

Logika II

Josef Moural

◆ bytový seminář, česky, vznik: 23. 11. 1987

◆ private seminar, Czech, origin: 23. 11. 1987

Logika II [1987]

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

--- (1987-11-23 Logika – Moulal II (1) [LVH68VA]_Kaz a_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Jsou, samozřejmě. A ty jsou konstituovány. Pak jsou to všechno konstituované, jsou to vlastně *intencionální* objekty. Ale jsou to subjekty. Čili se říká, že ta různá já, ty různé subjekty, jsou vlastně objekty.

Hejdánek: V podstatě.

Jiný hlas: Protože já v podstatě konstituuji v tom objektivním světě, když já konstituuji ten objektivní svět, tak tam konstituuji i sám sebe jako objekt. Takže jsou to vlastně objekty. Takovýmto způsobem jsou to objekty. Pak by opravdu to, že se hovoří o subjektu, byla spíš řečnická záležitost, aby se rozlišilo to, co se nakonec tím subjektem míní, že se tím míní *subjektivita* neboli to *primordiální ego*, na rozdíl od toho objektu, který se pak nemůže nazývat subjektem. Ale teď, abych ukázal...

Hejdánek: *Subjektivita* už je vlastně výsledek.

Jiný hlas: Ne, ta *subjektivita* je právě tím základem. Pokud použiju slovo základ, ale okamžitě by se mohla vznést řada námitek na to slovo základ.

Hejdánek: Ta *subjektivita* je právě to, ze kterého vycházejí ty jednotlivé subjekty.

Jiný hlas: Ne, teď to předvedu, jak k tomu dochází, aby to bylo jasné. Tady to vypadá skoro, jako kdyby tady byl nějaký základ a ten něco dělal, měl nějakou činnost. To tak není. Pro Husserla je tady jednak to já, které je objektivně jsoucí ve světě, a pak je zde já, které je to *transcendentálně redukované já*, ke kterému on tou metodou dospěje. To je to *primordiální*.

Hejdánek: Ano, to je to *primordiální*.

Jiný hlas: Neboli *monáda* taky. Teď cituji z Husserla, aby bylo vidět, že jsem si to nevymyslel, že ty pojmy jsou chápány stejně: „*Monádou* nazývám já chápané v plné konkrétnosti, to znamená bez čeho nemůže být.“ *Monády* pak tvoří... no, tohle ještě ne... ale tady: „*Ega*, pluralita těch *ego*, vytváří společenství.“ Podle Husserla teď nebudu postupovat úplně logicky, ale třeba k tomu pak dojdeme. On říká, že ta *ega* vytvářejí jisté společenství a toto společenství, nebo ta *ega*, jsou v podstatě absolutními nositeli světa. Absolutní nositelé světa jsou to. To je místo z toho textu, na které Láďa narážel. Tam jsou právě ti nositelé, kdy Láďa vyčítal, v jakém vztahu ty *monády* k tomu světu jsou, jestli jsou mimo, nebo ve světě. Tady se říká, že jsou to absolutní nositelé světa. Není řečeno, jestli jsou uvnitř v tom světě, nebo jakým způsobem. Zatím to zůstává otevřené.

Hejdánek: Jestli jsou součástí.

Jiný hlas: Jsou absolutností, ta *ega*, jsou jistou absolutností a jsou subjektivitami. Nelze myslet *ego* bez jeho konstitutivního charakteru. To znamená, ten jeho konstitutivní charakter je, že ono něco konstituuje. Ale ještě jednou chci zdůraznit, že to není tak, že by to *ego* něco konstituovalo – to znamená, že by tady bylo *ego* a ono potom něco konstituovalo – ale to *ego* má ten charakter, že je konstituující. Ono je jediné díky tomu, že je konstituující. Díky tomu je.

Já proto pořád používám to *participium*, bojím se to vyjádřit jakýmkoliv jiným způsobem, protože bych sklouzl do toho, že bych tady měl *ego*, které by pak něco konstituovalo. Ale tak to není. Pro Husserla to není tak, že by tady byla ta *monáda*, která pak něco konstituuje, ale ona je právě jenom díky tomu, že je konstituující.

Hejdánek: A není to tedy tak, že ta *monáda* nemůže konstituovat něco vnějšího, ale že může konstituovat jenom samu sebe jako subjekt a díky tomu, že konstituuje sebe jako subjekt, tak vlastně je?

Jiný hlas: Tím ne, ona nekonstituuje samu sebe, ta *monáda*. Ona právě tím, že konstituuje, tak vůbec je. Že ta *monáda* je jediné díky tomu, že je zde, že konstituuje něco vnějšího. Ne zatím něco vnějšího, je konstituující. Ona sama se nějak... místo toho konstituující... Když jsem tady mluvil o Finkovi, tak jsem teprve tady pochopil na Husserlovi, odkud ten Fink to má. Právě ten Fink tam má právě také ty dva pohyby, kde ten jeden pohyb nemá žádné *arché* nebo prostě něco, z čeho by najednou vycházel. Ale tady je pohyb. Tady je to konstituující, které nemá žádné „předtím“ a tak dále. Když to konstituující tady

nebude, tak tady není ani *monáda*. Díky tomu konstituujícímu je zde tato *monáda*. Když to konstituující tady nebude, tak tady není ani *monáda*. Ale není to tak, že by tady byla *monáda* a pak tady bylo nějaké konstituování té *monády*. Ale ta *monáda* je to, co se tady konstituuje v podstatě.

Hejdánek: To je reaktivita, nebo co?

Jiný hlas: Ne, to ne. Já myslím, jestli tomu dobře rozumím, tak je to ta *tautotés*, o které Láďa mluvil.

Hejdánek: Ano, letos tady byla také vzpomenu ta.

Jiný hlas: Není to pohyb, který by vykonávalo... podívejte se, vždycky když se hovoří o pohybu, tak se hovoří o tom, kdo je původcem toho pohybu. Ale ten pohyb tu je bez toho, že by měl nějakého svého původce. A ten pohyb je sama ta věc. O té věci já mohu hovořit právě jen v tom, když ten pohyb tady je. Ale není to tak, že by ta věc tady byla ta, která způsobí ten pohyb. Ale ten pohyb je sama ta věc. Tady je jistý pohyb, to je to konstituující. To konstituující je jedna *monáda*, pak je zde další konstituující, další *monáda*. Tyto *monády* pak vytvářejí jisté *intersubjektivní* společenství.

Jiný hlas: abych udělal další krok. Ano, tak tohle, já myslím, že je... Je vám jasný ten rozdíl mezi tím, když se hovoří vždycky o tom, co způsobuje něco? Tady nic takového není. Tady je to právě ten věčný tok. Tady je věčný tok, který nemá žádný počátek ani konec. Když ten tok tady je, tak hovořím o těch *monádách*. Když tady ten tok není, žádné *monády* taky nejsou. A není to tak, že by tady mohly být *monády* bez toku, protože ten tok, to jsou ty *monády*.

Jiný hlas: No tak to není tok bez tvaru?

Jiný hlas: To je jenom analogie, vzhledem k tomu, aby to pak někdo... Proč? Protože jako, že to ten tok atomů nebo... Ne, jako vůbec! Právě teď v tom... že ta *monáda* je konstituující, tak taktéž potom něco konstituuje. A konstituuje právě objektivní svět a v tom světě právě konstituuje sebe sama. A to už je potom zase další pohyb konstituování. On tam má jakoby dvojí *intencionalitu*. První *intencionalita* je v tom jakoby, pokud budu hovořit zase o pohybu, v tom prvním pohybu, to je v té konstituující se *monádě*. Tam je jedna *intencionalita*, tak k něčemu směřuje. Vytváří se zde objektivní svět a v tom objektivním světě každý ten objekt, nebo prostě to, co tam je, tak má v těch svých akcích, ty jeho akce jsou nějakým způsobem zacíleny. Mají taktéž *intencionalitu*. Tady je právě dvojí *intencionalita* u Husserla.

Jiný hlas: Dvě *intencionality*?

Jiný hlas: No samozřejmě, on to rozlišuje. Jako nenašel jsem místo, abych mohl říct u Husserla přímo: Tak, mám tady dvě *intencionality*, ale je to tam odlišeno.

Jiný hlas: Jsou to dvě rozdílné?

Jiný hlas: Ano, jsou. Protože ta... ano, možná že tam najdu místa, kde hovoří o primárním a sekundárním momentu. Tady to nějak budu mít... Jene, všechno, všechno... Já jenom se tady dívám. A tady. Ano, on tam hovoří o dvojkonstituci, což je totéž jako ta *intence*. O dvojkonstituci, a to konstituci na *primordiální* rovině. To je ta rovina těch *monád* neboli těch *primordiálních ego*. A pak o sekundární konstituci. To je konstituce umožněná primární konstitucí. Ale tato primární konstituce předstihuje konstituovaný svět tím, že... Jo, to je taky... a teďko ještě tu větu dočtu. Tato *primordiální* konstituce předstihuje konstituovaný svět tím, že ten svět je konstituován *monádou*, ho předstihuje, ten konstituovaný svět, tím, že koná úkony, jež konstituují svět.

Já vám to přečtu ještě jednou. Ty jeho věty jsou vždycky takové... Primární konstituce, to je ta konstituce v podstatě, to je to konstituující *ego*. Ano, to je ten první pohyb jakoby. Ale tato primární konstituce předstihuje konstituovaný svět. A jakým způsobem vůbec, jak je možné, že ho předstihuje, ten svět? No právě tím, že to konstituující vykonává prostě takové úkony, že skrze ně se nějakým způsobem potom konstituuje svět. Tak svět zde není na té primární rovině. To by znamenalo, o světě se zde nehovoří jako o světě *monád*. To společenství *monád* není svět. O světě se zde hovoří až právě skrze ty konstituující se *monády*, se zde konstituuje svět. A teď právě vzniká ta otázka, jak je možné, že ty *monády* v podstatě jsou v jednom světě.

Jiný hlas: Tím, jak se ty *monády* konstituují, tak konstituují svět?

Jiný hlas: Ano. Tím, jak se konstituují. Tím, jak ony konstituují nebo jsou konstituující, tak v tom jejich

konstituování... ne činnosti, to je špatné slovo. Tím, že jsou ty *monády* konstituující, a skrze to ty *monády* konstituují svět. V tom se konstituuje ten svět. Svět se konstituuje... No ne, to se nedá. To je, jak tady posledně bylo zmíněno Láďou u Heideggera, prostě jak je ten člověk na světě. To prostě už máš tu výbavu nějak. Musíš tedy jakoby vstoupit do toho světa, ale prostě to je to, co v sobě máš, to i u Husserla pak můžu najít. Já si to trochu pročtu, všechno si vypíšu a pak vám to třeba ještě líp předvedu. Ale to tam máš, to už s sebou neseš.

Jiný hlas: No tak já s sebou nenesu to, že svět se konstituuje.

Jiný hlas: Ano, to každá ta *monáda* konstituuje svět.

Jiný hlas: No, tak to bych pochopil, že každá ta *monáda* a souhrn těch *monád*...

Jiný hlas: Ano, a konstituuje stejný objektivní svět, i když jakoby různě trochu jinak viděný. Ale je to pohyb těch *monád*, který konstituuje svět. Ony jsou ty *monády* tím, jak se konstituují, tak mají jistou *intenci*, k něčemu míří. A ony míří právě k tomu, že konstituují ten svět. Ale je vám jasné, že právě v tom světě jsou konstituované ty objekty. A každý, který se v tomto světě pohybujeme, tak v těch svých akcích, ty naše akce jsou taktéž k něčemu zaměřené, mají jistou *intencionalitu*. Takže první *intencionalita* je u *monád* a druhá *intencionalita* je u nás. A je důležité taky si uvědomit, že v té konstituci světa, do té konstituce světa patřím i já. Ale teď, jaké je to já? Už to není právě tohle já jako *monáda* nebo jako to *primordiální ego*, ale už je to já objektivní. Už je to já, které se pohybuje v objektivním světě.

Měly by být jasné dvě věci: co chtěl říct Husserl a potom jestli ta věc sama je jasná. To je ten problém. Nevím, jestli už je jasné to, co chtěl říct Husserl. Jakou představu si má člověk udělat o té *monádě*, aby odpovídala tomu, co Husserl myslí, aby do toho nezapadalo něco jiného? Hele, Honzo, já ještě bych tady třeba něco přečetl a třeba se vám to bude zdát jasnější a zase to budeme probírat, tak abychom se k tomu dostali. Husserl třeba říká, že jediné, co je absolutně jsoucí, jsou *monády*. Já v tom objektivním světě už nejsem absolutně jsoucí. Jediné, co je zde absolutně jsoucí, je *monáda*. Protože všechno ostatní je až skrze jejich konstituování. Ty *monády* jsou jediné, co je absolutně jsoucí, to ostatní je právě až skrze jejich konstituování.

Jiný hlas: A ještě jednou mohu s Husserlem říci, že *ego* konstituuje... samo se konstituuje samo pro sebe jako něco, co se vnitřně samo v sobě kontinuálně konstituuje jako jsoucí. Já si to najdu přesně, to jsou *Meditace 65*, strana v českém... v tom... ano, tady: *ego* samo existuje pro sebe v kontinuální evidenci, čili jako něco, co se vnitřně samo v sobě kontinuálně konstituuje jako jsoucí. Tady je to kontinuálně ještě navíc o té konstituci řečeno.

Jiný hlas: Tady jde o to, je řeč o tom *primordiálním*.

Jiný hlas: Ano, o tomhle je řeč.

Jiný hlas: Čili o té *monádě*.

Jiný hlas: Ano, samozřejmě, to je ono, kontinuálně. Ona se v podstatě jistým způsobem sama konstituuje. Nemohu říct, že se sama konstituuje tak, že by tady byla, a pak se sama konstitovala, ale ona je tím, že je konstituující, tím, že se konstituuje, tak tím ona je. Je to ten pohyb, říkám stále.

Jiný hlas: Jak se tady bere, jak se zde berou ty konstituce, které tady jako ty *monády*, to tady jako problém kladený není. Protože tady může vzniknout problém, když přestanou být ty *monády* těmi konstituujícími, tak tady v podstatě není nic. Nebo jak se tady vzaly? Tento problém se tady neřeší, ten vypustíme.

Jiný hlas: Vy myslíte k té existenci, předchůdci, příčině dělat nějaký konec. Tak tady dají prostě absolutní pohyb. Někde skončí.

Jiný hlas: Proto on také hovoří o absolutním, o tom, že jsou absolutně jsoucí. Je to v podstatě... absolutní jsoucí je v podstatě absolutní pohyb. Protože pokud ten pohyb absolutní tady nebude, tak tady není vůbec nic a nelze o ničem hovořit. Abychom o ničem takovém mohli hovořit, tak právě ten absolutní pohyb tady musí být, nebo ty konstituující se *monády*. Konstituující se... tam je zase to zvrtné, že ony se konstituují, ale konstituují... nevím, jak to vyjádřit.

Jiný hlas: Tam se mluví ve dvou rovinách. Jedna rovina těch *monád*, ta primární rovina, to jsou ty

monády, jinak nejsou... to je vlastně ten akt té konstituce, z čehož nějak vyplynou ty *monády*. A druhá rovina, kdy ty *monády*, které jsou vyplynuté z toho aktu té konstituce, se stávají tím *primordiálním egem*, ale už tím, že konstituují... jsou strukturovány.

Jiný hlas: Teď jsem ještě neřekl důležitou věc, společenství těch *monád*, kde se bere vůbec.

Jiný hlas: Ještě než budeme hovořit o *egu*, pokud tam není nějaká vlastní reakce, ale nějaká aktivita.

Jiný hlas: Na jaké rovině teď chceš mluvit o tom *egu* a o jaké aktivitě?

Jiný hlas: Myslím, že o tom *egu* se dá mluvit až na té druhé rovině, ne na té první.

Jiný hlas: Myslíš na té *primordiální* a ne v tom objektivním světě, kde už je konstituce?

Jiný hlas: Právě že bych řekl, že se o tom *egu* dá mluvit až v tom světě, kde je ta konstituce.

Jiný hlas: Rozumím ti. Samozřejmě, ale to bez sebe není možné, ten objektivní svět není možný bez těch *monád*. Tady nemohu hovořit o objektivním světě, aniž bych hovořil o *monádách*. Stejně tak ty *monády* tím, že tady jsou, tak konstituují svět.

Jiný hlas: Navazuji na tvůj začátek, kde jsi mluvil o primární rovině, o reflexi.

Jiný hlas: Ale to se odehrává v objektivním světě, to s tou rovinou těch *primordiálních* nemá co dělat.

Jiný hlas: Ale už tady na té rovině se mluvilo o *primordiálním egu*.

Jiný hlas: Ne, tam jsem tu otázku položil v tom, že jsme schopni rozlišit nějaké já nebo nějaké ty subjekty těch akcí a jsme schopni říct, že se tyto subjekty od sebe liší. Ale to se pohybujeme v tom objektivním světě stále. Ale ta otázka může být položena po tom já, které není v tom objektivním světě, po tom já, které je konstituující, což je ta *monáda* neboli to *primordiální ego*.

Jiný hlas: Tím, že je konstituující, tak něco konstituuje a to konstituování musí mít nějaký...

Jiný hlas: Ano, a konstituuje den objektivní svět.

Jiný hlas: V tom objektivním světě už je v podstatě...

Jiný hlas: Ne, ono ho nekonstituuje tak, že by tam... on když konstituuje objektivní svět, tak tam konstituuje taktéž sebe jako už objekt, ale ne jako *monádu*. Já se nevyskytuji ve světě jako *monáda*. To jsem asi zapomněl.

Jiný hlas: Takže to *ego*, to *primordiální ego*, už je ta *monáda* a není to už ten objekt.

Jiný hlas: Ano, to není objekt. Jestli to z toho vyplynulo, že je to objekt, tak to ne. To je právě ten základní rozdíl. Proto se to tady musí rozlišit, že objekty jsou až v tom objektivním světě.

Jiný hlas: Mně to vyznělo, že tím, že je to *ego*, tak už je to nějaký objekt.

Jiný hlas: Ne. Je pravdou, že Husserl to nikde výslovně neřekne, on je odlišuje. Hovoří o *primordiálním egu*, o *monádě*, ale pak hovoří o psychofyzickém já, nebo zde hovoří taktéž o *transcendentálním já* na té první rovině. Ale to já tam je, jde o to, že tady nějaký vztah je. A teď vám řeknu, jak ten vztah tady je. On vlastně správně upozorňuje na to, že mezi těmito dvěma *egy* je jistý rozdíl co do *substance*, čili to první, ta *monáda*, je absolutně jsoucí, jak už jsem dnes četl, kdežto to druhé je konstituované. Tady je podstatný rozdíl.

Přečtu vám jednu větu, je to z *První meditace*, strana 39, ke které se vztahuje i Ingarden, kde Husserl říká: „Zřejmě je možno říci: já, jakožto přirozeně zaměřené já, jsem také – to přirozeně zaměřené já se míní v tom objektivním světě, to je ten přirozený postoj, protože ten přirozený postoj ti klade existenci toho světa. To je ten přirozený postoj, kdežto ten *transcendentálně redukovaný*, ten tam žádný takový svět nemá, to je právě ta rovina těch *eg*. Tak ještě jednou: já, jakožto přirozeně zaměřené já, jsem také a to vždy *transcendentálním já*, ale vím o tom teprve v uskutečnění *fenomenologické redukce*.“

Tady to vypadá, že Husserl něco ztotožňuje. Hovoří o přirozeně zaměřeném já, to je to já na rovině objektivního světa, pak zde hovoří o *transcendentálním já*, což je to já na rovině těch *monád*.

Jiný hlas: Zvlášť to přirozené já tady musí být...

Jiný hlas: Ano. A teď vám řeknu tu námitku. Jemu se to nelíbí, Ingardenovi, a říká: „já, jež je předmětem transcendentálního zkoumání a v daném případě se nachází v přirozeném postoji, bylo ihned uvedeno já jako transcendentální.“, kdežto já, jež je subjektem toho transcendentálního zkoumání – to je to, které to vykonává, to transcendentální zkoumání – nebylo vůbec ještě jako transcendentální uvedeno. A zde

narážíme na velký problém identity, respektive identifikace obou těchto já.

A on to řeší takto, říká zde: „A přece se přikláním k tomu ponechat tuto větu, protože jsme nakloněni k ustavení identity mezi mnou jako čistým já“ – vidíte, on tady těchto termínů používá, *čisté já* zase, to je ta první rovina – „čistým já a mnou jako reálným já psychofyzického individua, jež je částí světa. To *čisté já* není částí světa. Jenom to psychofyzické já je částí světa.“

Jiný hlas: Nevím vůbec, co to je psychofyzické...

Jiný hlas: Psychofyzické já, to je ten přirozený postoj toho já.

Jiný hlas: Psychofyzické bych chápal, spíš nechápu to *čisté já*.

Jiný hlas: To je to ego, to je ta *monáda*. To je ta *monáda*.

Jiný hlas: A není to ego, protože jestli je to ego, tak už to musí být součástí tohoto světa, ne?

Jiný hlas: Ego, *monáda*, to je totéž.

Jiný hlas: Jestliže je to ego, tak už to musí být součástí tohoto světa, ne?

Jiný hlas: Tak je to ego, dáme mu ještě nějaké *primordiální* ego, abychom to rozlišili, abychom nehovořili na těch dvou rovinách jenom o ego. Tak to je to *čisté já*, to je *primordiální* ego, to je *monáda*.

Psychofyzické individuum, to je ten objekt.

Jiný hlas: To čisté mimosvětské tvoří ty komunity, to společenství.

Jiný hlas: To čisté tvoří to společenství intersubjektivní. To ještě tady musím vzpomenout, co to znamená.

Jiný hlas: Mimosvětské? Ale tam zase bylo řečeno, že to není mimosvětské.

Jiný hlas: Nic takového není, že by to bylo mimosvětské, protože ono tím, jak se konstituuje, tak konstituuje svět a je tam přítomno jako...

Jiný hlas: Je součástí, není součástí světa? Jakmile řekne, že konstituuje svět, tak už je součástí toho světa.

Jiný hlas: Ono konstituuje svět, ale neznámá to, že je součástí. Součástí by tady mohlo být to „já“ potom; když já konstituuji ten svět, tak v něm konstituuji i sám sebe. A já jsem tam jako ten subjekt, který pak vykonává různé akce.

Jiný hlas: To už je potom to ego.

Jiný hlas: Ano, to je to ego a není to to *primordiální* ego. To je součástí světa, ale to *primordiální* ego není součástí světa.

Tady vám ještě přečtu jednu větičku přímo k tomuto: „Zde je třeba si všimnout: jako redukované já není kusem světa, tak obráceně ani svět či jakýkoli objekt ve světě nejsou kusem mého já. Nenacházejí se v mém vědomém životě jako jeho reálné součásti, jako komplex počítačových dat nebo aktů. K vlastnímu smyslu všeho, co patří ke světu, patří tato transcendence.“

Jiný hlas: Tak to je ještě jednou...

Jiný hlas: Není kusem světa. Je to strana 29. Strana 29 českého překladu. „Redukované já není kusem světa, tak ani obráceně ani svět či jakýkoli objekt ve světě nejsou kusem mého já. Nenacházejí se v mém vědomém životě jako jeho reálná součást, jako komplex počítačových dat nebo aktů. K vlastnímu smyslu všeho, co patří ke světu, patří tato transcendence.“

Musíme se do toho dostat, do toho Husserla. Četl jsem vám, jak to redukované já není kusem světa.

Jiný hlas: Ano.

Jiný hlas: Protože ses ptal, co je součástí toho, jestli ty *monády* jsou součástí toho světa, nebo nejsou. A právě i v tom textu, o který se Laďa opíral, se říká: „jsou ve svém společenství absolutními nositeli světa,“ *sie sind in ihrer Gemeinschaft die absoluten Träger der Welt*. Táže se já, co to je *Gemeinschaft*?

Gemeinschaft znamená, že spolu nějak komunikují. A to je ta hromada *monád*. *Gemeinschaft* jako společenství.

Tady se k tomu vyjádříme. Nejdříve několik vět, které jsou z něho: „*Monády* tvoří jisté společenství nazvané transcendentální intersubjektivita. A ta je ve mně konstituována ze zdrojů mé *intencionality*. Tato transcendentální intersubjektivita v sobě nese tíž objektivní svět.“ To znamená, svět je transcendentálně konstituován ve mně.

Ještě jednou: „*Monády* tvoří jisté společenství nazvané transcendentální intersubjektivita a ta je ve mně

konstituována ze zdrojů mé *intencionality*. A tato transcendentální intersubjektivita v sobě nese týž objektivní svět.“ Jsou to vytržené věty, jde nám o obsah, to si vysvětlíme.

A je třeba rozlišit dále, pokud se vrátím k tomu společenství *monád*, tak je třeba rozlišit *primordiální* a objektivní svět. To je strana 103 *Karteziánských meditací*. Kdyby někdo neměl co dělat, mohl by si přečíst pátou meditaci, ze které se hlavně čerpá, a pak ještě i tu první.

Takže je třeba rozlišit *primordiální* a objektivní svět. Objektivní se konstituuje na podkladě *primordiálního*, a to ve více stupních. „Z toho, co je vlastní *primordiálnímu* ego, je vyloučeno jiné vůbec.“ Tak ještě jednou: je tady nějaké *primordiální* ego, to má něco svého vlastního, a z toho jeho vlastního v podstatě vylučujeme to jiné, to je to *alter ego*, to jiné ego.

Potom to první cizí je jiné já, to je to *alter ego*, které umožňuje objektivní svět vůbec, k němuž patřím i já sám. To znamená, já patřím k tomu objektivnímu světu. Tak ještě jednou: to první cizí, to první *alter ego*, to první jiné já...

Jiný hlas: Ale počkej, to *primordiální* ego nezná žádné *alter*, vylučuje jiné ego.

Jiný hlas: Já jsem vyloučil z toho *primordiálního* ega to jiné já, jiné ego. A to první cizí, to první jiné já – protože to, co odtamtud vyloučím, tak je jiné já nebo by se dalo jako ne-já teď na tom nějak stavět a tak dále.

Jiný hlas: To cizí ego i to *alter ego* je stejné, to jiné já?

Hejdánek: No, to *alter ego*, to je jiné já. Tak to umožňuje potom objektivní svět vůbec, k němuž patřím i já sám. A teď to jiné já, to je jiné čisté já. To jiné čisté já ještě jednou je to první *alter ego*. Tak první *alter ego* je čisté já, tak jako jsme měli čisté já, tak tady máme jiné čisté já, *alter* čisté já. *Alter*, já říkám *alter*, dobře. No.

A tato jiná čistá já nemají charakter soucen v objektivním světě, ale vytvářejí společenství soucích já.

Tady je to společenství soucích já, která ve své konstituující intencionalitě konstituují jeden a týž svět.

Jiný hlas: Vytvářejí společenství?

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: Soucích já.

Hejdánek: Soucích já, ale nemají charakter soucen. Ale nejsou to já soucna. V objektivním světě, Honzo, pozor. Nemají charakter soucen v objektivním světě, ale vytvářejí to společenství soucích já.

Jiný hlas: Ale soucích teda v tom světě?

Hejdánek: V žádném, to je ten *primordiální* svět. V tom *primordiálním* světě, na rozdíl od toho objektivního. A těch soucích já, která ve své konstituující intencionalitě konstituují jeden a týž svět. Oni mají s tou intencí konstituující a v tom konstituují ten jeden a týž svět, to je ten objektivní svět. Ale zase si musíme uvědomit, že je zde pak ještě jiná konstituce, jiná intencionalita, a to je intencionalita v tom objektivním světě, o které taktéž hovoří. No. A o těch monádách dále. Ano?

Jiný hlas: Já jsem se chtěl vyptat na to první *alter ego*.

Hejdánek: To jiné?

Jiný hlas: To první jiné já, ano. Kde se vzalo?

Hejdánek: To ti asi nedokážu teď říct. Až to budu mít možná víc přečtené, tak tu jeho myšlenkovou stavbu třeba víc. Já jenom chci ukázat na ten problém, kde asi je, abych vůbec mohl ty dvě otázky na začátku vyřešit nějak. Tak tady jenom to chci ukázat, ale zatím nedokážu přesně vysvětlit, jak myšlenkově on to zpracovává celé. Já jsem se spíš chystal toho, jak on se k těm věcem vyjadřuje, abych tuhle strukturu tam našel, kterou tady chci ukázat, že by tam měla být.

Dále o tom, v jakém vztahu jsou monády, vám ještě tady řeknu. Tak ty jsou reálně odděleny, to jest neexistuje reálné spojení jejich zážitků k mým nebo toho, co je jim vlastní s tím, co je mně vlastní. Ještě jednou: každá z těch monád má něco, co je jí vlastní. Ona je právě po téhle stránce, po stránce reálně absolutně uzavřenou jednotou, pozor na to, ta monáda. Takže tím pádem nemůže tady docházet k nějakému propojení. To propojení, ke kterému dochází, je až v tom intencionálním společenství.

Jiný hlas: Intencionálním?

Hejdánek: Ano, to je ta intersubjektivní rovina, na které teprve dochází k jejich ovlivnění. Můžu to přechít přímo z textu, strana 123: „Jsou sice reálně odděleny nebo oni oddělení od mé monády v tom smyslu, že neexistuje reálné spojení od jejich zážitků k mým zážitkům, a tak vůbec od toho, co je jim podstatně vlastní k tomu, co je podstatně vlastní mně. Tomu přece též odpovídá reálné oddělení, oddělenost ve světě, oddělenost mého psychofyzického jsoucna od psychofyzického jsoucna jiného. Oddělení se vyjadřuje jako oddělení prostorové pomocí prostorovosti objektivních těl.“ To nic... Ne, to je v podstatě jenom to oddělení v tom objektivním světě. Na druhé straně tomu ale není tak, že by toto původní společenství – míní se těch monád – bylo pouhé nic. Jelikož každá monáda po stránce reálné absolutně uzavřenou jednotou, neznámá to, že ireálné intencionální zasahování jiných monád do mé *primordality* je ireálné v tom smyslu, že bych se do nich vesnil, že bych si je představoval v podobě pouhé fantazie. Soucno je sesoucne v intencionálním společenství. Je to principiální spojenost zvláštního druhu. Pozor na to, on to sám... na to jsem chtěl právě poukázat, že je to principiální spojenost zvláštního druhu. Skutečné společenství, je to skutečné společenství, tak jako ty monády jsou absolutní jsoucna, tak toto je také, to je skutečné společenství, a to právě takové, jež činí bytí jakéhokoli světa, světa lidí a věcí, *transcendentálně* možné. Takže to je, pokud jde o to...

Jiný hlas: Jenomže to neznámá, že to... zdálo by se, že monády jsou reálně odděleny a nemají k sobě přístup. A pak je tam „ale to neznámá“. Mně se zdá, že ten problém je tam jenom jako tvrzení, je to postulováno, není tam nic vysvětleno ještě.

Hejdánek: To ne, podívej se, když si to domyslíš, tak jediné ty monády navzájem v podstatě nemají na sebe nějaký vliv v tom, jak ony se konstituují. V tom nemají, ale právě ty monády vytvářejí to intersubjektivní společenství nějaké. No a...

Jiný hlas: A myslíš, že v tom citátu není řečeno jak?

Hejdánek: Já se ještě podívám, jestli někde nenajdu nějaké místo. Ne, já jsem si toho sám vědom, že mně to taky úplně není jasné, jak k tomuto dochází. Právě u toho Husserla, jestli to jenom netvrdí a netrvá na tom. Takže z toho vylézá jako monáda, která nemá okna.

Jiný hlas: To má hodně.

Hejdánek: Ale akorát, že tam dává tu monádu monád, že se to složí tady do téhleté... Ano, která v čem... tak, moment, soudruzi, já vám tady něco najdu, kde to mám? To najdu hned, to bude... kde hovoří o harmonii monád. O té harmonii monád. Kde to tam bylo? Musí existovat jedna příroda, ano. Tady třeba má taky takovou věc, že jestli může existovat více světů. Že by každá z těch monád, které se tady konstituují nebo jsou konstituující, tak konstituují jeden a tentýž svět. Ale ten svět může být různý, který ony konstituují. Takovou různost on připouští, ale nepřipouští se zde různost toho, že by zde byly monády některé, které konstituují jeden svět, a jiné monády by konstituovaly jiný svět. Tady to zase můžu odcitovat, strana 134. *Leibniz* má přirozeně pravdu, když říká, že je myslitelné nekonečně mnoho monád a monádických skupin, ale že proto nejsou ještě všechny tyto možnosti *kompossibilní*. A dále, když říká, že by mohlo být stvořeno nekonečné množství světů, avšak nikoliv více světů zároveň, protože jsou *inkompossibilní*. V podstatě, že nemohou být nějak slučitelné, nemohou nic vytvářet dohromady. Takže tady těch světů najednou víc nemůže být, ale ty monády mohly v podstatě vytvořit různé světy. To je jedna věc, ale ještě o té harmonii, že tedy [nesrozumitelné] světa v něm vcelku...

--- (1987-11-23 Logika - Moulal II (1) [LVH68VA]_Kaz b_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Související s tím, co se bude říkat dnes. Já bych asi znovu dneska mluvil o dvou dílech, z nichž první by byl zase takový celkový přehled, který by se ale oproti tomu minulému věnoval zejména tomu konci té knihy, o které jsem minule tak úplně nepovídal. To znamená v rámci takového přejetí tím celkem toho díla a té přednášky bych zopakoval ty první části, o kterých jsem mluvil už minule, a pověděl malinko a možná trochu podrobněji než ty věci, které jsem říkal už minule, ještě k tomu konci.

Potom bych se chtěl věnovat něčemu, co mi na tom připadá... Jednak je to taková úvaha, která se mi líbí, jednak si myslím, že jí třeba možná i o něco víc rozumím než těm některým jiným částem té knihy, a jednak si myslím, že má možná nějaké styčné body s tím, co se tady dělá ty pondělky jindy. Mimo jiné je

tam také kratičce zmíněno to pojetí toho *logu* v obdobném smyslu, jako se to tady vykládalo. Takže takhle by to dnes mělo vypadat.

K tomu celkovému běhu toho spisu: Heidegger po takových předběžných poznámkách uvede to tradiční vymezení bytnosti pravdy. Řekne, že pravda bývá vymezována jako správnost výpovědi, eventuálně vůbec správnost představování. On podá předběžnou kritiku tohoto tradovaného vymezení. Ta kritika zhruba řečeno spočívá v tom, že má-li být možné něco takového jako správnost výpovědi, totiž má-li se to vypovězené nějakým způsobem řídit tím předmětem, potom musí být nějaké médium, musí být možno nějakým způsobem tenhle vztah mezi tou výpovědí a tím, o čem je vypovídáno, zjednat.

A to je něco, co to určení bytnosti pravdy jako správnosti výpovědi předpokládá, nicméně samo netematizuje. Heidegger předběžně tematizuje tenhle předpoklad možnosti pravdy jako správnosti. Říká, že aby mohlo být něco takového jako správnost výpovědi, tak musí být něco jako otevřenost. On ji tam dokonce chápe na čtverý způsob, jak jsem o tom minule mluvil. V zásadě stačí snad říct, že ta otevřenost musí být něco takového, co právě umožňuje najít jakýsi ten střední člen či jakýsi ten základ, vzhledem k němuž je pak možné tepver myslet nějakou tu přiměřenost mezi tou výpovědí a tou věcí. Přiměřenost, kterou v případě, že vycházíme od té výpovědi nebo od té věci, tak v žádném případě už není možné dodatečně zajistit. V případě, že to, od čeho začínáme – ať ta výpověď, nebo ta věc, nebo ta dvojice již takto samostatně se vyskytující jsou – tak už není možné tuhle přiměřenost žádným způsobem vyložit.

Tohle je předběžná kritika, která v mnohém anticipuje ten další běh přednášky. Heidegger tedy říká, že na každý pád se zdá, že ta otevřenost je něco původnějšího než ta správnost. A že když se budeme chtít tázat po bytnosti pravdy, tak by mělo být vhodné postupovat tímto směrem. To znamená od toho tradovaného porozumění přikročit k tomu tázání nebo nějakému hlubšímu porozumění té otevřenosti. Ale když tenhle rozvrh začíná provádět, tak se mu objevuje základní otázka. Totiž že takto postupovat by bylo přece smysluplné jenom tehdy, když už to samo tradované určení bytnosti pravdy je aspoň v nějakém ohledu oprávněné. I když není třeba úplně původní, tak musí přece aspoň v nějakém smyslu postihovat něco na té pravdě, aby když přikročíme k podmínce jeho možnosti, když postoupíme k něčemu původnějšímu, než je tohle tradované vymezení pravdy, tak aby nás to opravdu vedlo tím správným směrem. Kdyby to bylo nějaké vymezení, které by vlastně s tou pravdou nemělo nic společného a samo by stálo již nějakým porozuměním chybným a spíše zakrývajícím tu povahu té pravdy, tak potom to jeho rozvíjení v tom směru těch podmínek jeho možnosti by nás svádělo z té cesty ještě dál, nebo přinejmenším by bylo možné, že by nás svádělo z cesty.

Takže Heidegger říká, že aby takovýhle naznačený podnik byl smysluplný, je nutné se nejdříve tázat po té vlastní oprávněnosti toho tradovaného určení bytnosti. Po tom, jak je vlastně odůvodněna či založena ta věta, že pravda je správnost výpovědi. Tohle tázání se děje tak, že Heidegger provede tu otázku po tom, co to je ta bytnost. Protože říká, že tohle určení pravdy pochází od těch Řeků a ti Řekové že právě tohle určení provedli jako určení bytnosti pravdy. Říká, že je k tomu zapotřebí napřed porozumět, co ti Řekové vůbec rozuměli bytností. A provádí o tom kratší výklad, jak to vypadá u Řeků s bytností.

Jiný hlas: ukáže se, že bytnost Řekové mysleli jako *ideu*. A potom klade tedy už tu otázku, jak u těch Řeků je tedy zdůvodněno to určení bytnosti pravdy jako správnosti výpovědi. A na tuhle otázku tedy tím, že konzultuje ty *Aristotelovy* texty, podává takovou odpověď, že nijak. Že tedy u toho Aristotela se nikde nenajde žádná stopa po tom, že by se pokoušel nějak argumentovat, nějak zdůvodňovat, proč je pravda právě tohle, shoda té výpovědi s věcí.

No a tahle podivná situace vede Heideggera k tomu, že si položí otázku, co to vůbec je nějaké zdůvodňování, zdůvodnění. Jakým způsobem vůbec by mohlo vypadat to, na co se tady ptáme, totiž to zdůvodnění toho určení bytnosti. Já bych právě tento úsek věnovaný těm Řekům a tomu probírání povahy zdůvodňování a zakládání těch určení bytnosti chtěl věnovat podrobněji. Takže teď to řeknu zase jenom velice zhruba.

Ukáže se, že právě o zdůvodňování není možné v případě určování bytnosti vůbec mluvit. Že tedy to není

žádná náhoda, že Aristotelés není schopný žádným způsobem zdůvodnit to vymezení bytnosti pravdy. Podobně se u Aristotela ani u Platóna nenajde žádné vymezení bytnosti jako zdůvodněné. Že to ale neznamená, že by to určování bytnosti bylo něco libovolného, když tomu chybí zdůvodnění. Že ono musí mít jakýsi svůj základ. A ta obtížnost, jak myslet tento základ, který musí řídit určování bytnosti, tak to bude naším podrobným tématem za chvíli.

Ukáže se tedy, že tím základem je neskrytost. Když to tedy řeknu velice rychle. A potom Heidegger ukáže, že ta neskrytost je vlastně ta neskrytost, kterou už ti Řekové měli za základ svého určování bytnosti. Ta neskrytost, která tedy nějakým takovýmto zvláštním způsobem byla už přidíle při tom vlastním počátku určování, tázání po pravdě, tedy určování bytnosti pravdy, tak tato neskrytost že je vlastně cosi podobného nebo možná i stejného jako ta otevřenost, o níž jsme hovořili na začátku v té předběžné kritice tradičního pojetí pravdy.

Z toho by pak vypadalo, že vlastně to naše tázání je něčím takovým jako jenom pokusem vzpomenout si na něco, co už tedy těm Řekům bylo více či méně jasné nebo aspoň bylo nějakým způsobem přidíle v jejich myšlení. A v této souvislosti se Heideggerovi vnučuje otázka po nutnosti či potřebnosti toho tázání, tak jak on ho prováděl. Vnučuje se mu ta otázka v té souvislosti, že se prostě zdá, že se tady dělá něco, co už bylo vykonáno, co je vlastně jenom opakování nebo něco svým způsobem i přebytečné.

Heidegger tedy tohoto podnětu využívá k jakémusi ještě prohloubení položení té otázky po nutnosti. On totiž říká, že ve filosofii nestačí k tomu, aby nějaký podnik měl filosofickou hodnotu, aby se nějaké tázání mohlo označit za filosofické, tak nestačí na rozdíl od třeba vědy vykázat, že na základě faktického stavu, na základě toho, jak se to s těmi věcmi má v nějakém dosavadním zkoumání, je možno položit nějakou kritickou otázku a je možno nějakým způsobem něco z toho doposud tradovaného zpochybnit či ukázat, že je to jinak. Tohle samo ve filosofické otázce nestačí na rozdíl od vědecké.

Filosofická otázka, říká Heidegger, musí v sobě nést svou nutnost. Nést ji v sobě, to je na ní podstatné. On tam rozlišuje filosofii od vědy ještě jiným způsobem. Říká totiž, že filosofie je vládnoucí a v tomto smyslu je třeba rozumět také tomu, že musí tu nutnost ta otázka nést v sobě. Že totiž jeden z těch možných jiných případů, vůči nimž se tato formulace vymezuje, je, že by tu nutnost přijímala odněkud zvnějška. Že by tedy nějakým způsobem ta filosofická otázka sice měla nutnost, ale nebyla by to ta nutnost toho tázání samotného, ale byla by to nějaká nutnost přijatá okolnostmi dějinnými, společenskými, historickými, zájmem posluchačů, výhodností se věnovat tomuto typu tázání nebo potřebností tohoto tázání třeba pro rozvoj nějaké jiné vědy.

Jiný hlas: vědecké otázky a tak. Tohle říká Heidegger, by byla jaksi nutnost, která by mohla být svým způsobem postačující pro toho vědce, ale není postačující pro toho filosofa. Ta otázka filosofova musí být nutná sama ze sebe. Musí tu nutnost tedy nést sama v sobě. Co to totiž znamená? No, tady na tomhle místě je to trochu těžké říct. Tady je potřebí vědět ještě to, že ta nutnost, tedy německy *Notwendigkeit*, pro toho Heideggera velice úzce souvisí s nouzí, *Not*. Že vlastně ta nutnost je cosi takového, k čemu nás ta nouze nutí. Vlastně se dá říct, že ten filosof, jak vlastně za chvíli s takovýma formulacema se setkáme, ten filosof se musí tázat z jakési nouze. A tázání, které vlastně nejde z téhle nouze, tak nemá v sobě tu filosofickou nutnost.

No a Heidegger říká, že ta filosofická otázka, která tedy tu svou nutnost v sobě nese, tak ta musí, je-li dostatečně rozvinutá, učinit tuhle nutnost viditelnou. Ono totiž se to samozřejmě na té otázce asi nedá nějak snadno rozlišit, zda je to otázka z nouze, nebo ne, v tu chvíli, kdy se s ní setkáváme nebo kdy ten filosof myslí. Ale jestliže z té nouze je, tak se může stát, že právě učiní tu svou nutnost viditelnou. To, že je nutno tuhle otázku se tázat a ne zrovna jinou. Zatímco ten vědec si může vybírat ty otázky, kterými se bude zabývat, v podstatě nějakými více či méně nahodilými způsoby v rámci toho, co tedy v té vědě jaksi ještě je nevyřešeno nebo vyřešeno třeba špatně nebo neúplně. Tak ten filosof si ty otázky nemůže vybírat, nýbrž v pozadí toho stojí teda vlastně taková jakási Heideggerova myšlenka, že vlastně ty otázky si vybírají toho filosofa. A ty, které tedy nejsou tohohle charakteru, tak to, že nejsou teda filosofické otázky v tom pravém smyslu.

Tím teda vlastně ten *Heidegger* tuhle touto úvahou odůvodňuje to, že se v těch dalších částech té přednášky už nevěnuje ani tolik tomu vlastnímu tázání po pravdě, jako spíš probírá ten problém té nutnosti té otázky po pravdě. Říká, že právě tím tázáním po té nutnosti té otázky po pravdě ta otázka není ani zdaleka opuštěna, není to nějaký překrok ven z té otázky, nýbrž je to vlastně jenom další krok jejího rozvinutí.

Jak ten krok teda vypadá, tady už myslím spolehlivě vstupuju na půdu, o které jsem minule nemluvil. Je teda stejně bytostná ta nutnost té filosofické otázky, jako je ta otázka sama. To souvisí právě s tím, že to není tak, že by třeba ta filosofie byla, protože jsou filosofové, ani tak, že filosofové jsou kvůli té filosofii. Že teda vlastně ta filosofie je něco, co by tady bylo díky tomu, že někteří lidé jakožto filosofové se prostě rozhodnou filosofovat nějak teda ze svého, ze své iniciativy. Podobně to není tak, že by bylo něco jako filosofie a ta by, tu by se ti filosofové měli nějakým způsobem jako naučit, přijmout a nějak teda jakoby rozvíjet. Ten *Heidegger* tady říká, a já to jenom odcituju a předem upozorňuju, že teda asi to nebudu schopen nějak jaksi bohatěji vykládat, *Heidegger* říká, že tedy jak ta filosofie, tak ti filosofové jsou tehdy a podle toho nebo jaksi ve shodě s tím, kdy a jak tedy jsou tehdy, kdy a ve shodě s tím, jak se ta pravda toho *Seyn* samotného uvlastňuje, *ereignet* tedy, odehrává, udává, uvlastňuje. To je takové to slovo *Ereignis* toho pozdního *Heideggera*, které teda je obtížné a je vykládáno v nějakých těch spisech, které ten *Heidegger* sice napsal, ale už v těch třicátých letech se rozhodl je nevydávat. A jak je teď ten velký program toho vydávání těch sebraných spisů, tak v něm tyhle ty spisy, které jsou teda napsány, ale *Heideggerem* jaksi pozdržený z vydání, tak ty jsou určeny, že smějí vyjít až poté, co vyjde všechno ostatní v těch sebraných spisech. To jest jak ty vydané spisy, tak všechny ty přednášky a tak, aby teda to publikum bylo nějakým způsobem na to připraveno, na tyhle to hrozná díla. Tak tam například tady je jenom odvolávka na jeden z těch neuveřejněných spisů, který se právě jmenuje *Vom Ereignis*. Tak tam snad tenhle ten podivný pojem, který se v těch dílech toho pozdějšího *Heideggera*, který známe, který teda nějakým způsobem byly třeba uveřejňovány jak už za jeho života, tak třeba teď jsou trochu už postupně uveřejňovány některé ty přednášky, tak tenhle ten pojem se tam jako velice často vyskytuje a je zřejmé, že má jakousi teda klíčovou úlohu, ale vlastně je tam dost málo vykládán.

Takže takhle nějak teda ten *Heidegger* zdá se to myslí s tou nutností té filosofické otázky.

Heidegger teda vlastně vychází v tom dalším kroku té přednášky z té nejasnosti o tom, zda teda to naše tázání je opravdu jenom čímsi jako opakováním toho podnětu těch Řeků. Zda teda, protože už ti Řekové vlastně říkali pravdě *alétheia*, neskrytost, tak zda teda už opravdu na tom byli stejně jako my poté, co jsme provedli...

Jiný hlas: tedy nyní to tázání. Ta jeho odpověď je jednoduchá. Říká, že stejně na tom nejsme. Ti Řekové se totiž po té neskrytosti netázali. Ona sice pro každé to jejich určování bytnosti sloužila jako ten jeho základ, ale byl to základ nedotázaný. To, na co se ti Řekové vlastně tázali, byly ty bytnosti, v posledku teda jsou, ale netázali se po tom, co vůbec umožňuje, aby oni ty bytnosti tak vyzíraly, jak jsme o tom hovořili. Řekové tu neskrytost jsou, říká *Heidegger*, zakoušeli, na jejím základě určili například tu pravdu jako správnost, ale určili ještě leckteré jiné bytnosti, ale ta *alétheia* sama zůstala nedotázaná. Řekové stáli pod vládou té poprvé se prolomivší, ale ještě nerozvinuté bytnosti pravdy jako neskrytost. Tím je taky podaná podstatná kvalifikace toho, co ten *Heidegger* říkal o tom dalším vývoji, o tom vlastně zapomenutí na toto řecké porozumění, o tom, že řecké slovo *alétheia* v tom svém překladu jako *veritas* vlastně ztrácí mnoho ze svého smyslu. On říká, že ve skutečnosti jsme to bytnostné vědění o *alétheia* neztratili proto, že by teprve nějak později byla překládána jako *veritas* a že by teda dodatečně se nějakým způsobem toto už u Řeků přítomné porozumění ztratilo. Je to spíše naopak. Toto překládání a tato dezinterpretace toho pojetí pravdy mohly převládnout pouze proto, že ta bytnost *alétheia* nebyla původně dostatečně rozvinutá a ve svém rozvinutí dost mocně založená.

A tohle je ten problém, nad kterým nyní ten *Heidegger* chce uvažovat. Jak to bylo s těmi Řeky, že oni to tázání po té pravdě jako neskrytosti, po té pravdě jako *alétheia* neprovedli. Říká, že by se mohlo zdát, že to bylo pro nějakou jejich opožděnost, že se spletli nebo že nebyli dostatečně šikovní. Aby ta situace pro

ty Řeky byla ještě překérnější, tak ten *Heidegger* upozorní na to, že jak jsme viděli, ta pravda jakožto neskrytost je charakter jsoucna samotného. To je něco, co jsem teďka v tom přehledu trošinku přeskočil, ale vlastně si myslím, že to mohlo z toho být už i vidět, i když jsem to neříkal výslovně, totiž že ta neskrytost, jestliže určíme nebo pochopíme pravdu jako neskrytost, tak jde právě o neskrytost toho jsoucna. Není potom pravda něco, co by se týkalo toho výroku, té výpovědi, ale pravda jakožto neskrytost se týká samotného jsoucna. To neskryté je to samo jsoucno.

Když teda ta pravda je tím charakterem toho jsoucna samotného a není pouze tím charakterem té výpovědi o jsoucnu, je čímsi, co vypovídáme o tom jsoucnu samotném. Ono je třeba *alethés*, nebo ono teda *aléthon*, abych měl, nebo je pravdivě, teda *aléthós* a tak. Toto jsou prostě charakteristiky, které se nemusí říkat tak, jak by naznačovalo to určení bytnosti pravdy jako správnosti výpovědi. Tohle není něco, co by právě určovalo jenom tu řeč, jak se pak právě na základě toho tradovaného určení bytnosti pravdy říká, že ta pravda je pouze v *logos*, ale tady pro ty Řeky je pravda, jak jsme zprvu řekli, charakterem jsoucna samotného, ale ono je to ještě silnější. Ona vlastně je to jsoucno samo. To neskryté je pro Řeky to jsoucno samo. On tady dokonce ten *Heidegger* má takové doklady, jak *Heidegger* chápe, že Řekové pojímali... Já to tak...

Hejdánek: Já to tak, no, no, no, to je celý vlastně ten *Heideggerův* přístup... Ne, ne, ne, furt se tu hovoří o těch Řecích.

Jiný hlas: Ten problém byl v tom, jak to, že se ti Řekové po tom netázali, a ten *Heidegger* vlastně ten problém ještě teďka vyhroť. Než se ho bude pokoušet řešit, tak ho ještě vyhroť. Řekne totiž, že ta neskrytost je charakter toho jsoucna samotného a těm Řekům přitom, nebo dokonce vlastně svým způsobem, to neskryté pro ty Řeky s tím jsoucnem zcela splývá. On tady k tomu uvádí doklady. Říká, že u *Aristotela* i u *Platóna* se prostě běžně najdou zcela souřadně užití *alétheia kai on*, což doslova by znamenalo pravda i jsoucno, ale to „a“ tady je podle toho *Heideggera* explikativní *kai*, známe jako *id est*, a má se to tedy číst podle *Heideggera* neskrytost, to jest jsoucno jako takové. Neskrytost, to jest jsoucno ve své jsoucnosti. Taková místa on tam skutečně vyhledal na doklad toho, že pro ty Řeky je vlastně ta pravda jako neskrytost, teda ta *alétheia*, a to jsoucno ve své neskrytosti, ve své jsoucnosti, to jest ve své neskrytosti, opravdu, ne-li synonyma, což by bylo jistě silné, tak aspoň vlastně velice si blízká určení. A když je to tedy takhle a když pro ty Řeky je tím jejich nejvlastnějším výkonem, tím, co vlastně celou tu řeckou *filosofii* provládá a určuje, ta otázka po jsoucnu, a ta pravda jako neskrytost jim vlastně byla skoro totéž, co to jsoucno, tak to je přece ještě podivnější, že se po té neskrytosti netázali.

Jiný hlas:

Tady se ještě zeptám. V jakém vztahu je teda ta pravda k té výpovědi? Ta neskrytost k té výpovědi? Ono je základem její možnosti, ona tedy...

Hejdánek:

Teď to беру podle těch Řeků, jo? Ne, takhle. Tady je samozřejmě problém trošku, který já možná matlám v tomto expozé, který je tedy jaksi hodně takový zastručňovaný. A je to ale problém věcný, který je tedy jaksi problémem, o kterém nebo problémem, prostě otázkou, těžkou otázkou i pro toho *Heideggera*. Totiž co to je, co umožňuje těm Řekům jak tedy rozumět té pravdě jakožto *alétheia* nebo nějakým způsobem tedy nechávat tu *alétheia* v přídele jakožto tu neskrytost, a jednak tedy ale pak u toho *Platóna* a *Aristotela* vymezit pravdu jakožto správnost výpovědi. Já teda, pokud ti dobře rozumím, tak se tážeš právě na tohle, v jakém vztahu teda pro Řeky, když já tady teda užívám tohoto...

Jiný hlas:

...jsoucna, tak jako jak se teda dá vymezit ta pravda výpověď, protože nebo jestli teda už pro Řeky znamenalo, že mohli směřovat jsoucno a výpověď.

Hejdánek:

Ano, to jsem rozhodně nechtěl naznačit. A co si myslím, že je potřeba k tomu říct, je...

Ta výpověď je v úzkém vztahu k té neskrytosti v tom smyslu, že je právě čímsi tuhle neskrytost pojímajícím, eventuálně to, které jsoucno k neskrytosti přivádějícím. To znamená, ona sama má v tomto

světě, pro něž ta neskrytost je čímsi základního, má tedy takovouhle vlastně opravdu velice privilegovanou úlohu. Ale to je řečeno spíš tím Heideggerem, který ty Řeky dodatečně domýšlí. A v nějakém smyslu to asi mohlo být v příděle v tom řeckém myšlení, ale není to to, co ti Řekové sami říkají, zdá se. Nebo ten Heidegger to v tom řekněme možná je schopen objevit, ale podle toho tradovaného čtení to ti Řekové sami neříkají, tohle co jsem teď pověděl.

Oni vlastně o té pravdě hovoří zejména pak už tedy opravdu v té podobě té správnosti výpovědi. A ta správnost výpovědi už má se k té neskrytosti, tak jak jsme o tom mluvili na začátku, že je tedy vlastně jakýmsi relevantním fenoménem. Není to něco, co by prostě tím, že se zavede neskrytost, tak že by tím padla jakákoli možnost řeči o tom, že některé výpovědi jsou prostě pravdivé a některé nepravdivé. Tak to samozřejmě tím nepadá tím, že se začne mluvit o neskrytosti.

Nicméně zůstává tu ten vztah naznačený hned na začátku, že ta pravda té výpovědi je něčím jaksí založeným v čemsi hlubším. Takhle snad se dá říct to, co jsem možná tak trochu opomněl a díky čemuž přišlo k té nejasnosti, na kterou se ptáš. Tady skutečně tak trochu, ale to je opravdu i během toho běhu té přednášky, tak Heidegger postupuje, že je nějakým způsobem ponecháno v nejasnosti, kolik z toho, co ten Heidegger o těch Řecích říká, oni vlastně prováděli výslovně a kolik tam vlastně bylo jenom nějakým způsobem v příděle. Právě ta pasáž přednášky, kterou referuju teď, tak ta nějakým způsobem se snaží do tohohle vnést větší jasno, vnést do toho trochu víc pořádku dalším kritickým promyšlením toho, jak to s těma Řekama opravdu bylo.

To znamená, když bych se vrátil k tomu zcela konkrétnímu, na co ses tázal, tak to, že jsem říkal, že ta neskrytost je jsoucno. No, to je prostě tam doložitelné u toho samého Aristotela, který ale říká... a ta neskrytost je tady stejné slovo, které normálně překládáme pravda... tak to je prostě doložitelné u toho samého Aristotela, který ale říká, že pravda se vyskytuje jenom v řeči a že je to správnost výpovědi. No tak ten vztah, jak je to možný, že u toho Aristotela bylo nějakým způsobem obojí, no tak já tady referuju kousek, kde ten Heidegger o tom něco málo řekne v takovém opravdu širokém filosofickém rozvrhu a provést to nějak do podrobnosti, pokusit se být v té kůži toho Aristotela, který je schopen užívat to slovo *alétheia* v obou těchto filosofických obsazích, jednou *alétheia kai on* jako zcela souřadné a explikující a jednou jakože *alétheia* je jenom v té výpovědi a že je to správnost té výpovědi... no to se ten Heidegger ani nepokouší tady na tomto místě.

Jiný hlas:

Jestli není věc... já mám pocit, když jsem četl Heideggera, že on vlastně činí ten krok s tím mýtem pravdy jako s obsahem, že může být jsoucno hodno pouze potud, pokud je tam hladina hlasu jsoucna. To znamená a říká to, že ta pravda jako sebeodkrývání neskrytosti musí být vůči tomu určité naladění. Naladění z té stránky, která je od pravdy jako takovou vnímat. Ale nikde on neříká, že pravda k nám nepřichází skrze vícero výroků, čili ve výroku jako takovém nebo ve výpovědi lidské se pravda neobsahuje, protože ta pravda k nám vždycky přichází skrze jakési mystérium, do kterého lze vrůstat nebo nevrůstat.

Já bych tuto věc nechal na diskuzi, jestli můžu. Nechme to tam. Toto jsem přijal a snažím se to říct, protože jsem si uvědomil, že to opravdu poukazuje na nejasnost, která díky mému způsobu expozice vznikla. Ale jinak ty věci, které tak trochu překračují rámeček, k těm se můžeme dostat v diskuzi radši. Já to nebudu už moc dlouho rozvádět, diskuze bude brzy.

Ale doufám, že je to ne snad jasné, protože skutečně není možné rozumět tomu, jak pro ty Řeky bylo – což je doložitelné – pojetí *aletheia* jako neskrytosti živé na jednu stranu, ale na druhou stranu v tom výslovném tázání po pravdě vlastně odpovídají nějak jinak. Jak je to možné? Heidegger o tom teď malinko cosi řekne a já to malinko povím, ale není to něco, co by bylo vykazatelné, co bychom mohli zakusit jako něco, co je jasné, že to tak muselo být a nemohlo být jinak.

Co on o tom řekne? A zároveň to je odpověď na tu zvláště vyhrocenou otázku, jak to bylo možné, že ti Řekové, ačkoli jejich vlastním výkonem byla otázka po jsoucnu a ačkoli pro ně neskrytost byla jsoucnu to nejbližší, tak se po té neskrytosti netázali.

Heidegger k tomu říká toto. Předvede, jak tam ta otázka po jsoucnu vypadala. Předvede to velice stručně a sám říká v té přednášce, že jenom...

--- (1987-11-23 Logika - Mournal II (2) [LVH69VA]_Kaz a_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Ono vlastně ani není možné potkat v nějaké oddělenosti. Není možné potkat jen jednotlivinu a dál nic.

Ano. Já právě věřím, že trošku zase rozumím, i když možná ne úplně, ale chtěl bych upozornit, že svět nebo jsoucno vcelku je něco, k čemu se sice člověk může nějak vztahovat, ale co může dokonce být snad v nějakém smyslu zakoušeno, po čem se v každém případě lze tázat. Dokonce Heidegger často užívá formulací, že předtím bylo třeba řecké postavení, ale přece jenom si myslím, že by se rozpokoval užít slovesa vnímat to. Je jistě možné, jsou takové zvláštní jevy jako setkání se, otevření se jsoucnu vcelku. To by Heidegger jistě nepopíral.

To, o čem Heidegger říká, že je údivné. Údiv právě... jsoucno je takové, jaké jest, ne takové, jaké bych si ho přál já. Doufám, že to teď nekomolím. Spíš by mě zajímalo, jaký je tvůj problém.

To je otázka, na kterou se dá odpovědět velice snadno. Jestliže Heidegger připouští, že se pobyt (*Dasein*) ocitne před jsoucnem vcelku, pak je to možné díky tomu, že se mu jsoucno tak či onak otevře. Této otevřenosti říká naladění (*Stimmung*), někdy se říká vynacházení se (*Befindlichkeit*). V tomto smyslu je odpověď jednoduchá: jsme občas postaveni před jsoucno vcelku a to, co za to nějakým způsobem může, je opravdu jakési zvláštní naladění.

V údivu se ukazuje jsoucno takové, jaké jest.

Spíš jsoucno ve své jsoucnosti, možná ne ani takové, jaké jest, ale spíš to, že jest. To je dost těžká otázka. V *Sein und Zeit* se říká... *Prinzipien des Denkens*? *Was heißt Denken*? *Grundsätze*? Ano, to je možné. Ten spis bohužel neznám, znám to jen z překladu, neznám to v němčině tak dobře jako ty. Není ani důležité se přit, pokud ta věc sama po tom nevolá. Spíš by pro nás bylo plodnější věnovat se něčemu z toho, co bylo tématem přednášky a bylo nejasné, anebo problému, který před námi věčně vyvstává. Konzultovat jednotlivá porozumění heideggerovským myšlenkám se budu rád ujímat, ale nejsem si jistý, jestli je to v tomto fóru nejšikovnější pro všechny přítomné. Tím nechci říct, že o tom není třeba mluvit, spíš se mi zdá, že by bylo dobré dávat otázkám zjevnou motivaci, postavit je do celku souvislostí, aby to nebyly otázky soukromé na základě tvé četby, ale aby každý z nás mohl zakusit otázky, které mají pro toto fórum důležitost.

Neporozuměl jsem tomu u Platóna a Aristotela, že se vztahují k základu, ale nevím, jak se to stalo a proč už to oni nedělali.

Hejdánek: To je ono. To je věc, kterou neodpovím a myslím si, že Heidegger by na to také neodpověděl.

Je to tak, že v dějinách k tomu prostě došlo. Dějiny jsou to, co se děje, a vždycky se to děje takhle.

Heidegger říkal, že pro nás to není vůbec o nic jiného. I to, že se teď tážeme takovým či onakým způsobem, není žádné naše privilegium osob, které by se mohly postavit nad dějiny, v nich všechno prohlédnout a podat o tom jakousi mimo dějiny postavenou zprávu. Kdybychom měli tu příležitost a moc, mohli bychom to se znalostmi inscenovat podruhé třeba i sami. Tak tohle nebylo možné. Dějiny jsou od toho, že se dějí samy.

Jiný hlas: A proč to Heidegger považuje za nutné a téměř chvályhodné?, no už ne žádná fakticita, už je to cosi víc. Rozumím. Možná je to teda tak, říká to on zadobře?

Jiný hlas: No, částečně určitě, já jsem spíš myslel [nesrozumitelné]... Mně spíš zajímalo, že když se pořád tady sleduje, jak u Heideggera vlastně běželo to myšlení, a to jmenovitě, že to je teda tak...

Jiný hlas: Jo, no počkej, to možná teď zkus říct trošku podrobněji, to mně připadá zajímavé.

Jiný hlas: Mně to tam připadalo jako prostě usnuté, že pak není možné prokázat, jestli on si to ten Heidegger vlastně nevymyslel.

Jiný hlas: Ano, no jo, jasně, já vím.

Jiný hlas: Jestli tam prostě nemá nějakou svoji ideu a na základě toho tam něco nevymyslí.

Jiný hlas: No, já vím. Jasně, no. On ten Heidegger teda je vůbec myslitel, který se na to prokazování kouká

dost skepticky. To nakonec jsme i v některých obrazech i toho dnešního výkladu viděli a viděli jsme dokonce, že v některých případech přinejmenším k tomu má velmi dobré důvody. Tak je k tomuhle, zejména teda pro čtenáře těch českých sborníků, jistě známý text, právě hned připojený k tomu překladu *Das Ding* (Věci), nějaký ten dopis nějakému studentovi, kde ten Heidegger upřímně říká tomu studentovi, který se ptá, jestli je prostě možné podat nějaký důkaz toho, že to tak je, jak to ten Heidegger říká. A ten Heidegger říká, není.

Ten Heidegger ale na druhé straně, se mi zdá, je dostatečně poctivý v tom, že se opravdu snaží to promýšlet nepředpojatě, že se opravdu snaží i v té opravdu šílené problematičnosti, která tam je a kterou jsi jmenoval jako jeden takový zvlášť markantní příklad, tak on ani tak neskrývá tuhle problematičnost. On opravdu říká, že ten Aristotelés je ta osoba, u které, jak jsem nakonec odpovídal ještě tady kolegovi ještě během toho povídání prve, ten Aristotelés je osoba, u které teda jednak je opravdu to *aletheia kai on*, prostě soucnost a pravda jako jedno s druhým vedle sebe, ale jednak je tam výslovně řečeno zas, že ta pravda je jenom v tom *logu* a ne ve věci. Což není přesně ta formulace sice tvé otázky, ale myslím, že věcně to s tím hodně souvisí.

Totíž vlastně... ještě je důležité říct, to možná z toho nevyplývá úplně zřetelně, ti Řekové jako takovýhle podmět v plurálu, to nejsou jenom Aristotelés a Platón. To naopak jsou zejména ty ještě před Aristotelem a Platónem, když se to takhle říká. Ten Platón sice je ten první, kdo o té csoti a o té ideji takhle řekne a o tom vyznění, ale to neznamena, že by to v té řecké *filosofii* předtím nebylo v díle. Naopak, ta sláva a ta velikost těch Řeků a ten začátek toho myšlení a ta otázka „co je jsoucnost?“ a ta odpověď *fysis*, a ta *fysis*, že to znamená neskrytost, tak tohle celé je výklad zejména o těch takzvaných predsokratikách. Takže není to jako... to by bylo ještě absurdnější samozřejmě, kdyby ta sláva těch Řeků byla v Aristotelovi a Platónovi a zároveň už tam rovnou... to tak opravdu rozhodně není. Jestli tenhle dojem chvilku třeba mým opomenutím vznikl, tak to doufám, že jsem nyní uvedl na pravou míru.

Ale přesto ještě Platón a Aristotelés do téhle slávy jednak patří, ale jednak jsou jejím koncem, ale samozřejmě taky vyvrcholením. Prostě vyvrcholením a koncem v jedno. A teďka na tvou otázku snad opravdu ta odpověď je v tom, co jsem právě říkal už v rámci toho přehledu v první půli svého povídání. Ale není to přesná odpověď nebo taková ta odpověď na ten rozpor, který v tom je. Je to prostě na to, že se to tak odehrálo. Je to jenom připomenutí toho, co ten Heidegger si o tom myslí. On říká, kdyby totiž oni se ještě i pak na tu neskrytost tážali, která jim byla tou samozřejmou odpovědí, tak by vlastně pro to samé tážení ani nemohli začít myslet, protože by neměli žádné takové hřiště toho tážení, žádný ten *Spielraum* toho tážení. To by prostě tu otázku nemohli vystát, kdyby je napadlo ještě teda... On je to samozřejmě nemohlo napadnout, všechny tyhle úvahy jsou takové opravdu velice neseriózní, když to tady takhle říkám. Ale když už jsem do téhle neserióznosti zabrousil, tak to už dořeknu takovým opravdu vulgárním způsobem.

Když by je prostě napadlo ještě, když si na tu nevýslovnou, nicméně řeckou *filosofii* provládající otázku „co je jsoucnost?“, která zas té výslovnosti došla až zejména u toho Aristotela a Platóna, toho vyvrcholení a zároveň konce, tak na tuhle nevýslovnou otázku, když si pokládali tu vlastně už v tomhle případě docela i výslovnou odpověď *fysis*, tak kdyby je ještě napadlo ptát se, ale co to je teda ta *fysis*, která je v zásadě opravdu tou neskrytostí? No tak by to prostě už... protože by na tohle už neměli, nebo zdá se prostě, když jsme v rámci téhle neserióznosti, tak to tak můžeme říct, že tak jak to vypadá, co o tom všem víme, tak by na tohle už žádnou odpověď v ruce neměli. Pro ně opravdu ta neskrytost byla tím, v čem se to celé pohybovalo. No tak to už potom by tu otázku opravdu nešlo vystát.

Jiný hlas: Rozumím, ale mně to potom spíš přišlo tak, že když se teda řekne, že tam byl nějaký odklon od toho základu, kterej musel nějak probíhat a vyvíjet se...

Jiný hlas: Odklon, no jo, ano.

Jiný hlas: ...takže my už se ptát můžeme, jak to vlastně probíhalo, a může to být zkušenost pro nás, pro tu naši situaci, že teda proč on to tak vychvaluje.

Jiný hlas: Jo, odklon. Jakým způsobem se teda opravdu stalo, že oni mluvili o té pravdě jako správnosti

výpovědi a ne o té druhé pravdě. Takhle to myslíš. Jasně. Ono ta správnost výpovědi jako taky mimo jiné je. To zas není jako odklon, to je jenom nezačnutí se ptát dost brzo. To je jako vlastně v spoustě ohledů velmi pravdivý. Ono to jenom prostě není dost radikální, dost původní. Ale oni právě, já si myslím, že opravdu se to dá převést na tu první odpověď, kterou jsem se snažil dávat: kdyby oni totiž v tom tázání byli dostatečně radikální, tak by právě to nebyla ta velikost těch Řeků, kteří právě tu svou způsoblost prokázali opravdu tím, že se netázali.

Jiný hlas: Jo?

Jiný hlas: No, ale tam musíš, tam se musí něco díť teda, ten člověk se musí setkávat s tím, že třeba touží po tom se po tom ptát a naráží na něco, že jakmile to začne [nesrozumitelné].

Jiný hlas: Ne, to právě takhle to být asi nemůže. To by opravdu nebylo to řecké.

Jiný hlas: Vždyť oni se ale vysloveně právě ptají.

Jiný hlas: Já myslím, že rozlišení subjektu a objektu... To je teda trochu, myslím si, taková až příliš zkratková úvaha. Řekl bych, že no, ale obtížná teda zas na druhé straně. Myslím si, že zas opravdu s čistým svědomím to odmítnout asi nelze. Ale přece jenom by jen samotné provedení téhle úvahy, tak jak tady byla naznačená, si myslím, že opravdu by vyžadovalo velkého filosofického úsilí.

Já sám znám člověka, nebo četl jsem knihu člověka, který je jedním z těch dneska už střední či starší generace, jedním opravdu z nejvýznamnějších fenomenologů, který se snažil právě o něčem takovém jako o subjektu a objektu něco vybádat a právě poučen *Husserlem* a *Heideggerem* se snažil jít až k těm Řekům. Napsal asi dvoustostránkovou knihu o asi dvou stránkách *Aristotelova* textu z *Metafyziky*. Ta kniha byla výborná, prošla mu jako habilitační spis, ale údajně – mluvil jsem s člověkem, který zase mluvil s účastníkem tehdy toho habilitačního sezení někde v Německu na nějaké slavnější univerzitě – a údajně tomu tam nikdo nerozuměl, tomu habilitačnímu spisu. Ti filologové vůbec ne, protože to bylo moc filosofické, ti filosofové taky vůbec ne, protože to bylo cosi opravdu nesmírně obtížného.

A zdá se prostě, že tady na tom je zhruba vidět, když opravdu bylo zapotřebí těch dvě stě stránek a ještě velice nesrozumitelných na ty dvě stránky toho *Aristotelova* textu, že nějakým způsobem... on se pokoušel právě nějakým způsobem tam stopovat historii toho pojmu subjekt. Ten pojem objekt asi opravdu u těch Řeků se skoro nedá vystopovat a opravdu se snad objevuje až v té scholastické filosofii, zatímco ten subjekt u těch Řeků je, původní význam, který ještě je ten doslovný překlad toho latinského slova *subiectum*, znamená podvrh. Ještě u *Platóna* subjekt... nevyskytuje se to tam jako podstatné jméno, ale to sloveso tomu odpovídající je podvrhovat, jako prostě *hypokeito* tam je třeba, abys mi nepodvrhal nějaké nesprávné významy tomu, co říkám. Takže subjekt je prostě podvrh. To je známo.

No teďka *Aristotelés* toho slova podvrh začíná užívat v úplně jiném významu, jako teda to *hypokeimenon*, to se pak překládá jako subjekt, s tím, že se ještě do toho zaplete ta *hypostasis*, která je o trochu pozdější. Teďka to *Aristotelovo hypokeimenon* má bohužel ty dva významy, jak se domnívají latinští překladatelé, takže některé *hypokeimenon* překládají jako subjekt, některé jako substance. Je to prostě jedna z nejspletitějších a nejstrašidelnějších historií dějin filosofie o těch subjektech a objektech. Myslím si, že by opravdu bylo nad síly nejenom mé, ale asi mnoha žijících filosofů, ne-li všech, na tu otázku nebo na ten námět, tak jak jsi ho dal, nějak v úplnosti odpovědět.

Ale myslím si, že vlastně v zásadě, když se dopustím nějakých těch zjednodušení a opravdu se nepokusím tohle všechno stopovat, což opravdu by bylo strašně těžké, tak to prostě jednoduše řečeno není pravda, že u *Platóna* opravdu nebo ještě u *Aristotela*, že nějaké ty objekty existovaly. Jednak jsem se právě snažil říct, že u *Platóna* není objektem nic, ale tak to je jedno. No, ale kdybych se to pokusil nějak přeformulovat, jakože jsou něčím takovým, co je myšleno, no tak to je velká otázka. Je známo, že v dialogu *Parmenidés* se klade ta otázka, zda ideje jsou něčím, zač jsou to *noémata*, řečeno platónsky, eventuálně husserlovsky, co to je to, co prostě ten *nús* má jako svůj předmět. Tak takhle nějak vlastně by ten objekt byl. No ale tam na to není rozhodně položená nějaká jednoznačná odpověď, to je to důležité. Ten *Platón* rozhodně tuhleto eventualitu na mysl měl, ale zdá se aspoň podle toho dialogu *Parmenidés*, že to rozhodně nebylo něco, co by určovalo to pojetí idejí třeba, tak jak o tom přemýšlí.

No, ale to opravdu je, zdá se mi, hodně od té věci, od které jsme tady odešli. No, já jsem naposledy říkal, a nevím teďka právě, jestli je tam ještě něco nedořčeného nějak moc, já jsem naposledy snad říkal něco takového, jako že to vlastně není tak docela odklon, nebo že zkrátka bych nesouhlasil s tou charakteristikou toho, že u toho *Platóna*, že když se u toho *Platóna* a *Aristotela* vlastně ta pravda začne chápat jako ta správnost výpovědi, že to je něco divného nebo takového, co by si volalo po nějakém vysvětlení toho, jak k tomu mohlo dojít, a že by se to tam celou dobu mělo už nějak vlastně dát vystopovat, příprava prostě k tomuto chybnému či zjednodušujícímu kroku.

Já si myslím, že to je prostě na té nejbližší další úrovni, kterou ještě ti Řekové k tomu tázání měli, když připustíme zase tuhleto jako prostě tohleto vulgární povídání, tak jak jsem se za něj už omlouval prve, tak na té nejbližší další úrovni, když už řekneme, že se nebudou tázat po té neskrytosti, tak to je opravdu, zdá se mi, to nejbližší další, co se o té pravdě dá říct, že to je ta shoda. Že když už je nenecháme tázat se po té neskrytosti, tak potom opravdu to je to nejlepší a zcela přirozené, co se dá říct, ta shoda.

Jiný hlas: ale co dělali mezitím, než se netázali po té neskrytosti a pak odpověděli, že je to ta shoda? Co dělali mezitím?

Hejdánek: No jasně, to víš, já se opravdu nebudu pokoušet na to odpovídat. Já vím, že to tak je, já bych to taky chtěl vědět.

Jiný hlas: Je tady pak nějaký předpoklad pro to, že když oni žili v té neskrytosti a z ní těžili, ale zároveň jsi říkal, že ji zahlédli...

Hejdánek: Zakoušeli raději, než zahlédli.

Jiný hlas: Jo, zakoušeli. Takže v nich přece jenom – ať už na nějaké rovině, kterou si nebyli schopni uvědomit – bylo, že je něco varovalo, aby z toho nevykročili.

Hejdánek: No tak, varovalo... Raději to tak neberme.

Jiný hlas: Já prosím tě... říct, že to nemohli udělat. Mně stačí, když už to...

Hejdánek: No ne, ty jsi neříkal, že by to nemohli udělat.

Jiný hlas: Právě že jsme mluvili o tom, že to neudělali a že jediné díky tomu jsme to dělali. Ale proč to neudělali?

Hejdánek: To se tak událo, to jsou ty dějiny, opravdu. Já nevím, prostě nějaký ten... No tak počkej, to zase už si myslím, že je třeba, já bych přece jen aspoň jediné, co bych teď tady udělal, je – když vidíš tam ten masový úprk –, že bych vymezil, v čem s tebou úplně souhlasím a v čem jediná moje odpověď může být: to bych taky chtěl vědět.

A oproti tomu odlišil přece jenom něco, co v tom tvém tázání shledávám jako ne úplně blízké, nebo možná ani té věci ne úplně blízké. Totiž říct: no, že tam musel být nějaký důvod. Já si myslím, že tohleto by se *Heideggerovi* nelíbilo. Tohleto je prostě něco, co on řekne: no tak možná tam musel být, ale co s tím člověk chce docílit? Stejně jako nemůže najít ani důvody toho, že prostě on sám myslí tak, jak myslí, tak ještě aby chtěl hledat důvody, cože prostě oni mysleli tak, jak mysleli, když teda to zjevně je ještě cosi daleko nepřístupnějšího. To se prostě tak děje. Ne že by se tomu nedalo chtít rozumět, ale to rozumění je jiné rozumění než nějaké rozumění – rozhodně jiné než nějaké rozumění třeba *kauzální* – o nějakých důvodech toho, že se dějiny dějí tak či onak. To si myslím, že opravdu *Heidegger* – asi možná i z nějaké dobré zkušenosti, i když si teď nevzpomínám, jestli o ní někde nepíše – by asi zapovídal hovořit sobě, přinejmenším, ale asi i těm, kteří by s ním chtěli diskutovat.

Jiný hlas: To ovšem ale pak znamenalo, že protože on sám někdy nějaké ty důvody, proč se něco děje, hledá a pídí se vlastně v souvislosti s tím, že oni to udělali vědomě.

Hejdánek: Aha, ne, tak to jsem skutečně možná řekl nešikovně.

Jiný hlas: Nevím, mě to jednu chvíli taky napadlo, až po té diskuzi jsem se přesvědčil, že to není pravda.

Hejdánek: Jasně, no.

Jiný hlas: Což by dokazovalo třeba jejich genialitu, že jo? Rozum tam možná leskne, protože se tam muselo uplatnit všechno...

Hejdánek: A oni právě hlavně, takhle to opravdu být nemohlo. Oni to museli dělat všechno při vědomí, že

dělají, co se jim zachce. Jinak by to právě taky nebyl ten výkon, který by to myšlení založil. Oni by ve chvíli, kdy by si uvědomili, že tam ta mez je a že by se po ní mohli tázat, ale nesmějí, tak by to taky nemohlo být tohleto. Takže to nějak odřízneme.

--- (1987-11-23 Logika – Moural II (2) [LVH69VA]_Kaz b_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: ...bytostným prázdňem. Ano, kterému on oponuje, které v tom o tom se mluví v těch řeckých mýtech, kterým o tom toho obětování a iluze.

Hejdánek: No, to spíš právě ne, já si myslím, že v té věci speciálně je tohleto pojetí řecké, vzhledem ke kterému tohleto pojetí, které teď referuji, že je tam na začátku zmiňované jako právě zase něco souvisejícího s tím tvarem a s tím, co měl na mysli ten hrnčíř, když ten džbán vytvářel. Já už bych se na to musel podívat, myslím si, že by to mohlo být zajímavé to povědět, ale mám dojem, že právě ta idea tam není tím, co pak ten *Heidegger* jako tu bytost džbánu určuje.

Jiný hlas: Myslíte, že ho [nesrozumitelné] bytostným prázdňem?

Hejdánek: Tam v tom jde o bytost, prosím, to si myslím skoro určitě, ale nejsem si jist, zda, nebo spíš, jak si to pamatuju, tak bych se snad i troufl tvrdit, že právě tahle bytost, o níž mluvíš, tak že právě je a snad i dokonce přímo v té přednášce nějakým způsobem srovnávaná a odlišovaná od toho, čemu by Řekové řekli, ať už *idea* nebo prostě s čím si to tam je vymezeno jako řecké pojetí, ale to bychom se tam asi museli radši podívat, abych to nechtěl teď... Ono už to je puštěné. Aha, pardon. No, já jsem chtěl doříct tu větu a už jsem zapomněl mezitím, jak to bylo.

I s těmi jednotlivými věcmi, jistě. Ten stůl je potom opravdu méně soucí než ta jeho *cost*, než to, co je tou odpovědí na tu otázku, co to je. Ta odpověď na tu otázku, co to je, je pro Řeky prostě něco více soucího podle toho *Heideggera* než ten jednotlivý stůl ve své jednotlivosti.

No, a po tomhle předběžném povídání o té bytosti, které je nicméně dosti důležité k tomu, co za chvíli přijde, tak se vrací *Heidegger* k té otázce, otázce, jak ten *Aristoteles* zdůvodňuje to určení bytosti pravdy jako správnosti výpovědi. *Heidegger* tu právě uvádí několik míst jako doklad toho, co už jsem v tom shrnutí říkal, nezdůvodňuje to nijak, on prostě to tvrdí. Říká, že pravdivé je takové představování, mínění, mluvení, jež je *homoion*, což znamená něco jako podobné či odpovídající těm věcem, *pragmata*. A nepravdivé, když je jim *enantion*, protivné, když je opačné. To je v *Metafyzice* théta 10. Nebo v *Metafyzice* epsilon 4: pravdivé či nepravdivé nejsou věci, nýbrž *logos* či *dianoia*, výpověď či myšlení. No, tohle by stavělo opravdu toho, kdo tomu chce rozumět, napřed do takové podivné situace, ale ten *Heidegger* tam dokonce opravdu pro to napětí té přednášky zmiňuje, že by se mohlo zdát, že myslitelé takového formátu jako *Aristoteles* by se snad opravdu takovéto školácké chyby nemohli dopustit, a že možná snad si můžeme myslet, že by se ty spisy nedochovaly třeba, kde jako opravdu to zdůvodnil. Ale říká, že po projití všech těch míst, kde o té pravdě *Aristoteles* hovoří, nemáme žádný důvod si tohleto myslet. Nejsou tam žádné odvolávky, přestože *Aristoteles* se leckdy navzájem na své spisy odvolává. Nejsou tam žádné odvolávky, jak by ten *Aristoteles* při svém stylu udělal na nějaký spis, který neznáme a tak dál.

Ale ten *Heidegger*, tahle situace je pro něj příležitostí k tomu podívat se pro jistotu ještě na to jiné zakládající určování idejí a všimnout si, že *Platón* nebo *Aristoteles*, když určují bytosti, tak nikdy nepodávají zdůvodnění, a je to pro něj právě ta příležitost k té otázce, jak to se zdůvodňováním vlastně má být. Tady, když mluvím o zdůvodnění, ono to je to německé *Begründung*. To je slovo, které, to slovo *Grund* vůbec má takovou ošklivou vlastnost pro to překládání, že vlastně se dá celkem oprávněně překládat i jako důvod, i jako základ. Tak to je třeba teď tady mít malinko na paměti. Já o tom *Begründung* budu mluvit jako o zdůvodnění, ale ono to s tím založením má taky něco blízkého. A ještě pak tam bude *Gründung* a *Grund*. O tom *Grund*u budu pak mluvit jako o základu na rozdíl od toho *Begründung* jako zdůvodnění a ještě tam bude *Ergründung* a to bude založení. Každý, kdo ví, jak to s těmi slovy a s těmi předponami v němčině je, tak necht' mě omluvit, že nic lepšího nemám, říkám to tu takto otevřeně.

No, tak to zdůvodnění, co to vlastně má být, které bychom od toho *Aristotela* chtěli slyšet? A teď vlastně

už se možná budu snažit, aby ta úvaha skutečně nebyla jenom referováním nějakého *Heideggerova* mínění, ale docela bych si přál, abychom ji opravdu prováděli tak trochu všichni a eventuálně pak v té diskuzi se pokusili ji třeba ještě nějak zpřesnit nebo dotáhnout. Zdá se mi, že na ní je možné malinko té nouze zakusit, o níž jsme tu předtím tak jako jenom zvnějšku hovořili. No, co to tedy je to zdůvodnění, které bychom od toho *Aristotela* chtěli? Čistě jazykově, formálně řečeno, je to nějaké podání nějakého důvodu, na němž to řečené ve své správnosti spočívá. Předvedení nebo jaksi převedení toho řečeného na něco, co tu správnost toho řečeného zakládá.

Jiný hlas: zdůvodnění. Podle toho by tedy právě bylo jasné zdůvodněním to ukázání, předvedení toho, o čem to řečené vypovídá. Tam *Heidegger* dává takové příklady, když se řekne, že tato místnost je osvětlená, tak tím zdůvodněním by bylo opravdu poukázání na to, že tu světlo je, v tomto případě jde o cosi velmi jednoduchého. Když se řekne, že ulice je mokrá, chodník je mokrý, tak tím zdůvodněním by bylo buďto opravdu vykouknutí z okna, nebo poslání někoho se podívat, jestli je chodník mokrý, a tak dál. Tohle je tedy zdůvodnění v té jeho jedné podobě: předvedení toho, o čem to řečené vypovídá. A právě to, o čem to řečené vypovídá, na tom musí být měřeno, zda je to řečené přiměřené, zda tomu měřítku věci – ať už je to jakékoli, v případě mokrosti je to něco jiného než v případě osvětlenosti – ta řeč, toto měřítko, je mu právná.

No a i takovéhle zdůvodnění, totiž zdůvodňování takových výroků o faktech, o mokrém chodníku nebo osvětlené místnosti – a to je teď důležité, protože na tom bude *Heidegger* za chvíli stavět – i takovéhle zdůvodnění spočívá v posledku na nějakých bytnostech. Protože, jak jsme viděli, aspoň pro ty Řeky zatím – ale *Heidegger* to nepochybně myslí vážně i pro sebe a věčně – zkušenost o jednotlivém je nemožná bez nějakého předběžného porozumění těm bytnostem. Takže i tento typ zdůvodnění, jakkoli je nějakým převedením na nějakou danost, tak vlastně je nesamostatný v tom ohledu, že bez toho, že by bylo zdůvodněno či nějak jinak založeno poznání těch bytností, tak takovéhle zdůvodňování vlastně samo taky dost na vodě.

Nicméně je to ještě relativně slušná odpověď. I když je sice nezaložená, nicméně je to celkem jasná odpověď a víme, jak takovéhle věty o faktech, o tom, co má své nějaké zde a nyní, jak takovéhle věty zdůvodňovat. Prostě se na tu věc v tom jejím zde a nyní podívat, eventuálně v případě, že není tímto způsobem přístupná, tak se pokusit zjednat si nějaké nepřímé svědectví, dějepisectví v archivu a tak dál. A ten problém, před kterým nyní stojíme, je v tom, že ale určení bytnosti žádnou takovouto jednotlivinou, žádným takovým faktem zdůvodněno být nemůže. Výrok o bytnosti nemůže být zakládán stejným způsobem jako věta o faktech. I kdybychom totiž třeba v našem případě, kdy chceme nějakým způsobem založit bytnost pravdy, i kdybychom si opravdu krásně říkali: „Na čem to založit jiném než na nějakých pravdivých větách? Kde jinde vlastně porozumět tomu, co to je pravda, než na nějakých pravdivých tvrzeních? Odkud to vzít jinde?“, tak i kdybychom se o něco takového chtěli pokoušet, tak je naše počínání protismyslné už z toho důvodu, že jenom pro to samotné shromáždění pravdivých věcí, na kterých bychom eventuálně chtěli tu bytnost najít, tak toto shromáždění je nemožné bez toho, že už nějakým způsobem rozeznáme pravdivou větu od té nepravdivé. Ale to, že rozeznáme pravdivou větu od té nepravdivé, je možné jedině díky tomu, že už nějakým způsobem rozumíme té bytnosti. Takže rozhodně nějaký odkaz na to, že bychom mohli bytnost pravdy zkusit nějak najít, extrahovat dokonce nebo kdovíco takového – ani bychom nemuseli chtít ji abstrahovat, mohli bychom si jen myslet, že nikde jinde než v případech toho pravdě, kde je pravda přítomna, bychom si tyto případy vzali jako nějakou výpomoc – tak ani tohle není možné udělat regulérně.

Jiný hlas: Tady je připomínka.

Jiný hlas: Tomu teď úplně nerozumím, to je připomínka...

Jiný hlas: [nesrozumitelné] na hlas té skutečnosti, která se v nich vyjevuje, v podstatě svým způsobem svět reprezentuje v tom okamžiku.

Jiný hlas: Aha. No, ne že bych s tím nesouhlasil, i když to naladění na hlas... nevím, jestli je to úplně tak, jak já bych to myslel. Já bych to spíš myslel tak, že to naladění není jaksi vzhledem k jednotlivému

jsoucím, eventuálně k nějakému jeho hlasu, ale naladění je jakýsi způsob otevřenosti, který je, zdá se mi, vždycky spíš způsobem otevřenosti něčemu, čemu *Husserl* říká horizont, vlastně k světu, řečeno v tom *Heideggerovském* smyslu. To naladění nám otevírá svět. Takže si myslím, že snad s výjimkou nějakých velice speciálních jsoucna by se raději nemělo hovořit o naladění jako o nutné podmínce setkání se nebo porozumění s tím kterým jsoucnem, jakože by to naladění muselo být třeba pro každé jsoucno zvlášť. To si myslím, že skutečně aspoň tak, jak já znám *Heideggera*, že ten termín používá, by bylo proti tomu použití, jak já to znám.

Jiný hlas: No to je ten svět, to jsou ta jsoucna, která ten svět tvoří. Ty mi v podstatě svým způsobem svět reprezentují v tom okamžiku.

Jiný hlas: Je to zajímavý problém a velice rád se k tomu vrátím, ale zatím bych možná přece jenom tento speciální bod obešel a za chvíli se k němu vrátíme.

Hejdánek: Jo, ale já jsem to chtěl teda teďko přece jenom říct v nějaké souvislosti, to, co potřebuju říct. Nebo kde teda nyní stojíme? Ten návrh prostě s tím... pak se k tomu vrátíme. Byli jsme v té nesnázi, že k určení té bytnosti té pravdy nám ty jednotlivé případy toho, kde ta pravda se nám zdá být přítomná v těch pravdivých věcech, v těch pravdivých určeních, nám prostě nemohou být nic platné.

No a jak se to teda děje potom, to určování té bytnosti, když to nemůže být takovýmhle způsobem zdůvodňované z něčeho, co už tady máme, jako se zdůvodňovaly ty věty o těch faktech? Ty se zdůvodnily tím, že jejich správnost byla vykázaná na něčem, co už prostě tu je. No ale to tady vidíme, že nejde. Je tu tedy otázka, není v tom opravdu nějaká libovůle? Podléhá to vůbec nějakým pravidlům, když to přesto ti Řekové dělají, že ty bytnosti nějakým způsobem určují? Je to tak, že každý si může určit tu bytnost, jak se mu zachce, když není možné podat žádné zdůvodnění?

Heidegger z téhle nouze netahá žádného králíka z rukávu, nějaké řešení, po němž by ta problematičnost, v níž jsme se nyní ocitli, v níž by se tahle problematičnost rozplynula. On jenom skutečně nás přivádí před to, jak to je, a snaží se nějakým způsobem popsat, jak to pro ty Řeky je, jak to pro ty Řeky bylo, aniž by z toho ta problematičnost, kterou nyní zakoušíme, zmizela. Ale s poctivostí toho fenomenologického popisu, který si nic nevymýšlí a který se nanejvýš nějakým způsobem snaží porozumět tomu zhlédanému z těch věcí samých.

Heidegger tedy říká, že to uchopení té bytnosti vlastně musí nějak dávat tu míru a oprávnění samo. Že ať totiž právě to promýšlíme, jak chceme, ten problém, v kterém stojíme, tak na nic lepšího nepřijdeme, než že – protože zas zjevně ta libovůle taky tady není to, co by přicházelo ke slovu v takových případech, jakože ta pravda je to určení, že je ta správnost výpovědi – tak to taky je zjevně něco, co prostě není věcí libovůle. Nedalo by se asi říct, že pravda je třeba zelený kůň nebo něco takového.

Ale není zas možné, aby tohleto uchopení té bytnosti dostávalo tu míru odněkud už hotově. Musí to být tak, že ta míra, to oprávnění je v tom uchopování té bytnosti samotném.

Teď tady má *Heidegger* takovou poznámku, která s tím úplně přímo nesouvisí, ale trošinku s tím souvisí. On totiž říká, že samozřejmě to uchopení bytnosti nějakým způsobem souvisí s tím, že my s těmi bytnostmi jsme přece obeznámeni – tam je německy užito slova *Kenntnis* – máme s nimi prostě jakousi známost, jsme schopni je třeba nějakým způsobem používat, aniž bychom měli to jejich poznání, *Erkenntnis*.

A že to uchopení té bytnosti samozřejmě může být v souvislosti s touto *Kenntnis*. Ta obeznámenost s tou bytností je právě tak běžná a nutná, jako se to poznání té bytnosti a vědění o ní zdá být záhadné a libovolné. Ta obeznámenost s tou bytností, jakkoli je třeba letmá a neurčitá, nás vede na každém kroku mezi jsoucný a v každém myšlení. Bytnosti věcí jsou v tomhle smyslu to nejbližší a známé, ale jsou přece neznámé. Víme tedy, že bytnost není ani vyčtena z faktů, ani nějakým způsobem na způsob faktů potkána. Uchopení bytnosti se nemůže ve svém založení odvolávat na nic hotově se vyskytujícího, v tomto smyslu je nezdůvodněné a nezdůvodnitelné dokonce. Znamená to tedy, že je ale taky nezaložené? A k tomu je tu teď výklad, který znova nám přiblíží, co to je ta idea, ale hlavně přitáhne do toho tu *aletheia*, tu neskrytost. Ten výklad vypadá takhle: u Řeků se tohleto založení bytnosti chápe jako

vynesení na světlo té ideje, jakési zviditelnění té ideje. Přitom tohleto vidění té ideje není nějaké civění na něco, co už bylo přístupné, nýbrž samo teprve přivádí to viděné před oči. V tomhle smyslu ten Heidegger tomu říká vyzření, *Ersehen*. To vyzřené tu musí nějak být předem. Ideje jsou ta stálá přítomnost, ale jsou přístupné jenom tomu vyzření. Nemohou být vytvářeny ty ideje, to vyzření není nějaké vytvoření té ideje, ale nejsou ani potkávány na způsob jednotlivin, to znamená jako něco se tady vyskytujícího. To, co není ani tímhle jedním, ani tím druhým, ani prostě uděláním něčeho nového, ani potkáním se s něčím, co už tady je...

Jiný hlas: Tak tomu o tom právě ti Řekové říkají, že to je jakési to vynášení na světlo, činění viditelným. No a jak je to teďka s tím založením toho vyzření? No, to vyzření se samozřejmě nemůže řídit podle ničeho předem daného. Není tedy v tomhleto smyslu zdůvodnitelné, ale zakládá se samo sebou. To vyzření je samo kladením základu. V téhleto formulaci by se zdálo, že je na tom vyzření jakýsi stín libovolnosti, že ta neopodstatněnost je totiž cosi neobvyklého pro nás. A Heidegger říká: tahle neobvyklost ale není daná tím, že by šlo o nějakou okrajovou záležitost, že by to byl prostě nějaký zvláštní jev, se kterým by se člověk potkával jenom tak někde okrajově. Tahle neobvyklost té neopodstatněnosti je daná tím, že se jedná právě o tu jednoduchou záležitost v tom vyzření té ideje. On tam Heidegger vlastně už na začátku mluví – to teďka možná by se mělo říct – on tam Heidegger už na začátku mluví o tom, jak to jednoduché je teprve to obtížné. Že právě to složité, to je právě to, kde díky tomu, že máme toho mnoho před sebou, tak se vždycky můžeme toho či onoho chopit a někam to dál rozvíjet. To nějak souvisí taky s tím, co jsem pak říkal, jak po Aristotelovi a Platónovi vlastně už ta situace filosofie je něco velice odlišného od té předchozí situace, že už právě chybí ta jednoduchost. A Heidegger říká: teprve ta jednoduchost, teprve ty jednoduché otázky jsou ty obtížné, protože v nich právě jsme před tím problémem samotným a nemáme prostě nic k... A tahle neobvyklost toho, že to vyzření té ideje je nezdůvodněné, je daná právě tou jednoduchostí, na kterou my nejsme uvyklí. Jednoduchostí, kterou Heidegger taky staví do souvislosti s čímśi základním. Ta celá přednáška se jmenuje *Základní otázky filosofie* a on právě hned tam na úplném začátku má krátký takový exkurs o tom, jak právě ty základní otázky jsou ty otázky potom jednoduché. Tahle neobvyklost také a ta jednoduchost má za následek, že to poznání bytnosti jakožto vyzření nemůže být sdělováno na způsob tvrzení, jako právě mohou být sdělovány na způsob tvrzení všechny tyhle dokazatelné, zdůvodnitelné věty. Tohle poznání bytnosti musí být těmi, kdo je mají přijmout, samo znovu provedeno. No a jak se to ještě má s tím zakládáním, které je teda samo vnitřní tomu vyzření? O tom je tu takováhle úvaha. Heidegger už tam dříve zmínil, když vlastně v rámci toho celého chodu přednášky říkal, že když je potřeba prověřit, jak to je s tím založením toho tradičního pojetí pravdy, tak že se teď budeme vlastně koukat, když ti Řekové založili tu pravdu jakožto správnost, když určovali bytnost pravdy, tak že je napřed potřeba poznat, jak to je s tou bytností u těch Řeků. Tak vlastně už předem jako tak jenom na takový spíše žertovný způsob poznamenal, že takhle jsme teda od té otázky po bytnosti pravdy byli vlastně převedeni k otázce po pravdě bytnosti. A ten vztah mezi tou bytností pravdy a tou pravdou bytnosti, ten teďka bude pro tuhle naši úvahu základní. Říká se tu: protože kladení bytnosti nemůže být zdůvodněno odkazem na něco předem daného, nemůže ta jemu příslušející pravda být správnost. Ta správnost je totiž právě pravda toho nějakého odkazování se k nějakým věcným obsahům odpovídajícím té výpovědi. Tadyhle žádný takovýhle vztah té věci, jako toho základu, toho zdůvodnění a toho, co je zdůvodňováno, není. Takže to určení bytnosti, to vyzření té bytnosti, tomu musí příslušet nějaký jiný způsob pravdy. A proto teď zase z druhé strany ta úvaha o té pravdě bytnosti, totiž o tom, zda ta bytnost je jenom nějaká taková nezaložená věc, u níž není možné mluvit o žádné jaksí pravdivosti toho určení té bytnosti, a nebo zda je nějakým způsobem založená, tak tahle úvaha o té pravdě bytnosti je taky úvahou o bytnosti pravdy, protože nějakým způsobem nás přivádí k tomu, že tou bytností pravdy nemůže být jenom ta správnost, když právě tahle pravda bytnosti potřebuje k tomu svému založení jiný způsob pravdy. No a jak to teda je? Teď už je to hrozně jednoduché, teď už jsme tomu úplně na stopě a stačí to jenom říci. Nuže, je to tak, že to pojetí bytnosti, to vyzření té bytnosti je přece právě to vynášení té ideje ze skrytosti do neskrytosti, o tom jsme už vlastně skoro mluvili. Aby ta bytnost jakožto neskrytá byla

právě kladena. To vyznění bytnosti vlastně znamená klást to neskryté toho jsoucna, klást jsoucnu jeho neskrytost, vyzvednout je v jmenné slovo.

Jiný hlas: Tak je přivést na jeho místo a tak je nechat vidět ve viditelnosti poznání bytnosti. Tohle teda je vyznění bytnosti. Neskryté se řecky řekne *to alethes*, neskrytost je *hé aletheia*. To totiž, co my už dávno překládáme jako pravda a o čem se jako o pravdě teda bavíme. A tahle ta pravda toho určení bytnosti je řecky myšlena neskrytost *tý co-sti* jsoucna, *tý ideje* jsoucna. Tahle ta neskrytost, tahle ta viditelnost *co-sti* jsoucna je ta platónská idea. Jsoucno v té své jsoucnosti, jak teda Řekové říkají, to jest *ousia*, je tedy krátce řečeno neskrytost jsoucna samého. Jsoucno určené ohledně své neskrytosti je tak určeno co do svého původu, totiž své *fysis* jako idea a není nic jiného. Idea teda není nic jiného než jsoucno ve své jsoucnosti. *Aristotelés* taky v *Metafyzice théta* deset říká, že vyzít jsoucno jako takové v jeho jsoucnosti je prostě dotknout se. Ta *co-st*, ta *ousia* je něco, čeho je možný se právě teda opravdu dotknout. U toho *Aristotela*.

Pro řecký je teda, tady se ještě to dovádí k tomu, že ta pravda je právě tou charakteristikou jsoucna, to na co jsem pak odkazoval, jak *Aleš* se vlastně na to ptal, je ta pravda tou charakteristikou jsoucna, to teďka bylo myslím jako opravdu velice vlastně podrobně ukázáno. A to tou vlastní charakteristikou jsoucna, ne jenom nějakou jednou z mnoha. No, to by se dalo, říká *Heidegger*, rozvádět ještě velice daleko, jak to je s tou charakteristikou jsoucna u těch Řeků a tak dál, ale zatím zůstaňme u toho, co je teda tím výtěžkem v tom chodu té naší úvahy, totiž u toho, že to určení bytnosti potřebuje jiný způsob pravdy, než je správnost, a totiž neskrytost. No a protože všechno to poznávání a obeznámenost se jsoucnem je založena v té obeznámenosti s bytností, tak jak jsme to říkali prve, tak proto i ta pravda toho poznávání faktů, tedy správnost, je založena v pravdě poznávání bytnosti, to jest v neskrytosti. A když je to takhle, tak nás už neudiví, že *aletheia*, původní řecké slovo pro pravdu, znamená teda neskrytost, kterážto neskrytost je ta původnější bytnost pravdy.

Tak tohleto byl ten úsek, který jsem chtěl říct tak trochu podrobněji. A asi bych teďka teda už pro dnes aspoň skončil. *In-der-Welt-sein*. Ten svět teda... *Heidegger* právě říká, tak abychom rozuměli, co je *In-der-Welt-sein*, tak taky mimojiné musíme rozumět tomu, co to je *Welt*. Ted'ko právě tam předvádí několik těch možných pojetí toho světa, svět jako nějaké třeba souhrn těch jednotlivin a tak. Říká, že tohleto právě, jakékoli ten souhrn těch jednotlivin, vlastně není ten svět, o němž se mluví, když se právě ten pobyt chápe jako *In-der-Welt-sein*. A že ten svět je cosi takového... já teda bohužel asi teďka to neřeknu slovně tak, jak to je tam, ale doufám, že ten význam teda moc nezkrslím, že je to to, do čeho se ten pobyt vždycky rozvrhuje a co zároveň, v čem se vždycky už nachází.

Jiný hlas: To se předtím byla jistě i s tou součástí samého.

Jiný hlas: No právě, ten pobyt jakožto bytí na světě je právě teda to, kde to na světě je jenom bytostnou jaksí, je jenom prostě nějakým rysem té jeho bytostné skladby. Což samozřejmě neznamená vůbec, že by se nedalo hovořit o světě třeba druhých lidí a o druhých lidech vůbec a tak, ale je třeba je nějakým způsobem vykázat, jak teda právě jaké je ten jejich způsob bytí. Ale ten svět v tomhle tom teda přísném smyslu je teda opravdu ten svět, v němž je ten pobyt to tu. Ten pobyt je bytím na světě a to *da* toho *Dasein* je teda to tu, což je teda právě ta jakási otevřenost do toho světa toho pobytu. Takže tohleto snad je teda k tomu světu a k tomu, jaké je teda ten vztah toho světa jako nějakého celku k těm jednotlivinám, eventuálně v tom světě vystupujícím. Jestli teda tohle snad byla aspoň jedna nějaká z těch tendencí teda *tý* otázky, jestli jsem tomu rozuměl. No možná radši nechám teďka to zkorigovat a kdyžtak teda odpovím později. No já vlastně právě už teď si nejsem úplně jistý, jak teďka pokračovat, protože vlastně tam jsem se snad cítil právě v *tý* otázce zrovna tohle a nevím, ani se tam jako... furt se mi neobjevil nějaký úplně soulad mezi tou jednotlivinou a ten svět jako takovej.

Hejdánek: Rozumím. Jo jo jo. Rozlišení jako u *Heideggera*. Ano. No jo. No jo.

Jiný hlas: Ty jednotlivý jsoucna. Jasně.

Hejdánek: No, jsoucno je... to se ví, to jako rozlišit asi není úplně obtížný. Jsoucno prostě jsoucno je teda cokoli, co je. Vo všem, co je, teda se dá říct, že je jsoucno. A já když teda říkám jednotlivina, tak to vlastně

není takovej heideggerovskej termín. Ten... Heidegger takových *filosofických* výmyslů, takových abstrakcí užívá pokud možno jenom, když je opravdu potřebuje. A myslím si, že tu jednotlivinu, pokud si vzpomínám, ani nějak dvakrát nepotřebuje. To znamená, on třeba by hovořil o hrníčku nebo o stolu. A o nich by, ty by odlišil od světa velmi snadno, to by opravdu snad nikoho ani nenapadlo, že by hrníček nebo stůl byl svět.

Jiný hlas: Jasně, ale v čem jsou si ještě i třeba právě na té věci, na tom džbánu, v čem se dejme tomu v tom jednotlivém zakouší ten svět jako celek?

Hejdánek: No, to je výborné, a o tom přesně skutečně ten Heidegger taky hovoří. On právě říká, a to je věc, která zase v těch jeho popisech je velmi zřejmá, zejména tomu, kdo rozumí, že ty jeho popisy jsou opravdu tou přeformulací těch popisů husserlovských. Je opravdu, se mi zdá, velice užitečné číst *Sein und Zeit* poté, co člověk má aspoň nějakou zkušenost s fenomenologií husserlovskou. Ale tam je to tak, pro husserlovskou fenomenologii je jedním z naprosto základních pojmů pojem *horizontu*. A zdá se, že Heidegger v analýzách, které věcně jsou třeba takové až i brilantnější a možná i důslednější než ty Husserlovy, nicméně jsou právě takové méně obecné, tak v těch svých analýzách předvádí jisté případy toho, co lze opravdu shrnout pod husserlovský titul *horizontovost*. Předvádí totiž, jak právě vlastně