

## Filosofická logika [1988]

0 Všeobecná předmluva

1 Filosofická fyzika (fyziologie)

### 1\*01

23. 7. 1988

Tradiční zpředmětňující pojmové myšlení se ustavilo v Parmenidovi mj. (a snad hlavně) myšlenkou, že vskutku jsou jen to, co se nemění. Parmenides sám z toho radikálně dovozoval, že to, co se mění, je vlastně neskutečné, nejsou, že je pouhým zdáním. (Jak je takové zdání možné, tím se nezabýval.) Jeho žák Zénón podporoval jeho vidění světa tím, že ukazoval na rozpory, k nimž nutně vede předpoklad, že např. šíp letí nebo že se Achilleus pohybuje, že je schopen běžet, nebo že se pohybuje želva atd. Ve skutečnosti ovšem Parmenidovo tvrzení poněkud oslabil, resp. lépe řečeno, ukázal na jistou slabinu (možná aniž to zamýšlel) Parmenidovy filosofie. Parmenidés totiž jako samozřejmé předpokládal, že pro myšlení je závazná jeho nerozpornost, tj. kongruence jeho jednotlivých pozic, fází, tvrzení. Když Zénón dokazoval, že předpoklad proměnlivosti a pohybu vede k logické rozpornosti, mohlo toho být také užito proti samotnému požadavku nerozpornosti, logičnosti, logické kongruence. Vždyť bylo možno také učinit následující závěr: je tu Parmenidovo tvrzení, že jsou jen jedno a že jedno je jsou – HEN KAI PAN. Když se kolem sebe rozhlédneme, vidíme mnohost, rozmanitost a zejména změnu a pohyb. Vede-li logika k Parmenidovu pohledu na skutečnost a vede-li na druhé straně předpoklad změny, kterou prostě kolem sebe všude vidíme (slyšíme atd.), k logické rozpornosti, bude chyba na straně této logiky. A protože Parmenidova filosofie stojí na logice, pak je-li logika chybná, je nutně chybná i Parmenidova filosofie. Bohužel to všechno není tak jednoduché, dokonce ještě ani dnes, kdy už jsme na nelogičnosti či logické chyby Zénónovy argumentace přišli a kdy jsme je prohlédli. Dnes pochopitelně víme, že Zénón neměl ponětí o infinitezimálním počtu, zejména pak o tom, že součet nekonečné descendentní řady čísel je číslem konečným a nikoliv nekonečným. Zénónovy argumenty tedy neplatí. To však nikterak neznámá, že odhalení této chybné argumentace by musela nutně být oslabena nebo dokonce vyvrácena více Parmenidova. Nicméně nejen dnes my, ale už staří filosofové věděli, že se Parmenidés nedá brát do všech detailů vážně. Proto celá další řecká filosofie znamená pokus o kompromis mezi průzračnou a atraktivní až sugestivní Parmenidovou vizí a každodenní běžnou zkušeností. Parmenidova myšlenka neměnného, vnitřně homogenního (nestrukturovaného) a naprosto stabilního jsoucna, které nemůže nebýt a které se proto nemůže stávat, nemůže vznikat ani zanikat, se stala utkvělou myšlenkou všech následujících filosofů a v téměř neztenčené míře (jen po některých úpravách) vládne v hlavách lidí ještě i dnes, a dokonce i v hlavách velkých vědců (výjimky však se už vyskytují a stávají se stále hojnějšími; nicméně jako obecný předsudek ona myšlenka přetrvává a přežívá nadále). Ono naprosto stabilní, neměnné jsoucno nabývalo různých podob, od kvalitativní látky resp. mnoha nejrůznějších takových látek (nebo třeba jen čtyř), o jejichž složení z nejmenších částic se zprvu neuvažovalo, až po představu rozmanitých malých částíček dále již nedělitelných, tzv. atomů, jež se od sebe nepatrně liší svým povrchem, ale vnitřně jsou naprosto homogenní a inertní, a potom dál, kdy se myslitelé začali pokoušet o nová, překvapivá řešení, při nichž

však vždycky něco zůstávalo tak neměnné a samo nehybné, jak to požadoval Parmenidés pro pravé jsoucno.

Aristotelés žil do té míry ve své filosofii spjat s touto představou či koncepcí, že v jejím duchu vykládal i myšlenky myslitelů starších, předelejských. V tom je právě mnohými filosofy dnes kritizován. Podle Aristotela onou naprosto neproměnnou skutečností je také Thaletova voda, Anaximenův vzduch, Anaximandrovo apeiron atd. (Nevadí mu přitom, že se pro tyto staré filosofy ujal název FYSIOLOGOI a sám ho bez jakýchkoliv výhrad užívá. O Hérakleitovi se nezmiňuje, ale v jeho duchu bychom mohli říci, že také u Hérakleita, který se zdá být jakousi překvapivou výjimkou mezi presokratiky a vůbec mezi řeckými filosofy svým tvrzením, že všechno je v pohybu a stálé změně, že všechno teče, najdeme onu ARCHÉ, interpretovanou jako základní neměnnou substanci, totiž právě LOGOS. Tak, jako Aristotelés mluví na jedné straně o beztvaré HYLÉ a ztvárňující, tvar propůjčující MORFÉ, tak najdeme u Hérakleita beztvarý oheň (PYR), rozumí se světový oheň, rozhořívající se a uhasínající podle nutnosti, a potom LOGOS, který formuje každou skutečnost, každé konkrétní jsoucno a umožňuje mu tak vlastně sám vznik a rozvoj, růst.

My ovšem dnes víme lépe a přesněji než Aristotelés, že něco takového neměl na mysli nejen Hérakleitos, ale ani jeho fyziologičtí předchůdci. Avšak nehledíc k tomu, stalo se nepochybnou skutečností, že dnes víme o nějaké takové neproměnné základní skutečnosti méně než myslitelé kterékoliv doby předcházející. Ačkoliv v některých ohledech (jak už jsme ostatně naznačili) můžeme ještě i dnes přistihnout i ty nejváženější vědy (říkávalo se jim exaktní), jak mimochodem, ale z podstatné nutnosti předpokládají právě něco takového (vždyť ještě jeden z největších geniů a nejrevolučnějších vědců našeho století, Albert Einstein, byl přímo posedlý myšlenkou jakési nejobecnější formule, která by vyjádřila všechno a která by vlastně platila právě o oné „substanci“, byť docela jinak chápané, než jak jí rozuměli staří filosofové; a dodnes se fyzika neumí obejít bez tzv. zákonů zachování, aniž by byla schopna říci, co to vlastně je a jaké to je, o zachování čeho tím vypovídá). Zkrátka: zatímco pro nejstarší filosofy a pro všechny téměř následující, kteří tím byli zatíženi, samozřejmostí byla trvalost a neměnnost, zatímco obrovským problémem jim byla změna, dnes se to už značně změnilo a obrátilo. Samozřejmostí nám je všeobecná změna, problémem naopak je, jak na základě této změny je vůbec možné nějaké trvání. Tak se vlastně nenecháme-li se oklamat interpretací Aristotelovou – vracíme k tomu, jak viděli skutečnost první filosofové ještě před onou eleatskou infekcí.

Nemělo by ovšem mnoho smyslu mluvit o tom, že se k nim vracíme, abychom je vyzvedli, ocenili a abychom na ně navázali. Důvody, proč je nám dnes změna, proměnlivost a pohyblivost všech skutečností tak samozřejmá, jsou docela jině a jiné. Je to vlastně jen jakási okrajová zajímavost, asi taková, jako když dodnes užíváme termínů Leukippových a Démokritových, i když skutečnost, jež je jimi označována a míněna, už zdaleka neodpovídá nikterak tomu, co oni pod nimi rozuměli (atomy už dnes, jak víme, nejsou nejmenšími nedělitelnými kousíčky hmoty, majícími sice navenek tvar, ale uvnitř zcela homogenní). Přesto jsou pro nás významné jejich představy, protože vidíme, že to jsou zkonstruované modely. A my, chceme-li se onoho dědictví zbavit vskutku radikálně, musíme začít rovněž od modelů, ovšem docela jiných a jinak konstruovaných.

V tomto bodě snad by mohlo být vhodné upozornit na něco, co nás zaměstná také až později. Mohlo by se totiž někomu ne dosti dobře orientovanému zdát, že

se můžeme nebo dokonce musíme obejít bez modelů, chceme-li se opravdu rozloučit z dosavadní zpředměťující tradicí evropského myšlení. Ale to by bylo velké pomýlení. Veškeré myšlení je vybaveno intencemi jak předmětnými, tak nepředmětnými. Jestliže tzv. předmětná tradice zanedbávala intence nepředmětné, nemůže to pro nás být omluvou a zdůvodněním, proč se zase my přestaneme docela starat o intence předmětné. Právě naopak; nedostatkem předmětného myšlení bylo mj. také to, že nebylo dost přesně předmětné. Nové myšlení, které jsme provizorně nazvali ne-předmětným, nepřestane a nesmí přestat dbát o své předmětné intence, ale musí dokonalost předmětného myšlení ještě zvýšit. A bude to moci učinit právě také díky tomu, že přestane být slepé k nepředmětné stránce skutečností, které jsou také předmětné, a ovšem i ke skutečnosti ryze nepředmětné. Nemáme-li se vzdát myšlenkové přesnosti, nesmíme se vzdát ani pojmů a pojmového myšlení, musíme pojmy a pojmovost jen rekonstruovat novým způsobem. A stejně se nesmíme vzdát ani konstruování intencionálních objektů a modelů – ovšem nesmíme je konstruovat jako pouze předmětné, jako pouhé objekty. Musíme se naučit modelovat myšlenkově také skutečnosti, které vedle své stránky předmětné mají také stránku nepředmětnou. A s těmito novými modely se pak budeme muset naučit pracovat tak důvtipně a precizně, jako tomu byla a je s těmi modely, které tak důvěrně známe a s kterými už pracovat dovedeme s takovou rutinou, že přehlízíme dokonce některé momenty, jež mají pro přicházející a připravovaný obrat v myšlení mimořádnou důležitost.

Abychom předem poněkud otupil hrot případné kritiky či polemiky, chceme ještě ukázat, jak nelogický a pochybný byl vlastně onen model starý, který se udržel tolik staletí a který dodnes straší v hlavách mnoha lidí. Jestliže na jedné straně měla být nehybná a neměnná ARCHÉ a na straně druhé vznikající a zanikající „věci“ pomíjivého charakteru, vzniká otázka, jak může něco neměnného a ve své neměnnosti věčného vůbec mít jakýkoliv vliv na to, co je dočasné, přechodně vzniklé a zase zanikající. I když si to někteří myslitelé představovali tak, že ARCHÉ je to, z čeho všechno vzniká a do čeho zase zaniká, zůstává tu přece otázka, co je aktuální příčinou vzniku oněch přechodných jsoucen. Lepší myslitelé to tušili a věděli už ve starém Řecku, a proto si vymýšleli nějaké „činitele“. Viděli jsme, že prvním z nich byl Empedoklés, který jako aktivní činitele zavedl Lásku a Svár. Ale i když atomisté něco takového ostře odmítli a dočasné spojování atomů do jakýchsi chuchvalců (= věcí) svěřili náhodě při padání stromů (odkud a kam atomy padají, to se atomisté ani nepokoušeli nějak vysvětlovat), Největší starověcí myslitelé se k aktivním činitelům opět vrátili, i když celou věc příliš nepromyslili resp. s jejím promyšlením daleko nedošli. Platón ve své pojetí (spíše mýtu než filosofické myšlenky) potřeboval Demiurga, který vtiskoval tvary a podoby do beztvareho proudu dění; a jeho žák Aristotelés, kterému takové polobozi byli proti mysli, protože nebyli dost vědečtí, rozsekal Demiurga na nekonečný počet maličkých kousíčků a každý z těch kousků vstrčil do nějakého jsoucná. A těmto kousíčkům pak říkal ENERGEIA a ENTELECHEIA – taky vymyšlenost a myšlenkový model, ale oba se ujaly, i když po značných proměnách a do nestejně šíře. O energii se dnes mluví zcela vědecky, ale málokdo třeba jen tuší, že původně to byl jeden kousíček jakéhosi daimona, kterého rozsekali na prášek. Nesmíme však opomenout to nejdůležitější. Aristotelův model byl vlastně čímsi velmi polovičatým, protože fungoval jen „na úvěr“. Z kosmologického hlediska bylo třeba zachovat zásadu, že každá příčina má svůj následek a každý následek naopak svou příčinu. To znamená, že také

každá příčina musela být něčím zapříčiněna, takže v jednom ohledu je sama také následkem. A její příčina musela mít také svou příčinu, a tak dále – nikoliv však až do nekonečna, neboť Aristotelés byl přesvědčen, že řetěz příčin nemůže být nekonečný. A proto každý takový řetěz, sledujeme-li jej nazpět do minulosti, končí posléze u příčiny, která je jedna jediná a která je poslední příčinou všeho a veškerenstva. A podle Aristotela sama tato příčina je nehybná, ale hýbe vším. Kuriozita spočívá v tom, že na tomto místě by Aristotelés vlastně měl znovu zavést nějakého činitele, který by zprostředkoval mezi nehybnou příčinou a mezi vším ostatním pohyblivým jsoucím. Jestliže tak neučinil, provinil se proti logice a proti důslednosti filosofického myšlení. Tomáš Akvinský, který to aplikoval theologicky, se přece jen nemusel tolik o filosofickou reputaci starat, protože filosofie byla jen pomocnou disciplínou, pouhou služkou ve službách své paní, totiž theologie. Ale dnešní filosof se neubrání pocitu zahanbení, že se nikdo tak významným problémem pořádně nezabýval, že ani nepovažoval za nutné si něčeho takového všimnout, že považoval za dostatečné a uspokojující, když se prostě řetěz příčin uzavřel s tím, že na počátku je příčinou něco, co samo už ničím způsobeno není a být nemusí, a co navíc se vůbec nehýbe a proto je věčné a neproměnné na věky věků. Ryze filosoficky je něco takového prostě neakceptovatelné. Jak je možné, že to starší myslitelé neviděli? Byli to mistři a velcí geniové; není to pro nás případnou připomínkou toho, čeho jsme si ve svém myšlení nepovšimli my a čemu nevěnujeme dost pozornosti, ačkoliv se ti, kteří přijdou po nás, budou za nás muset také stydět?

## **1\*02**

24. 7. 1988

V Platónově Timaiovi najdeme výklad, který tematizuje situaci skutečnosti před vznikem světa: „Hlavní tedy myšlenka soudu, který jsem si vytvořil, jest ta, že jest skutečně jsoucno a prostor a vznikání, tři různé druhy, dříve než vznikl svět.“ (čes. překlad s. 70, Ang. 125, 52 D 2n.) („Being and Place and Becoming were existing, three distinct things, even before the Heaven came into existence.“) Řecky tu máme tyto tři termíny: ON, CHÓROS, GENESIS. Musíme si zároveň uvědomit, že On „jest to, co stále jest, ale vzniku nemá“, kdežto GENESIS „jest to, co stále vzniká, ale nikdy není jsoucí“ (dtto, čes. s. 31, Ang. 49, 2. 27 D 5 – 28 A1): ON AEI nemá žádnou GENESIS (GENESIN DE OUK ECHON), TO GOGNOMENON zase nikdy není ON. (CHOROS je vlastně místo k tanci, takže Jsoucí a Vznikající musí mít nějaké místo, nějakou platformu, kde se mohou setkat, kde si mohou „zatančit“.)

V konfrontaci a v kritickém i polemickém navázání na tuto koncepci resp. na tento model musíme učinit několik kroků. Především zcela vyloučíme onen prostor resp. místo k tanci. Podle dnešních představ náleží prostor (stejně jako čas!) ke světu tak, že časoprostor není možný bez světa a svět není možný bez časoprostoru. Před vznikem světa nemohl tudíž existovat ani prostor, ani čas (alespoň v tom smyslu, jak o něm běžně mluvíme a jak si je představujeme). (Tim. s. 45; 47!) Pokud jde o jsoucí, pak budeme trvat na tom, že jsoucí je možné (jako jsoucí) pouze v rámci světa, neboť mimo svět je nemožné, aby jedno jsoucí mohlo reagovat nějak na jiné jsoucí, takže každé „jsoucí“ je vlastně zcela izolováno a bez možnosti jakýchkoliv kontaktů navenek. Zkrátka „jsoucí“ mimo svět je na tom velmi podobně jako Leibnizova monáda, neboť rovněž nemá oken (ani dveří), ale navíc „úhrn“ všech monád neznamena nic, neboť není nikoho a ničeho, co by nějaké „shrnutí“, tj. tento „úhrn“ mohlo provést. Každá taková

extramundánní monáda by byla samostatným a naprosto izolovaným světem pro sebe. Takže co z toho vyplývá? Mimo svět „je“ pouze ne-jsoucí, ne-jsoucno.

Takže z Platónovy trojice nám už zbývá jen poslední, totiž vznikání, GENESIS. Jedna věc tu je zřejmá, že nemůžeme mít za to, že vznikání je možné jen uvnitř světa, neboť sám svět musel vzniknout (odmítáme myšlenku, že svět je odevždy a navěky, že nevzniká ani nezaniká; zdůvodnění našeho odmítnutí bude moci být uvedeno až později, proto prosíme o prominutí, že je neuvádíme na tomto místě). Jeli nutno se na svět dívat jako na vzniklý (a to zároveň s časem i prostorem), pak je zřejmé, že vznikání samo musí světu předcházet, alespoň pokud jde o vznikání samotného světa. A protože vznik světa (podle nejrozšířenější současné teorie vznik „velkým třeskem“) je záležitost neobyčejně významná, opravňuje nás to k rozlišování mezi vznikáním mimo svět (extramundánním) a vznikáním uvnitř světa (intramundánním). Naším prvním problémem bude tedy vznikání extramundánní. Ačkoliv to však je první a základní problém, k jeho řešení můžeme přikročit teprve poté, co si objasníme vznikání intramundánní. A intramundánní GENESIS je FYSIS.

FYSIS souvisí se slovesem FYEIN a mediem („pasivem“) FYESTHAI, což znamená roditi a roditi se, a také růsti. Překládá-li se obvykle FYSIS do latiny natura a např. do češtiny příroda, musíme pamatovat, že přírodou (eventuelně přirozeností) se mínilo jen právě to, co se rodí a čím je zrodivší se bytost charakterizována již při svém narození, tedy při rození. Staří Řekové přisuzovali vznik narozením mnoha skutečností, u nichž by nás to dnes nenapadlo. Proto v užití toho slova musíme být opatrní a raději zůstaneme (podobně jako jsme se rozhodli v případě LOGU) u řeckého termínu FYSIS. O žádné FYSIS nemůže proto být řeči tam, kde se nemůže mluvit o vzniku rození a o pokračování v bytí růstem. U čeho nelze popsat nebo alespoň předpokládat, že se zrodilo a že vyrostlo, u toho nelze mluvit o žádné FYSIS.

Jediné jsoucno, tj. opravdové, skutečné, „pravé“ jsoucno má vždycky svou FYSIS. Tady něco doplníme, co pro nás bude zvláště důležité. Cokoliv má svou FYSIS (tady mimochodem je zřejmé, že neexistuje nějaká všeobecná FYSIS, jak např. mluvíme o „přírodě“ dnes), má svůj vznik (intramundánní GENESIS), průběh (růst – tj. FYSIS v užším smyslu) a konec, zánik (FTHÓRA). Věcí základní důležitosti však je okolnost, že vznik, zánik a jednotlivé fáze průběhu jsou jistým způsobem sjednoceny do té míry, že mluvíme a můžeme, smíme mluvit o jednom (pravém) jsoucnu, o jediné „bytosti“. FYSIS tedy znamená sjednoceno, integritu. To ovšem vůbec neznamená, že FYSIS sama je něčím sjednocujícím, nýbrž pouze, že je něčím sjednoceným.

S Platónem se ovšem rozcházíme dost radikálně ve dvou bodech, které s tím souvisí. Platón především v Timaiovi (a tudíž spíše bychom měli říci, že sám Timaios v Platónově dialogu téhož jména) praví, že to, co (vskutku) jest, ale nevzniká ani nezaniká, ale „jest stále v témž stavu“, lze chápati přemýšlením s pomocí rozumu, zatímco to, co vzniká a zaniká, „ale nikdy nemá pravé jsoucnosti“ a „nikdy není jsoucí“, může býti nanejvýš předmětem mínění za pomoci vnímání (počítku) „bez účasti rozumu“ (vše dtto, s. 31 čes. překl.) Podle naší zkušenosti – tj. zkušenosti evropské, vycházející právě z řeckého objevu či spíše vynálezu pojmů a pojmovostí – se rozum ocitá v nesnázích a rozpacích dosti často tam, kde má porozumět pravým jsoucňům, kdežto pokud jde o jsoucna nepravá, počíná si zcela suverénně. To ovšem souvisí jednak s tím, že v našem pojetí rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucny se nekryje s rozdílem, jak jej

chápal Platón, a za druhé s tím, že tzv. nepravá jsoucna jsou přinejmenším z veliké části (tj. ve své většině) „pojata“ dohromady jen subjektivně, zatímco „objektivně“ to jsou jen jakési hérakleitovské „náhodné hromady“ resp. „hromady věcí náhodně rozházených“, takže jejich úhrn, tj. jejich pochopení jako něčeho sjednoceného, je vlastně nesprávné a neoprávněné a je výmyslem, konstrukcí rozumu (myšlenkovou konstrukcí). Pak ovšem není divu, že si rozum počíná suverénně, když se zabývá svými vlastními konstrukcemi.

Mohli bychom také věnovat trochu pozornosti Platónově formulaci (vlastně Timaiově) „předmětem mínění za pomoci počítku bez účasti rozumu“ (s. 31 čes. překl.). Především zamítáme myšlenku, že by mohlo existovat nějaké vnímání přinejmenším lidské, které by se obešlo bez účasti rozumu. Zajisté bychom nejprve museli vyjasnit, co vůbec rozumíme rozumem. Nicméně vnímat můžeme jen to, čemu nějak „rozumíme“, přesněji, co nějak dává „rozum“ či „smysl“. Rozum nemusí vždy být rozumem diskurzivním; rozumnost nějakého počínání můžeme odpozorovat i na velmi nízkých úrovních. Čím víc proniká moderní přírodověda do tajů světa buněk, genetických informací, mechanismů replikace DNA a RNA, nebo zase do světa kvantových dějů atd., tím hojněji nachází příklady důmyslné organizace, kterou sice nedovede vůbec vysvětlit, ale kterou chtít nechtít musí brát na vědomí. To je také jedna z podob „rozumu“ (jak ostatně, jak jsme viděli, chtěl tvrdit i takový Anaxagoras, když volil svůj termín NOYS). Nicméně zůstaňme jen u lidského vnímání. Tam lze jasně vidět a prokázat, že porozumění na základě několikanásobné reflexe může způsobit, že vnímáme víc, přesněji a také někdy něco docela jiného, než co jsme byli schopni vnímat bez promýšlení, bez poučení, bez rozsáhlých vědomostí a předchozích výzkumů a z nich vyvozených zkušeností. To je pro nás argument proti Timaiovi i Platónovi a mnoha dalším filosofům) a doklad toho, že mezi vnímáním smyslovým a mezi chápáním rozumovým není ani takový přerýv či příkop (až i propast), ani – a to zdůrazňujeme zejména – takový rozpor, taková divergence a vzájemná nesouvislost, jak si Timaios představoval.

A vlastně už zcela nepolemicky bych rád potrhł to, co Novotný překládal jako „pravá jsoucnost“, zatímco Bury třeba „really existent“. Řecky to zní přesně (28 A1 a A 4–5) ON DE OYDEPOTE, ONTÓS DE OYDEPOTE ON. I když obsah resp. význam těch slov mínil Platón jinak (ústí Timaiovými), můžeme se o jeho rozlišení opřít. Rozdíl mezi ON resp. ONTÓS ON a mezi OYK ON či MÉ ON (TO MÉ ON ještě dává důraz na myšlení, chápání jsoucího jako jsoucího a popírá toto chápání, kdežto OYK ON popírá „reálnou existenci“ jsoucího – může-li se to takto vůbec vyjádřit).

Pro náš důraz resp. vůbec pro naše tvrzení, že o FYSIS lze mluvit jen tam, kde se něco zrodí, vyrostne a pak zahyne, může být jako doklad uvedeno to, že Platónův Timaios, protože má svět za vzniklý uměle, tj. vytvořený, mluví pak o jeho pouhé podobnosti živému tvorů. Např. (čs. překl. s. 47: „... aby tento svět byl co nejpodobnější dokonalému a rozumem chápanému živoku napodobováním jeho věčné přirozenosti“. Ona „imitation of the Eternal Nature thereof“ se čte řecky „PROS TÉN TÉS DIAÍONIAS MIMÉSIN FYSEÓS“. DIAÍONIDZÓ znamená věčně trvati, DIAÍONIOS, -A, -ON je věčný, á, é (kořeny: DIA, AÍON). Platón má tedy za to (resp. Timaios), že svět nevyrostl, nýbrž byl stvořen, proto vlastně není svět „pravým živokem“, nýbrž jen napodobením pravého živoka (tady ovšem bohužel intervenuje Platónova představa věčných idejí jakožto pravzorů toho, co vzniká nebo je vytvořeno: o něco dále mluví Platón o živoku v pravdě jsoucím, což je

zřejmě živok ideální, živok v ideji, eidos živoka. Ovšem zcela překvapivě – poté, co jsme vyložili, co to je FYSIS – pak Timaios mluví o FYSIS samotného vzoru, podle něhož byl vytvářen svět: PROS TÉN TOY PARADEIGMATOS APOTYPOYMENOS FYSIN.

Nemůžeme tedy než vzít na vědomí, že u Platóna samotného (a ne teprve u Aristotela) došlo k posunu a poklesu v chápání a užití slova FYSIS. To, čemu pak se po celý středověk říkalo „přirozenost“ nějaké bytosti a co vlastně splývalo s její podstatou (OYSIA), je tedy ustaveno už Platónem, a to v rozporu a nesouhlasu s předchozí tradicí a se samotnou etymologií slova FYSIS. Platón by nemohl mluvit o FYSIS ideálního pravzoru, kdyby si uvědomil a respektoval, že FYSIS pochází od FYEIN a FYESTHAI. (Možná, že by bylo záhodno vysledovat, jak navzdory tomu v některých kontextech onen původní, s etymologií souhlasící význam přetrvává a nadále platí. Ale to by nás na tomto místě zavedlo příliš daleko stranou našeho hlavního tématu.)

V dané souvislosti je důležitý ještě jeden moment. Platón – vlastně Timaios – praví, že „všechno, co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny, neboť jest nemožno, aby něco vzalo počátek bez příčiny“ (čes. př. s. 32). Na jiném místě však rozlišuje mezi tím, „co bylo stvořeno rozumem“, a mezi tím „co vzniká nutností“ (čes. př. s. 61), a pak říká, že počátek tohoto světa „záležel ve směsi z nutnosti a z tvůrčí činnosti rozumu“ (s. 61). Mluví pak dokonce o tom, že tento smíšený původ světa spočíval původně v tom, že „rozum ovládal nutnost tím, že ji přemlouval“, aby šla k nejvyšší dokonalosti – alespoň u mnohého (u většiny), ne-li u všeho (dtto): „byl tedy na počátku stavěn tento vesmír působením nutností, přemáhané tímto způsobem a po této stránce od rozumné přemluvy“ (s. 61). A pak následuje velmi pozoruhodná věta: „Jestliže tedy někdo podle toho chce říci, jak tomu vskutku bylo se vznikem světa, musí připojiti i druh neurčitého činitele, pokud má podle své přirozenosti vliv.“ (s. 62)

Zdá se, že právě na tyto myšlenky Timaovy (či Platónovy) by mohlo navázat naše rozlišování mezi skutečným událostným děním a mezi pouhými setrvačnostmi. Ovšem v našem pojetí jsou setrvačnosti čímsi druhotným a závislým na událostném dění. Tam, kde událostné dění přestává či odumírá, rozkládají se nutně i setrvačnosti. Toto pojetí nepochybně narazí na odpor, neboť tradiční věda a zejména moderní věda dává mimořádný důraz na setrvalé momenty ve všech procesech a proměnách, a právě je podrobuje ustavičně přesnějším zkoumáním a statistice (čímž vylučuje resp. vůbec neregistruje individuální odchylky, o něž nemá nejmenšího zájmu, pokud nemají opět masový a tedy statisticky významný charakter). Ale my své zdůvodnění a vůbec podrobné rozvedení tématu uvedeme ještě na příslušném místě.

Zvláštní pozornosti si zase mezi jiným zaslouží myšlenka, že nic nemůže vzniknout bez příčiny. To musíme ovšem odmítnout velice radikálně. Právě naopak, pokud vůbec můžeme mluvit o vzniku, pak vše opravdu nové, co vzniká a není jen přeměnou něčeho jiného resp. jiným vnějším uspořádáním toho, co tu v jiném uspořádání bylo už dříve, vzniká bez příčiny. Příčinou ovšem rozumíme něco jsoucího. Pokud Platón sám rozlišuje mezi vznikem nutností a vznikem díky rozumu, pak bychom to přijali za předpokladu, že rozum (resp. ROZUM) tu není pojat jako jsoucí, jako jsoucno. To by chtělo ovšem podrobit Platónův výklad bedlivějšímu prozkoumání.

25. 7. 1988

Náš model bude vycházet z následující úvahy: vyjdeme-li z toho, že základem všeho je změna proměnlivost, zatímco problémem se stává trvání, musí nám náš model dovolit takový přístup k problému trvání, kterým bude osvětleno cosi podstatného, co nebylo řešeno ani osvětleno modelem starým (resp. starými modely, protože jich bylo mnoho) a navíc co se nám dnes ukazuje jako klíčové (resp. co v důsledku nového pohledu se ukáže jako klíčové) pro porozumění povaze světa i nás samotných.

Základním celkem, s nímž musíme pracovat (jako s modelem) na všech úrovních, je událost. Událost je kus dění, který má svůj počátek, průběh a konec, přičemž počátek, konce i vše mezi nimi náleží nějakým způsobem k sobě, tj. jsou sebrány, shrnuty, shromážděny a sjednoceny v jeden celek. Sjednocenost události (tj. každé pravé události) není – s jedinou výjimkou nejmenších možných událostí, tzv. událostných kvant – ničím „přirozeným“, tj. ničím, co by bylo možné převést nebo odvodit z FYSIS takové události. Právě naopak, FYSIS události je možná jen díky oné sjednocenosti. A proto musíme počítat s „něčím“, „co“ je za tuto sjednocenost odpovědno a co ji vlastně garantuje. Zatím nemáme v nejmenším ani tušení, „co“ by to mohlo být a jaké by to mohlo mít vlastnosti. Navíc jsme od počátku připraveni ke krajní opatrnosti, pokud jde o jakékoliv myšlení tohoto „něco“, zejména v tom smyslu, že to vůbec žádné „něco“ ani být nemusí, tj. že vůbec nemusí jít o žádnou předmětnou skutečnost („objektivní realitu“). A proto budeme mluvit jen o „tom sjednocujícím“ (shromažďujícím, sbírajícím), tedy o LOGU. Předmětně můžeme legitimně uvažovat a mínit pouze (a teprve) ono prováděné a provedené sjednocování, zatímco onen „princip“ (ARCHÉ), jenž sjednocování provádí a zajišťuje, zpředměťňovat nesmíme. O LOGU tedy smíme myslet a LOGOS smíme zkoumat pouze jako událost resp. jako jakousi „akci“ či „aktivitu“, nikdy však nesmíme hypostazovat žádný „subjekt“ této aktivity či akce.

Pokusme se – alespoň modelově – objasnit poněkud názorněji, v čem spočívá ona „logizace“ událostného dění, bez níž by nebylo žádného událostného dění ani žádné události. Budeme postupovat analyticky, tj. vyjdeme od celé události a podrobíme přezkoumání její skutečný (modelově skutečný) průběh. Abychom mohli sledovaný průběh události popsat, musíme užít dvou termínů (provizorně jen dvou, později připojíme další), označujících to, o čem se tradičně bez rozlišení resp. bez náležité pozornosti k nezbytnosti takového rozlišení říkalo latinsky „esse“, řecky ΕΙΝΑΙ. (S českou terminologií zatím nebudeme počítat, necháme si ji na později, a to z důvodů které pak budou ozřejmeny.) Abychom se vyhnuli nedorozuměním, vyplývajícím z přílišné abstraktnosti našeho modelového průzkumu, budeme paralelně vždy uvádět konkretizující příklad; pro ten cíl si zvolíme domácí zvíře, totiž psa. Když se v běžném životě tážeme, kde ten pes zase jest, máme na mysli takřkajíc jeho časoprostorové souřadnice: chceme vědět, kde ten pes je právě v tuto chvíli. A samozřejmě víme, že v tuto chvíli nemůže být pes na dvou místech zároveň. Toto „zde a nyní“, „hic et nunc“ našeho psa nazvěme jeho momentální jsoucností. A nyní obecně: každá skutečná událost, tj. událost, která se skutečně děje, se nějak v každém svém okamžiku ukazuje v podobě své jsoucnosti. Dění této události spočívá v tom, že událost prochází jednotlivými svými jsoucnostmi tak, že nabývá v každém okamžiku vzezření, jež náleží k docela určité jsoucnosti, a to poté, co přestala vypadat tak, jak náleželo ke jsoucnosti nejbližše předcházející. A tohoto nejnovějšího vzhledu či



vzezření se „drží“ jen malou chvíli a ihned přechází k tomu, že na sebe bere vzezření zase poněkud odlišné, jež náleží k příští, nejbližší budoucí jsoucnosti.

Nebudeme se nyní zabývat problémem, jak krátké jsou okamžiky tzv. přítomnosti, tj. onoho „hic et nunc“, tj. jak dlouho trvá jedna jsoucnost, protože by nás to odvedlo k jiné problematice, k níž se hodláme vrátit v jiných souvislostech. Momentálně nepotřebujeme nic takového vědět či mít vyjasněno. Důležité je něco jiného. Žádná událost nemůže „být“ celá najednou, podobně jako větu nemůžete vyslovit jedním zvukem, ale musí nejprve začít, pak procházet řadou/postupnou svých jsoucností a posléze skončit v okamžiku své poslední jsoucnosti. Když se pes narodí jako štěně, mnoho věcí ještě nezná a neumí. Jako téměř dospělý mladý pes si již všechno potřebné osvojil a učí se jistým dovednostem, jež přesahují ony základní návyky, nezbytné každému psu vůbec. Dospělý pes se účastní života svého pána v mnoha ohledech a je mu přítelem i užitečným pomocníkem. A starý pes už toho mnoho nezvládne, ale stále ještě miluje svého pána a je rád v jeho přítomnosti. Přitom jde stále o jednoho a téhož psa. Skutečný pes je ten, který byl štěnětem, mladým a později plně dospělým psem a konečně psím starcem. My máme zvyk mluvit o něm, jako by ta či ona jeho jsoucnost byl celý on. Ale to není pravda, to je hluboce nesprávné. „On“ je tím celoživotním celkem, z něhož část již proběhla (a již není), část ještě neproběhla (a ještě není, protože nenastala), a docela malá část se právě děje.

Jestliže chceme poukázat na tuto celoživotní skutečnost psa, mluvíme o jeho bytí (teprve nyní zavádíme česká slova). A protože pes „má“ bytí resp. protože „jest“ bytím, můžeme jej považovat za bytost, tj. za pravé jsoucno, vnitřně integrované. Událost psího života je vlastně jakási superudálost, která se vnitřně člení na spoustu subudálostí. Včera nám pes utekl dírou v plotě nebo protože se podhrabal; ví, že to nesmí dělat, ale udělal to. Musí proto být potrestán, když se teprve dnes ráno vrátil. Kdyby byl pes jen souborem či sérií svých jsoucností, nemělo by smysl jej trestat, protože bychom trestali jiného psa než byl ten, který utekl. To tedy znamená, že to nejsme my, kdo sjednocují (subjektivně) jednotlivé jsoucnosti psa a kdo tomu dnešnímu psu přisuzují to, co udělal pes včerejší. Pes sám si sjednocuje své jsoucnosti resp. drží je v jednotě. A proto „ví“, že se provinil, tváří se provinile a přijme potrestání s vědomím, že si je „zaslouží“ (kdybychom v jiném případě chtěli psa potrestat za něco, co neudělal nebo čeho si neví vědom, že to udělal, bránil by se, např. vy na nás vrčel, cenil by zuby apod.). Pes jako pravé jsoucno sice může pro nás „vypadat“ rozmanitě a třeba i nesprávně, protože se můžeme v mnohém mýlit. Ale jeho vnitřní, na nás nezávislá integrita jeho jednotlivých jsoucností a tedy jeho života může být z naší strany jen zvnějšku ovlivněna (tak, že zasáhneme do psího osudu, např. že jej jako štěně přeneseme do našeho domu a do naší rodiny, nebo že s ním nenakládáme dobře, že se dopouštíme chyb v jeho výchově apod.), ale nemůže být námi ustavena.

V této chvíli poznamenejme na okraj, že důraz na tzv. objektivní realitu resp. uznávání, že objektivní realitu „existuje“, v sobě má cosi protismyslného, absurdního. Skutečný pes jako životní osud, životní událost psa, jako událost, která má svůj počátek, průběh a konec, jež „drží pohromadě“, jsouce sebrány a sjednoceny v celek, totiž „objektivně“ „neexistuje“, tj. jednat není žádným „objektem“, žádnou „předmětnou skutečností“, jednak „není tu“, není to žádná skutečnost „hic et nunc“, která by celá byla „před námi“ (to je právě charakter

předmětu, že je celý najednou před námi, promítnut před nás, „před-meten“, tak jako je to, co je pro-mítnuto, průmětem). Pes „jest“ ve smyslu jsoucnosti pouze hic et nunc, buď jako štěně, nebo jako dospělec, nebo jako stařec. Žádný pes nemůže být najednou před námi zároveň jako štěně i jako dospělý pes a stařec. Štěně, dospělý pes a stařec nejsou tedy plnou, opravdovou skutečností, nýbrž jen částí, jen aspektem skutečnosti, jen krátkým úsekem či výsekem skutečnosti. Objekt je tedy vždycky jen abstrakce, nikoliv plná, opravdová skutečnost.

A pak tu je otázka reálnosti. Tak jako objekt etymologicky souvisí se slovesem obicio, původně ob-iacio, což znamená házetí před, takže je původně tím, co je (před nás) předhozeno (a tomu odpovídá české: co je vmeteno před nás, co je před-meteno, před-mítnuto, zatímco německé GEGENSTAND znamená to, co stojí před námi), podobně je zatíženo také slovo „realita“. Realitas souvisí s res, a to je věc. O psu nemůžeme v pravém slova smyslu říci, že to je věc, neboť to je živá bytost. V jistém aspektu je ovšem i pes „věcí“, ale to pak je zase jen aspekt a abstrakce. „Objektivní realita“ je tedy označením velice zavádějícím a mohou si v něm libovat jen lidé nedostatečně vzdělaní jazykově, neznalí v tomto případě latiny. Jestliže „objektivní“ odvozujeme od významu kořene či kořenů, pak to znamená to, co házíme, metáme před sebe; a jestliže „realitu“ odvozujeme rovněž od „res“, pak objektivní realitou je věc, kterou házíme či metáme před sebe. A co to je vlastně věc? Věc je pouhý objekt, pouhý předmět, nic živého, nic zrozeného a vyrostlého, je to hromada nějakých částic, která drží nebo také nedrží pohromadě, které díky určitým „úhrnným vlastnostem“ mohou být využity k tomu či onomu cíli a účelu, ale která jsou tak málo opravdovou skutečností, že se o ně jako jednotlivé složky prostě nemusíme ani starat. Věc je zdánlivé jsoucnou, nepravé jsoucnou, je to jen „hromada věcí náhodně rozházených“ a případně vnějšně dodatečně upravených. Věc je např. kámen, případně otesaný kámen, věc je mrtvý kus zbytku po živé, tj. kdysi živé bytosti, např. prkno, kus dřeva, ze dřeva zhotovená bedna nebo skříň či stůl, věcí je kus roztaveného a vychladlého kovu či skla, kterému jsme zvenčí dodali určitý tvar, věcí je ze dřeva nebo z hadrů zhotovený papír nebo z oslí kůže vyrobený pergamen atd. A ovšem jako na věc se můžeme mylně a „barbarsky“ dívat i na živou bytost, na těžený strom, na dojedou nebo na jatkách zabíjenou krávu, na slepici, snášející vejce jako potravu atd. (Pak mluvíme o „výrobě“ dřeva, masa, vajec, másla nebo sýrů atd.) Důraz na „objektivní realitu“ je důrazem na pohled na skutečnost z hlediska poklesle se dívajícího člověka, vidícího jen věčnost a věčné souvislosti, a nadto takové, kde on sám je o všem rozhodujícím pánem a kde vidí a nechává vidět jen to, co předhazuje, hází či metá před svůj zrak i před zrak těch ostatních, zatím vše ostatní zůstává na okraji, mimo oblast zájmu a pozornosti, na „smetišti“, kam se „hází“ odpadky. Ve světě pak je třeba vidět jen to, na čem „záleží“ (rozumí se: na čem záleží nám „barbarům“), a tak dělíme svět na to, co je hozeno před nás, a co je hozena za nás, pryč od nás. Důraz na „objektivní realitu“ je tedy, řečeno moderním či spíše módním žargonem, důrazem neekologickým a protieekologickým. Ekologické probuzení (či spíše zatím jen probouzení) dnešního lidstva má značný, resp. můžeme mít epochální filosofický význam a dalekosáhlé celoživotní i celomyšlenkové konsekvence: respekt k hlubokému rozdílu mezi pravými (vnitřně integrovanými) jsoucnými a jsoucnými nepravými, pouhými hromadami náhodně rozházených věcí. A když do těch hromad zavádíme „pořádek“ jen podle svých zálib a zájmů, pak to ještě zdaleka nemusí být opravdový pořádek, pravý řád ve smyslu LOGU. – Ale k tomu se dostaneme ještě meritorně později.

FYSIS tedy – máme-li se vrátit k teoretickému a poněkud abstraktnějšímu zkoumání – záleží v tom, že jednotlivé jsoucnosti jsou – poté, co byly „vybrány“ a „shromážděny“ – sjednoceny, integrovány v jediný celek, jímž je bytost jakožto pravé jsoucno. Naším nejbližším úkolem bude zjistit, jaký je vztah mezi FYSIS a jednotlivými jsoucnostmi. Můžeme vsutku prohlásit, aniž bychom se dopustili hrubé chyby, že pravé jsoucno resp. jeho FYSIS je sérií jsoucností, spojených spolu ovšem v náležitém pořádku tak, že dohromady vytvářejí jeden celek? Jsou jednotlivé jsoucnosti integrovatelné tak, aby z toho vznikl jeden celek? To na první pohled nemusí být věc docela průhledná, a právě proto se musíme pustit do výzkumů. Abychom se na zkoumání tohoto problému lépe připravili, prozkoumáme předběžně ještě jinou záležitost, totiž to, jak v rámci pravého jsoucna jakožto událost spolu souvisí minulost, přítomnost a budoucnost. A abychom nic nepřehlédli, vyvolíme si ještě druhý příklad, na němž si vše budeme ověřovat, a tím bude vesmír, naše tzv. univerzum. Vedle psa tak budeme mít na mysli ještě vesmír (když už jsme se dotkli aspektu ekologického a budeme při tom pamatovat na to, že ekologie je disciplínou (vědou) o OIKOS, tj. domě, v němž žijeme. Dům, v němž žijeme, je možno ovšem chápat nejenom takto úzce, ale také široce, jako OIKOYMENÉ, svět či kus světa, v němž žijeme, oblast kulturní, civilizaci atd. Dům, v němž žijeme, jsou např. české dějiny a český národ, ale také Evropa i se svou minulostí a tradicí, také třeba Země, ale začínáme chápat, že to je i sluneční soustava, naše galaxie, vyšší skupina galaxií i „náš vesmír“ v nejširším smyslu, jak o něm uvažuje moderní astrofyzikální kosmologie.

## **1\*04**

25. 7. 1988

Řekli jsme si, že pravá (jsoucí) skutečnost je vždy událostného charakteru a tedy pravou událostí. Událost však „jest“ ve smyslu jsoucnosti každým okamžikem jiná, tj. ukazuje se vždy v jiné podobě. Nyní nás bude zajímat především to, jak třeba na počátku události, kdy její vlastní minulost je ještě velmi krátká a téměř všechno dění má teprve nastat, nebo naopak ke konci události, kdy budoucnosti jí zbývá už jen málo, zatímco naprostá většina jejího dění již uplynula, „jest“ ona dlouhá ještě nenastalá budoucnost nebo již uplynulá minulost ve smyslu „bytí“ události. Je samozřejmě rozdíl mezi budoucností události, která se již začala dít a odehrávat, a mezi „událostí“, která ještě vůbec nenastala (ani nezačala nastávat) nebo která už dávno celá uplynula. Rozlišování mezi skutečností možnou, danou a nutnou (tzv. modální rozlišování, různé mody skutečnosti) jest čímsi velmi neuspokojivým a po našem soudu nikam nevede. Je to něco, na čem nelze ani dost dobře stavět (V jiné práci podrobíme celou problematiku možnosti a skutečnosti rozboru a kritice.) Proto půjdeme jinou cestou.

Na první pohled musí být jasné, že minulost, která už „minula“, stejně jako budoucnost, která ještě nenastala, nejsou a nemohou být „jsoucí“ ve smyslu jsoucnosti a tedy součástí či složkou příslušné jsoucnosti dané události. Leč spjatost, integrita minulosti i budoucnosti s celkem události a tedy také s každou její jsoucností musí být zajištěna, uskutečněna nikoliv jenom za hranicemi dané jsoucnosti, nýbrž vnitřně v rámci samotné této jsoucnosti. Minulé a budoucí jsoucnosti nejsou integrovány v celek události jen tak, že by byly ke každé aktuální jsoucnosti jakoby přilepeny, nýbrž musí být nějak „vrostlé“ v tuto jsoucnost samu, tj. musí být její „hloubkou“, její „hlubinou“. To nás nutně vede k tomu, že jsoucnost nesmíme redukovat na to, jak se momentálně navenek

ukazuje, ale že za tím, co se ukazuje a co je možno vidět, slyšet, fotografovat nebo zaznamenat na pásek (mgf.), je ještě něco dalšího, co takto přístupu zvenčí otevřeno není, co nemá v tomto smyslu charakter čehosi „vnějšího“ či „předmětného“, nýbrž naopak „ne-vnějšího“ a „ne-předmětného“.

To je tedy to první, s čím musíme počítat. A protože tradičně se na nic podobného nepomýšlí a za skutečnost se považuje jen to, co se ukazuje hic et nunc, tak pro toto tradiční myšlení a pro tento tradiční přístup ponecháváme v platnosti termín jsoucnost (a jsoucností myslíme to, jak se událost ukazuje hic et nunc, takže bychom mohli v tomto smyslu překládat německé Dasein jako „tu-jsoucnost“), zatímco pro pojetí případnější a zdůvodněnější, které dokonce i ve jsoucnosti předpokládá nějakou „niternou“, „vnitřní“, „nepředmětnou“ stránku, a to navzdory tomu, že žádná jsoucnost není ničím samostatným, nebo právě proto, že ji za nic samostatného a izolovaného nemůžeme počítat a považovat. Tím opravujeme, revidujeme své původní východisko, kdy jsme – takřka po vzoru Zénóna, žáka Parmenidova – „rozsekali“ bytí pravého jsoucná (pravé události) na jednotlivé po sobě následující jsoucnosti. Takové jsoucnosti vskutku nějak „jsou“, ačkoliv podle Platóna by to za žádné pravé jsoucnost považováno být nemohlo, neboť to je právě jen ono ustavičné vznikání a okamžité zanikání, takže ani chvilka nezbyvá na to, aby tu bylo nějaké vskutku jsoucí. Ale jen zvenčí a tudíž více nebo méně zdánlivě může být to, co se ukazuje, považováno za jsoucí ve smyslu jsoucnosti (kdyby to bylo možné a ospravedlnitelné, museli bychom potom v nějakém smyslu souhlasit s Platónem). Jsoucnost, a to každé jsoucnost dané události je nerozlučně spjata s jinými jsoucnostmi, tedy s minulými, které již nejsou jsoucí, i budoucími, které ještě nejsou jsoucí (ve smyslu jsoucnosti), a to se všemi jsoucnostmi, které náležejí k dané události a jsou jejími jsoucnostmi. Protože však tyto jsoucnosti už nejsou nebo ještě nejsou jsoucí ve smyslu jsoucnosti, nemůže být spjata s tím, co se z oněch ostatních jsoucností ukazuje, nýbrž jen s tím, co se neukazuje (tj. co se neukázalo ani v minulosti, kdy ony již minulé jsoucnosti byly ještě aktuálně jsoucí, ani v budoucnosti, kdy ony ještě nenastavší události teprve aktuálně jsoucí budou), takže spjata je každá aktuální jsoucnost se všemi minulými i budoucími jen svou vnitřní a tedy neukazující se stránkou, a zároveň jen s jejich vnitřními a tedy nikdy se neukazujícími, tj. neukázavšími ani ukazovat se nehodlajícími stránkami. Tímto způsobem je v každém okamžiku událost při svém aktuálně se ukazujícím vzhledu úzce a důvěrně spjata s celkem události, a to tak, že se jistým způsobem vnitřně a tedy neukazujícím se způsobem „rozprostírá“, „klene“ po celku události. Můžeme to nazvat následovně: v každé okamžité, tj. aktuálně jsoucí jsoucnosti je jistým způsobem zpřítomněna celá dosavadní minulost události a také její budoucnost, která ještě nenastala. To znamená, že z minulých „přítomných“ (tj. v minulosti přítomných) jsoucností jsou učiněny přítomné (zpřítomnělé) minulé jsoucnosti, a z budoucích přítomností zase přítomné budoucnosti. Obojí tento druh zpřítomňování je významný, nesmíme jej považovat za cosi zcela analogického, jen zrcadlově se sobě podobajícího, neboť mezi minulostí a mezi budoucností nepanuje žádná symetrie ani rovnováha.

O minulosti můžeme říci, že „váží“, o budoucnost naopak, že „vládne“. Podle okolností může minulost „převažovat“, zatímco budoucnost může „převládat“. Obojí však se může uplatňovat pouze prostřednictvím vnitřní stránky aktuální jsoucnosti, tj. prostřednictvím přítomnosti, ačkoliv přítomnost je ve skutečnosti čímśi nesamostatným, pouhou abstrakcí. Že nejde o samostatnou skutečnost,

nýbrž abstrakci, a to abstrakci s výrazným podtržením její „subjektivity“ (případně dokonce jakési částečné zdánlivosti, jak už to k věci náleží), to si ukážeme nejprve zčásti na psovi, potom důkladněji na vesmíru.

Když trestáte psa za něco, co provedl už před delší dobou, a to v době nebo ve chvíli, kdy mu to uniklo z paměti nebo alespoň z aktuálního povědomí a pozornosti, neví pes, proč je trestán. V jeho aktuální přítomnosti není přítomna ona minulé chvíle, kdy se dopustil něčeho, zač by měl být potrestán. Potrestat jej nyní, když neví, k čemu se trest vztahuje, je nesmysl a nemůže být pozitivní význam, spíše to psa zkazí. Podobně, když trestáme psa za něco, co sice provedl a dokonce má přesně ve svém povědomí, ale co nepovažuje za přečin, nýbrž za svou zásluhu, pro kterou by měl být pochválen, nutně ho zkazíme, neboť napříště bude v podobných případech ukazovat jakousi bezradnost a zmatenost (tak třeba když mladý lovecký pes v nestřežené době zakousne mladá kuřata nebo housata a vyrovná je před dveřmi pánova domu, aby se vykázala pochlubil svou zdatností; potrestáme-li jej, bude pravděpodobně nepoužitelný pro myslivecký výcvik, neboť si bude pamatovat, že něco podobného nebo blízkého tomu je trestuhodné). Zpřítomnění minulosti není tedy nic samozřejmého a „přirozeného“ (pamatujme na „přirozenost“ či „přírodu“ jako FYSIS!), nýbrž musí se nějak zformovat, ustavit, utřídit, zavést jako určitý řád a pořádek. Pes musí mít dostatek času a vhodných okolností, aby pochopil rozdíl mezi domácími kachnami a kuřaty na jedné straně a mezi divokými kachnami nebo bažanty na straně druhé. Odtud je zřejmé, že vztah mezi aktuální přítomností a minulými nebo budoucími přítomnostmi musí být nějak organizován zvlášť a že nevyplývá jednoznačně a prostě z toho, jak věci proběhly. Zpřítomněná minulost je revokovaná a rekonstruovaná minulost, je to minulost jakoby opravená či upravená (ne vždy ovšem k lepšímu, někdy také k horšímu!). A ovšem tím spíše něco podobného platí pro budoucnost, která ještě vůbec nenastala a o které zejména není předem nikterak jisto, jak vlastně nastane a jak proběhne, zvlášť pak vzhledem k nepředvídaným okolnostem, s nimiž bude muset být uzavřen jakýsi kompromis ze strany budoucnosti plánované, rozvržené, „mající být“ tak či onak, spíše tak než onak.

Tato závislá souvislost aktuální přítomnosti s přítomnostmi minulými a budoucími, tj. závislá na pozorovateli nebo aktivnímu subjektu, který může intervenovat resp. vždycky nějak intervenuje, je mnohem zřejmější u vesmíru než u psa. V megasvětě hvězdných soustav a soustav galaxií je problém aktuální přítomnost vesmíru jako celku vlastně naprosto neřešitelný. To je filosofický smysl (jeden z aspektů filosofického smyslu) Einsteinovy teorie relativnosti časoprostoru a tedy též času samého. Před každého, kdo se pokouší myšlenkově uchopit a na základě toho pak prakticky uplatnit a stanovit, co to je momentální aktuální přítomnost, tj. jsoucnost vesmíru jako celku, se postaví nepřekročitelná bariéra. Přesně a popravdě vzato, nic takového jako jednoznačné „nunc“ pro vesmír jako celek neexistuje a nemůže existovat. (Tím jsou také dány jisté meze a tedy také důvody kritických námitek a pochybností při stanovování časového okamžiku Nula nebo onoho nepředstavitelného malého zlomky vteřiny po okamžiku Nula: jednak toto vypočítávání resp. modelování stojí na předpokladu, že čas na počátku Vesmíru probíhal měřitelně stejně rychle jako dnes – a my víme, že to je jenom licence pro daný model, že však ve skutečnosti tato okolnost či podmínka splněna nebyla; jednak vůbec není jisto, zda pro všechny oblasti vesmíru je tento počátek, viděno zpět do jejich minulosti, vzdálen opravdu stejně,

neboť je docela možné, že v některých částech vesmíru čas probíhal rychleji, v jiných pomaleji, takže i kdybychom se pokoušeli se všechno brát v úvahu a příslušně časové elementy transponovat, „přepočítávat“ do jiných souřadnicových systémů, asi bychom nikdy nedospěli k jedinému okamžiku na samém počátku tohoto vesmíru, který by byl jedinou, „všemu“ společnou přítomností; že přesto o takovém okamžiku všeobecné a společné přítomnosti uvažujeme jako o okamžiku „velkého třesku“, je dáno spíše naší potřebou tento předpoklad považovat za platný, než nějakým zdůvodněním dostatečně logickým a racionálním.) A ovšem: ukazuje-li se nemožnost stanovení nějakého skutečně „jsoucno“ „nunc“ pro vesmír jako celek a tudíž v této megadimenzi, pak je zřejmé, že každé „nunc“ v makrosvětě, v mikrosvětě a submikrosvětě je rovněž pouhou přibližností, kde ona nepřesnost se nám, kteří žijeme ve světě přiměřeném svým vlastním dimenzím, zdá čímsi zanedbatelným. Nikdy však nemůžeme předem a s jistotou mít za to, že ony „zanedbatelné“ nepřesnosti nemohou mít eventuelně nějaký enormní význam v případě, že vedou k nějakým důsledkům na rovině nejbližší vyšších dimenzí nebo i dalších vyšších dimenzí. (To souvisí např. s tím, co tak geniálně vyjádřil Whitehead svou větou, že elektron se chová jinak v živém těle než v neživých souvislostech; je totiž docela dobře možné, že živé prostředí je příznivé tomu, aby se – nikoliv nám, ale jiným částicím – „ukázaly“ některé vlastnosti elektronu, které v běžném prostředí neživém nemají „význam“, protože za těchto normálních, běžných poměrů reaktivita elementárních částic, atomů, elektronů v jejich slupkách a molekul má příliš vysoký práh, než aby byla schopna ony jemnosti vůbec zaznamenat.)

Je zcela zřejmé, že vztah mezi různými neaktuálními (minulými i budoucími) jsoucnostmi a příslušnou aktuální jsoucností musí být založen a uskutečňován tak, že tu platí jiný typ „vnímavosti“ či „reaktivity“, než o jaké se můžeme přesvědčit pozorováním zvenčí (přímým, pokud bylo vůbec možné, nebo nepřímým, to znamená prostřednictvím reaktivity jiných událostí analogického druhu resp. téže dimenze či úrovně). Tak se nám vlastně klade otázka dvojí reaktivity či dvojí vnímavosti pravých událostí. A tím se ovšem dostáváme k problematice, která má svou mimořádnou důležitost na úrovních nejnižších, jimiž se zatím obvykle zabývá fyzika elementárních částic a fyzika kvant. (Filosofie ovšem bude muset otázku postavit mnohem zásadněji, a proto nikoliv na základě nějakých předem pozorovaných nebo pozorovatelných skutečností vnějších, nýbrž v logice svého uvažování a v podobě myšlenkového modelu.) Naším nejbližším úkolem tedy bude jednak uvažovat o tzv. primordiálních událostech (téma svým způsobem vymezil a jako první se jím soustavněji zabýval právě Whitehead), a hned dalším potom uvažovat o vnímavosti pravých jsoucnů resp. pravých událostí na jedné straně navenek vůči vnějšku, tj. vůči jiným událostem, které jsou v okolí a s nimiž se jako s něčím vnějším a tedy jen po vnější stránce může událost vůbec setkat, a potom – na straně druhé – vůči tomu, co dává události zevnitř strukturu a podobu, integritu jejího událostního dění a eventuelně i zacílení, které samotnou událost může přesahovat.

## **1\*05**

25. 7. 1988

Když jsme se pokoušeli zdůvodnit stanovisko, že existuje něco jako mezní nejmenší, nejkratší kousek událostního dění, pod něž nelze jít, uvažovali jsme jednak způsobem, obdobným uvažování starověkých atomistů, jednak jsme se opřeli o to, co předpokládá také moderní kvantová fyzika. Nesmíme se však

opírat příliš jednoznačně o momentální stav odborné přírodovědy, jako je právě kvantová fyzika, protože poznání jde stále dál a již v příštím století může být pohled na svět, jak nám jej umožňuje a snad místy i sugeruje kvantová fyzika, zase překonán. I když se můžeme tím či oním při svém přemýšlení a zkoumání inspirovat nebo se nechat ovlivnit, prostě vzít některé zjištěné skutečnosti na vědomí a počítat s nimi atd. , přece jen naše uvažování a náš myšlenkový postup se musí opírat především o úvahy a argumentování vlastní, vskutku filosofické.

To není na této úrovni a u tohoto tématu, totiž v otázce tzv. primordiálních událostí, nikterak snadné. Můžeme vlastně jen tentativně a prozatímně, tj. na zkoušku, „na úvěr“ přijmout, akceptovat předpoklad, který není ještě sdílen obecně ani fyziky, ani kvantovými fyziky, totiž že sám čas má kvantovou strukturu. Přijmeme-li tento předpoklad, pak nejmenší, nejkratší události by byly ty, jejichž trvání je směrem k stále menším hodnotám limitováno trváním, nezbytným k střídě vrchu a dolů jedné vlny nějakého kvanta záření. Tu by pak byla kompetentní kvantová fyzika, aby nám délku tohoto nejkratšího trvání určila a vymezila. Ovšem je tu jeden problém, který za nás fyzika ani žádná jiná odborná věda vyřešit nemůže. Podívejme se na tento zvláštní problém z poněkud větší blízkosti.

V moderní fyzice elementárních částí a v některých příbuzných oborech se stále více prosazuje pojetí tzv. virtuálních částic. To jsou částice, jinak navenek docela obdobné částicím tzv. reálným, které se však od nich liší extrémně krátkým trváním své existence. Tak např. virtuální proton se „objeví“ resp. „ukáže“ a v nepatrném zlomku sekundy opět zmizí, zanikne. Virtuální částice nejsou vlastně řádnými vnitrosvětými částicemi, nýbrž proniknou do našeho světa jen jakoby mimořádně a takřka nahodile (vzhledem k daným okolnostem, času a prostoru jejich výskytu, alespoň relativně a do jisté míry kontingentně) a zase jen docela nahodile se může stát, že dojde k interakci mezi nimi a mezi reálnými částicemi nebo kvanty, jež do našeho světa náleží a jsou tedy plně vnitrosvětové. Kdyby nebylo této okolnosti, že k takové interakci může dojít, vlastně by virtuální částice ani do našeho světa nepatřily.

Z dosavadních nepochybných dokladů o tom, že virtuální částice (a virtuální kvanta) se skutečně v našem světě na nepatrné okamžiky ukazují a že se tu vyskytují, aby ihned zase zanikly, lze uzavřít, že v podstatě nezávisle na světě (neboť virtuální částice se jen jakoby na moment prolamují do naší skutečnosti) vznikají a ihned zase zanikají kvanta a částice v obrovském množství, takže ty z reálných kvant a částic, které jsou něčím trvalejším v našem světě, jsou jen řídkou výjimkou. (Možná, že tu je co do procent jistá obdoba s množstvím kvant a částic, jež vytryskly snad původně jako virtuální v okamžiku Velkého Třesku, a těmi, jež tu zbyly jako ty, jež tvoří základ či skutečnost našeho vesmíru – ten vztah mezi energetickými kvanty a částicemi s klidovou hmotou – je ostatně poněkud nejasný, přinejmenším mně samotnému. Ale to snad je na tomto místě možno nechat stranou.)

Nasadě je proto představa, že existuje jakási báze, kterou můžeme považovat za „nulovou“, z níž se jakýmsi „vlněním“ a jaksí „na dluh“, „na úvěr“ vydělují, vytrhují virtuální částice, aby hned zase zanikly zpět do oné „nuly“. Otázkou se však nyní stává, zda virtuální částice a kvanta se vytrhují rovnou z oné nulové báze, anebo zda se z oné nulové báze nevychylují a nevytrhují právě ony naše „primordiální události“, které ani nemohou nabýt povahy kvant a částic ani primordiálních, natož reálných, které spíše představují onu základní energetickou

nulovou bázi (případně od nuly se nepatrně lišící, neboť samo napětí oněch primordiálních událostí, v něž se „mění“ ono „nic“, o němž jsme zatím uvažovali jen jako o „nulové bázi“, je již jistou od nuly se lišící energetickou hladinou), která je jakoby „nosnou vlnou“ pro vznikání a trvání virtuálních i reálných kvant a částic. Tuto otázku nemůžeme na tomto místě hned rozhodnout, a proto ji necháváme otevřenou. Jsme však nakloněni považovat za správnější ono řešení, které tzv. primordiální událostí nechává být záležitostí „nosné vlny“, tj. záležitostí primárních odchylek od „nulové hladiny“. Pak nemusíme totiž tyto události prvního řádu (primus = první, ordo = řád) považovat jen za nosnou hladinu a nemusíme je vybavovat ve svém modelu schopností navzájem reagovat. Skutečnou reaktibilitou bychom pak vybavili až události druhého resp. dalších řádů. Ty by sice rovněž vznikaly proměnou „ničeho“ v „něco“, která je jistou formou jakýsi „tlak“ či „nutnost“ či „tendence“ (důsledek toho, že nic netrvá a vše se proměňuje). Ale zatímco primárním způsobem změny „ničeho“ v „něco“ je ona od nuly nepatrně odlišná základní hladina „primordiálního vlnění“, tj. vlněním primordiálních událostí, není na její úrovni a v jejím rámci „nic“ ještě z cela „proměněno“ v „něco“, nýbrž jen velmi částečně a nedostatečně. Proto vlastně ono „nic“ v jistém smyslu stále ještě trvá, a tak trvá také na své proměně v něco, a to také a právě v těch svých „složkách“ či „parametrech“, které zůstávají v podstatě nedotčeny dokonce i tam, kde dochází resp. došlo k proměně „nic“ v „něco“ na oné primordiální úrovni. Ale přímý přechod, přímá proměna onoho „nic“ v „něco víc“ než primordiální události resp. primordiální vlnění nepřichází v úvahu, není možná. Další tlak tedy přiměje „nic“, aby se proměnilo v „něco vyššího“, v „něco víc“ teprve na podkladě oné „nosné vlny“ či „nosné hladiny, tedy aby se proměnilo v jakési druhotné sekundární „ne-nic“, totiž v události druhého řádu, odlišující se od primordiálních především svou schopností na sebe vzájemně reagovat a díky této reaktibilitě postupně se vnitřně komplikovat, převážně organizováním menších a jednodušších událostí (subudálostí) do událostí vyšší úrovně a komplikovanosti (superudálostí). Termíny subudálost a superudálost neznamenaají nic absolutního, nýbrž označují pouze relace mezi událostmi.

Interakce mezi událostmi je tedy umožněna a založena jejich reaktibilitou. Protože však, jak jsme už řekli, je základní rozdíl mezi vnímavostí události vůči jiné události, která jí je vnější (něčím vnějším), a mezi vnímavostí subudálosti vůči FYSIS a LOGU události nadřazené, tj. superudálosti, kteroužto vnímavost nemůžeme chápat jako zaměřenou na něco vnějšího resp. předmětného, nýbrž spíše právě na to, co charakterizuje onu superudálost jakožto (také) nepředmětnou, tj. na její nepředmětnou stránku (jak si ukážeme, na její budoucnost). Proto oné první vnímavosti, obrácené navenek, do okolí či „osvětí“ události, budeme říkat reaktibilita a její výkony budeme označovat jako reakce. přičemž každá reakce je akcí. Analýzu akce provedeme za chvíli v jednom z blízkých, brzo následujících oddílech. Naproti tomu ona druhá vnímavost nemůže být označena stejně, protože její „výkony“ mají zvláštní charakter, který se od akce liší. Podrobně to budeme moci vyložit teprve po výkladu o povaze a průběhu akce. Nicméně něco můžeme a dokonce musíme naznačit (alespoň naznačit) už nyní.

Dobře porozumět povaze této druhé vnímavosti, která je vnímavostí vůči nepředmětným skutečnostem resp. jejich nepředmětné stránce, lze až poté, co jsme porozuměli povaze akce a také povaze reakce a reaktibility. Ovšem v jiném



smyslu je ona druhá vnímavost čímsi základním a pro samu událost ustavujícím, a tudíž ustavujícím i pro každou její akci a reakci. Je proto nesnadné provést vcelku výklad o povaze této „vnímovosti“ a z praktických důvodů (a protože to neumíme ani jinak udělat) to provedeme na dvakrát, na dvou různých místech a ve dvou různých souvislostech. Na tomto místě upozorníme především na to, že „vnímovost“ vůči nepředmětné skutečnosti je pro každou událost právě čímsi konstitutivním, a proto ani v pravém smyslu toho slova nemůžeme mluvit o vnímavosti jako nějaké vlastnosti příslušné události. Jestliže tato zvláštní „vnímovost“ je pro samu událost konstitutivní znamená to, že vnímavost nutně předchází oné události, a proto nemůže dost dobře být prohlášena za vnímavost, tj. vlastnost či výbavu, oné události. Ona událost vlastně začíná existovat, začíná se dít tím, že začne být poslušná svého LOGU (tj. LOGU právě této události). Tato poslušnost však začíná daleko dříve, než vůbec může začít vlastní událostné dění. Poslušnost LOGU (a jak si ukážeme později, nejen LOGU) je tu tedy dříve než dění události. Není tedy tato vnímavost či poslušnost vlastností či náležitostí události, nýbrž spíše událost a událostné dění je „vlastností“ či „náležitostí“ poslušnosti. Tak jak o se primordiální události „rodí“ z „ničeho“, které je podrobena nutnosti a tlaku se měnit v „něco“, tak jako se pravé události druhého řádu rodí rovněž z tlaku, jenž „nic“ nutí se měnit v „něco“ nejen tím nejprimitivnějším, totiž primordiálním způsobem, ale měnit se na všech postupně se rodících či vznikajících úrovních, tak se rodí i každé superudálost, sebekomplikovanější a komplexnější, z „ničeho“ příslušné roviny. „Nic“ znamená vždy cosi odlišného a nového na každé nové, další a vyšší rovině, které bylo – v zásadě díky tlaku, jemuž je „nic“ podrobena a jehož poslušno se stává „něčím“ všude tam, kde to je díky okolnostem kožné, takže to je „nic“, které je vlastně posledním a rozhodujícím zdrojem vzniku všeho vskutku nového.

Tak se setkáváme s fenoménem, který je v celých dějinách klasické evropské filosofie čímsi neznámým nebo alespoň zcela zanedbávaným, pokud se někde zdálo, že cesta k jeho pochopení se nějak pootevřela. Základní schéma, jež jsme si vypracovali v rámci předmětného myšlení, spočívá v tomto ohledu v představě, že pokud se někdy něco stane, je tomu tak proto, že to je kauzální následek předchozího stavu, anebo proto, že to „někdo“ (tj. nějaký subjekt, božský či lidský) učinili, provedl, vykonal. A tady musíme připustit schéma či model docela jiný, který neznáme a který dokonce odporuje každé naší zkušenosti. V evropských dějinách se jakési velmi redukované a do jisté míry o nejvlastnější hloubku připravené a ochuzené povědomí o něčem podobném přece jenom udržuje, a to z kořenů mimořeckých (alespoň nevím, kde by se dal najít přesvědčivý doklad toho, že i pro řecké myšlení a v jeho rámci má takové filosoféma resp. taková koncepce své domovské právo a svou vlastní autentičnost). (Jistá vnější podobnost by mohla být shledána s teleologickým pojetím Aristotelovým, ale bližší pohled ukáže, že difference jsou hlubší než podobnosti.)

Abychom si připravili co nejlépe půdu pro rozumění základních rysů tohoto nám nového fenoménu (nového ve filosofické tradici), musíme si zopakovat to, co už bylo pověděno, ale nyní v novém pohledu. Původně jsme si ukázali, že LOGOS je nezbytné pro to, aby kterákoliv událost měla svou FYSIS, tj. aby se zrodila, rostla (probíhala) a nakonec skončila. Zatím jsem líže nezkoumali, jak vypadá v detailu ono uplatňování LOGU, zejména tam, kde „reálný“ vývoj událostného dění se v důsledku zjinačených nebo nestandardních či přímo nepříhodných okolností a

poměrů musí těmto poměrům přizpůsobit tím, že v jistém rozsahu sejde ze své původně proponované cesty a tak se jako celek stan e něčím jiným, než měl „původně“ být. To je možné ovšem jenom tak, že jistých změn dozná i sám LOGOS té události, aniž bychom tím chtěli v sebeomezenějším smyslu tvrdit, že změna okolností a v jejím důsledku změna cesty událostného dění nějak „způsobila“ onu proměnu LOGU samého. Je tomu spíše tak, že LOGOS má vždycky jakýsi náskok před danou, aktuální jsoucností, a jestliže sled jsoucností se začne v některém směru či parametru odchylovat od cesty, předznačené a v každém okamžiku znovu předznačované LOGEM této události, pak v nové, změněné situaci jak vnější, tak postupu události samé LOGOS nějak „zaregistruje“ odchylku a na základě již odchýleného postavení (odchýlené jsoucnosti v daném okamžiku) rozvrhuje další průběh již s přihlédnutím k onomu novému postavení a stavu. LOGOS tedy nechápeme jako nějakou obdobu Aristotelovy formy (MORFÉ), která je jednou provždy stejná a neměnná a představuje jakýsi ideální plán, jehož je relativně dosahováno (na některých úrovních živých bytostí např. tak, že ztracený orgán doroste, nebo že rozdělené od sebe buňky jednoho zárodku po počátečních děleních jsou mechanicky od sebe odděleny a z každé z nich doroste celý jedinec, jak to třeba Driesch ukazoval na mořských ježovkách) podle okolností a pod vlivem příznivých nebo nepříznivých událostí a okolností, nýbrž jakoby spíš situačně. Především LOGOS není žádným rozvrhem hotovým dopředu (to, co je předem jako hotové „dáno“, nepřipisujeme LOGU, nýbrž setrvačným momentům a strukturám, které ovšem samy o sobě mohou mít také pozoruhodný organizační vliv, tudíž mohou také představovat jistou část rozvrhu, který se realizuje v průběhu událostného dění tak, že to je navenek zřejmé, že se to „ukazuje“). LOGOS např. měl a má vliv na integritu živých procesů jak v buňce, tak v celém organismu, a také na integritu působení takové genetické informace, ale přímo nezajišťuje skladbu genetické informace, která je strukturou setrvačností, zatímco LOGOS se setrvačnostmi pracuje jako s nižšími a pomocnými složkami. LOGOS je odpovědný za to, že v průběhu událostného dění živé bytosti (která sama, ve své pravé podobě, není vůbec viditelná, jak říká Rádl v Útěše, ale ukazuje se jen v „těle“, ačkoliv sama není tělem – k této myšlence se ještě vrátíme) vše spěje k integritě a zachovává i renovuje, restituuje v každém okamžiku onu integritu celku, ale jak ten celek konkrétně vypadá, zda jde o červa nebo rybu nebo savce apod. , to není dáno ani rozvrženo LOGEM, nýbrž setrvačnostními strukturami, např. genetickými informacemi, které sice nevznikly, neustavily se bez LOGU, ale jsou výsledkem některých úspěšných kompromisů mezi LOGEM a mezi podmínkami a okolnostmi vnějšími i „vnitřními“ té které události (pravého jsoucná).

Událost se tedy rodí, vyvíjí (probíhá) a také ústí ve svůj konec díky LOGU, ale ne vše, co je součástí a složkou událostného dění, je přímým působením a uplatněním LOGU. Aristoteles ve svých formách spojil do jednoho dvě skutečnosti, které nejenže jsou od sebe odlišné, ale které představují dokonce naprosto rozdílný způsob ovlivňování událostného dění. Právě v tom, co považoval Aristotelés za nejpodstatnější, jsou formy jen čímsi podřízeným a podřazeným vzhledem k tomu, co znamená a ovlivňuje LOGOS. Forma je jistým druhem paměti, je zprávou o minulosti a schopností ji zopakovat, vrátit se k ní. Ale aby forma byla životaschopná, musí být spojena (a přesněji: musí fungovat ve službách) a živým jsoucnem, s živou bytostí, která žije nikoliv proto, že je žížalou nebo ptákem nebo rostlinou, nýbrž protože je právě živou bytostí. Rozdíl mezi ptákem a rybou nebo rostlinou není v tom, že jsou živými bytostmi, nýbrž v tom,

že mají různou paměť resp. že si pamatují (díky genetickým a jiným informacím) různé věci, tj. různé uplynulé události. Ale paměť sama nezakládá život; ten spočívá ve FYSIS, a FYSIS je založena LOGEM.

## 1\*06

26. 7. 1988

Zvláštním problémem bude pro nás určení vztahu mezi FYSIS nějaké události, tj. pravého jsoucná, a mezi tím, čemu říkáme tělo nějaké živé bytosti, nějakého organismu. Pochopitelně nemůže obojí ztotožnit. Tělo je založeno na fungujících strukturách, které přesahují samotnou FYSIS té které události a které pracují s vnějšími a do jisté míry i vnitřními stránkami nižších jsoucn (jakožto subudálostí) tak, že je buď ovlivňují v jejich fungování a dělají z nich živé kameny živého těla, a to buď trvale, nebo dočasně (subudálosti mohou být kratšího trvání než superudálost, ale jindy mohou představovat série, na nichž jsou založeny setrvačnosti, s nimiž tělo pracuje jako s mrtvými nebo skoro jaké s mrtvými kameny, tedy vlastně už vůbec nikoliv jako s událostmi, jako s pravými jsoucnými jako takovými). Naproti tomu FYSIS se v těle jen jeví (podle typu a úrovně přístupu). Ukazuje se jako momentální jsoucnost, a ta je vždy pouhým momentem FYSIS, takže v ní se FYSIS sice ukazuje, ale nikdy jako taková, jako skutečná FYSIS. Jako skutečná FYSIS se ani ukázat nemůže, může se pouze jevit, vyjevovat, a to pouze porozumivému přístupu, která je sám ovládán (nechá se ovládat) LOGEM. A nechat se ovládat LOGEM je záležitost vždycky časová, časově rozprostřená, nikdy to není záležitost okamžiku, jediné krátké chvíle, separované od minulosti a budoucnosti. To, co je vidět hic et nunc, je sice tělo (byť nikoliv jako celek), ale nikdy FYSIS. Tady jsme ovšem počítali s běžným chápáním „těla“. Když mluvíme o tom, že se narodilo štěně, které pak rostlo, hýbalo se, naučilo se chodit a běhat atd. , máme na mysli především vývoj těla a tělesných schopností, a jenom na okraji uvažujeme také psí učelivost, schopnost si něco pamatovat, jeho vidění (špatné), sluch (velmi dobrý), čich (výborný) atd. , a všechny schopnosti i činnosti přisuzujeme tělesnému psu, kterého můžeme právě vidět před sebou. Toto velmi běžné a „normální“, ale zároveň velmi nepřesné a přímo chybné vidění a chápání toho, co to je vlastně pes (konkrétní, tento pes), je tak zakořeněno, že budeme mít velkou práci s přezkoumáním, revizí a ustavením nového vidění a chápání. Prosím tedy o trpělivost a pozorné sledování výkladu.

Myslím, že nemůže být námitek proti tomu, že pes jako pravé jsoucné je jsoucnem časovým, tj. že pes je bytost, která se rodí, roste, vyvíjí se, stárne a nakonec umírá. Po celou tuto dobu pes „jest“, a je to „týž pes“, tj. po celou dobu jeden pes. Ale tento pes jako celek (a živá bytost jakožto pravé jsoucné musí být brána a chápána jako celek) může být z naší strany charakterizován jen podle vnějších stránek svých postupných jsoucností, tj. okamžitých vzezření. My si psa jako celek musíme domyslet, ale to, co skutečně vidíme, jsou pouze jednotlivé jeho jsoucnosti. Pokud empiristé kladou důraz na smyslové vjemy a mají za to, že veškerá rozumová práce spočívá jen v pořádání a zpracování těchto vjemů, pak skutečný, živý pes jakožto celek musí být nutně považován za výmysl a případně iluzi. Přijmeme-li – jen metodicky a na zkoušku – přístup skeptika Huma, pak musíme uzavřít, že vnímáme jen jednotlivé jsoucnosti psa (a ostatně čehokoliv jiného) a že neexistuje jistota, že díváme-li se na běžajícího psa a sledujeme-li tedy takto jednotlivá vzezření onoho psa v sérii za sebou, že se nám pes najednou neztratí nebo nezmení v nějaké jiné zvíře. Tak jako se střídá den a noc, pokud se jen pamatujeme, ale neexistuje rozumná jistota, že tomu tak bude

nutně i nadále, na příklad právě zítra, podobně to platí o psu a o čemkoliv, co jsme schopni vnímat v jeho jsoucnosti.

Mohli bychom jít ještě dál: je otázka, zda máme dostatečný důvod, proč se domnívat, že zrakové vjemy, které nám dávají vidět „psa“, korespondují nějak s projevy štěkání nebo vytí, které nám zase zprostředkují vjemy sluchové. Navíc, když vidíme psa, nemusí to být pes hmotný, tělesný, může to být právě jen onen zrakový vjem. A když ho hladíme a nahmatáme, nebo když nás kousne, nemusí to být nic spjatého s naším zrakovým dojmem či vjemem. Máme prostě vedle zrakového vjemu a zároveň s ním vjem hmatový, neboť hmatáme psí kožich, srst, nebo cítíme kousnutí. Žádný smyslový vjem nám nemůže zjednat přístup (přímé nahlédnutí) ke psu jakožto pravému jsoucnu, tj. jakožto ke skutečnému časoprostorovému celku, jako k události psího života. Že existuje, žije, „jest“ nějaký takový konkrétní, živý pes, to je pouze náš domysl a pomysl, naše smyslově ničím nedoložitelná hypotéza, neboť třeba ani živost a život psa nemůžeme vnímat v nějakých smyslových dojmech či vjemech, neboť ten život není vlastně nikterak vidět, dokonce ani pohyb, nejobyčejnější místní pohyb (změna místa) není vidět, protože vidět jsou jen jednotlivé polohy toho, co se „pohybuje“, ale „vidět“ v sérii těchto vnímaných poloh a stavů pohyb, to už je výklad, interpretace, domysl a výmysl. Takto jsme si chtěli blíže objasnit, co měl mj. na mysli asi Rádl, když v Útěše, ve druhé kapitola, nadepsané „Živé bytosti“ hned v prvním oddíle (s. 29) praví, že vláda živých bytostí i vláda ve společnosti, jsou si podobní tím, že „obojí vláda je nehmotná a pouhými smysly nevnímatelná“, i když jedna je pouze vitální, kdežto druhá je morální. Str. 28: „Skutečná živá bytost je však tak nehmotná, jako byla republika římská anebo je katolictví.“ A co je zvláště důležité: „vystihnout vládu nelze, neboť každý pokus o vystižení nanejvýš nás přibližuje k podstatě věci cestou přirovnání a analogie“ (s. 28). A na str. 31 čteme, že „živé bytosti, jsouce 'vládou', jsou nehmotné a pouhým smyslům nepřístupné“.

Konkrétně pak můžeme upozornit na to, že existují způsoby, jak (relativně ovšem) fixovat momentální stav těla živé bytosti tím, že ji usmrtíme. Tělo tu „jest“, ale život tu „není“. Život tu být nemůže, protože život se děje, kdežto tělo „je“ hic et nunc takové a takové, můžeme je vyfotografovat, zvážit, po usmrcení pitvat atd. Napodobení života ve filmu nebo v televizi využívá nedokonalosti našich smyslových orgánů, které mají vysoký (relativně vysoký) práh vnímavosti krátkých okamžiků. Lidské povídání, promluvu můžeme podobně zachytit na magnetofonový pásek. Když však pásek zastavíme, nezní nám nic. Když si chceme zastavit nějaký moment z televizního záznamu nebo videofilmu, musí být snímáčí hlava sama v pohybu, když už je zastavena páska. Bez pohybu a proměny v čase není možný ani život, ani jeho zachycení, a to i tam, kde se přímo počítá s nedokonalostí lidských smyslů.

Chápeme-li FYSIS jako to, co vzniká, probíhá a zaniká, pak je zřejmé, že sám vznik např. ve smyslu FYSIS, tj. ve filosofickém smyslu fyziologický vznik není totožný ani se zrozením těla (to je vlastně jen počátek – např. u savců – extrauterinního životního období, jemuž předchází vývoj embrya v těle matky), ani s počátkem samostatného života daného individua, jež bychom mohli stanovit jako okamžik splynutí dvou zárodečných buněk. Sama zárodečná buňka totiž nehynie tím, že splyne s jinou, aby vytvořila základ pro vývoj embrya. Zárodečná buňka má svou FYSIS, která je splynutím integrována s druhou zárodečnou buňkou, jež má zase svou FYSIS. Splynutí zárodečných buněk je tudíž zároveň s

jednocením dvou FYSIS (FYSEIS) v jednu jedinou. Teprve díky tomuto sjednocení fyziologickému (ve filosofickém smyslu) je vůbec možný začátek života nového individua. To, že tu potom působí dvě různé množiny (dva různé soubory) genetických informací, je už dáno setrvačnými strukturami, které ovšem samy o sobě život sjednoceného individua zahájit nemohou, nýbrž mohou mu jenom být k dispozici, sloužit k něčemu, být jeho materiálem nebo nástrojem, ale nikdy žádnou „hybnou silou“, žádnou oživující mocí.

Vývoj těla je tedy závislý na událostném dění FYSIS daného pravého jsoucná (např. živé bytosti), a dění FYSIS je zase závislé resp. „ovládáno“ LOGEM daného jsoucná (bytosti). Lze např. odstranit, odoperovat kus těla, ale nelze odoperovat kus FYSIS. FYSIS a její rozvoj, tj. dění, lze ovšem ovlivnit, dokonce tak, že se změní nebo nějak přetváří její cesta, její průběh. Ale pokud zásah nebo porucha nezpůsobí nepřekonatelnou překážku dalšího rozvoje FYSIS (a tím smrt živé bytosti nebo zánik pravého jsoucná), FYSIS pokračuje ve svém dění a tělo „žije“. Život je záležitostí těla, nikoliv záležitostí FYSIS; mohli bychom to ovšem také vyjádřit tak, že FYSIS znamená jakýsi „předživot“, tělo pak úroveň skutečného života.

Důležité aspekty se nám objeví také při přezkoumání okamžiku zániku resp. smrti. Smrtí končí FYSIS, ale nekončí tělo. Řada tělesných funkcí (tj. nižších subsložek FYSIS resp. FYSIS nižších subsložek) ještě nějaký čas pokračuje po dráze, jaká odpovídala životu (např. některé buňky se ještě dělí, pokračuje růst vousů a nehtů apod.); jiné složky se emancipují z vlády FYSIS (neboť ta přestala působit a příslušný LOGOS přestal ovládat a sjednocovat tělesné dění prostřednictvím FYSIS) a „dějí se“ nebo „trvají“ (a trvání předpokládá opakování, návraty, jež zakládají setrvačnosti). Smrt je tedy rozkladem či koncem FYSIS, nikoliv rozkladem či koncem těla – ten přichází až později jako důsledek již neexistující FYSIS, bez níž LOGOS ani nemůže na tělo působit resp. si tělo užívat ke svým cílům.

Jediný způsob, jak LOGOS může působit na tělo a skrze tělo přímo, bez prostřednictví FYSIS, je působení skrze myšlení. Ale tím se budeme zabývat později. I tak je snad vhodné již nyní poznamenat, že to ovšem neznamená nikterak, že je tu FYSIS prostě zbytečná, že její asistence či jejího prostřednictví není zapotřebí. Pochopitelně působení LOGU skrze myšlení se neobejde bez aktů myšlení, jež jsou nutně akcemi FYSIS ve svých nižších, nosných strukturách (a ovšem i akcemi de facto tělesnými, tj. užívajícími prostřednictví buněk, nervových spojů atd.). Bez FYSIS a bez těla tedy nelze myslet; ale je tu jedna důležitá okolnost, která má obrovský, přímo „kosmický“ význam. Díky tělesnému vývoji a pokroku, který – shodně s Teilhardem můžeme nazvat cerebrazací, dochází k sice relativní, ale přesto elementárně významné emancipaci myšlenkových postupů od fyziologických předpokladů a stavů (či pochodů), a přitom zůstává vazba tělesných akcí na myšlenkové pochody a jejich výsledky zachována. To znamená, že za těchto nových okolností může myšlení ovlivňovat zpětně nejen přírodovědecky fyziologické procesy v mozku a na nervových drahách tak, že zůstává prostředkem ve službách těla oživeného FYSIS a tedy ve službách FYSIS a v závislosti na FYSIS, nýbrž myšlení dovoluje, aby se ustavila a zformovalo díky myšlení centrum („jakési centrum“), které je schopno ovládat a řídit nejen procesy myšlenkové tak, že na to nemá nebo nemusí mít rozhodující vliv tělo ani FYSIS, ale že dokonce z této relativně nezávislé pozice je s to prostřednictvím takto emancipovanějšího se myšlení ovládat a řídit řadu aktů a

procesů vysloveně tělesných a ovlivňovat tak sám průběh „fyzický“ ve smyslu FYSIS (tedy, jak jsme říkali, „fyziologický“ ve smyslu filosofickém). Aby celá tato komplikovaná superstruktura mohla být rozšifrována a správně i přesněji pochopena, musíme se speciálně zabývat otázkou ustavení a formování resp. historického (ostatně už prehistorického) vývoje tzv. „subjektu“. To bude úkolem příštího oddílu. – Naproti tomu tento oddíl musí být důkladně přepracován; zatím se mi jeví velmi neuspokojivým.

Až provedeme průzkum toho, čemu budeme říkat subjekt, budeme mít příležitost a možnost se vrátit také k problému těla a tělesnosti, neboť existuje jakási zvláštní polarita mezi formováním subjektu a mezi formováním těla. Tak jako subjekt rozhoduje hic et nunc a v relativně krátkých chvílích akcí (i když ovšem můžeme plánovat na delší období a daleko přesahovat působení jen hic et nunc), tak také tělo je k dispozici především pro akce hic et nunc. Zdá se, že subjekt i tělo jsou ustavovány a formovány jaksí paralelně a ve vzájemné závislosti, a že rozvoj a zvyšování úrovně obojího probíhá ve vzájemné závislosti. To by pak znamenalo, že subjekt se formuje daleko dříve, než může být vůbec nějaká řeč o myšlení, takže emancipace myšlení je možná jen buď jako důsledek dostatečně vyspělého zformování subjektu (to by bylo významné pro posouzení priority či spíše primárnosti polaritě subjekt-tělo a subjekt-myšlení, anebo že probíhá původně v závislosti na struktuře jazyka, který se ustavuje, rozvíjí a upevňuje docela zvláštním procesem, a teprve druhotně dovoluje, aby se jednak subjekt ustavil a zformoval, jednak aby se ujal svého řídicího a vládnoucího postavení i vzhledem k myšlení a promlouvání samotnému, přičemž toto superiorní postavení může být vůbec nebo alespoň po nějakou dobu zčásti iluzí, na jazyce založenou).

## **1\*07**

26. 7. 1988

Bedlivější úvaha nás přivede k nezbytnosti rozlišovat mezi psem jako živou bytostí vcelku, tj. jako pravým jsoucnem či pravou událostí vcelku, a mezi psem jako subjektem. Může být zajisté spor o to, do jaké míry je u psa (a u jiných živých bytostí, i nižší úrovně) ustaven a zformován jejich subjekt. Konec konců to záleží nejvíc na tom, jak vlastně subjekt pojmem, tj. pojmově určíme. To můžeme se vsí důkladností udělat teprve v úzké souvislosti s výkladem o intencionálních předmětech a intencionálních nepředmětech. Předběžně můžeme na tomto místě říci, že subjekt je vlastně intencionální nepředmět, ovšem v maximální šíři obecnosti musíme jak intencionální předměty, tak intencionální nepředměty chápat poněkud odlišně od toho, jak o nich myslil a mluvil (tedy jen o předmětech) Husserl (zejména v *Logische Untersuchungen*).

Vážným příspěvkem k pojetí subjektu je několik úvodních stran Kierkegaardovy „Nemoci k smrti“. U Kierkegaarda je myšlenka jakési „nereálnosti“, „neobjektivnosti“, „nedanosti“ subjektu spjata s myšlenkovou stvoření a stvořenosti. Když se to pokusíme interpretovat (resp. reinterpretovat) pro své cíle a bez úmyslu zůstat co nejvěrnějšími vykladači Kierkegaarda, mohlo by to vypadat asi následovně. Ať už na základě božské stvořenosti, ať už – jak říkali Řekové – FYSEI, člověk stvořený či zrozený vlastně ještě není a nemůže být člověkem v pravém smyslu, tj. takovým, jakým ho chce mít sám Stvořitel resp. jaký „má být“, protože to zůstává stále jen nedokonalým zvířetem (nechme nyní stranou oprávněnost či spíše neoprávněnost onoho nedocnění či nižšího ocenění

zvířete právě v tomto ohledu). Není možné, aby Stvořitel nebo – podle naší terminologie – LOGOS spolu s FYSIS daly vznik a život člověku jako svobodné bytosti, jaká by mohla být ne pouhým dokladem mistrovského umění Stvořitele (či LOGU a FYSIS), nýbrž jeho skutečným partnerem. K tomu je zapotřebí, aby se tato bytost s určením tak mimořádným nejprve svobodnou stala.

Svobodnou bytostí se však stvořená bytost stane teprve tím, když se emancipuje a přímo odtrhne od svého původu a zdroje, od svého stvořitele. Tímto odtržením a touto odtržeností však upadá nutně do stavu krajně nezdravého, nefyziologického (tedy jsoícího či vyvíjejícího se v rozporu s FYSIS), totiž do smrtelné choroby. Aby se člověk stal vskutku člověkem a opravdovým, pravým člověkem, musí se nakazit touto smrtelnou nemocí, tj. musí se svou emancipací odsoudit sám k smrti. Teprve jako takto kriticky a přímo fatálně nemocná bytost má šanci se stát tím, čím být má (u Kierkegaarda člověkem, jakým jej chce mít Bůh, jeho Stvořitel, a to znamená partnerem božím). Ovšem tato šance je zároveň ztracena tím, že se otvírá za tak paradoxních podmínek, totiž že se člověk, který ještě není pravým člověkem, odtrhuje od svého Stvořitele, a tedy stává se člověkem zlým, propadlým smrti. Aby tato vnitřně rozporná a ze strany člověka definitivně ztracená šance nebyla docela promarněna, žádá si to další zásah stvořitelského původce, totiž akt milosti, který znamená záchranu a spásu v situaci smrtelné nemoci, tedy uzdravení. Uzdravený člověk však není tímž člověkem, kterým byl původně, ještě před odtržením od svého Stvořitele. Teprve nyní se stává bytostí vskutku svobodnou, neboť se emancipoval od svého LOGU a od své FYSIS, což můžeme s jistou nepřesností vyjádřit: emancipoval se od své fyziologie a osvobodil se jako subjekt. Subjekt je emancipován (ovšem v docela určitém smyslu a pevném rozmezí) nejen od okolností a podmínek (i minulých, od celé své minulosti resp. od celé minulosti své základní bytosti vcelku), nýbrž je emancipován i od bytosti, jejímž je subjektem, a je samozřejmě emancipován také od těla, jehož je subjektem a které je tělem jak bytosti vcelku, tak tělem, jež je k dispozici subjektu této bytosti vcelku. To právě znamená, že subjekt je svobodný: rozhoduje o svém těle, rozhoduje o svých životních osudech, rozhoduje do značné míry o své FYSIS (všechno zajisté do určité míry a v jistých mezích) a v důsledku toho všeho rozhoduje vlastně sám o sobě. To zároveň znamená dvojí: díky svému subjektu a prostřednictvím subjektu rozhoduje bytost jako celek sama o sobě a o svých osudech, neboť do „rukou“ subjektu svěruje jednotlivé akce, která jsou ze své jedné, ale základní stránky složkou (složkami) průběhu jejího vlastního událostného dění. Ale znamená to ještě něco jiného, nanejvýš pozoruhodného: subjekt tím, že se emancipoval i od LOGU a FYSIS událostného dění bytosti, jejímž je subjektem, je schopen rozhodovat vlastně jakožto subjekt sám o sobě, tj. subjekt utváří a přetváří sám sebe v akcích, jež jsou jeho vlastními akcemi, i když z jedné stránky tvoří součást a složku událostného dění samotné bytosti vcelku, jejímž subjektem onen sám sebe vytvářející subjekt „jest“.

Vzniká otázka, v jakém smyslu subjekt vlastně „jest“ a zda jej můžeme vůbec považovat za jsoící a za jsoúcnu. To však raději ponecháme pro jinou souvislost, totiž až budeme rozhodovat o ontologickém statutu intencionálních objektů. To pak bude příležitost, abychom na jedné straně prostudovali nejhlubší povahu sebeodcizení a zároveň nejhlubší povahu sebenalezení a sebezískání. To bude možné ve chvíli, kdy nám bude alespoň něco jasné o povaze lidské praxe. Tak daleko ovšem zdaleka nejsme a musíme se proto stále ještě pohybovat na

rovinách mnohem nižších nebo alespoň obecnějších. Již nyní však můžeme alespoň poukázat k tomu, že každou svou akcí (o akcích ovšem také teprve budeme hovořit) přetváří bytost prostřednictvím delegovaného (pověřeného) subjektu nejenom něco kolem sebe ve svém okolí a osvětí, nýbrž přetváří, dotváří a v podstatě vytváří, znovu vytváří svůj subjekt. Protože však to vlastně není bytost vcelku sama, která je nebo by mohla být „subjektem“ nějakých svých akcí (kromě nejprimitivnějších událostí-subjektů), je to vlastně vždycky subjekt, který vytváří a přetváří, znovuvytváří, tj. procesuálně konstituuje a rekonstituuje sám sebe každou svou akcí. Subjekt tedy „žije“ jen na úvěr, asi tak, jako každá virtuální částice. Aby se virtuální částice stala částicí reálnou, musí se setkat s jinými částicemi a musí dojít k interakcím mezi ní a mezi jinými částicemi. Teprve tyto interakce umožňují a zakládají nitrosvětelnost té které částice. Pokud k něčemu takovému nedojde, virtuální částice se nestává reálnou resp. nezapojuje se do „reálného“ světa a mizí, jak se opět propadá v nic, z něhož povstala.

Má-li se subjekt, který se konstituoval a který se každou svou akcí rekonstituuje způsobem, jaký byl vylíčen, udržet jako „na úvěr živý“ (tj. má-li si udržet svůj prozatímně a přechodně propůjčený život resp. quasi-život), musí se nejen ustavičně rekonstituovat svými – a to reálně provedenými a prováděnými! akcemi, nýbrž musí mít svůj protějšek resp. své protějšky v jiných subjektech podobného typu, tj. musí dojít k interakcím nové úrovně a nového typu, k interakcím tzv. mezilidského druhu, tj. k mezilidským interakcím. Mezilidské interakce pak se řídí (tj. mají řídit – a nemá-li dojít ke katastrofám a rozkladu a rozpadu mezilidských interakcí – musí řídit) LOGEM jiného typu než byl ten, který sbíral, shromažďoval a sjednocoval jsoucnosti (momentální) v celek pravého jsoucná jakožto pravé události. Je to LOGOS, který nepotřebuje prostřednictvím pravých událostí tak, aby se skrze ně prosazoval (převládal) dále už přímo, nikoliv prostřednictvím (a to výhradním a nepostradatelným prostřednictvím) myšlení (a LOGU myšlení) (resp. jako LOGOS myšlení) ani jazyka a řeči (jako LOGOS jazyka a LOGOS, který se rovná řeč, který je identický s řečí – přičemž řeč odlišujeme od jazyka, jehož nadřazeným rodem je mluva), nýbrž který naopak se primárně a nejdříve uplatňuje skrze jazyk a myšlení, jazykově strukturované, a teprve potom proniká a uplatňuje se v lidské praxi a skrze lidskou praxi. Tento LOGOS pak ukazuje jisté stránky své „povahy“, které zůstávaly skryty v rámci jeho působení skrze FYSIS a skrze událostné dění (tj. dění pravých událostí). Nyní se LOGOS ujímá vlády prostřednictvím nepravých událostného dění, tj. dění nepravých událostí. A tak se dostáváme k tématu podstatně odlišnému, totiž k otázce povahy nepravých jsoucnů, nepravých událostí a k otázce jejich možného LOGU. Opět další prozkoumávání tohoto tématu odkazujeme na pozdější dobu. A zase máme za to, že něco můžeme a snad i musíme říci a objasnit hned.

LOGOS, který užívá ke svému převládání nikoliv pravých, ale nepravých událostí, jejichž FYSIS tedy je jaksi „umělá“ a tedy „nepřirodní“ či „nepřirozená“ (nefyziologická), se dostává do mnohem vyhraněnější a vyostřenější distance (eventuelně vyhocenějšího rozporu nebo naopak vyhocenějšího souhlasu) s tím, co je hlubší a podstatnější než LOGOS a co může být skrze LOGOS právě tak uplatněno a umocněno, jako naopak potlačeno a zraženo. Později zdůvodníme, proč tomu, co představuje vyšší instanci než LOGOS a co vlastně vposledu užívá LOGU jako prostředníka své poslední, nejvyšší a nejhlubší vlády, co samo už není ničemu dalšímu podřízena a podraženo, co rozhoduje v poslední instanci a je posledním kritériem sebe sama i všech odchylek od sebe a také svého pravého



opaku (který se mu nanejvýš podobá), tedy proč této poslední instanci budeme říkat Pravda. Můžeme se na tomto místě jen odvolat na jistou významnou českou tradici, v níž hlavní postavení má Emanuel Rádl a J. L. Hromádka jako myslitel jemu nejbližší a zejména v tomto ohledu kongeniální.

A nyní můžeme tedy – alespoň předběžně – prohlásit něco, co se ukáže jako fundamentálně významné pro celou filosofickou logiku či logologii. Právě díky tomu, že LOGOS se skrze subjekt (a jeho emancipaci od fyziologického dění) či za pomoci a předpokladu existence subjektu dostal do jisté distance a možné opozice vůči Pravdě, může se Pravda vyjevit jakožto Pravda a ne jenom skryta za LOGEM a FYSIS, i když tam skrytá „pracuje“ a působí také. Tak jsme se dostali k tématu, které je zvláštní celou svou povahou. Je to téma, které nemůže být přímo filosoficky prozkoumáváno, neboť Pravda (již musíme přísně odlišovat od pravdivosti výpovědi nebo čehokoliv jiného) se nemůže nijak stát předmětem jakéhokoliv zkoumání, tedy ani filosofického (vědeckého pochopitelně už vůbec ne). Nicméně se tu ukazuje nutnost zvláštní pro filosofickou logiku okrajové disciplíny, podobně jako na opačné straně takovou okrajovou disciplínou se musela stát filosofická fyzika či spíše fyziologie. Nyní však se ukazuje, a my se k tomu samozřejmě ještě důkladně vrátíme, že žádná filosofická disciplína, která by se zabývala tematickou Pravdou a její povahou, není možná a není legitimní (tj. nebyla by legitimní, i kdyby byla možná). Filosofická alethologie by byla čímsi filosoficky neakceptovatelným. Nic takového neexistuje a nemůže existovat v rámci filosofie, jak ji chápeme. (Je to ostatně něco obdobného, jako když zamítáme jakoukoliv legitimní možnost ustavit filosofickou theologii – ale jsou tu i významné rozdíly.)

Protože jsme už předběžně uvažovali o tom, zda vůbec a pakliže ano, v jakém smyslu a rozsahu lze legitimně filosoficky tematizovat sám LOGOS, není-li předmětnou skutečností, jsme připraveni – zase alespoň předběžně – uvažovat o přípustném a účinném způsobu, jak filosoficky tematizovat Pravdu. Pravda je totiž ve smyslu ještě radikálnější skutečností nepředmětnou než LOGOS, dá-li se to tak říci. Pravda je ryzí nepředmětností. Zatímco v případě LOGU jsme si řekli, že filosoficky legitimní možností je myslet a mluvit o LOGU tak, že předmětně budeme mluvit (vypovídat) o konstatovatelných (registrovatelných) výsledcích „vlády“ LOGU (a to tak, aby nepředmětně byl při tom LOGOS míněn „správně“, tj. „pravdivě“), se samotnou Pravdou to je poněkud komplikovanější, protože sjednocenost, integrovanost nějakého dění či procesu je přece jenom mnohem lépe zjiřitelná a dokonce nápadnější (pokud se netváříme jako empiristé) ve srovnání s nezbytností velmi náročného a komplikovaného zjišťování pravdivosti či nepravdivosti např. nějakého tvrzení (výpovědi). Integrované dění dokonce vypadá sjednoceně a integrovaně, kdežto to, co vypadá jako pravdivé, ještě zdaleka pravdivé nemusí být. Už jsme poukázali na to, že nejnebezpečnější omyl nebo lež jsou právě pravděpodobné; jejich nebezpečnost spočívá právě v tom, že se pravdě podobají a že je těžko, dokonce velice obtížné – někdy – je od pravdy odlišit.

Protože takto samo vyhlížení toho, co může, ale nemusí být pravdivé, nám může být jen provizorní a nepravou orientací, ale v rozhodujícím ohledu nám neukáže rozdíl mezi pravdou a nepravdou, je situace pro filosofickou tematizaci našeho problému, tj. ustavení nějaké subdisciplíny (filosofické), značně odlišná od té, která charakterizovala onu jakoby „hraniční“ sféru mezi filosofickou logikou a filosofickou fyzikou (event. mezi logologií a fyziologií). Tato posledně zmíněná má

úkol ulehčen v tom, že filosofická fyzika či fyziologie je legitimní filosofickou disciplínou, zatímco filosofická „alethologie“, jak jsme si řekli, legitimní filosofickou disciplínou není a být nemůže. Musíme se proto pokusit o ustavení takové hraniční disciplíny, která se jako hraniční jeví pouze ze strany filosofické logiky (logologie) a vlastně ze strany filosofie vůbec. Z „druhé strany“ však žádná jiná filosofická disciplína neexistuje, a to už jen proto, že tam není vůbec legitimní filosofické téma ani jeho možná tematizace. Jde tedy nikoliv pouze o problém hraniční filosofické disciplíny (tj. hraniční sféry mezi dvěma filosofickými disciplínami), nýbrž o problém disciplíny filosoficky mezní, tj. disciplíny (či subdisciplíny), která představuje extrémní, mezní možnost filosofického myšlení vůbec.

Tento výklad se může některým čtenářům zdát ne dost přesvědčivý a dokonce poněkud odpudivý. Nemůžeme se tématem či problémem na tomto místě zabývat důkladněji, neboť náleží primárně do jiných souvislostí, kam jej také zařazujeme. Proto se vrátíme raději k tomu, co jsme naznačovali již v souvislostí s úvahami o legitimních možnostech tematizace samotného LOGU, zvláště pak co se týče rozlišování dvojího druhu „vnímavosti“, jednoho jako vnímavosti navenek, které říkáme reaktivita, a druhého, který jsme dosud řádně nepojmenovali a který znamená schopnost se nechat ovládnout LOGEM jako tím, „podle čeho se všechno děje“ (resp. „má“ dít, jak bychom dodali, neboť víme, že to není žádná obdoba prosté kauzality, jak si ji představovali staří Řekové a jak si ji dodnes většinou představujeme i my), tedy vnímavost vůči LOGU, který přichází „zevnitř“ a nikoliv „zvenčí“ a který – podobně jako Empedoklova Láska – je „v údy vrostlý“, tj. je vrostlý do těla resp. do FYSIS příslušné pravé události resp. pravého jsoucná.

Tato zvláštní „vnitřní vnímavost“ má ostatně také svůj extrém, a to ve „vnímavosti“ vůči Pravdě. Vztah pravého jsoucná k Pravdě je zvláštní a na všech rovinách jsoucná značně neprůhledný – ale s jednou jedinou výjimkou, a to je úroveň lidská. Abychom to mohli vyložit co nejpodrobněji a nejpřesvědčivěji, k tomu zase potřebujeme učinit předem několik kroků přípravných, a proto to zase musíme poněkud odložit. Nicméně již zde zase musíme alespoň předběžně něco naznačit. Pravda jako ryzí nepředmětnost se může vyjevovat jen tak, že ono vyjevování Pravdy jakožto Pravdy neponese v sobě nic předmětného. To pak konkrétně znamená, že člověk se může s Pravdou a její výzvou setkat (také oslovením, tj. být Pravdou osloven) jen tak, že toto setkání nebude mít žádnou předmětnou stránku. Protože však člověk sám se bytostí předmětnou (tj. mající vedle nepředmětné či vnitřní stránky také svou stránku vnější a předmětnou), může k onomu setkání dojít jen tak a tam, kde a pokud je člověk oné předmětnosti „zbaven“. Zbavenost předmětnosti (můžeme takto paradoxně aplikovat aristotelský pojem sresis) je budoucnostní dimenze člověka. Takže člověk se může setkat s Pravdou či snad lépe a opatrněji: s oslovením Pravdy pouze ve své budoucnosti, tedy tak, že sám u toho jako jsoucí, daný, existující nebude, že při tom setkání (resp. před ním) nechá sám sebe za sebou, že vyjde ze sebe a ze své danosti, že své aktuální jsoucnosti a veškeré minulosti, která v ní je zpřítomněna, a vysune své „těžiště“ zcela do budoucnosti způsobem fundamentálně odlišným a daleko přesahujícím ono malé přesouvání těžiště do budoucnosti (vlastní), díky kterému vlastně můžeme v plném smyslu a oprávněně jenom člověku říkat, že je bytostí existující, tedy existencí. Onen radikálnější přesun či vysunutí těžiště do budoucnosti je vlastně radikálním existováním, extrémním způsobem ex-sistence. A protože latinské slovo existentia

je takřka doslovným překladem řeckého EKSTASIS, budeme onen moment, v němž člověk nechává sám sebe za sebou a staví se do „postavení“ mimo sebe a před sebe, nazývat momentem ek-statickým a situaci, v níž se ze své strany může setkat s pravdou (ale nemusí!), za ekstasis (nebudeme počesťovat, neboť slovo extáze nabylo bohužel velmi posunutého významu, od něhož se chceme důrazně distancovat).

Jen předběžně a bez dalšího podrobnějšího zdůvodňování tu uvedu ještě to, že onomu vztažení člověka v ek-stasis k oslovující Pravdě, jež znamená zároveň odevzdanost Pravdě a spolehnutí na ni, ačkoliv to, nač se člověk spoléhá, není „ničím“ předmětným, solidním (ve smyslu „solid“ = tuhé, pevné těleso), setrvačným, budeme říkat „víra“. A zase upozorňujeme (a ještě to na některých místech několikrát zopakujeme), že náš význam tohoto slova není náboženský, ale že neznámá ani žádnou obecnou věřivost, a že také nemá nic podstatného společného s tím, o čem např. analytičtí filosofové (s odvoláním na Huma) mluví jako o „belief“. Do jisté míry tu navazujeme na tradici staroizraelskou, na slova 'emuna a 'emin, kterým se ve značném procentu dostalo v Septuagintě překladů řeckým nepříliš běžným slovem PISTIS, latinsky pak fides (na rozdíl od credulitas, ale třeba tradiční věroučné formule si podržely zkrácený název z počátku samotné formule – Credo in unum Deum..., zkráceně Credo; to budeme probírat v samostatné kapitole na konci).

A tak místo nějaké filosofické plethologie (eventuelně ještě nelegitimnější theologie) se pokusíme ustavit filosofickou pisteologii jako extrémní, mezní filosofickou disciplínu, jíž se může vůbec nejdál dostat k pokusu o tematizaci samotné Pravdy (samozřejmě tematizaci nepředmětné!).

## **1\*08**

27. 7. 1988

Do rámce tématu „FYSIS“ a nauky (vědy, filosofické disciplíny) o FYSIS náleží také alespoň zčásti prozkoumání a pojednání o dvou „skutečnostech“, které tím či oním způsobem překračují tento rámec, totiž o těle na jedné straně a o subjektu na straně druhé. O těle jsme alespoň částečně a předběžně pojednali v souvislosti se stanovováním rozdílů mezi FYSIS a mezi tělem určitého jsoucná. Zvláštní pozornosti však zasluhuje vazba (vzájemná) mezi tělem a mezi subjektem téhož pravého jsoucná. Už jsme si řekli, že je tu jistá obdoba a přímo paralelita mezi obojím. Tak, jako tělo je vskutku tělem jen hic et nunc, to znamená, že včerejší tělo psa je dnes čímsi neviditelným, nehmatatelným, tedy netělesným a vůbec „již nejsoucím“, takže tělo dnešní s ním má jen něco společného, ale v podstatě je jiným tělem (společné s ním má některé trvalejší subsložky, jakési málo se proměňující stavební kameny, které přetrvávají „svými vlastními silami“, aniž by musely být udržovány celkovou organizací těla).

V této věci právě panuje nejasnost a přímo konfuze v chápání těla. LOGOS právě události se stává tělem v každém okamžiku trvání oné události, ale vždy na základě kompromisu s tělem dosavadním, tj. s tím, jak se tělem stal LOGOS v rámci jsoucností předcházejících. Kontinuita tělesná je zajišťována ze dvou stran, resp. má dvojí zdroj či pramen. Jedním je sám LOGOS, který integruje příslušnou FYSIS oné pravé události, a tato kontinuita může být nazvána kontinuitou „pravou“, tj. událostnou. Naproti tomu je tu ještě jiná kontinuita, která má svůj původ v setrvačnostech, a to na různých úrovních. Tak např. setrvačná kontinuita těla je založena a opírá se o subudálosti resp. komplexu subudálostí, jako je např.

život a „práce“, tj. také opotřebovávání a zase regenerace svalů, a vůbec nějaké tkáně, a i taková tkáň má krom „pravé“ kontinuity svou kontinuitu setrvačnou, opřenou o další subudálosti jako např. život buněk, z nichž je tkáň utvořena, a každá buňka má vedle kontinuity pravé také kontinuitu setrvačnou, založenou na trvání určitých organel a vnitrobuněčných struktur, mj. makromolekul i některých obyčejných a menších molekul, atd. (mohli bychom jít dále k atomům, subatomárním částicím, energetickým kvantům). Pro všechna pravá jsoucna (pravé události) je charakteristické, že jsou jakýmsi komplexem (pochopitelně s vyloučením extrémních případů těch nejjednodušších nebo nejbližších vyšších událostí) struktur setrvačných a volně se rozvíjejících nebo rozvíjet se mohoucích (i ten termín rozvíjení je poněkud nevhodný, neboť někdy jde jen o několik málo paralelně se otvírajících možností, jež mohou, ale nemusí být (realizovány)). V tom právě spočívá jejich reaktivita: jsoucno (událost) může zareagovat, ale také nemusí. Hraje tu svou roli jednak sama reaktivita, zvláště její práh, a na druhé straně „okolnosti“, vnější popud apod. Tak např. atom, který se setká s nějakým energetickým kvantem, může na ně reagovat, ale také nemusí (dojde nebo nedojde k interakci). Jistě tu lze blíže charakterizovat povahu okolností, za nichž atom určitě zareaguje a nemůže nezareagovat, a naproti tomu povahu okolností, za nichž a tom nezareaguje a ani zareagovat nemůže. Nicméně mezi těmito dvěma možnostmi není náhlý přechod skokem, ale je tu jistě oblast, jistě rozmezí, v němž zareagování je sice možné, ale není nutné, a v němž nezareagování je stejně možné, ale nikoliv předem se nutně prosazující. A tak tomu je ve všech ostatních případech. Vnitřní schopnost, připravenost a nakloněnost zareagovat na jedné straně a vnější okolnosti, popudy, výzvy, příležitosti atd. na druhé straně tu spolu „hrají“ tak, že z mezí jisté tolerance není výsledek dán ani vypočitatelný jednoznačně. Jinak ovšem situace vypadá, když nejde o jednotlivý případ, nýbrž o statisticky signifikantní sérii, skupinu nebo množinu obdobných případů. Tam se prosazuje pravděpodobnost, ale jednotlivý případ v sobě vždycky má jistou míru kontingence.

V „čisté“ fyzice obhájili toto stanovisko kvantoví fyzikové, ale obecně považovali a považují za samozřejmé, že tato jistá kontingence kvantových dějů („princip neurčitosti“, jak jej formuloval Heisenberg) se už neprojevuje v makroskopickém měřítku a vůbec ve statistických souvislostech, kde naopak vytváří dojem zákonitostí. Tady není od věci přihlídnout k teorii našeho Herčíka (viz jeho práce o „kvantové biologii“), který se pokusil do systému uvést aplikovat myšlenku, že organismy jsou vlastně jakýmsi zesilovacími systémy kvantových dějů, takže tam, kde už nejde o pouhé rozsáhlé komplexy či množiny stejných dějů a tedy o možnost statistických „zákonitostí“, nýbrž o strukturovanost a organizovanost živých bytostí, také kontingence nabývá značnějšího významu, neboť i děje v mezích oné tolerance, kdy nějaké dění (reagování) není vyloučeno, ale zůstává jen otevřenou možností a nemusí k němu nutně dojít, jsou zesíleny a mohou mít i důsledky v makrosvětě. I když Herčík ovšem uvažoval pouze o reaktivitě (on o tom ovšem takto nemluvil!) a nikoliv o vnímavosti vůči LOGU (resp. Pravdě), jde o myšlenku, kterou je dobré alespoň připomenout (zvláště protože byla přímo eradikována z českého kulturního povědomí).

Tělo je nezbytné k tomu, abychom cokoli podnikli především ve svém okolí a pak i na sobě resp. co do sebe. Tomu vcelku každý docela dobře rozumí. Nás tu však bude zajímat aspekt, který není tak běžný a samozřejmý a který většinou naší pozornosti uniká. Jde o to, že pro své akce můžeme použít pouze toho těla,

keré máme k dispozici hic et nunc, tj. jeho právě aktuálního stavu, v jeho jsoucnosti. Obyčejně máme za to, že to je pouze záležitost časová (a to ještě spíše záležitost našeho subjektivního času), eventuelně záležitost nás jako subjektu. My můžeme uvést své tělo do nějaké akce, např. do pohybu, jen hic et nunc, ale samo tělo se pohybuje v každém čase. To je však pouze „zrakový (lépe: dojmový) klam“; včerejší tělo se nepohybuje a nemůže pohybovat dnes. To není žádná trivialita, jak by se někomu mohlo zdát, neboť stačí, abychom si připomněli, že jsme připravovali kritiku chápání jsoucnosti jako okamžitého jevového (vnějšího) stavu. Namítali jsme, že jediný způsob, jakým je možno jednotlivé okamžité stavy (jsoucnosti) sjednotit v jedinou událost jako celek, je sjednotit je na základě jejich vnitřní stránky, neboť právě jejich vnitřní stránka je – to říkáme nyní poprvé – časově koextenzivní s událostí jako celkem. Chápeme-li okamžitý stav jako hic et nunc po vnější stránce, kdežto časovou koextenzivnost po stránce vnitřní, mluvíme pak už nikoliv o jsoucnosti (okamžité jsoucnosti), nýbrž o „jestotě“ (to je náš navrhovaný termín). Po vnitřní stránce je právě jsoucnost resp. pravá událost nedělitelná, ale na druhé straně ani nemultiplikovatelná. (Viz komentář k Václavu Havlovi!) . Vnější stránka dějící se události je vždycky něčím, co „končí“ jako produkt onoho událostního dění, které však už k ní integrálně nenáleží. Proto kdybychom chtěli jednotlivé vnější stránky shrnout právě v jejich zvnějšněnosti, dostali bychom vnějšek události multiplicitně, plurálně. Právě tak tělo jako jev a tzv. „realita“ je jen zdánlivou „objektivní skutečností“, neboť když shrneme všechny postupně se jevící fáze rostoucího a vyvíjejícího se těla v tom, jak se ukazují, dostaneme mnoho těl a nikoliv FYSIS, nikoliv tělesný proces růstu (resp. zrodu, růstu a smrti). Proč tomu tak je? Protože tělo je nejenom momentálním ukazujícím se vnějškem či zvnějšněním, nýbrž má svou okamžitou jsoucnost propojenu jednak přes život, přes FYSIS a LOGOS se stavy předcházející i ty, které teprve mají následovat, nýbrž také přes setrvačné struktury, které jsou pro každé tělo příznačné a od něho nedomyšlitelné (a ovšem i přes fyziologické struktury a kontexty subsoucen či subudálostí nižší úrovně, které jsou do příslušné superstruktury zapracovány a vintegrovány tak, že tvoří událost (superudálost) jako celek.

Snad bychom mohli rozdíly mezi FYSIS a tělem ještě vyjádřit také následovně: to, že základním prvkem, na němž je postavena realizace živých těl, jak ji známe na této Zemi, je uhlík, není nezbytně obsaženo ve FYSIS těchto těl resp. ve FYSIS živých bytostí, jež mají takováto těla. Podobně funkce krve, jater, srdce atd. atd. představuje technické provedení živé bytosti, ale sám rozhodující plán živé bytosti to ovlivňuje jen druhotně, sekundárně, na základě kompromisu se skutečností (a to nejen skutečností atomů, ale také fylogeneze atd.). FYSIS je předpokladem toho, aby se vůbec nějaké tělo zformovalo a aby se mohlo vyvíjet nejenom ontogeneticky, ale zejména fylogeneticky. Tělo bez FYSIS je nemyslitelné. Stejně tak je nemyslitelné bez LOGU, ale LOGOS sám je jen tím sbírajícím, shromažďujícím, není to žádný plán, projekt, rozvrh, který se jen dodržuje. LOGOS všech živých bytostí (a všech bytostí vůbec, tj. všech jsoucen) je vlastně „týž“, i když každé jsoucnost má svůj vlastní LOGOS. Naproti tomu nelze mluvit o nějaké všeobecné FYSIS, neboť FYSIS je pouze tam, kde už jde o skutečnost, o uskutečnění, o realizaci – takže FYSIS je vždycky FYSIS docela určitého jsoucnost, určité bytosti, takže ve své FYSIS se různá jsoucnost od sebe liší. FYSIS je původně shrnutím a sjednocením onoho událostního dění, jemuž jinak říkáme zvnějšňování vnitřního. Pokud si událost svůj průběh nezačne stavět (a tím komplikovat) z prvků jiných událostí, eventuelně setrvačností, které jsou

ostatně rovněž nakonec založeny na událostném dění, pak tělo takové události je čímisi jen okrajovým, buď zcela přechodným a dočasným, anebo to je převážně relikv, produkt událostního dění mnoha událostí, následujících v sérii za sebou, a to tak, že jedna navazuje na druhou, jako by přebírala štafetu. Nu a ta stránka, ten aspekt, ten moment, který si události téhož typu v sérii za sebou předávají, pak se jeví jako trvajících prvek či struktura (např. světelné kvantum nebo elementární částice).

Tělo je vlastně jakési časovoprostorové uspořádání takových vnějšností, které mají jaksi „svůj život“ či „svou skutečnost“, ale jsou svými vnitřními stránkami vintegrované do dění superudálosti jako celku, přičemž ovšem všechny tyto pohromadě držené a integrované subudálosti mají ustavičně tendenci se samy o sobě rozejít, divergovat, vybočit ze své koordinovanosti, právě protože představují tělo, jsou tělem. Podobná divergence a odstředivé tendence, jež ji provázejí, jdou za rámec FYSIS a k FYSIS nenáleží. Anebo – to je druhá možnost přesuneme odpovědnost za integritu zcela na LOGOS, FYSIS připišeme to, co jsme nyní připsali tělu, a pak nám pro tělo zůstane jen série jsoucností, jež by se okamžitě rozpadly jako jsoucnosti oné superudálosti, kdyby nepůsobila FYSIS a jejím prostřednictvím LOGOS této superudálosti. A kdyby k takovému rozpadu došlo, tak okamžitě přebírají „vládu“ FYSEIS a LOGOS nižších složek, až posléze se vše rozloží na „prach“.

Snad by bylo toto druhé řešení logičtější a umožnilo by nám také určit jako rozlišující znak, jímž by se lišila FYSIS a těla, smyslovou či lépe fotografickou a jinou podobnou registrovatelnost, zachytitelnost, tj. tělo by se ukazovalo, kdežto FYSIS by se jevila, a to dokonce ještě na nízkých úrovních jsoucen, zatímco LOGOS by se jevil pouze na vyšších rovinách jsoucen. Pravda by se už ani nejevila, nýbrž zjevovala by se ve svém oslovení, a to jedině na rovině myšlení, ovládnutého a strukturovaného LOGEM.

Reálné dění událost na sebe bere také některé prvky či momenty, jež vůbec nevyplývají ani z LOGU události, ani z její FYSIS, neboť v životním průběhu se uplatňují i vlivy vnějších okolností. Některé tyto vnější okolnosti si událost „osvojuje“ tak, že je pojímá do svého osvětí, a toto osvětí vždy nějak koresponduje vnitřní adaptaci události (bytosti) příslušnému tomuto prostředí, osvojenému jakožto osvětí. A ona adaptovanost události (bytosti, jsoucná) se nutně projevuje na jeho těle, neboť právě tělo je nositelem a udržovatelem oné adaptovanosti. Když se okolnosti změní příliš radikálně tak, že tělo není schopno reorganizovat ony adaptační struktury a mechanismy a tím sebe samo, bytost jako jedinec i jako druh hyne. Naproti tomu když změny neprobíhají tak rychle ani radikálně, takže adaptace (readaptace) je možná, jedinec nehyne tak rychle, aby nestačil mít potomstvo, i když třeba je zřetelně tělesně poškozován, nebo alespoň některé exempláře nehynou, takže druh je zachován, i když tělesně proměněn. Sama FYSIS jakožto „svébytí“ události jako celku nadále řídí a ovládá jak život jednotlivé bytosti, tak způsob jejích adaptací a readaptací, a přes logos (eventuelně nějakou METAFYSIS) ovládá i vývojové trendy a procesy. – To vše bude ovšem nutno znovu a pečlivěji promyslet i formulovat.

Okolností zásadní důležitosti je však to, že pouze za pomoci a prostřednictvím momentálního stavu těla (jsoucnosti těla) může subjekt podnikat nějaké akce; a stejně tak musí také subjekt být schopen „být u toho“, když je pomocí těla resp. momentálního tělesného stavu, podnikána konkrétní akce. Není to tedy vlastně nikdy (s výjimkou nejnižších úrovní, kde ovšem jsou zase výhrady jiného druhu

nezbytné) událost jako celek, která by mohla něco podnikat (událost je schopna podnikat je jediné, totiž své vlastní dění). Už reagovat na jinou událost znamená něco podniknout, a každá re-akce je proto akcí. Akce je čímsi částečným ve srovnání s děním události jako celku, protože je nejenom součástí celkového událostního dění, ale protože je v jistém smyslu překračuje. Překračuje je ve dvojnásobném směru, jednak – a to je běžně známé a je to považováno za cosi samozřejmého – navenek, do osvětlení a okolí, takže zasahuje na svém „konci“ skutečnosti cizí, jiné, odlišné od samotné události, k níž akce náleží, a v této akci k ní přichází a dobývá se k ní, eventuálně je ovlivňuje zvenčí, tj. takovým přístupem, kdy naráží primárně na jejich vnějšek, jako na něco, co je před ní jakožto před subjektem oné akce.

A tak musíme rozlišovat událost jako celek a událost jako subjekt. Konkrétněji na příkladu ukázáno: pes jako celek psího života neštěká, resp. štěká i neštěká, „jak kdy“. Naproti tomu pes, který právě štěká, je subjekt (psí), je to pes jako subjekt. A to právě znamená, že subjekt je subjektem hic et nunc a že má ve své iniciativě a „aktivitě“ přístup k takovému hic et nunc. Kde se však bere tento subjekt, když sama událost jako celek, znamená pobyt časoprostorový a tedy (většinou) přesahující celou sérii různých hic et nunc? A to právě má být tématem našeho zkoumání. Na tomto místě bychom chtěli jen zdůraznit, že bychom si neměli osvojovali a, nekriticky přejímat onen hrubě nepřesný a vlastně mylný předpoklad, že teprve ve vědomí a dokonce v dějinách vědomí (a myšlení) došlo k tzv. Subjekt-Objekt-Spaltung. Základní podobu tohoto rozpolčení subjektu a objektu musíme vidět v dimenzi ontické a kosmické (kosmologické): je to napětí mezi tělem a subjektem.

## **1\*09**

28. 7. 1988

V rámci filosofické logiky (logologie) bychom se vlastně vůbec nemuseli zabývat tématem v podstatě odlehlým, totiž významem a nosností pojmu LOGOS v janovských spisech Nového Zákona. Protože naším cílem nebyla ani přesná a přísná interpretace Hérakleitova pojetí, z něhož jsme si spíše udělali jakýsi improvizovaný odrazový můstek, mohl by nám obdobně na žádnou hermeneutickou preciznost neaspírující výklad citací z janovských textů leda posloužit k našim záměrům a k našim cílům, kdežto kdyby se mělo ukázat, že nás tyto citované texty vedou jinam, byly by nám k ničemu, zcela neúčinné a mohli bychom je naprosto pominout. Jde totiž o to, že filosofický aspekt Janovy (či spíše janovské) interpretace a aplikace termínu LOGOS, který je mimo veškerou pochybnost prostě převzat z jiných, starších pramenů, nemůže být ani theologicky považován za nějak závazný a autoritativní. – Nicméně sama okolnost, že mnoha čtenářům je prolog Janova evangelia něčím alespoň zhruba a povrchně natolik známým, že jim to v paměti a v povědomí vytane daleko spíše než jakákoliv jiná souvislost historická (o Hérakleitovi se podobně zhruba a povrchně ví, že pronesl formuli PANTA RHEI, zatímco to, co řekl o LOGU, ví jen málokdo, v podstatě jen hlubší zájemci o presokratickou filosofii a profesionálové), je nám důvodem pro to, alespoň v jakémsi prvním přiblížení se s problematikou LOGU v Novém Zákoně trochu seznámit a naznačit souvislosti, jaké by mohla mít s problematikou, již se zabýváme ve svém pokusu my.

Oscar Cullman (3180, Die Christologie des Neuen Testaments, s. 255n.) upozorňuje, že identifikace Ježíše a LOGU, která se stala v klasické Christologii

staré církve čímsi převládajícím a zdá se být souhrnem veškeré christologie vůbec, je záležitostí vlastně ojedinělou nebo alespoň značně vzácnou v rámci novozákonního kánonu, neboť se nejen omezuje na janovské spisy, ale i v jejich rámci jen na několik málo míst. Jde o prolog Janova evangelia, o 1. verš 1. Janovy epištoly a konečně o Zjevení sv. Jana 19,13. – Slovo LOGOS se objevuje ovšem hojně v jiných souvislostech, ale nikoliv v této vyhraněně christologické interpretaci.

Bultmann (2427, *Das Evg. des Johannes*, s. 1) výslovně říká, že pojem LOGU z prologu Janova evangelia nepochází z filosofické tradice helenismu, nýbrž z mytologie (pozn. p. č.) a že i podle obsahu by literárně měl být prolog na první pohled charakterizován jako mýtus (s. 1), a zdůvodňuje to způsob, který nás zcela nemůže přesvědčit: „denn er redet von einem Gottwesen, seinem Tun und Geschick“ (tamtéž). Ovšem pak Bultmann věc upřesňuje: kdyby šlo vskutku o mýtus, měl by mít formu vyprávění (povídání) nebo formu spekulace; pak by ovšem subjekt toho, kdo promlouvá, měl být lhostejný, zatímco ve skutečnosti jsou v textu naprosto zřetelné poukazy na tento subjekt: Slovo přebývalo mezi námi, spatřili jsme, byli jsme obdarováni my všichni – zde mluví sbor, obecenství sborové. Prolog je podle Bultmanna kusem kulticky-liturgické básně (*Dichtung*), kolísající mezi promluvou zjevení a mezi vyznáním (s. 2).

Bultmannův výklad se mi zdá poněkud nepřesvědčivý. Neexistuje doklad nějakého původního mýtu o LOGU a jeho kosmologickém i dějinném a antropologickém dosahu a významu. Naproti tomu existují doklady filosofického pojetí LOGU (např. právě u Hérakleita). Je ovšem možné a dokonce pravděpodobné, že autor Janova evangelia převzal některé tradované prvky už hotové, tak např. asi celý prolog; a stejně tak je pravděpodobné, že sám prolog, který se vyvinul posléze v kulticko-liturgickou litanii či píseň, převzal jisté prvky z některých pramenů mytických či remytizovaných, tj. mytický znovu předznamenáných a poznamenáných. Vždyť dobře víme, jak gnóze sama je nepředstavitelná jako původní mýty a že je pochopitelná jako filosofický mýtus nebo mnohem přesněji jako remytizovaná filosofie nebo alespoň jako soubor remytizovaných filosofémat. LOGOS chápaný jako osobní, živá a tvůrčí ARCHÉ – to je zcela nepochybně původně filosoféma. Ztotožnění kosmického stvořitelského LOGU se Slovem Pravdy a se světlem, které Pravda a Slovo Pravdy přináší, je určitým druhem práce na filosofématu, a to druhem, který těžko může být označen za mytický.

Ale ať už je náš – jistě nedosti důkladně vypracovaný – pohled obhajitelný víc nebo méně, považujeme za zcela nepochybné, že v Janově evangeliu, v Prologu, jsou přítomna filosofémata a že byla teprve ex post zapracována do liturgického textu. Ostatně i Cullmann má za to (3180, s. 257), že Bultmann dostatečně nezhodnotil vztah Prologu ke starozákonnímu vyprávění GENEZE, i když jej připouští, ale podceňuje jeho celkovou důsažnost. Pokusme se proto vytěžit z filosofémat, obsažených v janovském Prologu, něco jiného a pokud možno víc, než bývá zvykem v theologických výkladech.

Především musíme poněkud zpochybnit to, co docela zřejmě není v samotném textu přítomno, ale co je výsledkem theologicko-metafyzických interpretačních vlivů (možná tzv. onto-theologické interpretace), totiž předpokládaná teze o preexistenci („das präexistente Sein Christi“ – 3180, s. 256). Z ničeho není možno odvodit, že Slovo jako ARCHÉ, jako to, co bylo „na počátku“ (EN ARCHÉ), bylo nutně chápáno jako preexistentní jsoucno. Nepřijdeme-li ke čtení Prologu s již



předem připravenými a hotovými schémata a předsudky, zdá se sám text napovídat, že žádné jsoucno (alespoň zcela nepochybně nikoliv vnitrosvětne jsoucno) míněno nebylo a není. Jestliže opravdu všechno, co povstalo, tj. co se zrodilo, co bylo zrozeno, co bylo učiněno, stvořeno (a čeho trvání má i konec, stejně tak jako mělo začátek – mohli bychom dodat), povstalo „skrze ně“, tj. skrze LOGOS, a naopak bez něho nepovstalo nic, co povstalo resp. vzniklo (nic, „co jest“, překládá ekumenický překlad), znamená to, že by vedlo k logickému sporu, kdybychom chtěli na jedné straně tvrdit, že vše, co jest (a co vzniklo, co povstalo, co se zrodilo), vzniklo (povstalo) skrze LOGOS a LOGEM, a pak bychom jedním dechem tvrdili, že je přesto jedno jsoucno, které se tomuto soudu, této výpovědi vymyká, a to proto, že jednak nevzniklo (nepovstalo), jednak proto, že žádného dalšího předpokladu a prostřednictví, jímž a skrze nějž by musel a jedině mohlo povstat a vzniknout, již nepotřebovalo a nepotřebuje. Daleko logičtější a vnitřně koherentnější je mít za to, že LOGOS zkrátka není žádné jsoucno, a vyhnout se tak metafyzickým hypostazím jsoucnen, která se naprosto vším liší ode všech ostatních jsoucnen, kromě toho, že to jsou také jsoucna. V takovém případě totiž přestává platit jakýkoliv důvod pro užití téhož slova, téhož termínu pro skutečnosti tak naprosto odlišné.

Hned na druhém místě musíme podrobit kritickému přezkoumání to, zda onen Bultmannův důvod, proč nelze Prolog považovat prostě za mýtus, je právě tím rozhodujícím argumentem. Bultmann říká, že mýtu by musel být buď vyprávěním nebo spekulací. Ale vyprávěním (Erzählung) určitě není, a to dokonce na první pohled. A spekulace není nic, co by charakterizovalo původní mýtus; spekulaci mytické povahy známe právě z gnostických textů, ale ty vznikly na základě remytizace filosofemat, případně celých větších filosofických kusů, a to pod vlivem nových záplav mýtu a religiozity, které nechal své stopy (mnoho kalu především!) jak na helenistické filosofii, tak i na mnoha textech první resp. staré církve, a to dokonce i na textech později kanonizovaných. Tam, kde najdeme spekulaci, tam jsme na stopě nějakého původního filosofematu nebo větších částí filosofických staveb (nějaké filosofické stavby). Stopy remytizace a ponáboženštění nemohou nikterak zahladit a smazat určité charakteristické myšlenkové rysy, které se nemohly vyskytnout bez filosofických zdrojů a filosofického původu.

Nemůže být pochyb a nikým nemůže a také není popíráno, že – jak už bylo řečeno – kosmologický pojem LOGOS lze najít už u Hérakleita, ale k tomu přicházejí později také stoici (Nebudeme na tomto místě zvláště polemizovat s Cullmannem, který zjednodušeně interpretuje tento filosoficky chápaný LOGOS jako „das Weltgesetz, welches das All regiert und zugleich im menschlichen Verstande gegenwärtig ist“ (3180, s. 258); z toho, co jsme vyložili o souvislosti slova LOGOS se slovesem LEGEIN a zejména z významem sbíratí, shromažďovati atd., je jasné že termín „zákon“ se nehodí, už také proto, že žádný zákon nevytváří, nerodí ze sebe to, co ho potom jako zákona má být poslušno.) A už jen proto musíme uvítat, když Cullmann podtrhuje, že „Immerhin gehört dieser philosophische LOGOSbegriff an wesentlicher Stelle mit hinein in die lange und verwinkelte Geschichte des LOGOS, insofern er spätere jüdische und heidnische Vorstellungen von einem mehr oder weniger personifizierten Logos zumindest formal beeinflusst hat“ (dtto), ovšem až na to, že ono „zumindest formal“ považujeme za přespříliš minimalistické. Proto také musíme i vůči Cullmannovi hájit něco z toho, před čím on sám varuje: „Wir müssen uns hüten, wegen der

terminologischen Analogie die spätere jüdische, oder gar die johanneische Logosvorstellung in die Ausführungen der griechischen Philosophen hineinzulesen.“ (dtto). Především musíme jasně říci, že každé „lesen“ je eo ipso „hineinlesen“, neboť v textu máme před sebou jen značky, jen písmena. Už samo čtení písmen tak, že čteme slovo, znamená nutně jakési počáteční „hineinlesen“ smyslu do přečtených (tedy nejen smyslově viděných) značek či písmen. Tím spíše to platí o přečtení celé věty, celé myšlenky. To za prvé, k metodické stránce. A pak tu je věčná stránka; nikdy není převzato slovo, termín, naprosto zbavený svého obsahu, ale vždycky si každé slovo s sebou přináší něco ze svého původního významu a tedy i něco z kontextu, který učinilo svou „hlubinou“, takže slovo je vždy jakási malá studnice, která je dost hluboká na to, abychom z ní načerpali něco z významu a smyslu, třebaš bychom o tom tak docela přesně ani nemuseli vědět. V tom má a může mít slovo svou velkou sílu nad námi, takřka – jak tomu rozuměli pradávni lidé – sílu a moc magickou. Slova dočista vyschlá nikdo nepřebírá. Analogie slov není nikdy analogií pouhého zvuku, souboru znaků napsaný nebo natištěných apod., nýbrž vždycky jde o analogii také obsahovou. Kdo by se recitoval se zvukem nebo psal se znaky, které už nic neznamenaají?

Cullmann uvádí vedle Hérakleita a stoiků ještě Platona, ale ani u něho se mu nejeví být přítomným něco, co je podle jeho hodnocení velmi podstatné a charakteristické pro kontext Janova Prologu, totiž, že LOGOS je chápán jako hypostaze: (so haben wir es doch noch nicht mit einer Hypostase zu tun“ (258). To je už totální nesmysl, zvláště když nenajdeme ani náznak vysvětlení, jak tento theolog chápe hypostazi. Pro nás je vytváření či formování hypostazí průvodním jevem a nezbytným důsledkem a přímo složkou pojmového myšlení, založeného na řeckém vynálezu pojmu. To, čemu teprve v minulém století a na počátku našeho byla věnována bedlivější pozornost, totiž intencionální objekty, ty byly právě prvními filosofy chápány jako „pravá skutečnost“, protože mohly být přesně míněny a dovolovaly naprostou kontrolu myšlenkových operací s nimi (resp. s pojmy, upevněnými právě oněmi intencionálními objekty). Platónovy ideje jsou právě hypostaze. Jinak nevím, co by hypostaze měla vlastně znamenat.

Poněkud unfair je Cullmannovo tvrzení, „daß das völlige eingehen des Logos in die Geschichte und die Menschheit dem Platonismus ganz fremd ist“ (s. 258); je přece notoricky známo, že dějinné myšlení bylo řeckým filosofům původně vůbec cizí a že kořeny dějinného myšlení musí být hledány právě ve staré izraelské tradici, zejména v myšlení proroků. Ale odmyslíme-li si právě tuto dějinnost – a mít hlavně na mysli tuto dějinnost by znamenalo se dopouštět výroku banálního a přímo triviálního – pak vliv LOGU a jeho vstup do lidského života, lidských záležitostí a společenského dění je čímsi společným takřka pro všechny řecké filosofy a můžeme to dokumentovat právě také u Hérakleita, který onen LOGOS míní ještě původně a u něhož tedy nemůžeme upadnout znovu zase do jiné triviality, když LOGOS budeme prostě chápat a překládat jako slovo, řeč. Hérakleitos také výslovně mluví o tom, jak se díky LOGU rozjasní myšlení v lidských hlavách – a to nachází svou zřetelnou paralelu v Prologu Janova evangelia, kde se mluví o tom, že v onom LOGU byl nejen tvůrčí čin, který dal povstat všemu, co vůbec povstalo a jest, nýbrž také život a světlo, které svítí ve tmách, ale které tmy nikdy nemohou zaplašit či „obsáhnout“, a to světlo že „osvěcuje každého člověka“. Tak je vidět, že LOGOS „vchází“ nejen do všeho stvoření všeobecně (tedy v kosmologickém smyslu), ale také do člověka a do lidí, a to ne pouze jednotlivě, nýbrž také do nepravých událostí, tedy potenciálně do

dějin, a to prostřednictvím člověka a jeho dějinných, dějinně orientovaných aktivit, – a mimo jiné do jeho myšlení, chápání a porozumění. A je tomu tak – až na tu dějinnost – stejně u Hérakleita, jako v janovském prologu. Hérakleitův LOGOS oslovuje člověk docela osobně, i když sám není chápán jako osoba. Ale je tomu tak docela jinak u Jana? Nemyslím. Ponecháme-li stranou celou problematiku mýtu a religiozity, kterou pochopitelně bylo prosáknuto veškeré myšlení lidí té doby, takže se najde i v křesťanských obcích, musí být zřejmé, že něco znamená, že Logos-slovo se stalo tělem (sarx, SARX). Osobu, osobnost, subjekt si nemůžeme představit, leč jako jsoucno (pravé) a tudíž jako tělo či „s tělem“. Provedeme-li tedy potřebné korektury těch momentů, které jsou nepochybně poplatné atmosféře a myšlení té doby (a doba byla plná religiozity, vše bylo „plné bohů“).

Jak jsme ostatně už naznačili, budeme pracovat s docela zvláštním a značně neobvyklým pojmem subjektu, přičemž budeme klást veškerý potřebný důraz ne etymologii, tj. na kořeny latinského slova sub-iectum, jakož i na to, že je vlastně polodoslovným překladem řeckého slova HYPOKEIMENON, jehož doslovnějším překladem je německé GEGENSTAND. KEIMAI je ležeti pod (etre couché ou placé dessous, také servir de base, de fondement). Takže vlastně Gegenstand je přesným překladem. Subiectum je odvozeno od subició a to je původně sub-iacio, což je ležím pod (to by muselo být odvozeno od sub-iaceo, kdyby to mělo odpovídat českému podmět od „metati pod“, neboť iaceo je házeti, vrhati). – Zkratka: subjekt budeme chápat jako to, co je vrženo, vmeteno, (dodatečně) promítnuto pod. Proto chápat ať už „neosobní“, ale „osobně oslovující“ (!) LOGOS, ať Stvořitele, Boha jako subjekt je nesmysl a nehoráznost, i kdybychom chtěli revidovat religiozní komponenty jakkoliv, jen abychom je učinili přijatelnějšími a méně iritujícími. Aplikace pojmu „subjekt“ na Boha znamená vytvořit si modlu, Baala, bůžka. Ale to bude všechno podrobně objasněno v oddíle o subjektu.