastně, který se pokusil najít jakési ty pravzory pro všechny věci, které tu jsou, pro všechno jednání lidské atd. Ti filosofové předtím byli vždycky trochu nedůslední tím, že sice ukázali, co je podstatou, ale nechali stranou: jak to, že všechno je voda, ale jak to, že jednou ta voda se stane hrníčkem, podruhé čajem, potřetí tužkou? To nechali stranou.

Platón se pokoušel to vzít velmi důkladně tak, že pro ten hrníček je tady jakási *hrníčkovitost* a pro čaj je *čajovitost* a pro tužku *tužkovitost* a ty jsou někde dokonalé pravzory, jsou někde v říši ideí a ty jednotlivé věci, které jsou tady... Tahle tužka je nedokonalá, máš třeba tadyhle něco nedoléhá nebo už je tam skoro prasklé péro nebo fakticky praskne, tak ještě pořád je to tužka, ale taková ne úplně dokonalá, protože jenom *participuje* – teď jsem ovšem ukazoval na kvality, a nikoliv na to – ale i v té jsoucnosti je taková jako... nevydrží. Tohle tužku například přejede parní válec a už to není tužka. To se dokonalé tužce nemůže stát. Tedy i v té jsoucnosti je tahle ta tužka nějak odvozená od něčeho dalšího, závislá na něčem. Kdežto to pravé jsoucno, to už nezávisí na ničem. To je *a se*.

Aristotelés je jenom adaptovaný Platón, že místo říše ideí má Aristotelés stejnou říši věčných forem, jenomže o ní nemluví jako o říši že Platón si dal záležet v některých dialozích, taky to není zas celý Platón, samozřejmě. To myslím, že s vámi probíral Petr. Ale v těch dialozích, kde přichází ke slovu ta jeho teorie o světě věčných ideí, no tak on to tam s takovým patosem ukazuje, v navázání na ty mýtické vyprávění o zlatém věku, po kterém následovaly ten stříbrný a měděný a posléze železný, jak se to čím dál zhoršovalo, jak to Ovidius tam píše, tak to je v těch mýtických povídkách tohleto bylo obsaženo. Platón tomu vyhověl tím, že taky na začátku dal říši věčných ideí, pak tam zařadil toho *demiurga*, to je zejména v *Timaiu* a *Kritiovi*, který pak uplácá z toho bezformemního dění – jestli jste četli *Timaiu*, tam se hovoří o tom, že na jedné straně je svět věčných ideí a pak je tam takový tok neformemný, bezformemný tok dějství. A ten *demiurgos*, kde se vzal, tu se vzal, tam teď tomu neformemnému toku vtiskuje jakési tvary. A ty tvary tam vtiskuje pomocí těch ideí. To jest on jako kdyby v kadlubu odléval z toho neformemního toku ty věci. No a ty tam ještě samozřejmě on odlévá nejdřív ty nejlepší věci, to jest bohy, a teprve ty bohové zas pak pracují na tom dalším, takže to jde furt z kopce. A my ubozí lidičkové jsme na tom tak, že

prostě padáme už do té propasti úplně a jediná možnost, jak se z toho zachránit, je, že *Eros* nám z toho pomůže. Ten, taková ta velká síla, která v nás budí lásku ke krásnému a dokonalému, takže my se zachycujeme, díky tomu *Erotovi* se zachycujeme těch krásných věcí, nejprve tělesných, potom duševních a potom těch krásných věcí úplně těch jenom zahlédnutelných, a tím se přidržujeme proti tomu pádu, až nakonec když zemřeme, tak ta duše je uvolněna, poněvadž původně odtamtud pochází atd. No tak já to nebudu tady všechno opakovat, všechno to znáte.

Tedy Platón to skutečně takhle vyšel tou svou teorií vstříc tomu, co se tak v obecném mínění tradovalo už z těch mýtických povídaní. Tohleto Aristotelés zrušil, Aristotelés proti tomuhle byl velký takový protimýtický myslitel, zatímco Platón neměl proti mýtu nic. Platón zařadil *mýthos* do své koncepce na velmi důležité místo, například ve svém *Státě* vedle nejrůznějších funkcionářů a pracovníků a strážců, tak tam měl taky specialisty na mýtus, kteří měli dohlížet – já už jsem to asi taky povídal, možná že si na to vzpomínáte. Víte, že Platón podobně jako Xenofanés, ale mnohem intenzivněji, kritizoval Homéra a Hésioda, že to jsou strašné kecy, že největší neštěstí je, že malé děti se to učí od malička, že báby jim to vykládají a oni se to učí od malička a tam se dozvědí, že třeba bohové jsou takoví ničemové, že třeba žerou vlastní děti. Což je úplně nesmysl, jak by se něco takového mohlo dít, když bůh je dokonalý, jak by mohl takovéhle kraviny dělat. No v mýtu to bylo jasné, poněvadž lidi věděli, že jediná záruka skutečnosti je nápodoba archetypu. Tedy když lidi lžou a smilní, tak to můžou dělat jenom proto, že tady je nějaký archetyp božský. Kdyby nebyl, tak se ihned propadnou do propasti.

Čili to bylo naprosto logické, ale Platón to postavil obráceně: bohové jsou naprosto dokonalí, tedy nemůžou takovéhle věci dělat. No a tudíž musíme tady mít nějakou sortu odborníků, kteří budou dohlížet zaprvé, aby ty báby nekecaly těm dětem, co se jim zamane, nějakého Homéra nebo takovéhle všelijaké paskvily a říkaly jim něco pořádného. A zadruhé, aby se vůbec postarali o to, aby něco pořádného bylo. Čili takoví ti státní mytologové a cenzori přes mýtus. A těmhle těm lidem on říkal *theologové*. To je první literárně doložené užití slova *theolog*.

Tedy Aristotelés proti tomuhle byl takový mnohem střízlivější a vůbec ten duch peripatetické školy byl velice takový pozitivističtější, bychom řekli, střízlivější, věcnější, vědecktější. No a tak tam se nějakí demiurgové museli odstranit. Kde se vzal, tu se vzal nějaký *demiurgos*? To přece nemůžeme s tím počítat, to je *mýthos*, ten nemá ve filosofii co dělat. A tak co? Někdo to ale pracovat musí, někdo to uplácet musí, tu skutečnost. Poněvadž Aristotelés přijal ten beztvary, amorfní tok, to přijal z *Timaia*. A přijal ty ideje. Místo idejí, tak jim říkal formy. Ale to je jenom jiný název, jinak je to totéž. Ale teď potřeboval místo toho *demiurga* nahradit něčím, co by nebylo tak mýtické. No a tak z toho udělal sílu. To je takový běžný způsob, jako vitalisti, když nemohli vyložit, kde se vzaly živé bytosti, no tak si vymysleli životní sílu, *vis vitalis*. A ta to všechno měla vysvětlit, hlavně že to nebyl bůh. No tak Aristotelés si vymyslel taky takovou sílu a té síle říkal *entelechie*. To je takový typ *energeia*. Mimochodem *energeia* je – *ergon* je dílo. Já myslím –

Jiný hlas: Ano, dělati...

Hejdánek: ...dělat je – teď já nevím, jak je to sloveso od toho *ergon* – *ergein*? *Ergein* snad? A nejsem si docela jistý. *Ergein*, že? A *en-ergein* je dělati v něčem. Čili on místo nějakého demiurga, který je mimo, z toho udělal právě tu *vis vitalis* jako uvnitř. No a protože tahle *energeia* jako síla, která pracuje uvnitř, pracuje k nějakému konci, k cíli, totiž a tím cílem je zformování toho beztvareho, tak ta *energeia* vlastně je *energeia* zacílená, a proto tomu říká *entelecheia*. *Telos* je cíl, *entelecheia* je ta síla, která pracuje uvnitř a cílí ke konci.

No, proč jsem se u toho zdržel, mně teď není docela jasné, jsem to zapomněl. Jo, s tím, že prostě odstranil toho demiurga tímhle způsobem. Ale jinak teda ta otázka byla, že vlastně Aristoteles skutečně, to je jenom určitá reinterpretace platónského schématu. Ale taková daleko střízlivější, tak chce to všechno tak vědecktěji udělat. Ale vidíte, že to dopadá, no tak jenom to tak vypadá, že to je vědecktější, ale to schéma je zachované.

No, a tak vrátíme se teda k té situaci, kdy v průběhu středověku se upevnilo takové to velmi úzké sepětí

pojmu Boha a nejvyššího jsoucna. Přičemž nejvyšší jsoucno je to, které se samonemění, které jest beze změny. To je nejvyšší způsob jsoucnosti, poněvadž něco, co nejdřív není a pak je, nebo nejdřív je a pak není, no to není žádná pořádná jsoucnost. Jsoucno je to, které je furt. No, a protože té jsoucnosti se říkalo bytí, čili bytí, nejpravé bytí, nejvyšší bytí, totéž nejvyšší jsoucno, je to, které trvá beze změny. Takže výsledek je ten, že Bůh je pochopen jako nanajvýš neměnný, a tudíž jako nejvyšší jsoucno. Je to proto to nejvyšší jsoucno, že je naprosto neměnné. Věčné se říkalo. A důležité na té, nejenom na věčnosti, když mluvíme věčný dneska, to nemá ten obsah té naproste neměnnosti. To k tomu patří. Je věčný proto, že se naprosto v ničem nemění.

A teď v úseku vývoje, zejména v důsledku toho velikého sporu, který nevěda otevřel Aristoteles, respektive aristotelská škola, a která problém ten byl pak nadhozen teprve v komentáři arabském. A teprve když se ten arabský komentář přeložil do latiny nejdřív a začalo se o tom hovořit. Čili to už je skutečně Aristoteles o tom neměl páru, o tomhle problému. I když to tam je [nesrozumitelné] jako mezera, jako nedostatečnost. Ale problém je, na problém je upozorněno v tom komentáři arabském a ve středověké filosofii se to začíná diskutovat. Totiž otázka, jaká je povaha těch obecnějších nebo vůbec nejobecnějších pojmů. To nebyly pojmy tenkrát, prostě koňovitost, to byla skutečnost, ne pojem. My už jsme po tom vývoji, my už myslíme dneska způsobem, který v sobě obrází to, co se stalo potom. Ale v té době se diskutovalo o tom, jestli třeba koňovitost není skutečnější než kůň. Nebo jaký je vůbec vztah mezi koňovitostí a koněm. Pač kůň může být třeba kulhavý, ale koňovitost není kulhavá. Tedy vlastně koňovitost je ta idea, ta forma aristotelská, a kůň je jenom taková ta částečná nedokonalá nápodoba té dokonalé formy.

No, a teď tohle se diskutovalo a došlo k tomu velikánskému sporu mezi realisty a nominalisty. A ještě byly přechodné formy, jak víte. Byla tady vyhraněná tradice starší realistická, k níž třeba patřil Hus, *Viklef a Hus*. I když to nebyli ti nejradikálnější realisté, byli ještě radikálnější, ale *Viklef a Hus* patřili k takovým těm relativně rozumnějším realistům, kteří tvrdili, že *universalia sunt realia*, že ty obecniny jsou skutečnostmi. To jest, že koňovitost je skutečnost, oddělená od jednotlivých koní. Vedle různých koní je tady ještě koňovitost.

No, a pak tady byli nominalisti, kteří tvrdili, že *universalia* žádnou skutečnost samostatnou nemají, a že to jsou pouhá jména, pouhé názvy. To jest, když řekneme kůň, tak buď máme na mysli konkrétního živého koně, anebo, když máme na mysli třeba rod, eventuálně druh, to bychom pak museli říct, jaký kůň, třeba kůň Převalského, to je druh. A když máme na mysli rod kůň, no tak to je pouhé jméno. Žádný kůň vůbec není. No a protože jméno se řekne *nomen*, tedy *universalia sunt nomina*, odtud nominalismus.

Universalia sunt realia, odtud realismus. A pak byly takové ty prostředkující směry. To teď vlastně nepotřebujem, takže nás to nemusí zajímat, jestli jsou *universalia in rebus, post res* a tak dále.

No a nominalismus do značné míry ukončil tu éru aristotelského myšlení. A nebylo to jenom aristotelské samozřejmě, byly ještě takové ty menší, velmi významné, ale takové menší nenápadnější školy, které to držely taky. Kdy to všechno nějak padlo a začalo se skutečně počítat jenom s tím, že jsou jenom jednotlivé skutečnosti a z nich se pak abstrakcí dochází k pojmu. Posléze k pojmu. Anglická třeba tradice, anglosaská tradice tam vybudovala takovou zvláštní celou hierarchii, že nejdřív máme nějaké ty impresy, a s těma se pak pracuje v prvního řádu, druhého řádu a tak dále. Dojmy, ty první vjemy. Celá taková stavba, taková *noetika, gnoseologie*, jak vůbec docházíme k tomu, že máme nějaké myšlenky, nějaké pojmy a tak dále. A ta kontinentální evropská tradice proti tomu se vůbec neujala *universálií*, nýbrž jenom toho, že máme nějaké jistoty, které nejsou založeny na tom postupu od jednotlivin k těm obecninám, jak to ta anglosaská tradice předstírala.

Takže tady máme toho Descartesa, který předpokládal, že nám Bůh dává nějaké ideje do hlavy a že tedy máme jisté důvody, proč na ně spoléhat, že nás neklame. Úplně potom v jiném kontextu se obdobná myšlenka objevuje u solipsismu nebo takřka solipsismu Berkeleyho. Potom u Leibnize je to předělané tak, že máme, poněvadž my sami jsme každý z nás je monáda, monád je spousta, ale my jsme takové ty speciální monády, které se vyvinuly dost daleko, že máme v sobě tu prestabilizovanou harmonii, uložené

takové předpoklady, že když se dostatečně vyčerpíme, tak poznáme, jak věci jsou. Ale vlastně všechno poznáme, jenom to, co je v nás původně.

No a z toho nakonec u Kanta zbyl ten to *a priori*, které přináší každý duch sám se sebou a nemá to... Čili vidíte, čeho se ujímala ta kontinentální tradice? Jenom toho, že tady je něco na zkušenosti nezávislého. Ale že by se ujímali toho, že nějakých *universálií*, to prostě všechno padlo. Co to ale znamená? Poněvadž to nejvyšší *universale* bylo nejvyšší *jsoucno*. To jest Bůh. V důsledku toho vývoje evropského došlo k tomu, a k tomu došlo právě v novověku, v podstatě vítězstvím nominalismu, došlo k tomu, že esence, *essentia*, se stala ničím. Takhle to formuloval Sartre, když psal po poslední světové válce ten maličký velice proslulý spis *Existencialismus je humanismus*, tak tam vykládá existencialismus právě na základě velmi zjednodušeně na základě tohohle, že prostě se obracíme k esenci zády, pro nás rozhodující je existence. Esenci tu můžeme odvozovat teprve dodatečně z toho, ale vycházíme z existence. A existence rozumí se v jeho pojetí konkrétní *jsoucno* jednotlivin. Kdežto esence, to je něco, co z těch jednotlivin teprve odvozujeme abstrakcí.

No, výsledek je ten, že v důsledku toho vývoje, hlavně tedy v důsledku toho, že teologie převzala myšlenková schémata aristotelská nebo vůbec řecké antiky, se Bůh v koncepci, v projektu, to jest pojem Bůh – já teď nemluvím o Bohu skutečnosti, ale pojem Bůh – se dostal na stranu, která prohrála, o které se ukázalo, že je pouhé *nómen*, *flatus vocis*... jak se to překládá, zaznění hlasu, zvuk hlasu. Nic víc. Tedy ničím. Esence není ničím. Nejvyšší *jsoucno* není ničím. Bůh není ničím.

No a tohle si Sartre nevymyslel, Sartre to samozřejmě jenom zpopularizoval, Sartre se tomu naučil u Heideggera a Heidegger se tomu naučil u Nietzscheho. První myslitel evropský, který poukázal na to, že bohové jsou mrtvi, respektive že křesťanský Bůh je mrtev, to jest, že není, že je ničím. Ten známý, neobyčejně vtíravý... to stačí jednou přechíst a člověk to už nezapomene, to líčení z *Fröhliche Wissenschaft*, jak tam za bílého dne o polednách chodí blázen nějaký, nebo za blázna považovaný člověk s lucernou za bílého dne, za plného světla, o polednách chodí s lucernou a furt kouká a něco hledá. Lidi se ho ptají, co hledá, on říká: „Hledám Boha.“ A pak obviňuje, když se mu chechtají, že je blázen, tak je obviňuje, že oni ho zabili. Ty, co se mu chechtají, tak ty, že ho zabili. Čili Bůh je mrtev.

No a to všechno v důsledku toho, že bytí se pro nás stává – to zas u Heideggera se to najde velice docela jinak pregnantně řečeno, ale jak jsem ohlásil na začátku, já to tady teď tak trochu zlidšťuju – bytí pro nás už není tím neměnným, tím, co je mimo čas a mimo změnu, nýbrž je něčím, co se mění, co je změnou, co je časovým průběhem, nebo jak bychom to tak řekli. Tedy mezi bytím a děním, mezi bytím a časem je nejužší svazek. A to je dokumentováno, to chtěl dokumentovat už programově už názvem své hlavní knihy Heidegger, který napsal ten první svazek, k tomu chtěl napsat ještě druhý, a ten nikdy nenapsal, *Sein und Zeit*. Ten druhý se měl jmenovat *Zeit und Sein* a z toho jenom malá přednáška a dál už to nedělal, protože prostě nabyl přesvědčení, že to tak nejde, že se to musí dělat jinak a pak prostě se pokoušel dělat něco jiného. Ale to *Sein und Zeit*, to byla určitá provokace vržená do tváře celé filosofické tradici, která *Sein* – té evropské filosofické tradici – která, ovšem už rozpadající se, samozřejmě, která bytí chápala jako absolutně vydělené, což je zbytečný pleonasmus, ale *absolutum* je vydělené, oddělené. Jako absolutně oddělené od jakékoli změny, od jakékoli časovosti.

Bytí s časem nemá co dělat, pouze s věčností. Věčnost a čas se rozlišovaly.

Pojmově. Ještě u Spinozy najdete několik termínů pro čas, ale všechny jsou ještě odlišné od věčnosti.

--- (1982-10-11 *Jsoucna, bytí a „Bůh“* (2)_s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Tedy dneska bytí chápeme jako svázané s děním. A dění už v nejstarší antické tradici je chápáno jako jenom částečné, poloviční nebo ještě čtvrté bytí. Je to bytí, které je smíšeno s nicotou. Je to jasné, protože to, co není, najednou je, a to, co je, najednou zas není. Čili to, co se mění, o tom se nedá – Aristoteles říká, že o tom, co se mění, se nedá nic pořádně říct. Poněvadž najednou to je a najednou to není. Co o tom můžeme mluvit? Můžeme mluvit jenom o tom, co trvá.

Hérakleitos tvrdil, že nevstoupíme ani dvakrát do jedné řeky, a jeho žák kritizoval, že ani jednou do téže řeky nemůžeme vstoupit, protože žádná táž řeka není. Tak tohle je změna, která se stala, ke které došlo v

dosavadní filosofické tradici. A teď na této změně poukazuje a na té staví Heidegger velmi krkolomným a komplikovaným způsobem. My se dnes té krkolomnosti, která má samozřejmě svůj smysl a není to bláznovina, vyhneme tím, že sáhneme k něčemu z toho, co jsme si tady už říkali v semináři.

Jestliže se ukazuje, že bytí souvisí s časem a s děním, znamená to, že je úzce svázáno s nicotou. Tedy na jedné straně Bůh jako nejvyšší jsoucnost není nic, nebo je nic, je nicota. Ale i když ho přesuneme do oblasti jsoucnosti, tak i tam je narušen nicotou, protože žádné čisté bytí není. Každé bytí je změna a každá změna je něco, co je a zároveň není. Tak se ukazuje, že i když přesuneme stvořitele ze strany toho esenciálního bytí na stranu toho existenciálního, to jest toho bytí jednotlivých jsoucností, i když z něho uděláme zase obyčejné jsoucnost místo nejvyššího, které se nemění, ale samo hýbe vším ostatním, i kdybychom z toho udělali jenom nějakého boha určité oblasti nebo nějakého lidu, tak bychom opět došli k těm bohům, kteří byli v rámci *universa* a kteří byli součástí světa. I kdybychom to udělali, tak ti bohové budou opět stíženi tím morem nicoty, budou nakaženi nicotou.

Navíc tím docela padá možnost, jak udržet diferenci mezi stvořitelem a stvořením. Protože ta byla založena na diferenci mezi věčností a sebedelším trváním. Poněvadž ta věčnost je neměnná, kdežto to trvání je sice dlouhé, ale proměnné, čili nakažené nicotou. Ten rozdíl je tady smazán. V téhle situaci dnes jsme filosoficky. Teologie adoptovala kdysi řeckou metafyziku a ta se jí dnes tímto způsobem rozložila pod rukama. Teologie vypracovala teologický pojem Boha jako nejvyššího jsoucnosti a dnes se ukazuje, že nejvyšší jsoucnost je nic.

A když tedy tato konstrukce padá, tak teologie stojí nutně před otázkou, která se jí bytostně týká. Teologie se nemůže tvářit, jako by se jí to netýkalo, nebo jako by o tom nevěděla. Bytostně se jí to týká a ví o tom přinejmenším od té doby, co o tom psal Heidegger. Ví o tom dnes už dokumentovaně řada teologů. Existuje celá americká škola teologie smrti Boha.

Takže co zbývá teologii? To je otázka, kterou opět klade Jäger. Tady se vracím, zjednodušil jsem to celé a vracím se k Jägerovi. Ne tak, že bych ho doslova citoval, ale ukazuji směrem, kterým ukazuje celá ta knížka. Teologie na to nějak musí reagovat. On tu knihu nazývá *Gott nach Martin Heidegger* – Ještě jednou Martin Heidegger. Na začátku začíná tím, že *trotz allen Anzeichen der Heidegger-Abkühlung*, navzdory všem signálům a znamením heideggerovského ochlazení, říká, že sice dnes možná Heidegger už není v kurzu, ale teologie na to přece musí reagovat. Teologie to přece nemůže obcházet v kruhu. Buď musí prokázat, že Heidegger nemá pravdu – a protože Heidegger je filosof, musí to udělat filosoficky – a nebo musí Heideggera brát vážně a potom se musí pokusit založit teologii jinak a něco se od něj poučit. Už to nejde tak, jak to bylo dosud.

A co tedy? To už neříká on. Teologie má možnost čekat třeba dvě stě nebo tři sta let na novou éru filosofie a do té doby to nějak flákat s tou rozloženou metafyzikou. Nebo se teologie musí pustit sama do práce. Ale když se sama pustí do práce, má zase dvě možnosti. Buď se nejdřív postará o tu filosofickou *podgotovku*, poněvadž teologie totiž zatím bez filosofie neexistovala. Teologie byla v jistém slova smyslu parazitní filosofii. Tedy na filosofii parazitovala, ale za takovým cílem, který je celkem velice respektabilní. To jest měla tak krásné květy a tak krásné plody, že převyšovala nádherou a užitečností a já nevím čím vším, převyšovala květy i plody té květiny nebo té rostliny, toho stromu, na kterém parazitovala. Takhle bychom to metaforicky mohli... prostě daleko důležitější, významnější plody a tak dál.

No ale teď musí vzít v úvahu, že ten strom, na kterém parazituje, je mrtvý. A že z něj už nevycucá nic. A teď co bude ta teologie dělat? Tak buď si musí najít jiný strom. Žádný strom není, ten bude za několik set let. Teď jsou jenom takové první krůčky. Nebo se musí naučit žít po svém. No jo, ale parazit se těžko naučí zakořeňovat zase.

Tak jediná možnost je, že se pokusí vypěstovat rychle nějaký náhradní strom. No, to přece dělají lidé od samého začátku. Kdyby se lidé měli třeba živit masem ulovených zvířat, no tak kam by došli? Vypěstují náhradní stromy. Tady si pěstují náhradní zvířata za ty, které neuloví nikdy. Pěstují si to ve chlévech a ve stádech. Filosofie může být možná pěstovaná tímto způsobem. Ta teologie to musí zkusit.

A nebo teda se musí obejít bez filosofie a ukázat, jak zakořeňuje sama a přestává být parazitem. Že

přestává být opozicí filosofie. Musí ukázat, že se bez filosofie obejde. No, to by byl revoluční čin, protože zatím filosofie byla pro každou teologii podmínkou. Žádná teologie bez filosofie dosud nebyla a já tvrdím: nikdy nebude. Což je další věc, záleží taky na terminologii, co považujeme za teologii, co považujeme za filosofii a tak dále. Ale mně se zdá, že teologie totiž bez filosofie nemá důvodu k existenci. Celá teologie je založená na tom, že přijala něco z filosofie. To jest ten *logos*.

No a v této situaci, tím končím [nesrozumitelné], nabízím svůj projekt, tak říkajíc *urbi et orbi*. No tak *urbi et orbi*, všem, všem, všem. Jako chlebníkům. Totiž existuje zvláštní místo nebo zvláštní situace na tomto světě, která slibuje určité pozoruhodné možnosti. Totiž je to tam, kde dochází k personální unii filosofa a věřícího křesťana.

Vztah mezi filosofií a vírou musí být postaven na novou základnu a novým způsobem z vnitřních filosofických důvodů a zároveň z vnitřních důvodů víry. Jestliže se pokouší člověk, který vyrostl v ovzduší křesťanské církve a zároveň svůj život zasvětil filosofii, jestliže se chce ubránit schizofrenii a chce neztratit nebo znovu získat životní integritu, tak se o tohle musí pokusit. A musí se o to jako filosof pokusit bez teologických berlí a může se do toho pustit bez těch teologických berlí. Jak se říká? Bez berlí nebo bez berel?

Jiný hlas: Bez berlí.

Hejdánek: Bez berlí. Ta velká výhoda je v tom, že to je nikoliv injikováno nebo implantováno zvnějšku, ale že to je z nevnitřnějších potřeb a zdrojů takového myslitele. A takových myslitelů není málo. Čili kterýkoli z nich by mohl něco najít.

Ale jde o to, že se k tomu musí připravit atmosféra, půda, tím, že se připustí možnost, že to bude dělat bez teologických berlí. To jest, že to bude pokus o filosofickou reflexi víry, která není prostředkována ani posilována nebo usměrňována teologií. Protože ta teologie k tomu nemá co říct. Ten filosofický pokus teprve *ex post* může být teologicky posuzován, kritizován, eventuálně napravován zas novým kroucením a lámáním všelijakých těch pojmových souvislostí, ale ta teologie není schopna právě proto, že je ještě v tom rozpadlém domě nebo parazituje na tom chcípajícím, vlastně už chcíplém stromu, není schopna to udělat.

No a jak asi to bude vypadat? Inu, že je potřeba... to je po mém soudu základní vada u Heideggera, že nerozlišuje dvojí nicotu. Že existuje něco jako kvalifikovaná nicota na rozdíl od vádné, prázdné nicoty. Že v dění bytí nesouvisí s jakoukoli nicotou, nýbrž se zcela určitou kvalifikovanou nicotou. To znamená, že musíme najednou rozlišovat uvnitř nicoty různé obory nicoty, že? Tím zároveň se nám zpochybňuje ten termín nicota, protože nicota vůbec nepřipouští takovéhle zkoumání vnitřních struktur, vnitřní struktury nicoty, že? A nějakých diferencí. Čili my to budeme zřejmě muset nazvat jinak. Především je jasné, že v každém dění, že je přítomna dvojí nicota, jednak i dvojí kvalifikovaná nicota, totiž jednak nicota toho, co už není, a jednak nicota toho, co ještě není. A taky zas i to „už není“ a „ještě není“ musí být kvalifikováno, není to cokoli, co už není a co ještě není, nýbrž to, co patří k tomu dění. A tedy co patří, znamená to, že to dění musí být nějak integrováno, a že v sobě integruje určitou kvalifikovanou nicotu, jednak nicotu toho, co ještě není, jednak nicotu toho, co už není. V sobě integruje. A tedy že to dění má povahu události, která má začátek a konec, a tak dále. Tady jsme už u toho, co jsme probírali, že? S čím jsme se zabývali. No a máme tu možnost pojmově aspoň denotovat, nebo abych, nemůžeme konstruovat předmět, že? Intencionální, ale můžeme aspoň pojmově poukázat pomocí nějaké konstrukce, ještě přes tu konstrukci a pomocí té konstrukce ukazovat někam jinam, ne směrem k tomu předmětu, čili nepředmětně, k „nicotě“ absolutní. To je možné. Vedle nicoty kvalifikované toho, co už není, a kvalifikované toho, co ještě není, tady může být nějaká nicota absolutní. A o té absolutní, o tom jsme už hovořili, že? I když jinými termíny. O té absolutní nicotě navrhuji říkat ryzí nepředmětnost.

Jiný hlas: Já jsem... mně to tady ke konci nějak vypadlo. Tadyhle mám ještě poznámky k jednotlivým druhům té nicoty a potom poslední větu mám: absolutní nicotě navrhuji říkat ryzí nepředmětnost. A vypadly mi tam zřejmě ty dvě tři věty mezitím, než jsi to jako řekl. Takže poslední poznámky tady mám, že se týkají toho, že je tady ta nicota toho, co ještě není, a toho, co už není.

Hejdánek: Ano, a že vedle této kvalifikované nicoty, že můžeme určitým pojmovým postupem, podobným tomu, kterým ve středověku došli k tomu bytí odlišnému od jsoucnosti, že podobným pochodem, že bychom mohli dojít k jakémusi – a teď jsem váhal, jestli pojmu – nikoliv pojmu, nikoliv intencionálnímu předmětu, nýbrž k jakémusi poukazu na nicotu absolutní.

Jiný hlas: Aha, takhle. Ano.

Hejdánek: A té že navrhuji říkat ryzí nepředmětnost.

Jiný hlas: Ano, děkuji.

Hejdánek: Která tedy *ex definitione* nemůže být konstruována modelově jako intencionální předmět, že? To proto nepředmětnost.

Jiný hlas: Já bych jenom takovou maličko k tomu začátku, jak jsi tam ještě prováděl ten to vracení nazpátek do té dějinnosti a v té dějinnosti, tak tam byla otázka, kterou si kladli, že? Jak je možné, nebo čím to je, že ta skutečnost je nějak, jo, jinak než, že je nějak a ne že je zdání. Jo, jak vůbec mohli docházet k tomuhle rozlišení? Že ses potom teda navázal na to, na ten intencionální předmět, který byl vynalezen pojmovým myšlením, že? Ale mně ještě furt není jasné, jakým, co je k tomu vedlo, že začali teda rozlišovat mezi zdáním a tou skutečností, že je nějak jinak než zdání. Jako kde to teda v...

Hejdánek: No tak první věc je, když Thalés prohlásí, že všechno je voda, tak moudrý řecký sedlák se mu vysměje, protože když je sucho, tak on právě tu vodu potřebuje, a co mu je platné, když on mu říká, že ty šutry jsou voda, že? Tedy v téhle situaci už je to obsaženo. Ovšem ta polemika se ocitá až u elejské školy, že? Je to obsaženo už v těch prvních myslitelích, už v Thalétovi, to je jasné. Proto také tam je například... já jsem použil toho sedláka nikoli náhodně, protože, jak je známo, se vysmívali Thalétovi, že ta filosofie je k ničemu. A on, aby dokázal... to je z těch zlomků taky, že? Zachované jakési vyprávění, že aby dokázal, že filosofie je schopna i praktických úspěchů, tak odhadl dopředu, že bude malá úroda oliv, a předem skupil celou úrodu. Takže když potom ta úroda byla, tak on ji všechnu měl skoupenou a nikdo neměl žádné olivy. Cena oliv obrovsky stoupla a on mohl prodávat za já nevím několikanásobnou cenu, a tím pádem obrovsky získal velké bohatství. A aby ukázal, že filosofovi o tohle nejde, tak to zas těm lidem, od kterých to koupil předem lacino, ještě dopředu, tak jim to zas za stejnou cenu vrátil. Takže oni si to pak... A to udělal jenom, aby dokázal, že filosofie je i tohohle schopná, ale že si tohohle vůbec nehledí, poněvadž má daleko vznešenější úmysly a cíle. Tak to napětí mezi tím takovým prostým člověkem s tím zdravým rozumem a mezi filosofií, to začalo už hned u Thaléta, je doloženo tedy. No a pokračovalo to dál, no a zejména teda k velkým takovým sporům až argumentačním to došlo, když Parmenidés tvrdil, že všechno to, co vidíte, to je pouhé zdání, skutečnost je jenom jedno celé kulaté a tak dále. A Zénón, Zénón, jeho žák, potom vymýšlel ty známé, dnes bychom jasně řekli sofismata, na důkaz toho, že mnohost, změna, pohyb, čas jsou nemožné. On prostě doložil myšlenkově, to jest pomocí pojmů, prokázal, že pohyb není možný. To je naprosto jaksí... to je naprosto jasné tedy, že to je orientované proti tomu běžnému zdravému rozumu, který přece vidí, že pohyb je možný. Že prostě když potřebuju támhle, mám zajíce a potřebuju ho zabít nebo co, a hodím na něj šikovně šutr a zasáhnu ho, tak mám zajíce. Takže pohyb je realita. Naproti tomu je to pouhé zdání. Eleatí tvrdili, to je pouhé zdání. Zajíc je zdání, že je ode mě daleko je zdání, že jsem ho zabil je zdání, že po něm hodím a ono to tam doletí je zdání, všechno je zdání.

No, tak to se tam neřešilo. Pojem subjektu nebyl... to nikomu nevadilo. Naše zdání. Nám se zdá, rozumí se, že... Jenomže co jsme my? No, dobře, tak to tam nepatří historicky. Jistě je to naprosto na místě, ale později to bylo tak objektivizované, že to došlo tak daleko, že třeba Démokritos říká, že skutečné jsou jenom atomy a prázdno. Všechno ostatní je zdání. Že je něco červené nebo kyselé, nebo uvádí tam nějaké kvality, to je zdání. Jsou jenom atomy a prázdno. Takže tam už to není otázka zdání, jak se to zdá, zdání, to je naše zdání, ale ve skutečnosti jsou jenom atomy a prázdno, tudíž ani žádné zdání není. No, tak já teď nevím, odpověděl jsem na tu vaši otázku?

Jiný hlas: Mně spíš jenom, když o prožitky se taky podezírám z toho, podezření z určitého z toho, co vidím...

Hejdánek: No tak to podezření ovšem, to je pochopitelné, protože člověk má zkušenost s tím, že někam jde a najednou se mu zdá, že tam je někdo nebo nějaké strašidlo třeba, a přijde blíž a zjistí, že to je jenom cár mlhy.

Jiný hlas: Oni se už i v té době vedly diskuse zřejmě dost často o tom, jak velký je měsíc. A některým se zdálo, že asi metr, a některým tedy, že větší než Peloponés.

Hejdánek: Jistě. Jistě. No a takové ty zkušenosti se zaměřením, jak to vlastně správně je, otázka zdání musela být přítomná v Egyptě, když třeba někomu se zdálo, že původně měl to pole větší a teď ho má nějak moc mrňavé.

Jiný hlas: No, já to myslím z toho důvodu, když si vezmete třeba u Aristotela, tak on tam má třeba řečeno, že údiv je počátkem *filosofie*, že tady je něco, co to vyprovokovává nebo co se nějakým způsobem zapříčiňuje o to, že k něčemu dalšímu potom dochází, a tím je údiv. Ale tady mně furt není jasné, co způsobuje to, že je potom zdání. Jestli se tak dá vůbec ptát?

Hejdánek: Co způsobuje to, že se nám může něco zdát?

Jiný hlas: Čím je to nakonec způsobeno, že se nám může něco zdát? Je to způsobeno zavedením pojmového myšlení, a před pojmovým myšlením ne?

Hejdánek: Ne, ne. Tím intencionálním prvkem...

Otázka, jak se nám něco může zdát, především si nevzpomínám, že by byla nějak řešena v antice, teda v té první fázi předsokratovské *filosofie*, že by tahle otázka takhle byla položena. V jednotlivých případech... třeba omyl, to je věc, kterou zná vlastně i zvíře, kdyby bylo schopno se k tomu nějak vztáhnout. I zvíře je schopno se dopustit omylu. Člověk, když si uvědomuje to, co udělal, tak si musel uvědomovat také velmi brzy, že jsou omyly, nezdary. Ale že by tematicky zabýval otázkou, jak je vůbec možné zdání, to ne.

Nicméně zdání samo bylo velmi důležitý pojem hned u prvních filosofů. Jak ke zdání dochází? To já nevím, to snad ani u Aristotela, já si teď nevzpomínám, to by bylo třeba si to oživit, mně se teď prostě nevybavuje nic. Tam se od znalosti liší mínění a mínění může být správné nebo nesprávné. V případě toho, že máme mínění správné, tak vlastně se domníváme pravdivě, ale přesto... to je sokratovské rozlišení už, podle Platóna to známe, čili přinejmenším Platón, ale asi už Sokratés, a Aristotelés s tím pracuje také. Je velký rozdíl mezi skutečným poznáním a mezi správným míněním, i když výsledek může být týž. Když někdo řekne, že 3×27 je 81, tak to buď mohl někde zaslechnout a pamatovat si to, anebo si to sám je schopen spočítat. Ten, kdo to zaslechl, tak má jenom *ortho doxa*, to je jenom správné mínění. Ale kdo si to umí spočítat, zkontrolovat a ví přesně, že to je tolik a nemůže být jinak, tak ten má poznání. A samozřejmě to je *ortho doxa*. Může být také nesprávné mínění, domněnka tedy. A nesprávné domněnky, to je zdání. Zdání ovšem velmi často je omezené na pouhé smyslové zdání, to je ale až poměrně moderní vlastně, až novověkou filosofií, zejména empirickou. Ale zdání původně bylo širší, nejenom smyslové zdání, ale bylo to i zdání ve smyslu toho mínění, domněnky, domněnky. Jak k tomu dochází? Já si nevzpomínám, že by nějaký text by to vysvětloval, že by se tím zabýval, ale to ještě nic neznamena. Prostě já si to teď nevybavuju. Že s tím pracovali, je nepochybné, u všech filosofů, nebo u všech, no prostě v *nepředmětnu* to u všech presokratických filosofů a někteří to přímo tematizují, že? Že to je pouhé zdání.

Konkrétně teda u Parmenida to je jasné a u jeho žáků, že? Je to výslovně... no, je to u Xenofana, že tam je právě, kdyby koně si představovali boha, představovali by si ho jako koně. Tím je odhaleno, že prostě člověk si představuje boha podle svého obrazu. Čili je to zdání.

A ten termín zdání je velmi frekventovaný, čili nepochybně teda to tam, jak k tomu dochází, myslím, že netematizovali, ale pracovali s tím jako se skutečností denního života, že je možný omyl, že? No a tak oni tvrdí, třeba parmenidovci tvrdí, že teda omyl je všechno to, co vidíme kolem sebe, protože vidíme věci jako různé, jednotlivé, různé věci, že? A ve skutečnosti je jenom jedno. *Hen kai pan*, jedno a vše.

Jiný hlas: A vždycky ten termín pro to zdání, to mi vypadlo, je...

Hejdánek: *Doxa* je teda mínění, zdání je ještě něco jiného, to už je ještě trochu pejorativnější zdání.

Jiný hlas: Prostě já se kouknu na ten obraz v jeskyni, co tam vysvětloval ten Platón, já jsem to nečetla, já si nejsem schopna vybavit, co to bylo, ale nějak tam u obrazu a obrazu obrazu a tak.

Hejdánek: Jo, to v VII. knize *Ústavy*, to je před jeskyní, to je kousek před jeskyní, myslíš o tom medvědovi a o obrazu medvěda ve vodě, ne? Tak to tam bylo.

Jiný hlas: Ano, on tam nevysvětluje, co to je zdání, myslím, jak k tomu dochází. Jak k tomu dochází, tam jsme měli nějaké ty žebříčky a takový, já si to nejsem schopna vybavit.

Hejdánek: No tak, je to možný, já si to nevybavuju, já si dneska nevzpomínám. Stopa.

No, připravte si to na příště, tam se můžeme k tomu podívat, já teď nejsem schopen si to vybavit.

Jiný hlas: Ta otázka je pro presokratiky společná, jak jsi řekl, co trvá uprostřed změn. Ale nebylo řečeno a nebyla vysvětlena ta touha po tom najít to jedno. Ten monismus zvláštní, který tam je.

Hejdánek: No to není všude. To není všude. To je zvláštní teda, že u těch prvních filosofů, u těch úplně prvních, že? Že to tak je. Jak voda je jedna, tak vzduch je jeden, *apeiron*, to je jedno. U Parmenida to jedno je výslovně zdůrazněno. No, ale vedle toho máme pluralisty.

Jiný hlas: Taky toho není mnoho teda, je to několik málo věcí, které se...

Hejdánek: No, ale u Demokrita nekonečný počet.

Jiný hlas: Ale jednoho.

Hejdánek: Ne, ale to už netematizuje, že jednoho. Nekonečný počet atomů, který se mezi sebou liší.

No a není to jenom on, ale například... já si teď nemůžu vzpomenout, který to byl filosof, ty kvalitativní, mezi těmi kvalitativními pluralisty je Anaxagorás, který říká, že jsou ta semena věcí. A že teda jsou promíšeny, a když těch semen od jedné věci se k sobě dostane víc, tak je to ta věc, i když tam jsou přimíšeny ještě ty druhé.

Myslím, že to je Anaxagorás, já jsem dneska... mně to nemyslí vůbec, takže marně bych vzpomínal, jedine se tam podívat. No, ale pamatujete se na to, ne? Prostě to jsou ty kvalitativní pluralisté takzvaní, kteří u kterých se připouští takové to míšení kvalit. Kdežto u těch atomistů, tam je to míšení kvantit. To je vlastně, tam dochází jenom k směsi, nikoliv k takové nějaké vnitřně homogenní konstituci.

Tak tam od každé věci, každá věc má svá semena. Co je věcí, tolik je semen, to je nekonečný počet. To je taky, to není jenom... u Empedokla jsou ty čtyři základní plus ty síly hybné, dvě. Ale je to různé, takže ta tendence k tomu monismu se vyskytuje vedle těch pluralismů. Nemůžeme říct, že by to souviselo tak, že by tento způsob myšlení vyžadoval vyústění v monismus. To tak není.

No a také Platón, i když ten byl silně poznamenán tím vlivem, ten vliv elejské školy byl obrovský. To si nedovedeme představit, jak to zatížilo celé další myšlení. Ale přesto se musel pokusit o jakési kompromisní řešení tím, že sice vypracoval jakousi hierarchii těch idejí, no, ale musel připustit pluralismus i v říši idejí. Byla samozřejmě bylo to hierarchizované, je nejvyšší idea, no, ale ne tak, že by ta nejvyšší idea byla jenom jediná. Je nejvyšší, ale vedle ní jsou jiné, nižší. Čili ten pluralismus je zachován i pak.

A totéž u Aristotela, že tam taky je ta nejvyšší forma, *forma forem*, nebo jak... ten první hybatel.

Jiný hlas: Ještě vy jste tam zmínil, a teď jsem nenašel právě tu souvislost, vy jste tam hovořil o teorii jako nahlédnutí bytostné podstaty skutečnosti. Ta *theória* tam byla zmíněna z jakého důvodu?

Hejdánek: No, že to bylo jiné než smyslové nahlédnutí, že se tím myslelo jakési nahlédnutí duševní nebo duchovní, vnitřní vidění. Vždyť celá ta terminologie řecká je vzata z optiky vlastně to jsme si říkali na rozdíl od těch metafor hebrejských, které naopak budují spíše na sluchu nebo na sluchových obrazech. Takže *theória* je vidění, ale ne vidění očima. Já jsem proto tam říkal, že to vnitřní vidění, nahlédnutí duchovní, duševní, nahlédnutí rozumu má před sebou tu podstatu. Je to ta *theória*, která vidí věci, jak vpravdě jsou. Říká Aristotelés v *Metafyzice*, že jaksi zírání nám ukazuje pravdu, kdežto děláni nás přivádí k výkonu. Tam vysloveně tedy

--- (1982-10-11 Jsoucna, bytí a „Bůh“ (2)_s2_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: ...jako nejvyšší praxi u Aristotela.

Hejdánek: Ne, ne, ne, vůbec. To je opak praxe.

Jiný hlas: V *Metafyzice* přece má uváděno Aristotelés, že nejvyšší praxí je teorie.

Hejdánek: Kde to je?

Jiný hlas: V *Metafyzice*.

Hejdánek: No, kde?

Jiný hlas: Dokonce já můžu přinést [nesrozumitelné]. No, takže jestli v tomhle případě by se to asi nemohlo aplikovat na to, že tedy tou nejvyšší praxí je teorie? Tak jako jsme tam měli třeba u Aristotela zas, že máme různá vědění a tím nejvyšším věděním je potom moudrost. Ale tu moudrost nikdy nedosáhneme. Takže ta moudrost je kvalitativně úplně něco jiného.

Hejdánek: Podívejte, to je možné, ale to je teď možné. Ale u Aristotela to tak není. A není to tak ani u jinejch. A teď, jak by to bylo možné, kdybychom si to my teď vymýšleli. Tak když naše vědění lidské je jenom jakýmsi přiblížením k té moudrosti božské, no tak to je tak trochu myslitelné, tomu rozumím. Ale říkat, že největší výkon je nedělat nic, je dost absurdní, nezdá se vám?

Totíž, nedovedu si představit, nedovedu teď citovat, ale určití mystikové by to mohli říct. Ale to je pak úplně zase odjinud. Ale v tom pojmovém myšlení, tady se říká, že cílem teorie je pravda. To jest pravdu prostě nahlédnout. Tam nic nedělám. Jakmile něco dělám, tak je to dílo, a ne pravda. Čili jak by mohlo být, jak bych mohl děláním díla dospět k nedělání a k pouhému nahlížení pravdy? To prostě ani logicky není.

Jiný hlas: To je spojené s tím dělat něco pro sebe a dělat něco mimo sebe. Tím to bylo dost spojené.

Hejdánek: K pravdě se nedostanete ani děláním pro sebe, ani děláním mimo sebe podle Aristotela.

Jiný hlas: Pletete do toho současné myšlení, dneska je to jinak. Pro Aristotela je *filosofie* sama pro sebe, stejně tak jako moudrost je sama pro sebe, není pro nic jiného. A tady to vymezení bylo u *poiésis*, která...

Hejdánek: To je něco jiného. Aristotelés rozlišuje dvojí děláním: děláním kvůli děláním a děláním kvůli cíli. Ale teorie není žádné děláním. To je nedělání.

Jiný hlas: Právě že on tam má, tak jak já jsem to pochopil trochu, že ta praxe a teorie jsou na tom stejně, že ten pohyb, který se děje, tak ten cíl není mimo tu praxi.

Hejdánek: No tak to je omyl. Teorie má cíl mimo, to je pravda. Teorie není pravda, nýbrž to je zírání pravdy. Čili ta pravda je mimo, pravda není totožná s teorií. A zejména teorie není žádné děláním. I když děláte kvůli nějakému cíli, anebo děláte kvůli děláním, například že se jdete procházet, tak se procházíte kvůli procházení, ne kvůli tomu, abyste někam došel, ale i to je děláním, to je dílo. Čili praxe vždycky ústí v dílo, ať už je to dílo dospění k nějakému cíli, anebo je to dílo jenom v té praxi. Ale vždycky je to dílo. Kdežto teorie není žádné dílo. To jenom otevřete oči. Neděláte nic. A to otevření očí, to sice děláte jakoby, jenomže tím otevřením očí nic nevidíte. Vy vidíte teprve, když ty oči otevřete. To je něco tak jako odstraníte překážku. Teorie je všude tam, kde otevřete oči vnitřní a nic nestojí v cestě. Čili když něco v cestě stojí, tak to můžete odstranit, a to je pak dílo, to odstraňování. Ale tím odstraňováním nic nenahlížíte. Teprve když to odstraníte, tak pak nahlížíte. Ale to už musíte přestat odstraňovat, poněvadž když odstraňujete, nejste schopni vidět pravdu.

Já mám dojem, že tenhle citát z té druhé knihy je dokladem toho, že zírat pravdu podle Aristotela může jen ten, kdo se obrátí k jakémukoliv děláním zády. Přestane cokoli dělat. Jakmile něco dělá, už nemůže vidět pravdu. Čili každé děláním je překážkou vidění pravdy. A to je v naprostém rozporu s tím, co dneska víme, protože víme, že když nic neděláme, tak nic nevidíme. Že i vidění okem je práce, určité děláním, poněvadž tam pracují svaly. Já bych nic neviděl, kdyby svaly nezaostřovaly na to, na co koukám, a na sítnici by padl rozostřený obraz. Za druhé bych neviděl, kdyby svaly nehrály, nekoordinovaly tak, abych to viděl plasticky, prostorově. A tak dále. Kdyby kmitaly, nehýbaly s tím, poněvadž vidíme vlastně jenom to, co se hýbe. Takže abychom, když něco stojí, abychom to viděli, tak musíme hýbat okem. A takovéhle všecky věci, to my dnes víme. Ale tehdy to tam nebylo. Tehdy nahlédnout znamenalo odebrat se se svou duší do nějakého naprostého ticha, zátíší, kde člověka nic neruší, a tam v tom naprostém klidu nahlédne, jak ty věci opravdu jsou. To je ta představa antická.

Jiný hlas: Ale původní význam té teorie je v tom, že oni posílali na ty olympijské hry, a oni tam měli ani ne

se jen dívat, ale být účasten. Takže ten původní význam snad byl ještě trošku... že tam diváctví je dneska už zaneseno zase novými významy, že to je pouhé dívání.

Hejdánek: Dneska prostě považujeme být přítom za víc než to vidět v televizi. A považujeme za víc být přítom aktivně než jenom jako divák. Ale tohle tam nebylo. Tam prostě teorie znamenala být u pravdy. Tím, že nahlížím, tak jsem u ní. To je přítomnost pravdy u mě a já u pravdy. Čili to zase není pouhé diváctví. Teorie není diváctví. Čili v tom smyslu je to jistě pravda, být přítom. Proto taky v *Symposiu* říká Sókratés, jak líčí tu nádheru, jak se postupně od těch krásných věcí tělesných přes duševní a tak dále, jak se dostáváme dál, tak nakonec tam má to nahlížení toho krásna samého. A teď jsem u toho. A z toho kupodivu, mu ještě nestačilo být u toho, tak tam má, že potom teprve budeme dělat ty nejkrásnější věci. Takže nakonec u něj to vyúsťuje – kupodivu u Aristotela to tak není – a u Platóna ještě je, že když nahlédneme, *theoria*, když se skuteční, když nahlédnu to nejkrásnější krásno samo, tak pak budu teprve rodit ty nejkrásnější věci a tak dále. Čili tam to má pokračování, tam to má ještě nějaké výsledky u Platóna. To není případ Aristotela.

Jiný hlas: Můžeš říct, jak Heidegger mluví o nicotě? Mě to překvapilo, nicota pro mě byla vždycky něco jiného, úplně jiného. Proto nemůžu rozlišovat na kvalifikovanou a absolutní nicotu. Mně to taky tak připomíná.

Hejdánek: To není Heidegger, ta kvalifikovaná. To naopak, já jsem s ním polemizoval, když jsem to ohlásil.

Jiný hlas: A jak on mluví o nicotě?