

Rozum v dějinách - II.: Filosofie dějin filosofie [FF UK] [1993-1994]

0.01

Pro ty, kdo tu ještě nebyli, i pro zopakování těm, kteří tu byli: ústředním tématem našeho zkoumání je LOGOS. V tom smyslu pokračujeme také letos ve filosofické logice, která má jen málo společného s tím, co se jinak běžně nazývá logikou, a to stejně tak málo s klasickou formální logikou, jako s dnešní tzv. moderní logikou. Zejména moderní logika se stala samostatnou vědou, podobnou matematice, a tím definitivně přestala být disciplínou filosofickou. (S tímto vydělováním logiky z filosofického rámce ostatně začal už Aristotelés.) Vše bude dost názorně vidět na tom, čím se tu letos budeme zabývat. Klasická logika stejně tak jako tzv. moderní logika se soustřeďují na vztahy, které jsou trvale platné resp. které „jsou“ mimo čas a prostor. Klasickou disciplínou, při jejímž založení a první výstavbě se tento způsob myšlení, ostatně charakteristický pro celou západoevropskou myšlenkovou tradici, etabloval jako pojmové myšlení řeckého typu, byla geometrie. Není náhodou, že hned dva z nejstarších filosofů, totiž Thalés a Pythagoras, jsou vzpomínáni jako ti, kdo poprvé formulovali geometrické poučky. Při vstupu do platónské Akademie si návštěvník mohl přečíst varování: Nevstupuj, kdo jsi neznalý geometrie. První z evropských filosofů, kdo zřetelně rozpoznal meze a vady tohoto jinak neobyčejně efektivního a úspěšného způsobu myšlení, byl Blaise Pascal, který je také označil jako myšlení geometrické (na rozdíl od myšlení „jemného“).

0.02

V dějinách evropského myšlení byl problém LOGU formulován – pokud se můžeme spoléhat na dostupná svědectví – po prvé Hérakleitem, který ustanovil a pojmově upevnil rozdíl mezi hromadou a celkem, jak bychom to dnes formulovali. Na otázku, co z pouhé hromady náhodně rozházených věcí dělá „nejkrásnější svět“, nicméně sám odpověd' asi nedal (usuzujeme tak ovšem pouze ze zlomků jeho myšlenek, nicméně snad oprávněně), ale zavedl pro „to“ filosofický termín, totiž název LOGOS. Nefilosoficky to slovo v tomto případě žilo již dříve. Filosof má dvě možnosti, chce-li pojmenovat cosi, co zatím unikalo pozornosti nebo co ještě nebylo řádně míněno ani myšleno: buď užije nějakého existujícího slova a dá mu nový význam, nebo vytvoří nové slovo, novotvar. V tomto případě dal Hérakleitos starému slovu, jehož etymologické souvislosti už většinou upadly do zapomnutí, staronový význam. Obnovil a podtrhl právě ony polozapomenuté kořeny běžně užívaného slova, ale zapojil je potom do vysloveně filosofického kontextu. Na tomto příkladu si také můžeme demonstrovat, jak filosofie může a někdy dokonce musí myslet z jazyka, tj. nepracovat s jazykem jen jako s neživým nástrojem, ale jako s něčím takřka živým, co nás někam vede a někdy i táhne, až se musíme i vzepřít tomu, co nám jakoby předříkává ještě dříve, než jsme sami mohli začít promlouvat, a co dokonce bytostně a do hloubky ovlivňuje naše myšlení.

0.03

Řecké sloveso LEGEIN, jehož obdobu najdeme v latině (lego, legere), ale také např. v němčině (lesen), původně znamenalo nikoliv „mluviti“ nebo „čísti“, ale „sbírat v soubor“. (V němčině dodnes najdeme slova jako Weinlese, Holzlese apod.) Když sbíráte v lese houby, neseberete všechno, co najdete, neseberete celý les, ale podle nějakého principu, nějaké zásady vybíráte. Podobně je vinobraní založeno třeba na rozlišování listů a stonků od hroznů. Sbírání tedy předpokládá vybírání. A tu přichází Hérakleitos a ustavuje základní rozdíl. Běžné vybírání a sbírání zůstává stát u pouhého shromažďování čili hromadění. Řecký myslitel nás však upozorňuje na to, že vedle pouhého hromadění můžeme ve světě pozorovat také sjednocování, tj. integrování sebraného (nebo sbíraného) v

jednotu, v celek. Na rozdíl od pouhého hromadění užívá slova LEGEIN ve smyslu sjednocování, integrování v celek. A to, co onu jednotu, onen celek ustavuje a udržuje, pojmenuje proto jako LOGOS. LOGOS je tedy „to“, co z pouhé hromady nahodilých věcí dokáže vytvořit jednotu, celek, např. svět. (Musíme si uvědomit, že Řekové chápali svět odlišně od nás: pro ně byl svět čímsi živým, co se zrodilo, tedy jakýmsi organismem, živou bytostí, „živokem“, jak Novotný překládá v Platónově Timaiovi. Právě v tomto smyslu je svět fyzickou skutečností, neboť slovo FYSIS souvisí s FYEIN a FYESTHAI. Dnes se fyzika zabývá jen světem neživých věcí, zatímco organismy ponechává biologii. Vesmír je dnes pro nás mnohostí částic a kvant, mnohostí hvězd, mnohostí galaxií a supergalaxií, a život je mu vzdálen jako něco zcela cizího. (Jeans ve své knize „The Mysterious Universe“ označuje život dokonce za nahodilou plíseň na povrchu jednoho maličkého zrnka prachu, ovšem plíseň, k níž se vesmír chová netečně a někdy dokonce vysloveně nepřátelsky – od jeho dob se názory na vesmír sice hodně změnily, ale jen na povrchu, málo do filosofické hloubky. Někteří mluví o antropickém vesmíru, ale stále jim je vzdálena myšlenka vesmíru jako „živé“ resp. pseudoživé, lépe: logické, LOGEM založené jednoty. Ta však pro Řeky byla samozřejmostí, problematizovanou jen některými slabšími filosofy resp. pseudofilosofy (jako byli např. atomisté). Filosofická otázka, co z pouhé mnohosti, tedy hromady, dělá celek, jednotu, „bytost“ („pravé jsoucno“), se i nám dnes jeví jako naprosto oprávněná.

0.04

Už přede dvěma roky jsme si tedy ukázali, že ještě dnes a dokonce právě dnes má smysl pracovat s pojmem LOGU, jak jej v počátcích filosofie ustanovil Hérakleitos. Ukázali jsme si, jak už řečeno, zejména, že se bez tohoto pojmu neobejdeme tam, kde musíme rozlišovat mezi vnitřně sjednocenými celky a pouhými hromadami, agregacemi. Pak jsme překročili rovinu živých bytostí, chápaných individuálně, ale také rovinu předlidské sociability nejrůznějšího druhu, a začali jsme se dotazovat po povaze a úlohách LOGU v lidských dějích a dějinách. Měli jsme příležitost nahlédnout, že porozumět způsobu působení LOGU v dějinách lze pouze za předpokladu relativně náročné tematizace samotné dějinnosti dějin, což není možné bez stále nových pokusů o ustavení a reformy filosofie dějin. V tomto roce si před sebe při uchování všech dosavadních výsledků v dobré paměti postavíme nový problém, který vyplývá z toho, že žádná lidská aktivita, ani aktivita ryze myšlenková, rozumová, se nikdy nemůže zcela vymknout ze své zasazenosti do dějin, tj. do určitého jejich období, nemůže se vyprostit ze zakotvenosti či zakořeněnosti do „své doby“ a ve „své době“. Nemůže se tedy svému zasazení do určité doby vymknout ani žádný pokus o filosofii dějin jakožto pochopení dějinně aktuální přítomnosti LOGU v tzv. dané současnosti. Chápání samotné současnosti je proto nutně podmíněno hned několika zřeteli, které musíme s krajní bedlivostí stále udržovat ve svém vědomí, aniž bychom připustili, že se některý z nich dostane na okraj naší pozornosti nebo že na něj dokonce zapomeneme. A protože nikdo nemůže dost dobře vyhovět starému, ještě předfilosofickému požadavku, který známe ze starých Delf, totiž aby poznal sám sebe, aniž by porozuměl své době a aniž by se stal i všemi svými životními aktivitami ve své době skutečným současníkem, můžeme nahlédnout, jak se naše zdánlivě tak abstraktní úvahy podstatně a hluboce týkají toho nejkonkrétnějšího v našem životě, díky čemu je nejen náš život čímsi jedinečným a bytostně neopakovatelným (byť s životem jiných lidí v lecčem srovnatelným a také skutečně, efektivně komunikujícím), ale díky čemu jsme – či lépe: díky čemu se stáváme nebo nestáváme, ale máme stávat – také my sami bytostmi jedinečnými, nezaměnitelnými a ve své jedinečnosti nezastupitelnými.

0.05

Důraz na celky a celkovost není v nové době tak docela nový (starší doby vůbec necháme stranou). Byl zvláště silně exponován ve vitalismu a pak v holismu. Oba směry měly také v české filosofii jistý vliv, i když myšlenka celků a celkovosti nebyla pouze převzata, ale měla také u nás doma nač navázat. Tak např. Masaryk ve své „Rukověti sociologie“ říká, že svět není skladištěm věcí, Rádl (původně biolog) navazuje nejen na Masaryka, ale také na Driesche, a po druhé světové válce Bělehrádek, lékař a profesor teoretické biologie na lékařské fakultě v Praze, se programově hlásí k holismu (to jen několik příkladů). Navzdory tomu ani u nás, ani jinde ve světě neproniklo ono zásadní a dalekosáhle významné rozlišování mezi celky a pouhými předměty, pouhými věcmi, nejen do obecného povědomí, ale velmi často ani do povědomí intelektuálů, vědců a dokonce samotných filosofů. Je kupříkladu charakteristické, že Husserl míval ve zvyku demonstrovat své fenomenologické teze na karafě s vodou a sklenici, tj. na mrtvých a uměle konstruovaných předmětech, ačkoliv posléze krizi věd a vůbec evropského myšlení shledával v jejich odcizenosti Lebensweltu, tj. „světu našeho života“, jak to překládal Patočka. Klasický vitalismus ovšem předpokládal zvláštní „životní sílu“, vis vitalis, čímž jednak odvedl pozornost od problému celkovosti k problému životnosti a života, zejména však samu otázku postavil špatně tím, že už předem onu vis vitalis objektivoval jako sílu sice zvláštní, leč přece jen k ostatním silám (gravitaci, elektro-magnetismu atd.) se řadí, tedy vposledu jako z vnějšku přicházející organizující mohutnost. Holismus se sice této chybě chtěl vyhnout, ale zůstával jen u toho, že celek je víc než jeho části, aniž by se pokusil to filosoficky pojmut, uchopit. Sám problém celků byl však redukován na oblast živých bytostí, což znamená, že v celé šíři nebyl vlastně položen.

0.04

O něco dále postoupili personalisté, kteří opětovně upozorňovali na to, že člověk není věc, předmět a že vztah já-ty je fundamentálně odlišný od vztahu já-ono. Také zde však nebyla otázka osobnosti jakožto celku, jakožto nejen tělesné, ale také duševní a duchovní integrity postavena v náležitě šíři a přisnosti, a to i pokud bychom nechávali stranou omezení problému celku na rovinu jen lidskou. Zajímavou výjimku mezi personalisty tu představuje téměř zcela zapomenutý německý autor třísvazkového díla „Person und Sache“, totiž William Stern. První svazek jeho „kritického personalismu“ vyšel dokonce už 1906, další dva svazky pak doprovázely jeho druhé vydání v r. 1924. U Sterna totiž najdeme pojetí „osoby“ (Person), které připomíná „přirozené jednotky“ (unités naturelles) Teilharda de Chardin.

0.05

Sám Teilhard vyslovil tezi, že organický vývoj směřuje přes cerebralizaci k personalizaci, a pokusil se dokonce samu eschatologickou perspektivu spojit s perspektivou vrcholné personalizace, nikoliv tedy s nějakým rozplynutím osobitosti, osobní jedinečnosti do nějaké varianty „nirvány“.

0.06

Náš problém je takovému chápání dost blízký, ale přece jenom máme za to, že by bylo příliš uspěchané, kdybychom se chtěli hned zahledět do nejvzdálenější budoucnosti a v důsledku toho přehlédli některé významné aspekty otázky, které jsou úzce spjaty s obousměrným vztahem mezi lidskou jedinečností a dějinností. Jde totiž o to, že personalizace je možná pouze jako fenomén dějinný, a že se nikdy zcela osobitou lidskou bytostí nemůže stát nikdo z nás, kdo sám sebe a své postavení ve světě nepozná a nepochopí v určitém aktuálním dějinném kontextu, tedy nikdo, kdo se prakticky i ve svém vědomí nezabydlí v dějinách tak, že sám sebe chápe jako bytost dějinnou. To je fundamentálně významný aspekt lidské

existence v těch částech světa, kam se rozšířila skutečně evropská myšlenková kultura. Naprosto tím nemá být řečeno, že by v kulturních a duchovních oblastech předeurovských nebo doopravdy mimoevropských, tj. Evropou hlouběji nedotčených, nebyla lidská jedinečnost a osobitost vůbec možná. Zajisté možná byla a snad dosud na některých místech naší planety stále ještě možná jest. Naší tezí je něco jiného: tam, kam se rozšířila a kde se prosadila ta tradice, o níž mluvíme jako o „evropské“ (a to zdaleka není záležitost nějakého „obecného mínění“ či „zdravého rozumu“, nýbrž téma hodné nejbedlivějšího zkoumání), už nic takového není možné, leč v podobě degradované, korumpované a nějak deformované. Pro nás Evropany zkrátka je cesta k hluboké osobní integritě podmíněna vyostřeným vědomím vlastní dějinnosti (včetně osobního programu pro tuto konkrétní „naši dobu“). Jedinou alternativou, kterou jsme měli zatím možnost poznat, je vzdát se své osobitosti a jedinečnosti, ponořit se do masy ostatních podobně orientovaných a ztotožňovat se s nějakými postmoderními archetypy, čili vrátit se k nějakému novému a pokleslému typu mýtu či pseudomýtu (úloha moderních a postmoderních forem mytologismů).

0.07

To by ovšem mohlo znít jako nějaké nezdůvodněné dogma. Aby tomu tak nebylo, musíme zvolit onu ohlášenou zdánlivou okliku, kdy se budeme zabývat tím, jak se vlastně prosazuje resp. vyjevuje LOGOS tam, kde už nejde jenom o dějiny lidí (a už vůbec ne jenom o dějiny nějakých „okolností“, lidmi aktivně ovlivňovaných nebo přímo vyvolávaných), nýbrž o dějiny lidského (rozumí se: evropského) myšlení, zejména pak myšlení filosofického. Opět to zdaleka není hzálčivostí poujé filosofické spekulace, ale má to velmi zřetelné důsledky praktické, především filosoficky praktické. Na tomto terénu a jedině na tomto terénu lze věcně a metodicky uvažovat o tom, co má být především sledováno při prezentaci tzv. dějin filosofie, a to ať už s cílem pedagogickým, ať monograficky výzkumným, nebo posléze encyklopedickým.

0.08

Okolnost, že filosofie „má“ své dějiny, že filosofování je možné pouze v dějinách a že žádná filosofická koncepce přinejmenším dnes už nemůže být předkládána beze všeho vztahu k dějinnému horizontu, činí z „dějin filosofie“ nejenom jako literárního díla, ale jako tématu filosofického zkoumání a bádání jedno z nejzávažnějších témat ryze filosofických. (Snad bychom tu měli pro lepší pochopení upevnit terminologické rozlišení mezi dějinami filosofie jako skutečnými vztahy rozhovoru a navazování jedněch myslitelů na jiné, zatímco pro literární zpracování bychom vyhradili termín „historie filosofie“ – ovšem s vědomím, že to silně odporuje běžnému úzu.) Zajisté tu nejde jen o triviální fakt, že filosofové se k sobě vždycky nějak vztahují, že na sebe navazují, pozitivně i negativně, a že upevňují a precizují své myšlenky vždycky také adresně v jakémsi rozhovoru s jinými filosofy, současnými, nedávnými, ale někdy i velice dávnými. To, že na sebe filosofové reagují, zajisté znemožňuje vykládat jejich myšlenkové stavby tak, že klademe prostě kamének vedle kaménku, tedy v pouhé iuxtapozici různých filosofických systémů a směrů. Kdybychom chtěli pouze prohlašovat, že dějiny filosofie nejsou pouhým skladištěm myšlenek a myslitelů, pouhým jejich muzeem, jistě by nám nikdo neodporoval, ale vytěžili bychom tak z tohoto tématu méně než minimum. Chceme proto položit všechen důraz na něco závažnějšího: „říká“ nám něco právě onen skutečný postup a rozvoj některých myšlenek, to, jak přecházejí od jednoho myslitele k druhému a třetímu, to, k jakým posunům a proměnám u nich dochází, tj. říká nám něco smysluplného? Je smysluplnost oněch myšlenkových dějů, shromažďovaných v historiích filosofie, tj. v historických knihách o dějinách filosofie, dána jenom mírou smysluplnosti

jednotlivých navzájem na sebe reagujících filosofů, anebo ji můžeme rozpoznat – třeba dodatečně – také tam, kde si toho oni filosofové sami ve svých jakoby nadčasových rozhovorech a polemikách ani nejsou vědomi? Můžeme a smíme legitimně tento LOGOS dějinných proměn filosofické tematiky a filosofických důrazů, nejen filosofické metodiky a způsobu postupu a výstavby myšlenkových celků (či pseudocelků) učinit tématem zvláštního zkoumání?

0.09

Středověká diskuse o univerzáliích se vztahovala k tématu legitimnímu, ale již sám způsob tematizace byl zatížen omylem. Cesta přes stále obecnější pojmy nemohla vést k cíli, protože šlo o pojmovost zpředměňující, což znamenalo ztrátu toho „podstatného“ ještě dříve, než mohlo být tematizováno jako „to podstatné“. Proto se můžeme domnívat, že téma stanovené velice odlišným způsobem a jdoucí právě přes dějinnost samotné filosofie dějin (a zároveň přes filosofičnost dějin filosofie!) je ustaveno a vytyčeno způsobem mnohem perspektivnějším, protože slibujícím přinejmenším, že se vyhneme ztrátě toho, co hledáme, hned v prvních krocích. Naše otázka takto zůstává otevřena, kdežto otázka po univerzáliích opravdu nejen ztratila, ale přímo – zajisté nevědomky - zahodila to, co chtěla hledat. Mám za to, že nemůže být sporu o tom, že této chybě se náš způsob tázání dokáže vyhnout. Jak daleko nás zvolená cesta povede, je sice nazaručeno, ale zůstává to snad alespoň otevřeno.

0.10

Jen pro vyjasnění se dohodneme na jistém terminologickém rozlišení. Když budeme chtít mluvit o „skutečném“ smyslu nějakého dění (nějakých dějinných událostí), užijeme termínu LOGOS, neboť LOGOS je to, co sjednocuje pouhou nahromaděnost (ať už přímým nebo nepřímým prostřednictvím FYSIS). Naproti tomu tam, kde chceme zdůraznit subjektivní stránku, tj. porozumění LOGU, jeho pochopení, b ujdeme zase mluvit o smyslu. Smysl resp. smysluplnost bude tedy pro nás tím, jak se nám LOGOS jeví. Vyhneme se tudíž onomu neproduktivnímu sporu, zda skutečnost o sobě je nebo není poznatelná. Poznání je vždy poznáním něčeho poznávaného, nikoliv jen poznáním samotného poznávání (i když zároveň platí, že ke skutečnému poznání jakékoliv skutečnosti ono poznání samotného poznávání nevyhnutelně náleží). Každý jev (fenomén) je vyjevením něčeho, co samo pouhým jevem není; je to skutečnost sama, která se jeví, ale ovšem nadále platí, že cestu k ní máme otevřenu pouze přes jev, tj. přes to, jak se jeví (bližší upřesnění by si vyžádalo rozlišení mezi tím, jak se skutečnost ukazuje a jak se jeví, to však po právu náleží do prolegomen).

0.11

Chceme se proto tázat po skutečném LOGU, a ne hned od počátku předsudečně a dokonce s jakousi falešnou a sebevědomou jistotou předpokládat, že jde o výplod naší subjektivity. Ani geometrické obrazce jako jsou trojúhelníky, kružnice nebo elipsy nejsou jen produktem, výplodem naší mysli, nýbrž nesou na sobě stopy něčeho, co není vystaveno všanc naší libovůli. Není nejmenšího důvodu, proč se domnívat, že ve filosofii dějin (a tudíž vůbec ve filosofii) tomu je jinak. Pravý opak je pravdou: zatímco v geometrii zůstáváme v přízračném světě geometrických obrazců, ve filosofii dějin jde o skutečné dějiny kritického myšlení o dějinách, v našem případě pak zejména o dějinách filosofie. Tematizovat LOGOS a jeho místo v postupu těchto dějin musí být proto ještě „legitimnější“, můžeme-li se tak vyjádřit, než tematizovat LOGOS ve světě geometrie.

1.01

U Georga Pichta najdeme v jedné jeho vysokoškolské přednášce z roku 1965–66

(5969, Kants Religionsphilosophie, Stuttgart 1985, S. 9.) následující slova:

Wer eine Geschichte der Philosophie in die Hand nimmt und sie vernünftig benutzen will, der muß wissen, was er von ihr erwarten darf und was nicht. Ein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie verhält sich zur Sache selbst, nämlich zur Philosophie, nicht anders als ein Lehrbuch der Musikgeschichte zur Sache selbst, nämlich zur klingenden Musik. Sie können aus einem solchen Lehrbuch, ähnlich wie aus einer Musikgeschichte, eine Fülle von Kenntnissen erwerben, die zum Verständnis der Philosophie beziehungsweise der Musik wichtig, ja unentbehrlich sind. Aber so wenig wie die Musik als solche in einer Musikgeschichte zum Klingen kommt, so wenig finden sie in den Büchern *über* die Philosophie das, worum es doch geht, nämlich die Philosophie als solche. Wie die Musik, so ist auch die Philosophie nicht ein Gegenstand, den man vorfinden und zur Kenntnis nehmen kann. Sie ist vielmehr, ähnlich wie die Musik, ein Geschehen, das sich in unserer Mitte ereignet. – Český překlad:

[Kdo vezme do ruky nějaké Dějiny filosofie a chce je rozumně použít, musí vědět, co od nich smí čekat a co nikoliv. Vztah takové učebnice dějin filosofie k samotné věci, totiž k filosofii, není odlišný od učebnice dějin hudby z věci samé, totiž ke znějící hudbě. Z takové knihy, podobně jako z dějin hudby, můžete získat plno znalostí, důležitých, ba nezbytných k pochopení filosofie či hudby. Ale tak, jako v dějinách hudby žádná hudba nezazní, nenajdete ani v knihách o filosofii to, oč jde, totiž filosofii jako takovou. Jako hudba, není ani filosofie žádným předmětem, který lze najít a vzít na vědomí. Daleko spíš je, podobně jako hudba, jakýmsi děním, které nastává a které se odehrává v našem středu.]

1.02

Picht není žádný okrajový myslitel, náleží k vynikajícím Heideggerovým žákům. Donedávna se o něm mnoho nevědělo, protože za svého života jen velmi málo publikoval. Jeho největší silou ovšem není spekulativní duch, nýbrž skvělá schopnost vyložit i nejsložitější problémy srozumitelně. Proto jsem také zvolil citát z jeho knížky (původně přednášky), neboť problém tu je vysloven velmi zřetelně a přehledně. A navíc je v Pichtově přirovnání dějin filosofie k dějinám hudby jedna zajímavá, protože zcela zásadní chyba, která nám dovolí se zřetelností snad nikoliv menší poukázat na jeden problém první důležitosti, který si však málokdo uvědomuje. Skutečná obdoba mezi dějinami filosofie a dějinami hudby by vyžadovala, aby bylo možno také dějiny hudby zahrát. Nebo jinak řečeno, aby nejenom hudba sama, ale také její dějiny mohly doopravdy zaznít. To u hudby opravdu možné není, ale u dějin filosofie to není pouze možné, ale je to jediný legitimní, jediný přípustný způsob, jak být filosofii práv: dějiny filosofie musí být nutně filosofické. Také v české literatuře máme dějiny filosofie, kde nenajdete žádnou filosofii (nýbrž jen okoralé, seschlé drobty), a ani v cizině něco takového nepředstavuje žádnou výjimku. Proto také musíme jasně vyjádřit onen požadavek filosofičnosti, který je třeba uplatnit pro každé vyličení dějin filosofie. Považujeme-li za jeden ze základních předpokladů solidní historické práce, aby měl její autor také filosoficky jasno ve svém pojetí (které nikdy nemůže a nesmí zůstat u pouhého „konstatování faktů“), je to tím spíše *conditio sine qua non* pro každou historickou práci, která se zabývá dějinami myšlenek a pojmových staveb a systémů.

1.03

V jakési předběžné podobě můžeme tento problém tematizovat už na biologické úrovni. A jestliže si to nyní připomínáme, nemá to být pokus o redukci dějinného LOGU na LOGOS vitální, „biologický“, ani pokus o výklad vyššího z nižšího, nýbrž pouze o propedeutickou demonstraci určitého analogického schematu, dovolující

jisté upřesnění pro další práci. Když jsme přede dvěma roky mluvili o LOGU pravých jsoucen, tj. pravých událostí, soustředili jsme se především na LOGOS těsně spjatý s FYSIS příslušných jsoucen/událostí. To byla ovšem nepochybná simplifikace. Žádný organismus, dokonce ani ten nejjednodušší či nejprimitivnější, nežije izolovaně od jiných organismů, ale je zapojen do jisté intersubjektívní sítě vztahů k jiným organismům, a to ve dvojím rozdílném směru. Především je každá živá bytost potomkem jiné, dokonce obvykle dvou jiných živých bytostí (parentálních, rodičovských), a sama se obvykle zase podílí na zrodu dalších takových bytostí (filiálních, dceřinných resp. synovských). To jsou vazby genetické, vedle nichž tu je často daleko komplikovanější kontextura vztahů, které bychom mohli nazvat sociálními, pokud nebudeme chtít tento termín vyhradit vztahům pouze lidským. To by však nebylo dost zdůvodněno, neboť je už dlouho běžné i u nižších organismů mluvit o societách, a to nejen v případě smeček, stád, mravenišť a úlů apod. (a procesuální filosofové, navazující na myšlenky Whiteheadovy, mluví dokonce o sociálních vazbách v generálně kosmickém smyslu, tedy např. i u molekul a atomů). Jaké to má důsledky pro naše aktuální zkoumání?

1.04

Již na úrovni předlidské může být přinejmenším postavena otázka po významu a úloze LOGU v těchto intersubjektívních strukturách, tedy konkrétněji o LOGU organické evoluce na jedné straně a o LOGU biosféry a biotopů na straně druhé, eventuálně také o LOGU „ethologických“ struktur a komplexů (lepší termín zatím nemáme, ale obdoba je v případě adjektiva „chemický“, na rozdíl od difference „fyzický“ x „fyzikální“). Je jisté zřejmé, že tu nejde o přímou vazbu na FYSIS příslušných subjektů, a že intersubjektívní vztahy ještě nezakládají nějaký „supersubjekt“ (resp. nemusí jej ani do vzdálenější budoucnosti zakládat či evolučně k němu směřovat). Proto je zřejmé, že LOGOS v dějinách není žádnou převratnou novinkou, ale že v jeho chápání můžeme navazovat na jisté předpochopení úlohy LOGU již na předlidské úrovni a ovšem také na úrovni předdějinné, tedy ve společnostech archaických, žijících ještě ve světě mýtů. Také zde platí staré Anaxagorovo rozpoznání, že „nejsou od sebe odloučeny věci v jednom světě ani uřaty sekyrou“ (zl. B 6). Pokud to má být kritika metafyzického myšlenkového přístupu, je vše v pořádku. Ale pokud by to mělo naopak znamenat, že celý svět je – jako u eleatů – chápán jako jednota, dnes bychom řekli: jako jeden jediný proces, je to jednostrannost a hrubá chyba. Ve světě kolem sebe zjišťujeme nejenom souvislosti, ale také nesouvislosti. Jestliže se nějaký jednobuněčný organismus rozdělí ve dvě buňky, přestává být jednou bytostí a dává zrod dvěma od sebe odlišným a odděleným bytostem, aniž by tím musely být popřeny všechny souvislosti. Ale nejde jen o odlišnost a oddělenost takto zřejmou. K normám a kritériím a tedy i povinnostem odpovědného myšlení náleží rozlišovat i tam, a dokonce právě tam, kde žádná taková pevná hranice, cézura, oddělenost či odsekutost doložena být nemůže. Velmi často se totiž stává, že teprve ustanovením správných pojmů se důležité předěly teprve vyjeví. Velkou nesnází ovšem až dosud bylo, že tradiční pojmovost s nekritickou samozřejmostí ony takto objeované předěly objektivovala, a pokud to nešlo, že tyto předěly relativizovala nebo přímo popírala. Typickou formou takového redukcionistického popírání byla fráze, že to či ono „není nic jiného než...“. Příkladem takového až absurdního redukcionismu je Démokritos (a Leukippos, vůbec atomisté), pro něž vše kolem nás je pouhé zdání, zatímco skutečné jsou pouze atomy a prázdno, tedy „nic než“ atomy a prázdno. Uvedené tendence zpředměťujícího myšlení si budeme dobře vědomi a nekorektních kroků se pokusíme se vší bedlivostí vystříhat. To nám pak dovolí rozlišovat a odlišovat jednotlivé události také v dějinách, a to i když to jsou události nepravé, tj. nikoliv

samy v sobě a zevnitř integrované.

1.05

Dějiny nejsou nijak samozřejmě a „hotově“ jednotou, ale jednoty v nich musí být snahou a úsilím dosahováno. To s sebou ovšem nese nezbytnou pluralitu různých tradic takového úsilí o jednotu. Dějinnost lidského myšlení a jednání spočívá ve více méně vědomém navazování na to, co je z minulosti vybráno, zatímco to ostatní je pouze více méně respektováno jako skutečnost nechtěná, pouze daná. Tady se můžeme zmínit o naprosté nepřiměřenosti některých výrazů, s nimiž se můžeme setkat u některých filosofů existence nebo ještě spíše u existencionalistů. Mám na mysli především tezi o tzv. vrženosti, tj. o tom, že člověk je „vržen“ do světa, který si nevybral. Takový sice může být něčí dojem, neboť za určitých okolností může snad každý z nás zakoušet pocit jakési vlastní odcizenosti okolní společnosti a vůbec okolnímu světu, nebo naopak odcizenost společnosti a vůbec světa jemu. Ale filosofie tu přece není proto, aby dávala nějaký lepší, vznešenější výraz našim pocitům. Filosof nesmí jen prožívat, nýbrž prožívané a prožité promýšlet – a navíc promýšlet ve vztahu k celku, ne se myšlenkově do konkrétních prožitků nořit. Filosofické myšlení je z větší části myšlením z distance, z odstupů, zejména pak z odstupů od vlastních prožitků a zážitků, vůbec od vlastní subjektivity. Jejím elementem je reflexe, a reflexe znamená vždy především odstup, aby bylo možno najít nový, lepší přístup, než byl ten dosavadní.

1.06

Zvláštním případem či spíše aspektem vrženosti do světa je „vrženost do života“. K životu se nikdo z nás předem nerozhodl. Nejdříve jsme začali žít, a teprve dodatečně jsme svůj život také vědomě akceptovali. Abychom vůbec měli příležitost akceptovat svůj život a sami sebe, museli jsme nejprve být akceptováni, museli jsme být přijati do společenství lidí nám nakloněných a o nás starostlivě pečujících. Každé starosti o sebe předchází starost těch druhých (některých druhých) o nás. Pobyt (Dasein) není tedy pouze vržeností, nýbrž také a dokonce především akceptovaností, tedy bytím přijatým a přijímaným těmi druhými. Podobně je chybou vidět člověka jako „bytí k smrti“ (Sein zum Tode), neboť k smrti může směřovat jen život, takže život předchází smrti, je tu dříve než smrt. Proto je život především a na prvním místě životem k životu, nikoliv životem k smrti. Smrt je dokonce zapřažena, podmaněna ve službu života: vítězný rozvoj a vývoj živých organismů ke stále vyšším formám si užívá smrti jako jednoho, ale dost významného vehikula. Nejen podmínkou, ale přímo instrumentem věčnosti života, tj. jeho věkovitě, po věky trvajících pouti je právě smrt. Smrt je služkou, otrokyní života. Ve chvíli, kdy by se jí podařilo se osvobodit a stala by se svým definitivním vítězstvím nad životem jednou paní, zničila by tím sebe samu. Smrt mimo život není ničím, dokonce je méně než ničím.

1.07

Tak, jako má „smysl“ organický vývoj, spočívající v postupných krocích „dál a výš“, až posléze vyústí v cerebrializaci a vznik vědomí a myšlení, organizovaného tak, že díky němu je život s to si uvědomovat sám sebe, resp. přesněji vysloveno: díky němuž je jednotlivý živý tvor, který této nejvyšší zatím úrovně dosáhl, schopen si sám sebe uvědomovat a klást si otázku po smyslu své individuální existence v rámci onoho po věky trvajících a stále k vyšším úrovním spějícího organického a pak i myšlenkového, kulturního a duchovního rozvoje a vývoje, tak by mohl a měl mít smysl také onen pozoruhodný zrod a další postup nepravě událostného dění, jemuž říkáme dějiny. Protože však vznik a postup dějinného dění je vázán na neustálé prostředkování lidským individuálním

vědomím, musí být také postavena zásadní otázka po povaze onoho nezbytného činitele, aktéra dějin, totiž jednotlivého člověka. Zatímco příroda se zdá individuální živé bytosti ponechávat jen onu zprostředkující a tedy pomocnou a tím i pouze marginální úlohu, jejímž cílem je zabezpečit trvání a rozvoj druhu a rodu, takže smysl individuálního života je zcela podřízen smyslu života nadindividuálního (a ovšem také zde je třeba si klást otázku, zda to není jen náš příliš povrchní dojem), v dějinách už s tímto schematem – ani jen pomocně a předběžně – vůbec nevystačíme. Jestliže je totiž pro samotné dějin podmínkou, že lidé myslí a jednají dějinně, a jestliže dějinné myšlení a jednání vyžaduje alespoň minimální úroveň personalizace, přičemž personalizovaná lidská bytost dále prohlubuje a umocňuje svou osobitost tím, jak dějinně myslí a jedná, nemůžeme přehlédnout, že smysl dějin je co nejužší spjat s tímto prohlubováním a umocňováním trendu ustavičně pokračující personalizace. Což pochopitelně může zopět ně vrhat ostřejší světlo i na sám víc než tři milardy let pokračující organický vývoj.

1.08

Jakmile totiž jednou nahlédneme, že to, o čem se někdy mluví jako o „smyslu dějin“, je takto úzce spjato s rozvojem a prohlubováním personalizace, nutně se stáváme imunní proti všem pokusům hledat tento smysl v nějakém zpředmětně dostupném cíli nebo konci ať už dějin všeobecně, ať už nějakého dějinného údobí. Mohli bychom tu zase poukázat na jakousi dále poukazující, tedy „metaforoidní“ analogii (na rozdíl od metaforické v pouze literárním smyslu): tak jako se život ve své složitosti a ve své úrovni nemůže pozvedat a nemůže jí „dál a výš“ bez prostřednictví jednotlivých živých bytostí, tak se ani dějiny nemohou dostávat na vyšší úrovně a dosahovat hlubších kvalit nejenom už bez jednotlivých myslících a promyšleně jednajících bytostí, ale pouze zároveň a navíc v závislosti na jejich kvalitnějších – a přesněji vyjádřeno: osobitějších, personalizovanějších – myšlení a jednání. A tak jako už v rámci organického vývoje nebylo možno složitosti a vyšší integrovanosti dosahovat bez vytváření „oživeného prostředí“, tedy biosféry, nebylo a není možno stále vyšší a náročnější personalizace dosahovat bez prostředí dějinného, tj. mimo dějiny, vně dějin. A tak jako si zkvalitňování biosféry nemůžeme ověřovat jinak než na zkvalitňování alespoň některých organismů v té biosféře žijících (a tedy v žádném případě jen schopností organismů onu biosféru vytvářejících pouze přežít), tak ani kvalitu – a tedy „smysl“ – dějin si nemůžeme ověřovat jinak – nebo alespoň v žádném případě lépe a spolehlivěji – než na míře či stupni personalizace, k jaké se tomu či onomu dějinnému údobí podařilo dospět.

1.09

Kant vyjádřil tuto myšlenku svým způsobem, který má sice jisté nedostatky, vyplývající z přehlédnutí nebo snad jen nedostatečné tematizace spjatosti tzv. zpředměťujícího myšlení s dějinami personalizace a také depersonalizace, když totiž vyslovil postulát, že člověk se nikdy nesmí stát prostředkem nebo nástrojem k nějakému cíli. Chyba této formulace spočívá v tom, že nikterak nebrání tomu, aby člověk – byť jako sám „cíl“ – byl chápán předmětně. To má závažné důsledky pro celou antropologickou problematiku. Podobně nedostatečný by byl také pokus mluvit o svobodě jako cíli dějin. Také zde nahraňuje pouhá abstrakce konkrétní skutečnost. Jde-li v dějinách o postupující personalizaci, znamená to, že vlastním subjektem dějin se musí stále centrálněji stávat lidská osobnost, a to není možné jinak než v podobě jednotlivých konkrétních personalizací, tedy konkrétních lidských osobností. Nejde tedy o realizaci svobody, ani o realizaci nějaké říše svobody, nýbrž o svobodu jednotlivých lidských bytostí. Nikoliv svoboda vůbec a abstraktně, nýbrž jednotliví svobodní lidé jsou „cílem“ dějin. A protože historie

člověka resp. lidstva začíná v podobě lidí ještě dalekosáhle nesvobodných, můžeme samy dějiny chápat jako dovršující se děj osvobození člověka, tj. konkrétních lidí. Tento děj byl zahájen ještě na úrovni předdějinné, ale k jeho zintenzivnění a prohloubení je nezbytná rovina dějinná. A tam se jakýkoliv postup vpřed a výš nemůže obejít právě bez personalizace. Osvobození a personalizace jdou tedy nutně spolu a představují rozhodující atribut skutečné, tj. pravé dějinnosti. Filosofie dějin je tedy bytostně filosofií personalistickou a zároveň filosofií svobody, ergo osobní svobody jako normy dějin a jejich dějinnosti.

1.10

Zde si musíme připomenout ještě jednu nejasnost a nedorozumění, které je také spjato s Kantem (ostatně nejenom s ním), totiž nedorozumění, které se týká tzv. autonomie, příp. heteronomie člověka. Vášnivý důraz na lidskou autonomii je spojován až k nerozlišitelnosti s důrazem na lidskou svobodu. V tom smyslu je svoboda člověka nejčastěji spatřována v tom, že se může spravovat jen těmi pravidly a normami, jež si člověk sám uloží, tedy která mu nejsou uložena zvenčí, někým nebo něčím jiným. Toto nesprávné, dokonce hrubě mylné chápání lidské svobody je postupně v dějinách filosofického myšlení ve své nesprávnosti odhalováno, a v tomto odhalování je třeba ještě nadále pokračovat a podrobit onen omyl, s nímž je svázáno, co nejdůkladnější analýze a kritice. To mj. vyplývá z tématu, kterému se již třetí rok věnujeme. Otázka po LOGU znamenala již pro Hérakleita otázku po tom, co odlišuje pouhou náhodnou hromadu od nenáhodného, ale smysl dávajícího celku, nebo také po tom, podle čeho se děje všechno, co se děje. V tomto smyslu již v oněch dávných dobách byl svět, KOSMOS, a podle Hérakleita dokonce právě ten nejkrásnější svět, KALLISTOS KOSMOS, pochopen ne jako autonomní, nýbrž naopak heteronomní. Hrubou vadou tohoto jinak zcela legitimního důrazu byla neschopnost se ubránit a později vyprostit ze zcestně metafyzické ontologizace oněch heteronomních norem. Normy tu přestaly být normami a staly se zákonitostmi, čili nutnostmi (o nutnosti mluví dokonce sám Hérakleitos: „vše se děje ve sváru a podle nutnosti – zl. B 80), zejména když říká, že onen oheň, jímž svět jest, je sice věčně živý, ale že se rozněcuje a zase hasne „podle míry“ (zl. B 30).

1.11

Musíme se proto podívat blíže na onu „míru“, o které hovoří Hérakleitos, a pokusit se postupovat dál na základě otázek, které budeme připojovat k tomuto tématu, jež jsme si už přede dvěma roky zvolili jako téma svých úvah a svého zkoumání. Podívejme se, jak by otázka po LOGU jakožto „míře“ všeho světového dění vyhlížela v onom kosmickém a také kosmologickém kontextu, v jakém ji původně viděl a formuloval sám Hérakleitos. Náleží LOGOS ke světu nebo to je skutečnost mimosvětelná, extramundánní? Kdybychom LOGOS interpretovali jako skutečnost mimosvětelná, extramundánní? Kdybychom LOGOS interpretovali jako normu vnitrosvětelnou, intramundánní, vznikla by nutně jakási konfuze, do které se zřítla již nejedna jinak třeba velkolepá filosofická stavba: ve světě se všechno mění, tj. všechno podléhá pohybu. Jestliže tento pohyb se vždycky děje podle nějaké míry, podle nějaké normy, a jestliže tato míra, tato norma je vnitrosvětelná, pak i tato norma bude nutně proměnlivá, takříkajíc „tekoucí“.

1.12

Řecké myšlení vnutilo celé další evropské tradici představu, že všechno to, co se mění, co „teče“, znamená druhořadou skutečnost. V důsledku toho byl také Hérakleitův LOGOS vykládán jako cosi neměnného, neboť jinak by nemohlo platit, že všechno se děje podle LOGU. Ono AEI, o kterém jsme již mluvili, bylo tedy

překládáno nikoliv jako „vždy jsoucí“, nýbrž jako „stále jsoucí“ neboli věčný (tak to překládá také náš Karel Svoboda). Podobně vykládal můj učitel J.B.Kozák, že také Hérakleitos svou filosofií odpovídal na základní otázku všech presokratiků, co zůstává neproměnné uprostřed měnící se skutečnosti, měnícího se světa. V tomto smyslu pak byla interpretována sama ARCHÉ aristotelsky, totiž jako HYLÉ, a to navzdory tomu, že i sám Aristotelés ještě dobře věděl, že u těch vsutku prvních filosofů šlo o HYLÉ živou, oživenou i oživující (odtud i pojmenování „hylozoisté“). Musíme se proto samostatně soustředit na otázku, k jakým důsledkům by nás mohla dovést hypotéza, že LOGOS není nehybný a neměnný, nýbrž že se všechno děje podle LOGU proměnlivého.

1.13

Zvažme proto hypotézu, že – řečeno nejobecněji – vztah mezi FYSIS a LOGOS nebude spočívat v hybnosti FYSIS a nehybnosti LOGU, nýbrž že proměnlivé bude obojí. To, co se jeví v průběhu FYSIS jako trvalé, nebudeme chápat jako blízké resp. bližší LOGU, nýbrž naopak jako vzdálenější LOGU. Naopak LOGOS resp. jeho „působení“ (zajisté nikoliv kauzální!) budeme hledat tam, kde se objevuje něco na rekurenci nepřevoditelného a ze setrvačností neodvoditelného, tedy něco „nového“. K tomuto kroku nás opravňuje především zkušenost dějin a dějinnosti, zatímco teprve druhotně se budeme orientovat na vývoj organismů, kde ke vzniku nového nepochybně rovněž dochází. O biologický vývoj se nemůžeme v prvním kroku opírat zejména proto, že bychom nutně čelili již se prosadivší a dokonce téměř výhradní hypotéze odvozování všeho nového z nahodilých variací jednak při přepisu genetických informací (tedy chyb), jednak vnějších podmínek a okolností (klimatu, geologických změn a katastrof apod.). Zápas o nové pojetí musí být ostatně podstoupen na místě nejobtížnějším, kde ani nemusely být budovány nějaké zvláštní teorie, protože tu naprosto dostatečně fungují jakoby samozřejmě předpojetí a předsudky.

1.14

Prvním očividným důsledkem teprve ustavované hypotézy je závažné pozměnění smyslu otázky, kterou jsme před nedlouhým časem vyslovili, totiž zda LOGOS náleží ke světu či nikoliv. Nejde nám nyní o to, co všechno jsme připraveni zahrnout do rámce toho, co nazveme „světem“. To je totiž do značné míry záležitostí pouhé konvence. Teprve v dalších, relativně velmi vzdálených důsledcích se může ukázat důvod k preferenci jedné konvence oproti jiným. Jde tu o záležitost zcela principiální: je svět, jak jej chápeme, pouhou hromadou, anebo je to jakási nejrozlehlejší „jednotka“, tedy celek? Pokud bychom trvali na tom, že to je celek, pak se – ve smyslu již provedených úvah – neobejdeme bez předpokladu „čehosi“, co tuto celkovost světa zakládá, tedy LOGU. Tam, kde pro nás „svět“ zůstává „skladištěm věcí“ (Masaryk) nebo „pouhou hromadou věcí náhodně rozházených“ (Hérakleitos), nepotřebujeme žádný LOGOS pro ustavení celostnosti světa, ale LOGOS zůstává pro tuto hromadu čímsi „vnějším“, není a nemůže být její „součástí“ (protože není nic, co by tento LOGOS s pouhou hromadou sjednocovalo – leda nějaké setrvačnosti, ale pak se LOGOS proměňuje opět v „zákonitost“). (Zde by mohla nasadit novodobá kritika aristotelského - nikoliv našeho! – pojmu ENERGEIA.)

[další autorovy poznámky:]

- a) dualismus „nahore x dole“ contra dualismus „adventivní x rezidující“
- b) odkud se bere „nepravý LOGOS“?

LOGOS: to, co umožňuje a zakládá smysl (uplnost)

- a) vnitřně integrované celky: pravá jsoucna
- b) přímé vztahy mezi pravými jsoucnými, umožněné a založené reaktivitou
- c) nepřímé vztahy, „prostředí“, „pole“ apod.
- d) svět a jeho „smyslu-nosné“ struktury na různých rovinách

Individuace: vnitřní svět jako svět izolovaný a izolující

dvě cesty překonávání této izolace:

1. cesta sdělování a interpretace jeho prostředků – „objektivita“
2. cesta niterné rezonance, cesta „do hloubky“ vnitřního světa

Problémy: čím je individuum komplikovanější a tedy vyšší úrovně, tím jsou nároky na komplikovanost a úroveň společného světa také vyšší

na to reagují společnosti dvojím způsobem: a) první je založen na moci (často přímém násilí) a na něm založeném vnuceném zvyku; za určitých okolností je individuální rozum nakloněn vycházet tomuto tlaku vstříc (což není vždy nejšťastnější okolnost)-(civilizace)

b) druhý je naopak založen na porozumění, tj. na cestě ke společnému „vnitřnímu světu“ a jeho LOGU (cesta kultury)

Cesta řešení: je třeba podrobit kritické a systematické reflexi zanedbávaný typ „praxe“, směřující k nepředmětné skutečnosti společného vnitřního světa (event. vnitřních světů); taková reflexe ovšem nemůže být uskutečněna prostředky předmětné (zpředměťující) pojmovosti, jak byla založena ve starém Řecku

Podmínky: záměru nelze dosáhnout prostým odvratem od předmětné myšlenkové tradice, nýbrž jen vyostřeně kritickým (částečně negativním) navázáním na ni: kdo chce (a kdo i v budoucnosti bude chtít) nepředmětně myslet opravdu efektivním způsobem, musí mít jako nezbytný předpoklad dobře zažité myšlení předmětné – z čehož vyplývá, že důkladná a důvěrná znalost zpředměťování musí být i nadále významnou součástí vzdělávání v myšlení nepředmětném

Poznámka: takto je třeba vidět také funkci nového badatelského zájmu o filosofii starého Řecka, ale také a dokonce ještě naléhavěji theologicko-filosofické (dogmatické) spory prvních staletí církve a pak zejména nejrůznější myšlenkové „experimenty“ scholastiků resp. ze scholastiky vycházející struktura situace – událostný charakter každé situace, budoucnostní komponenta: LOGOS situace (resp. „v“ situaci či „pro“ situaci)

strukturovanost budoucnosti – nepředmětné výzvy: LOGOS nepředmětných výzev, vůbec LOGOS budoucnosti (už jen proto nemůžeme LOGOS chápat jako předmětné jsoucno, neboť pak by nemohl „platit“ pro tu komponentu situací, již můžeme (spolu s Blochem) označit jako „ještě-ne“

normalita – normy, pravidla – možnost interpretace („Himmel im Auge“)

8.12.1993 – přístě mravenci – Himmel im Auge