

Karlova univerzita

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Obor: filosofie

Název bakalářské práce: Rozbytí pobytu

Autor: Vojtěch Kovář

Vedoucí práce: Petr Kouba, Ph.D.

Rok odevzdání: 2009

„Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.“

Sáňce

Obsah

Úvod 6

Předběžná úvaha 7

Logogické vhledy 13

Zámysl 14

Předseznání 19

Hra života 22

Skládanka 25

Hádanka 25

Koan 26

Bytí života 26

Metadoxa 27

Prožití 28

Nadhled 29

Pokus filosofa 29

Rozpad jednoty pobytu 31

Existence a ten, kdo existuje Emanuela Lévinase 32

Rozvrh myšlení 32

Promyšlení hypostaze existujícího 33

Časová spojitost 39

Popis světa stanuvšího rozbytím 42

Výhledy a možnosti budování pobytu 42

Jinost bytí 43

Paměť bytí 43

Závěr 44

Resumé 44

Přílohy 45

Text směřující k prázdnému jádru pojmové sféry života 45

Sofisté a možné světy 52

Použitá literatura 57

Úvod

Není vhodnějšího času k napsání úvodu, než když je už celý text sepsán a myšlenka tak našla svůj výraz v jazyku. Lze proto uvést čtenáře do problematiky stručně a bez zbytečných okolků. Následující text jakoby si předsevzal zkoumat ontologické podmínky šílenství, ve kterých doufá objevit možnosti promýšlet bytí vůbec. Kromě myšlenek, které mne napadaly v průběhu promýšlení ontologické situace šílenství, se tak čtenář setká s pohledem na ontologii vůbec, který tu a tam vyšine k tématům, které samu ontologickou problematiku přesahují svou konkrétností, avšak zároveň tím nabízejí velmi vhodné ilustrace podnětů, které k takovému pohledu vedly. Následující text je tak ponejvíce charakterizován myšlením bytí, které se stává jeho vodítkem i cílem. Do promýšlení se promítly i jednolitě bloky myšlenek, které prostě přišly ke slovu, mám jimi na mysli již hotové části textu, jakými je písemná práce k fenomenologii „Existence a ten, kdo existuje Emanuela Lévinase“ napsaná roku 2008, jež se stala organickou součástí spisu, jako i dvě práce uvedené v příloze, ke kterým se text na příslušných místech odvolává. Z těchto důvodů je tento text napsán svérázným způsobem, který jej činí na první čtení těžkým. Těžkost ovšem není vlastností samotné problematiky ani textu jako významového útvaru. Vychází spíše z neobvyklosti formy, v níž byly myšlenky v textu míněné ulity. Nesystematičnost myšlení by v tomto případě neměla být nedostatkem, který by činil myšlení šílenství nepřístupným, ale naopak otevřeností dovolující nám s očištěnou myslí promýšlet krajinu za hranicí rozumu. Text, který dále následuje, nepodléhá ambici nacházet, pojmenovávat a třídit. Není veden záměrem: „Divide et impera.“¹ Je spíše nežli něčím jiným pokusem vyhnout se takovéto ambici. Proto by snaha číst jej s očekáváním, že bude následovat nějaká významová stavba, která by šla podrobit logické analýze, byla nepřekonatelnou překážkou v nahlédnutí smyslu textu. Tento postřeh je vhodné mít na paměti, totiž že text se nesnaží vykazovat pomocí znakových systémů sémioticky vázaný smysl, ale právě jakožto na sémiotických systémech nutně stojící, odpoutat se od problematiky strojů výkladu, a položit důraz na samotnou možnost myslet bez vědomí základu, aniž by se této vázanosti chtěl zříci. Ba právě naopak smysluplnost níže popsaného je právě a výhradně založena ve vědomí, že žádná zpráva bez kontextu nemůže dát smysl. Nicméně nejjobecnější přesvědčení myšlení následujícího spisu je také ono, že kontext se v každém konkrétním případě ukazuje na pozadí nálezu zprávy, tedy v závislosti na čtenáři.

¹ Rozděl a panuj.

Znovu-obrábění myšlenek je přivádí opět k myšlení, v němž se konstituuje sama možnost kontextu. Myšlení, jak s ním tento text pracuje, se blíží k pojetí Davida Huma, který je chápal jako proud svazující myšlenky pomocí asociací. Tento výměr je sice úzký pro pojetí myšlení dále, ovšem naznačuje směr, kterým by bylo zapotřebí se dát, kdyby bylo naším úkolem vymezovat myšlení. Tímto úkolem, se ale dále zabývat text nebude, neboť myšlení je postulováno jako nekonečné a nevymezené, jako Anaximandrovo *απειρον*.

Předběžná úvaha

Jak najít věcné ospravedlnění záměru myšlení, který intuitivně vystupuje z názvu textu? Tedy proč a v jakých souvislostech má smysl mluvit o rozbytí pobytu? „Pobyt“ je slovo, které se stalo terminologickým překladem pro německé slovo „Dasein“ (existence), které používá Martin Heidegger jako termín pro jsoucnost, kterému jde o jeho bytí. Pobyt je tedy ontologický termín, který je založen v modelu fundamentální ontologie Martina Heideggera. Tato ontologie je jedním z pokusů vyrovnat se s otázkou po bytí. Na bytí se ptá ontolog. Tedy vědec, který zkoumá bytí. Slovo vědec není zrovna přiléhavé v souvislostech, ve kterých se vědě rozumí jako něčemu svébytnému, co má svůj předmět a metodu. Ontolog totiž svou vědu teprve hledá a svou metodu podřizuje tomuto hledání. Mám na mysli to, že ontolog hledá svůj předmět, tedy bytí, aby teprve potom mohl provozovat vědu o něm. Provozovat vědu o bytí neznamena nic jiného než vědět o bytí. Těchto úvah si byl vědom i Martin Heidegger v *Bytí a čas*, když si za svou metodu zvolil fenomenologii, tedy vědu o fenoménech, o jevení. Byl přesvědčen, že pokud je možné nějak o bytí vědět, je nutné je nejprve nějak spatřit. A spatřit je možné jen to, co se zjevuje. (Zřejmě jde o světelnou metafyziku.) Jeho první úkol tak spočíval v tom, že musel nejprve najít bytí, které se zjevuje. Tento úkol se později ukázal být nad jeho síly, neboť celé zkoumání v *Bytí a čas* je nedokončenou cestou k fenoménu bytí. Na této cestě se ovšem ontolog nenachází jen tak z ničeho nic, nicméně více než holou skutečnost, že se na ní již rozpoznal, konstatovat nemůže. Tento faktický nálezný má pro Heideggera výsadní ontologickou relevanci. Sám ontolog nějakým způsobem existuje. A právě toto uvědomění se stává pro ontologa pochopeného v těchto souvislostech východiskem. On sám je jsoucím, které hledá bytí. Zde se myšlení Heideggera vrací k figurám Platonismu. „Jak mohu hledat něco, o čem nic nevím?“ Toto je východisko z hermeneutického kruhu. Ontolog má nejasné tušení o bytí a tak je vlastně jsoucím, které má nejasné tušení o bytí, je jsoucím, které nějak o svém bytí ví a

vztahuje se k němu. Sám ontolog se stává rozhraním jsoucna a bytí. Ontolog reprezentuje ontologickou diferenci. Od něj začíná pohyb kladení a zodpovídání otázky po bytí. Tuto roli ovšem Heidegger nepřipisuje toliko ontologovi, ontologicky a definičně ji zobecní na ontologický termín pobyt. Pobyt je tak definován jako situace ontologické difference, jako vztah jsoucna a bytí.²

V názvu tohoto zamýšlení uvádím ještě jedno podivné slovo a tím je rozbytí. Viditelně vzniklo spojením předpony roz- a slova bytí. Tato slovní hříčka by mohla volně navazovat na vlastní slovní hry Heideggerovy anebo k základům dekonstrukce Derridovy. Nicméně tato slovní hříčka nemá být jen svévolnou, a proto se pokusím ukázat v duchu symbolického pochopení řeči, že tato možnost slovní hříčky nám dovoluje odkrývat hlubší ontologické skutečnosti, které takovou možnost nabízejí. Slovo jako symbol, jako průsečík diseminace smyslu a významu. Termín „rozbytí“ se stává výkazem, že ontologické skutečnosti se projevují v neurčité diseminaci smyslu a významu slov, které svou symbolickou povahou překračují ontickou logiku, která je schopná podle ducha Wittgensteinova myšlení jen klást hranice lidskému myšlení, za kterými jsme odkázáni jen k Platónskému tušení.

Rozbytí pobytu by se tak mohlo stát navýsost důstojným krokem do bytostného vedle, jak podobný pokus myšlení popisuje Tomáš Vaněk. „Rozbytí“ je tak pokusem myslet ontologii v pozadí slov a rozumu, snad je i krokem do bytostného myšlení.

Z těchto důvodů snad mohu napsat, že název této práce v sobě shrnuje celkovost a jednotu myšlenky, kterou se pokouší pochopit.³

Refrén1:

Filosofie v životě. Žít a prožívat jednotlivé události. Je-li vůbec možný život bez filosofie... Nemíním tím vyučenou nebo jinou vyjádřenou písmem nebo jinak uchovanou ani vyslovenou či vyslovitelnou, nemíním tím nauku. Jde spíše o naladění, filosofické rozpoložení,

² „Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci.“ Martin Heidegger, Bytí a čas, kapitola první, Expozice úkolu přípravné analýzy pobytu, 9. Téma analyticky pobytu, str.60 č. překl., (57 org.)

³ Každé myšlení se pohybuje. Vektor trajektorie pohybu odpovídá věcnému záměru. K myšlení je zapotřebí pocítit směr myšlenky, její únik. Podlehnutí setrvačnosti intuitivní podstaty, která sceluje jinak nesoudržný komplex jednotlivých stran pohledů jedné myšlenky. Myšlenka vystupuje v tomto pojednání jako filosofický pojem, který v sobě sdružuje několik neodmyslitelných atributů. Z jejího rozvinutí má být patrné umístění do referenčního univerza, ve kterém je schopna nabývat smysluplnosti. Smysl myšlenky vůbec nespočívá v ní samé, nýbrž v krajině myšlení, kterou prozrazuje, a ve které je možné myslet, stejně jako tón varhan je fascinující nikoli svou výškou, ale barvou. Myšlenka jako barva.

vlnu myšlení, na níž se myslící pohybuje; o onen způsob, jímž si klade nebo naopak vůbec neklade otázky. Zaměření k předmětům úvahy, plné zaujetí a celé vnoření. Když se kolem jen tak mihne obraz podivného... Když se rozmluva točí kolem zájmu, který sdílejí účastníci. Když přestává jít o pouhá slova a rozeznívá se nám duše, kterou do plic vdechujeme vzduch. Chvějící se vítr. Vítr písní. Potom jsouce rozdílní, přeci jen sdílíme. V tomto světě společného sdílení rozdílnosti nacházíme prodlévání na vlně filosofie. Otevírání horizontů, v nichž se dočasná rozdílnost ukazuje jako základ možnosti sdílet s jiným neredukovatelné. Po vzoru možnosti rozdílného, který je základem skutečné rozdílnosti. Možnost rozdílného je sdílená.

Tento refrén nás tedy upomíná na naladění, ve kterém jsme schopni filosofovat nebo myslet hledaje moudrost. Upomíná nás, abychom nepodlehli silám, které by se nám vymkly z pozornosti.⁴ O jakých silách zde může být řeči? Nejsou snad příliš abstraktní a neskutečné? Síly, které by se nám mohly vymknout z pozornosti, nejsou nic jiného než skutečnost, kterou máme stále před očima. Skutečnost nám tak blízká a přirozená, že naprosto splývá s naším vnímáním a s námi. Jsou tím nejvšednějším v našem životě, že představit si je jako něco nesamozřejmého je velmi obtížné. Jsou to ony síly, které je možné „spatřit“ jen při filosofickém údivu. Při seznání, že co jsme pokládali za samozřejmé, vůbec takové není. Naladění, na které nás upomíná refrén, je právě to naladění, které nám umožňuje údiv. Divíme se, pokud se setkáme s něčím podivným, co nás ani nenapadlo, co je však na druhou stranu nejpřirozenější. Divíme se analytickým větám, jelikož nás ani nenapadlo, že když máme na mysli pravoúhlý trojúhelník, můžeme mít na mysli také Pythagorovu větu. Divíme se, když se něco ukazuje jako něco jiného. Jako i něco jiného. Co je podivnější než paradox? Divíme se paradoxům. Parmenidés a Zenón byli mistry údivu. Něco je to i ono jiné. Proto nás refrén upomíná k pramenu údivu, ke skutečnosti sdílené rozdílnosti. Jsouce jiní, jsme stejní. To je povaha jsoucna, kterou odkryl Platón v Sofistovi. Jsoucno je i nejsoucno. Filosof prozřel tuto povahu světa, který je toliko jsoucí, který se však při každém údivu ukáže jako vlastně nejsoucí a znovu se ustaví jako toliko jsoucí. Je tomu podobně, jak mluví Wittgenstein, totiž že hranice jazyka jsou hranice světa⁵. Slovo, logos, je jsoucí. Ovšem každé jsoucno je i

⁴ Refrén, jak je zmíněno ve studii v Tisíci plošinách (Deleuze&Guattari), chrání ustavující řád před všudypřítomnými silami chaosu, které hrozí zničením ostrůvku řádu. Opakováním slabik, vět, tónů nebo písně či básně upomíná na stavbu řádu, která zamezuje chaosu zničit kosmos. Věčný návrat, opakování, ustanovování. Zde máme na mysli základní naladění myšlení filosofa, který by chtěl proniknout k látce, z níž je utkána síť „šíleného myšlení“.

⁵ „Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa.“ Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Praha 1993, přel. Jiří Fiala. Věta 5.6

nejsoucno. Každý jazyk je jen světem jsoucn. Je jen fenomenogenezí bytí. Když se něco ukazuje, něco jiného ustupuje do pozadí. A každý z nás má svůj osobní jazyk, svůj osobní svět jsoucn. Něco se mu jeví a něco jiného je zakryté. Této skutečnosti si je filosof velmi dobře vědom. Zůstává dítětem, které se diví světu a rozšiřuje tak svůj svět, svůj jazyk. Je mu vlastní zkušenost údivu, kdy se samozřejmě, to, co je pokládáno toliko za jsoucno, ukáže jako nesamozřejmě, jako i nejsoucí. Tuto událost má na mysli refrén, když mluví o možnosti rozdílného. Roz-dílnost je právě skutečností osobního jazyka, a tím světa jsoucn. Je to skutečnost, že si bereme podíl na bytí. A vzít si podíl na bytí znamená „umět se vysvětlit“, dovést se vyjádřit osobním jazykem (v této formulaci je jazyk pochopen ve svém nejobecnějším smyslu, takže do oblasti jazyka spadají i barvy a jiné projevy jsoucn). A tato skutečnost podílu na bytí je sdílená všemi jsoucn. Filosof si je vědom právě tohoto sdílení rozdílnosti. Totiž že každé jsoucno se podílí na bytí. Filosof tak stojí na hranici světa, mezi jsoucnem a nejsoucnem. Vidí samu skutečnost jsoucn (i neskutečnost nejsoucn), prozírá jsoucno a neulpívá na něm, překračuje jsoucno k bytí. Přechází od ontického k ontologickému. Toto je ovšem jen první krok, který vykonala předchozí metafyzika, která vyvrcholila dokončením a vlastně i překročením svých hranic v Bytí a času, kde se plně rozvinula Kierkegaardova myšlenka existenciální ontologie⁶. Ontologická hermeneutika se stala východiskem, avšak zároveň i ohniskem myšlení. Proto se nepovedlo dospět k samotnému myšlení bytí a zůstalo jen u myšlení bytí pobytu. Nepodařilo se rozbýt pobyt. Nicméně Lévinasův pokus překročit pobyt k druhému je jasnou zprávou o potřebě takový krok učinit. A Derridova dekonstrukce není ničím jiným, než pohybem na této hranici světa, jazyka.⁷ Na tuto situaci nás upomíná refrén, a tím orientuje myšlení v hledání smyslu.

Refrén nám sice připomíná zvláště naladění, ve kterém můžeme filosofovat, ale zároveň nám připomíná situaci filosofa, jeho postavení na hraně jsoucn a nejsoucn. Odtud může filosof posuzovat ontické záležitosti ve světě a srovnávat je myšlením ontologickým. Tedy že mu je zjevné, že se jedna a táž ontologická skutečnost projevuje v různých ontických ohledech. Toto je schopnost, která dovoluje filosofovi vést rozhovor napříč různými diskursy. Tato filosofova schopnost přemýšlet o jsoucnech v ohledu jejich bytí je projevem ontologické

⁶ John D. Caputo, *Radical Hermeneutics, One, Repetition and Kinesis: Kierkegaard on the Foundering of Metaphysics*.

⁷ Jacques Derrida, *Násilí a metafyzika*, přel. Alena Bakešová pod vedením Jiřího Pechara, Praha: Filosofía 2002

podmínky možnosti transversálního rozumu, jehož kritiku provedl Wolfgang Welsch⁸; ontologicky řečeno, jde o bytostné myšlení. Filosofovi na hraně jsoucna a nejsoucna je otevřena možnost myslet bytostně. Ale co to znamená myslet bytostně? Jak se toto „bytostné myšlení“ odlišuje od „obyčejného myšlení“? Při pokoušení odpovědět na tuto otázku bude paradoxně, ovšem tomu, kdo promyslel situaci filosofa, to zas tak paradoxní nepřijde, složitější určit nějak „obyčejné myšlení“. „Obyčejné myšlení“ je totiž jednou z těch věcí tak blízkých, že zaměřit na ně pozornost je velmi těžké. Ba dokonce „obyčejné myšlení“ je vnitřkem otázky a tedy vůbec nevím, jak by mohla vypadat odpověď na podstatu obyčejného myšlení. Dobrá cesta k jeho prozkoumání byla ukázána Immanuelem Kantem v Kritikách, nicméně tato cesta, spíše ukázala, jak si „zdravý lidský rozum“ představuje sám sebe. Ale i to o něm přeci něco vypovídá. Dejme tedy tomu, že „obyčejným myšlením“ máme na mysli, nějakou diskursivní schopnost, kvetoucí na obrazech fantazie a obrazotvornosti. Potom k určení „bytostného myšlení“ se bude blížit nějaké intuitivní nahlédnutí nabídnuté diskursivity k určení jsoucna v jeho ontických aspektech. Lehce řečeno, „obyčejné myšlení“ má co do činění s významem, který je již vymežován nějakým rámcem pravidel, která jsou často netematizovaná. Na druhé straně „bytostné myšlení“ má co do činění se smyslem, který je jakoby funkcí, jež dává různé hodnoty (významy) v různých diskursivních rámcích (definičních oborech). Pobyt filosofa na hraně jsoucna a nejsoucna otevírá tedy možnost myslet bytostně. To je tvrzení, které ale ještě není plně provázáno s ostatními názory, které představuje tento text. Nechtěl bych nyní toto tvrzení nějak „dokazovat“, ale chtěl bych, aby byl snadný přechod od jednotlivých tvrzení k jiným tvrzením. Aby tedy myšlení tohoto textu bylo vláčné a ne překotné. Jak to, že filosof stojící na hraně jsoucna a nejsoucna má otevřenu možnost myslet bytostně? Následující pasáž může působit poněkud analyticky, nicméně postrádá dostatečnou oporu v axiomatice. Axiómy budiž názory a intuitivní podstaty myšlenek vyslovených dříve, to znamená, že tato „analytická pasáž“ je myšlení z předpokladu.

Dejme tomu, že myšlení se odehrává v pojmech, které lze vmezovat vlastností otevřených a uzavřených. Otevřený pojem je ten, jemuž chybí definice. Uzavřený je definovaný. Otevřený a uzavřený jsou relativní určení k rámci, v němž myšlení probíhá. K tomuto srovnání

⁸ Wolfgang Welsch, *Naše postmoderní moderna*, Praha 1994, přel. Ivan Ozarčuk, Miroslav Petříček jr., kapitola VII, transversální rozum.

myšlenky Quine⁹, který mluví o síti, která určuje významy jednotlivých pojmů, ty pojmy na okraji jsou otevřené, ty uvnitř zavřené. Logos, jak již bylo řečeno, je jsoucnem par excellence, je takovým řekl bych kýčovitým¹⁰ jsoucnem, je totiž skutečně pravdivým a zakrývá tak své vlastní zakrývání. Je to onen Nietzscheův objev Apollón proti Dionýsovi¹¹, který lze smířit jedině tím, že se nalezne nějaké sjednocení jich obou. Pojdme ale postupně. Ponejprve se tedy logos zdá být kýčem, ale jak může někomu logos připadat jako kýč? No přeci jen filosofovi, který stojí na hraně jsoucnosti a nejsoucnosti. Je si vědom obojaké povahy jsoucná, jeho proměny ve svůj opak. Když se pak dívá na svět, který je vysvětlen logem jako to, co je jsoucí, vidí, že logos, ačkoli se prezentuje jako opravdu jsoucí, je zároveň nejvíce nejsoucí, a to právě díky tomu, že se prezentuje jako něco, čím není. Je to podobné jako u Sókrata a výroku Delfské věštiny v *Obraně Sókratově*¹². Sókratés je nejmoudřejší, protože si je vědom své nevědomosti a nevydává se za moudrého, zůstává tak sám sebou a nevzdaluje se od své přirozenosti na rozdíl od jiných, kteří se považují za moudré, ačkoli takovými nejsou. Ti se od sebe vzdalují tím více, čím více se utvrzují v klamu, že jsou moudří. A právě toho si je vědom filosof na hraně jsoucnosti a nejsoucnosti. Že logos, který se prezentuje jako jediný jsoucí, je nejsoucí, že je jen jedním z možných projevů základních ontologických záležitostí. Právě tato obojaká povaha jsoucná, zahlédnutá teprve v polaritě jsoucná a nejsoucná, v polaritě údivu, dovolí filosofovi uvědomit si hlubší ontologickou souvislost. Jsoucná vycházejí z nejsoucná. Jedno zaniká a druhé vzniká. Tím se před filosofem rozevře spleť hra fýsis, vznikání a zanikání a její Logos, který se převrací ve svůj opak. K tomu je vhodné připomenout článek o Kolmogorově entropii¹³, kdy se nějaká událost popisuje logem, jehož složitost se blíží ke složitosti samotné události, tedy že zjednodušení události (redukci na nějaký mechanismus) je marné, neboť samotný mechanismus dospívá ke stejné složitosti, jakou oplývala událost, to je Logos fýsis. V tomto Logu, už nejde o jednotlivá jsoucná, ale o události, funkce smyslu. Události ve smyslu Whiteheadově, jak je naznačil ve spisu *Matematika a jiné eseje*¹⁴. Tím filosof nahlíží samotnou povahu události fýsis, která je zbavena hodnoty, kterou ji připisuje logos světa a která ještě nepozbyla smyslu Logu, tedy že se neztratila v chaosu. Filosof nahlíží

⁹ Willard Van Orman Quine, *Hledání pravdy*, Hermann a synové 1994, přel. Jaroslav Peregrin, I. Evidence, 6. Holismus.

¹⁰ Mám na mysli známou definici kýče od Kundery: „Kýč je absolutní popření hovna.“

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Zrození tragedie*, přel. Otokar Fischer, Praha: Alois Srdce 1923

¹² Platón, *Obrana Sókratova*, Praha 2005, přel. František Novotný, 21b-21e.

¹³ Chaos, věda a filosofie, Ladislav Andrej, *Paradigma deterministického chaosu aneb existuje náhoda?*, sestavil Jiří Nosek, Praha: Filosofía 1999

¹⁴ Alfred North Whitehead, *Matematika a dobro a jiné eseje*, výbor přel. František Marek a Ladislav Hejdánek, Praha: Mladá fronta 1970.

událost fýsis jako doplněk, jako to, co mu chybí, když přemýšlí o světě, jako to, bez čeho by svět postrádal smysl. Je si nyní vědom symbolické povahy světa a jeho logu, protože nahlédl základní možnost této symboliky, ontologickou diferencí, uviděl, že určité jsoucno je jen jedním možným projevem, zastírajícím některé jiné aspekty bytí. Tak se mu nabídla možnost myslet nikoli v uzavřených ontických pojmech, ale v otevřených, symbolických pojmech ontologických. A to je ono „bytosné myšlení“, které dovede promýšlet samu možnost ontických výrazů.

Takto je tedy prosvětlena skutečnost, že je filosofovi otevřena možnost bytosného myšlení, které je svou povahou hlubinně symbolické. A právě toto myšlení mu dovoluje myslet nitrosvětská jsoucna jako smysluplná. Smysluplná ontologicky, tedy nikoli jako významová, což neznámá nic jiného než poukazuje, tedy vzájemně na sebe odkazující v totalitě světa. Bytosné myšlení dovoluje nahlížet ontologický původ této světské totality. Je vůbec tím, co Řekové nazývali teorií. Výkladem původu totality jsoucna.

Když filosof promýšlí totalitu jsoucna, vidí její podstatu, která se snaží popírat svou stinnou stránku nejsoucna. Svět zdůrazňuje svou jsoucnost a zastírá nejsoucnost. To je jeho podstata vysvětlování. To je vůbec podstata vysvětlování. Nejsvětější je světský logos, který svět seřizuje do totality. Sdružuje pod sebou jednotlivá jsoucna, která vysvětluje ve své totalitě. Jako ilustraci zde můžeme použít jakékoliv příruční jsoucno, které nabývá významu teprve ve znakové totalitě. To je k tomu, a to, že je to k tomu, vysvětluje, co to je. To je povaha jsoucna, vysvětlovaného aristotelskými příčinami. Tuto povahu logu (Aristotelského logu) odkryl Heidegger v úvaze o technice¹⁵.

Ilustrace logogogie¹⁶

1. Aristotelské pojetí člověka jakožto animal rationale, ζῷον λόγον ἔχον, jakožto živočicha majícího rozum, nezahrnuje pod conditio qua humana¹⁷ šílence, o němž často mluvíme jako o tom, kdo ztratil rozum, kdo jej nemá, a kdo není rozumný. Zdá se však, že

¹⁵ Martin Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha 2004, přel. Jiří Michálek, Jana Kružíková a Ivan Chvatík.

¹⁶ Logogogie – esence logogogického – (pod vládou rozumu); Despoticky vykonávaná moc rozumu nad sebou samým. Bezohlednost ke svému založení a vržení do živelnosti fýsis, z něhož je logos vyživován a sám konstituován. (Viz – dílo Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, Praha 1998, přel. Miroslav Petříček. Uzpůsobenost lidského těla k poznávání a konstituce smyslu prostřednictvím konstituce samotného poznávacího aparátu. Založení smyslu na přetékání z vnitřku do vnějšku. Svět a tělo.)

¹⁷ Podmínka lidství.

toto pojetí je v rozporu s intuitivním názorem, že i šílenci jsou lidé. Vezmeme-li ještě v úvahu fundamentální ontologii vypracovanou Martinem Heideggerem v *Bytí a čase*, vyvstane před námi otázka, zdali šílenec zůstává na ontologické rovině stále pobytem tak, jak je strukturován v oné nauce. Totiž jestli je jsoucnem, které nějak rozumí svému bytí. S kladeným důrazem na slovo *rozumí*.

Tuto obtíž lze sice nejspíše rozptýlit poukazem k ontologické diferenci: „Je rozdíl mezi rozumem jakožto ontickým derivátem existenciálu rozumění a samotným ontologickým existenciálem rozumění“. Tedy člověk (ať už šílený či „zdravý“) nějak rozumí svému bytí. Odlišnost je jen ve skladbě „rozumnosti“ (odvozovacích pravidlech a myšlenkových figurách) takzvaných legitimních krocích.

Předseznání

V tomto nástinu se přibližujeme k pochopení šílence jako někoho jiného, jehož řeč by v pluralitním prostoru, zbaveného diskursivní nadvlády, měla mít stejně neredukovatelnou vypovídající hodnotu stejně jako řeč materialisty proti řeči idealisty nebo řeč komunisty proti řeči liberála.¹⁸ Prostor jazykových her je neomezený a v radikálním svobodném prostředí otevírá mnoho témat, jež je nutné promyslet a nechat projít artikulací v rozhovorech. Řeč šilenců se v poslední době dostává ke slovu a je věcí filosofie nahlédnout možné horizonty rozumění *nerozumu*, jak je *šílené myšlení* nazýváno tradicí.

Nelze neslyšet námitku: „V pluralitním prostoru ale nikdo, materialista, idealista, komunista ani liberál, nepopírá platnost nejelementárnější logiky ani její znakový poukaz k pravdivosti.“ Tedy že žádná pravda nemůže ležet mimo logikou vymezené formy.

Mějme ale na paměti, že podobná námitka je smysluplná jen ve světle světského jsoucná a tedy nikoli na ontologické úrovni. Z ní potom vyplývá následující.

Jsou tedy promluvy a postoje mluvčích, které mají jako základ rozvrhu bytí naprosto odlišná a často protichůdná tvrzení nebo předpoklady či očekávání. Pokud vše, co přísluší k promluvě, leží ve věcné sféře (byť by třeba šlo i o ideality) a pokud je možné nalézt instanci transkripce (nějaký jazyk, např. matematiku), prostřednictvím níž by se vyjasnilo, že dohoda a

¹⁸ Srov. Jean-Francois Lyotard, *Rozeprá*, přel. Jiří Pechar a kol. AVČR 1998

domluva není možná, protože výchozí stanoviska promluv, která tvoří rozvrh bytí jednotlivých mluvčích, jsou sobě navzájem protivná, pak se jedná ještě o rozepři. Promluvy se míjejí a není možné dosáhnout smysluplného srozumění, protože argumenty jsou diskvalifikovány svou vlastní povahou. Nicméně je možná špionáž. Jeden mluvčí se může postavit do role druhého a celkem přesvědčivě ji hrát. Životní zkušeností a schizofrenní situací je naučen užívat transverzálního rozumu, který jej vystavuje propasti, nad kterou lze jen těžko vybudovat dům řeči, v němž by bylo lze bydlet. Útesy propasti sestávají z hodnot a nikoli z principů a zásad užívání¹⁹ samotného myšlení. Tato situace nastoluje v člověku neustálý neklid, neboť je mu být v průrvě světů a jejich vzájemné konfrontaci.

Jsou ovšem i jiné promluvy, které se neliší hodnotovým založením a rozvržením světa a vlastní bytosti v něm, nýbrž samotnými zásadami *rozumného myšlení* a původně prvotním existenciálem, kdy na místo starosti nastupuje to, co nazýváme šilenstvím. Vlastní bytí se tak neodlišuje od světa a zůstává v něm plně zakotveno. Struktura světa vyvěrá z podstaty vlastní bytosti. Z chaosu se nevynořuje kosmos, založený na Logu. Logos, zde nehraje roli zásady, z níž by mohl vyklíčit uspořádaný, *more geometrico*, vesmír. Dokonce přestává být nahlédnutelná smysluplnost snahy nastolit řád podle Logu a vědy. Boj a svár světla s temnotou. Vědě je tak rozuměno jako despotickému ozáření, které nenechává věci ukazovat v jejich přirozeném světle.

Neustále se tak vrací představa myšlení, jako něčeho nezávislého na rozumu, co rozum může tvarovat a ovládat.²⁰ Jestliže nevystupujeme pod vlajkou rozumu, logu, a necháváme promlouvat myšlení, které užívá rozum jen k artikulaci svých myšlenek, stavíme se proti snahám rozumu...

Jistě nelze popírat, že se nacházíme v postavení, v němž je rozum mocí jednoznačnosti, totality a celku, scelujícím prvkem, který dovoluje „myslet bytosti, která je člověkem“; rozum ovládá myšlení. Ptáme se: „Do jaké míry může rozum člověka, lidí nebo dokonce i nekonečný rozum světa, logos, ovládat myšlení? Do jaké míry může bytost s tělem situovaná do tělesného světa ovládat živelnost tělesnosti?“ Jenže..., není smysluplnější otázka: „Do jaké míry je možné a zdali vůbec je možné, aby rozum zvládal myšlení? Jestli se vůbec bytost

¹⁹ Užívání - v nejširším možném smyslu. Konstitutivní pro život. Pragmatické užívání, pasivní užívání... Užití.

²⁰ Nejasnost v původci děje není náhodná, nýbrž příznačná celé problematice „myšlení rozumu“.

s tělem může vyrovnat s živlem tělesnosti a světem, ve kterém je tělem bytosti zmítáno?
Nelze si nevzpomenout na řecké lodníky.^{21,22}

Stojíme tak před úkolem rozvést řeč vymykající se diskursivní moci racionality, a přesto vydobýt hájemství smysluplnosti.

Z toho, co bylo naznačeno, by ale dále vyplývalo, že šílené myšlení je jen jiným ontickým druhem existenciálu rozumění. Tedy že je druhově jen jinou racionalitou. Tím by ale byla zastřena vlastní ontologická úloha šílenství, které by se tak stalo jen relativním sociálním fenoménem. K tomu, abychom nahlédli, že šílenství ze své povahy nemůže být tímto, je zapotřebí promyslet nevyslovený, ale nutný postulát myšlenky relativity šílenství a rozumu, který by se měl ukázat jako neudržitelný.

2. Fundace myšlení (i šíleného) ve fantazii je zřejmá²³ v reflexi na myšlení a představování²⁴.

²¹ Přirovnání rozumu k lodi a myšlení k moři tj. živlu.

²² Myšlená linie unikla a ulétla k pozoruhodné konfrontaci, která prostupuje perspektivní prostředí celého filosofického zamýšlení před skutečností šíleného. Artikulujeme výpovědi v „rozumné řeči“.

1. rozumná řeč x nerozumná řeč
2. rozumné myšlení x nerozumné myšlení
3. myšlení a řeč

Je zapotřebí prolézt těmito třemi body: v prvním se konstatuje protikladnost, která se vyjevuje nejčastěji v podobě gramatické: různé gramatické nesrovnalosti (nezapomínejme na náraz na hranici jazyka jednoho z „nejrozumnějších“); z prvního přes smysl řeči (to zní rozumně) se posunuje myšlenka ke druhému konstatování protikladných kvalit trajektorií myšlení (kvalita trajektorie myšlení ~ rozumná/nerozumná); konečně ve třetím bodě jsme vystaveni faktu souvislosti řeči a myšlení, který ovšem vděčí předešlému promyšlení za zcela novou pozoruhodnost... Dochází k bifurkaci v reflexi na myšlení i na řeč podle dílu rozumu, který určuje kvality obojího. Tím se ukazuje role rozumu jako prostředníka artikulace, avšak zároveň i jako usměrňovatele samotného myšlení. Náhled, kterého je nyní dosaženo, obnažuje skutečnost pohybu myšlenky ke slovu. Role, kterou rozum hraje, může být pouze instrumentální, nebo i modifikující, ale dokonce se ukazuje, že by mohla být, a že tomu tak v názoru je, i normativní (Transcendentální estetika v Kritice čistého rozumu). (Srov. Roli střední geometricky úměrné v myšlení starých Řeků). Pak by nám náš vlastní rozum neumožňoval nahlédnout do samotného myšlení, z něhož vystupují rozličné ontologické rozvrhy a v neposlední řadě je v něm fundován i rozbytý pobyt, k němuž si chceme sjednat přístup...

²³ Stálá a všudypřítomná nejasnost představy a představování obecně... Jak předvést před oči samotnou skutečnost, že si někdo něco představuje? „Představuji si v mysli“, jak to ovšem vypadá? Transkripce PŘEDSTAVOVÁNÍ do virtuální podoby...

²⁴ Adice k poznámce číslo 22 a 23: Ona reflexe popisuje způsoby představování -> „to draw“, „kreslit“ myšlenky v reflexi. Ztvárnit logicky jednoznačné, more geometrico, konstrukce smyslu. Stále k nám promlouvá normativní idea = orthos logos. Myslet „správně“ ovšem není prvotní; klademe do protikladu myšlení, jeho síly a pohyby... únik k arché, k zásadě. Logické zákony vedou k logogogii myšlení -> Je-li arché (zásada) kosmu Logos, potom bytí -v původním nahlédnutí- uniká logu a jeho postižení/postihnutí, kterým by je chtěl vykreslit. Logos světa totiž nemůže opustit 'průsvitnou krychli' kosmu s jeho platónskými tělesy. Srov.: Johannes Kepler a jeho pokus vměstnat planetární soustavu do geometrického prostoru tvořeného platónskými tělesy. Tedy nepostradatelnost pozorování a empirie pro poznávání. Lze tu uvážit i Kantovi apriorní formy, které ukazují apodiktickou cestou, že prostor je absolutní, a hle? Teorie relativity předpovídá a experimentálně potvrzuje, že otázky prostoru je

Tento postulát je nutné promyslet a ukázat předpoklady, na nichž stojí. Smysl prozkoumání tohoto postulátu je následující: pokud je myšlení, tedy i šílené myšlení, fundováno ve fantazii a obrazotvornosti, potom je nutné chápat šílenství jen jako jinou racionalitu založenou na jiných axiómech a odvozovacích pravidlech. Fenomén šílenství by se tak stal „jen“ sociálním fenoménem, kdy šílenec je bytostí „jiného“ ostatními nesdíleného světa, a proto je ze sdíleného světa diskriminován a represivními silami umravňován a veden ke společnému, sdílenému světu, což protičečí ideji pluralismu. Pokud se ovšem povede ukázat, že myšlení není fundováno ve fantazii, a že pochází z ontologické situace pobytu (existence), potom bude zjevné, že šílené myšlení, nepředvádí jen jinou racionalitu, ale jiný vztah k bytí, a že postoj k šílenství, jako jen k jiné racionalitě, nečiní zadost fenoménu šílenství, že sociální reakce jsou neadekvátní, nikoli na ontické rovině (racionalita), ale na ontologické.

Při úvahách vedených o smyslu refrénu, se přišlo, ke dvojímu myšlení, k obyčejnému a bytostnému. Je na místě rozvést to trochu podrobněji. Obyčejným myšlením chápu to, u kterého nám nepřipadá nijak zvláštní mluvit o tom, že je založeno na fantazii či obrazotvornosti. Jeho pojmy vznikají tak či podobně, jak to popsal Kant v Kritice čistého rozumu²⁵. Je to onen „zdravý selský rozum“, který člověka orientuje ve světě. Tento rozum, ale zná své hranice, jsou to transcendentální ideje. Tento rozum determinuje naše poznání ve světě, ale již jej není možné používat pro zásvětní metafysiku. Nicméně úvaha o ontologické diferenci ukázala, že pobyt je takových myšlenek schopen, dokonce i Kant se zmiňuje o té

třeba klást empiricky. Závěrem je nahlédnuto, že metafyzika založená na čistém logu může být postavena proti realitě. Jak je to ovšem možné? Poněvadž ani o Logu nemáme plné vědění a i jej vědeckým oborem (logikou) teprve poznáváme, a navíc postrádáme měřítko (Bůh je mrtev), abychom rozhodli, zda je poznání empirické dál či pozadu oproti teoretickému. Pracujeme-li totiž na jednotě bytí a myšlení, je empirie projevem Logu, a ten se nám v empirii zjevuje (srov. Schelling a německý idealismus), je potom pro filosofa nutné, jen aby náležitě myslel smysl poznatků. Pak tedy poznáváme a nemáme žádné privilegované metody, a nezbývá nám než smysl.

Vezměme v úvahu další doklad situace, která je zde nastíněna. Když Zenónovi, kdosi řekl, že mluví paradoxně, odpověděl, že nemluví paralogicky. Ovšem součty nekonečných řad přeci jen byly objeveny, tedy jeho závěry jsou nesprávné. V době Zenónově nebyly vymyšleny nástroje pro konstrukci logických protiargumentů, což ovšem neznamená, že neexistují. Připomeňme Diogénovo vyvrácení. Zamyslel se a přešel sem a tam.

(Reflexe, nemůže spočívat v synchronním nahlédnutí procesu uvědomování, jako spíše v uvědomění, že jsme jiní než jsme bývali. „Vzpomínka mi bezpochyby ukázala, že jsem byl někým jiným...“ Jak je možné, že byl někým jiným? V čem spočívá smysl? Jednání, jichž se dopustil, která konal, vzorce chování, jichž byl poslušný, prošly proměnou, přestaly platit. -> Je jiný, to znamená, že byl jiný. Byvší jinakost je tak nahlédnuta pod konstrukcí smysluplnosti a v zrcadle prvotní reflexe se zrcadlí možnost reflexe druhotné, zobrazující přítomnost. Pohyb od vzpomínky k protenci. Viz E. Husserl Přednášky k fenomenologii vnitřního vědomí času) GO TO – Refrain- „... uvědomená zkušenost...“ : Filosof prosvítá jako bytost experimentující se svým bytím. Prochází proměnami, které vypovídá a zasazuje do rámců živlu myšlení, do smyslu.

²⁵ Immanuel Kant, Kritika čistého rozumu, přel. Jaromír Loužil ve spolupráci, s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha 2001.

metafyzické touze. Na těchto hranicích se rozbíhá bytostné myšlení. Kant je také nijak nepopírá, jen poukazuje na jeho neschopnost vytvořit vědu, že není schopno vytvořit nějaký poznatek. S čímž je také tento text za jedno. Vědu chápe jako světskou záležitost, a jak by tedy mohla být věda o zásvětním? Jak by metafyzika mohla být vědou? Toto obyčejné myšlení, nebo jinak řečeno navyklé a obvyklé myšlení, je zakotveno ve světě, který je vysvětlitelný. Je to racionalita. Je to myšlení neschopné vystát rozhraní jsoucna a nejsoucna, je to myšlení ve jsoucnosti a nikoli myšlení ontologické diference. Nicméně sama možnost provést Kantův kopernikánský obrat, tedy tázat se po mezích rozumu, které nám klade jsoucno, ukazuje k bytostnému myšlení. Z toho všeho vychází poznatek, který rozvíjí Kant, že pokud se nám může něco jevit ve světě, pak je to možné uchopit diskursivně, ale jen v mezích světa, ve kterém se to jsoucno zjevuje. Chtělo by se říci, že bytostné myšlení přechází k věcem o sobě, které jsou pro racionalitu a fenomenologii nepoznatelné, nicméně toto použití termínu věci o sobě by ale bylo neadekvátní, neboť věc o sobě nabývá smyslu jen v matici racionality jako nepřekročitelné hranice poznání. Obyčejné myšlení je tak světským nástrojem, které je fundováno ve fantazii, jež může hrát hry, které jí logos světa potenciálně dovolí.

Pokud ovšem máme na mysli postavení pobytu na hraně jsoucna a nejsoucna a myslíme bytostně, vidíme racionalitu jako ontický projev ontologické záležitosti pobytu. Racionalita je potom způsobem, kterým pobyt vysvětluje svět. Racionalita se ukazuje jako prostředek, kterým pobyt vchází do jsoucnosti, a skrze který obcuje se jsoucnem. Tím by mělo být ukázáno, že obyčejné myšlení není ontologicky fundované ve fantazii, ale v rozhraní pobytu, který touží být na světě. Že jedním z možných ontických projevů této touhy být na světě je obyčejné myšlení, že nicméně tato touha se může projevit i jinak. Tuto možnost projevení touhy být na světě jinak než skrze racionalitu se pokusí ukázat následující text.

Důsledkem takového pojetí jsoucna, toto pojetí si ovšem jsoucno samo vyžaduje, je Stejnost, jak ji myslí Lévinas. Je to totalita moci, světa. Jenže existence, Dasein, pobyt se svou vlastní povahou původce onoho světského logu, se těmito kategoriím vzpírá. Nechce být tímto prosvětleným jsoucnem. Nechce v ontologickém smyslu. Tedy nemůže být tímto jsoucnem, neboť, byl-li by pobyt pouze výskytovým jsoucnem, nešlo by mu o jeho bytí, nebyl by ničím jiným než světským jsoucnem, nemohl by přemýšlet o svém bytí, a nemohl by problematizovat svou existenci, filosofie by nebyla možná. Na tuto (ne)možnost ovšem

odpovídá právě pronikavý objev fundamentální ontologie: pobytu jde o jeho bytí, není jen jsoucнем.

Nicméně tento předpoklad, že každému pobytu jde o jeho bytí je zřejmým problémem. Jak můžeme vykázat, že pobyt opravdu není jen jsoucнем?

Zámysl

Jaké síly, či jaká pravidla pohybu ovlivňují myšlení šílence na rozdíl od vědce nebo člověka rozumného? Je zapotřebí snést se pod práh legislativy rozumu a pokusit se o filosofické zamyšlení v nenormativním prostoru, nahlédnutém bytostně a živelně^{26, 27}.

Heidegger se snaží na tuto otázku odpovídat Kierkegaardovou úzkostí. Úzkost je brána jako fundamentální existenciál. To znamená jako základní prožitek své vlastní existence, existence jako rozhraní mezi jsoucнем a bytím. Úzkost je událost ontologické diference. Proto je úzkost popisována jako ztráta významovosti světa, jako ztráta jsoucnosti, ale přesto tu zbývá v úzkosti bytí, existence, která svět znovu vybuduje. Úzkost je ontologickým východiskem teorie fundamentální ontologie, ale zůstává problémem fakticko-ontologickým.

Emanuel Lévinas dochází k podobné události z druhé strany. Proč z druhé strany vyplývá z obrácené perspektivy pohledu na pobyt, existenci. U Lévinasových analýz dochází k hypostazi a zkušenosti *il y a*. Stručně naznačeno u Heideggera je pobyt ohniskem ontologických událostí, kdežto u Lévinase je pobyt východiskem ontologických událostí. Co zůstává u obou nevysvětlitelné, je ovšem samotná událost, která je definována právě absencí jsoucnosti u existence. Absencí světla, světa. Oba dva se ale snaží ukázat na důsledky těchto událostí ve jsoucím světě. Důsledkem této původní ontologické události je pro oba dva sama skutečnost světa, skutečnost jsoucího. Je patrné, že událost, ze které oba dva vycházejí, je symbolického rázu, je událostí ve fýsis a je pochopitelná jen v Logu. Tato událost nemůže vstoupit do světa, nicméně pokud něco do světa může vstoupit (narodit se), potom tu je vstup, narození. Lévinas se snaží tuto událost popsat tak, že bytí, aby se získalo (tedy stalo se

²⁶ Myšlení rozehrává myšlenky: jejich pronikání, vznikání, zanikání. Hra myšlení, průvody jedné myšlenky na okraj čitelnosti k druhé. Nerozlišenost odkazů. Artikulace linií vytvářející pojmy.

²⁷ Co zůstává myšlením ještě nemyšleno, je různost rozumu a myšlení, která ještě nevešla plně do zorného pole fenomenologického postoje. Rozum není tím, který je s to poznávat sám sebe, podobně jako fyzik, který sestavuje experimentální aparaturu, nepoznává přírodu, jak jest ve svých pohybech. Rozum je nástroj ovládnání a zvládnání živlu myšlení. Myšlenky střídají jedna druhou: „Na chvíli se zamyslel, a když přišel zase znovu k sobě, nemohl si vzpomenout na linii, která ho přivedla sem...“ Rozum tvoří architekturu myšlení, staví v krajině myšlení dům vědomí.

jsoucnem), musí se zároveň ztratit (komplementární vztah vědomí a nevědomí). Což se mu stává východiskem pro pochopení existence, která vzešla z takovéto hypostaze.

Ontologie tak stojí před záhadou lidské existence, která se stává klíčem k bytí.

Jak to ale, že se záhadou po výtce stává lidská existence a nikoli existence věcí vůbec? Odpověď je možné hledat v situaci zamýšlejícího se nad bytím věcí. Nad situací ontologa. Copak je to za údiv nad bytím? Jak se ontolog může ocitnout v myšlenkách o bytí? Situaci filosofa jsme již nahlédli jako rozhraní mezi jsoucnem a nejsoucnem, kde se ale vezme myšlenka bytí? Bytí je tím, co způsobí samu událost údivu, kdy se ze jsoucná stane nejsoucná, kdy se projeví něco dalšího než jen jsoucná, kdy si filosof uvědomí, že za jsoucnem je bytí. A tedy že i on není jen jsoucnem, ale i bytím. Kdo se ale může podívat nad existencí samotného filosofa? Kdo jej může postavit do situace, že on sám vzbuzuje údiv? On sám sobě se diví, že není jen jsoucnem, že je i nejsoucnem. Což znamená, že se nedovede plně vysvětlit, tedy vypsat se ve světě, že v něm je něco za ním.

Filosofie se pokoušela vysvětlovat tuto situaci, začlenit filosofa do světa, nahlédnout jej jakožto jsoucná, což se stalo jejím ontologickým úkolem. Teprve fundamentální ontologie, vzala tuto situaci a tuto výzvu jako východisko svých ontologických úvah. Vzala tento sklon existence vysvětlit se, začlenit se do světa, jako bytostné určení. A tak si otevřela možnost nahlížet ontické záležitosti pobytu jako různé způsoby uskutečňování této ontologické touhy být jsoucnem. To je moment, který rozvíjí Lévinas, totiž ten že první filosofie je etika. A snad je to i moment, kvůli kterému Heidegger vyjadřuje své rozpaky v Dopisu o humanismu, proč nenapíše nějakou etiku. Byl si totiž vědom blízkosti fundamentální ontologie s etikou.

Tak se před námi vyrýsovala ontologická situace pobytu jako touha existence být na světě.

Ale jaký je to svět? Už byla naznačena povaha světa a jeho blízkost k jazyku. Dokonce bylo naznačeno, že svět pobyt sám buduje. Znamená to snad, že existuje nespočet různých světů? A na jakém světě by potom existence toužila být? Z předcházejícího je vidět, že každý pobyt má svůj svět, buduje svůj jazyk, nicméně nachází se v průsečíku jiných světů, jiných pobytů²⁸. Zavedme proto Svět, který bude představovat celek světů, ve kterých může pobyt se svým světem obcovat. A dále mějme na mysli i vzdálenost jednotlivých světů vzájemně od

²⁸ Dobrou představu poskytují možné světy, jak je popisuje analytická filosofie.

sebe, je to vzdálenost jejich podobnosti, ta vyjadřuje relativní obeznámenost pobytu v jiných světech. Tato představa bez dalšího je čirý pluralismus, nicméně je zapotřebí vzít do úvahy ještě možnost společenských světů, jako je například obecní svět nebo náboženský svět, které jsou kolektivním sdílením nějakého světa. Dále bylo řečeno, že svět je vyjasněn nějakým logem, který vysvětluje jednotlivá jsoucna v něm, proto je zřejmé, že každý možný svět bude mít jako index své identity nějaký logos. Každý pobyt má tak co do činění s pluralitou možných světů, kterou sdružuje jeho osobní svět, jako ordinální číslo.

Pobyt tak vstupuje do interakce s jinými světy (jako ilustraci tu můžeme použít Uexkuellovi Umwelty)²⁹, ve které se utváří i jeho vlastní svět, tedy i logos. Tento vývoj vlastního světa, je umožněn ontologickou podmínkou, kterou ztvárňuje Logos, tedy základ vznikání a zanikání fýsis, neboť jen na tomto základě je možná relativnost jednotlivých světů, jejich sdílená rozdílnost. Bez tohoto by vývoj světa pobytu, byl nevlastní, neautentický. Svět pobytu, by byl nějaký jiný než jeho svět, který by tak zastřel svou relativnost. Zde se neprojevuje nic jiného než zapomenutost na bytí.

Pobyt je tak v interakci s jinými světy vystaven nebezpečí ztráty sebe sama, která je vlastně nenalezením sebe sama. Tím pobyt ztratí své ontologické vazby k Logu a trpí bytím, které se nemůže manifestovat jako jsoucí ve světě. Jak bylo řečeno, je možné bytí projevit ve světě jen jako interakci jiných světů se svým vlastním.

Právě tato situace „nemoci“ se projevit, jakožto ontologická událost, dokládá hlubinou ontologickou skutečnost rozhraní pobytu mezi jsoucnem a nejsoucnem, jak snad bude patrné z dalšího.

Pro zkoumání si vezmeme jednu z možných situací, kdy dochází k tomuto nevlastnímu vývoji pobytu, která dospívá ke ztrátě sebe sama.

Nejprve je zapotřebí v matici interakce možných světů vyzdvihnout tak zvanou logickou tendenci. Každý svět oplývá takovou silou, která jej představuje jako „jediný správný“. Logos každého jednotlivého světa obsahuje řadu pravidel a příkladných zkušeností, které dokazují správnost jeho pojetí, správnost jsoucen, která vysvětluje. Tyto zkušenosti a pravidla jsou přirozeným důsledkem existenciální touhy být, jsou to nástroje, které

²⁹ Umwel, Koncepce žitého světa Jakoba von Uexkuella, sestavili Alice Kliková a Karel Kleisner, Pavel Mervart 2006.

opodstatňují jednotlivé světy v konfrontaci s ostatními. Zaručují tak svébytnost existence. Jelikož však vždy vycházejí z osobní dějinnosti každého jednotlivého pobytu, zůstávají bytostně nepřenositelné. Osobní svět vychází ze sebe a utváří se v interakci s ostatními. Nicméně při vývoji osobních světů, při interakci jednoho s ostatními, se může stát, že jeden svět ovládne jiný. Zmocní se ho tím, že mu vnutí svá pravidla, a osobní svět se tak podřídí jinému. Do interakce tak již nevstupuje svět pobytu, ale pobyt myšlený jiný svět. Takový svět, ale nemůže s jinými světy reagovat pružně, jelikož pobyt, který se takto nevlastně vysvětluje, není původcem tohoto světa. Nezná ony pravidla a příkladné zkušenosti. Tím je umožněno ono „nevyzná se sám v sobě“. Jak ale může dojít k tomu, že jeden svět ovládne jiný? Jak bylo již naznačeno, na ontologické úrovni jde o zapomenutost na bytí. Jde o nedbání ontologické difference. Existence se projevuje skrze svět a ve světě. Ponejprve však skrze svět druhého, který mu dává prostor, a který mu nabízí možnost budovat svůj svět uvnitř jeho. Sdílí s ním jeho existenci ve společném světě, a dává mu pocítit jeho vlastní existenci, tedy nevysvětluje jej jakožto jedno jsoucno mezi jinými toho světa. Oslovuje ho důvěrným Ty, počítá s ním společným My, sebe od něj vyděluje sobeckým Já. Nechává ho napospas jeho vlastnímu světu, a dává mu pocítit jeho vlastní sílu budující svět. Přistupuje k němu jako tomu, kdo buduje svůj svět, a kdo se jej pokouší vysvětlit.

-Refrain₂- Filosofie v životě... jaký život a co v životě probouzí naladění, kterému se tolik obdivuje filosof... život je fenoménem, z jehož základu pramení veškeré filosofovo pátrání a zájem. Žít – provádět experimenty, zkoušet, zakoušet a objevovat. Radovat se... Život vysvítá v radosti či smutku z něj. Emoce zpřístupňují život v jeho „být-na-živu“. Žít – skladba ústící k filosofii. -Refrain₂-

Hra života

-Refrain₃- Žít filosofii... z dětství dospět k filosofii... Herakleitovy hry s efeskými dětmi a Aion. Plačící filosof hrající si s kaménky. A Spinozova dětská filosofie³⁰ ... A filosofie dospívajících a stárnoucích a věčná filosofie věřících. Život ve svých proměnách a ve svém časovém plynutí a stárnutí, stávání, otevírá filosofie přiměřené bytosti, jež je nahlíží a promýšlí. Žítí života v nejobecnějších určeních a priori konstituuje smysl filosofie. -Refrain₃-

³⁰ 1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible... str. 256 Memories of a Spinozist I, Thousand plateaus, Deleuze&Guattari, Minnesota press, trans. Brian Massumi.

„Ach, to je nuda, není co dělat... Pojdme si hrát...“

Hrát si nebo filosofovat. Nějak uniknout prázdnotě života, který nasává plnost mělkých záležitostí. Hrajeme... hrajeme bubáky, čaroděje, rytíře, maminku a tatínka, prodavačku a kupujícího, hrajeme si na obchod, na lékaře a na doktory, na řidiče. Život se předvádí jako hra. Komenského požadavek: „Škola hrou“. Ještě dříve než můžeme něčím/někým být, umíme je/jej hrát – ještě dříve než si na něco/někoho můžeme hrát, něčím/někým jsme. Neurčitost co/něco, kdo/někdo vyjevujeme (po)mocí jazyka takto: „Maminko, uklidněte si TO dítě.“ Nebo když v kočárku sedí a žmoulá v ruce lízátko, zatímco maminka čeká na dopravní prostředek: „Nechcete s TÍM pomoc?“³¹

Být dítětem, nebýt ještě úplně, moci si hrát na to být někým jiným. Dítě je čistým stáváním. Není ještě a už není – negující se negativita, která svou negací nepřestává být negativitou (přesto svými proměnami spěje k svému zániku).

Žijeme život, jako bychom život ještě nežili. Žijeme virtuálně, a přesto jsme cele vnořeni do reality. Je tu jistá césúra – výchova. Vliv rodičů, který drží dítě v modu ještě ne, který mu dává život hrou, hru života. Jakápak filosofie může vzniknout náhledem dítěte?

Avšak každý svět má logogogii, a pokud se vlastní svět vyvíjí v silném logogickém prostředí, které vysvětluje vše jako jsoucna, hrozí zde nebezpečí sebeidentifikace, jakožto toliko jsoucna ve světě. Existence se potom projevuje jen jako jsoucno a již nikoli jako svět budující. Cítí svět jako něco odlišného, co na existenci působí represivně a identifikačně. Svět potom působí proti přirozenosti existence. Místo aby ji nabízel možnosti projevit se, omezuje existenci v jejích tendencích k bytí. Existence se tak redukuje na pouhé výskytové jsoucno, kterému jsoucnost dává cizí svět, který se tak stává jedinou „zárukou“ jeho existence. Tento „cizí“ vlastní svět sestává z pravidel a příkladných zkušeností, které jsou ontologicky rigidní a neměnné. Je zastřena ontologická diference a původ „cizího“ světa, který je generován vlastní existencí, která se tak stává nesamostatnou vůči vlastnímu „cizímu“ světu. Jak ale může dojít k takovému odcizení? Opět je cestou k zodpovězení této otázky zapomnění na bytí. Pobyt se orientuje jen k „cizímu“ světu, kde je všechno jasné a jsoucí, a tam hledá odpovědi na svoje existenciální otázky, nicméně právě takový jsoucí svět mu nemůže dát odpovědi kvůli své

³¹ V souvislosti s těmito náhledy je dobré uvážit Lévinasovi analýzy hypostaze subjektu a „il y a“ v „Existence a ten, kdo existuje“. Zdá se, že tu se projevuje ona neosobnost, která nás staví „tváří v tvář il y a“.

povaze, nikdy mu nemůže nabídnout uspokojivou bytostnou odpověď. Logos světa, jak bylo už řečeno, vydává sám sebe za nejsoucnejší, nicméně v ohledu bytí je zároveň i tím nejméně jsoucím, je klamem a iluzí. Pobyt stojící na rozhraní jsoucná a nejsoucná tak hledá odpovědi na svou existenci v něčem neadekvátním a jeho existence se tak pokřivuje a ztrácí svůj smysl. Jeho existence není jen jsoucná, ale i nejsoucná. Propadnutí světu je odcizení své vlastní existenci. Nicméně existence, která se takto odcizí a stane se jsoucňem, neztratí svou povahu. Ta existenci povolává nazpět k bytí. Tento zvrát od logu k nejsoucnu, který povolává existenci zpět k bytí, nazývám rozbytím, na ontické rovině šílenstvím. Je to naprostý rozvrat logu, ve kterém byl pobyt „uvězněn“.

Tuto výše popsanou situaci vyjadřuji pomocí dvou ontologických pojmů, které odvozují z němčiny. Geworfenheit a geworflichkeit. Opět jde o slovní hru, která má pomocí symbolické povahy, odkazovat k hlubinné ontologické skutečnosti. Geworfenheit je pojem z Bytí a času, který se překládá do češtiny jako vrženost. Vrženost vyjadřuje situaci existence na hraně jsoucná a nejsoucná, jeho vydanost bytí, a je tak existenciálem vlastní existence, která buduje svůj svět a přebírá tak svůj úděl, podíl na bytí. Geworflichkeit (vrhovost?) je naopak nevlastním existenciálem, kdy existence nemůže převzít svůj úděl, protože je zaměstnána toliko jsoucňem a zastírá si tak přístup k bytí. Je to zdání osudu. Existence žije jakoby vlastně, avšak ve skutečnosti nikoli, neboť žije v zapomnění na bytí.

Na tuto dvojici navazuje jiná. Úzkost a úzkostlivost. První je zřejmě připojena k vrženosti. Jakmile totiž dojde ke zhroucení světa, k události, která jej představí jakožto neexistující, je existenci úzko, neboť nemá prostor, svět, do kterého by se rozprostřela, a tak existence znovu začne budovat svět. Ovšem pokud dojde ke zhroucení světa nevlastní existence, a je velmi pravděpodobné, že někdy k něčemu takovému dojde, neboť interakce světů je založena na takovéto dynamice, pak nastává úzkostlivost. Svět je zhroucený a jako jsoucná se prezentují jen jeho úlomky, které dávají existenci pocit bytí. Proto se jich úzkostlivá existence drží a lpí na nich.

Skládanka

Puzzle a asambláž. Jednotlivé celky, které se k sobě hodí, nebo i nehodí, které lze k sobě skládat a které pospolu vytváří nový složený celek³². Leží tu před námi nespočetné možnosti spojování, je po ruce mnoho tmelů. Původní diferenciací životního okolí do jednotlivých okrásků a celků, jednoduchých i složených, strukturuje a stratifikuje pojmové roviny v myšlení. Řeč diferencujícího jazyka ukazuje hrajícímu řád, v němž se nachází: „Eniky beniky kliky bé, ábr fábr dominé...“ Je tu někdo vedoucí/vědoucí, který udílí sdílený smysl, totiž onen promlouvající, první učitel života, který používá řeč jazyka jako osvětlující svíci vrhající světlo temnotou ke jsoucnům³³. Opakováním rytmizující paměť uchovává spojení mezi slovy-věcmi. Množiny prvků tvoří ponejprve záznamy a pak významy, k nimž se až posléze přidají dosud nepochopitelné intenze³⁴. Intenze, která vyjadřuje seznání funkcionálního a konstruktivistického náhledu smyslu³⁵, otevírá rozměr spojování, jenž není založen jen na asociativní následnosti, ale také na nejrůznějších pragmatických ohledech.

Hádanka

Výhodnost a vhodnost „nesprávného“³⁶ je tajemstvím dětské hry. Hra a dětský pragmatismus mají jasná pravidla. Úkolem je získat, co nejvýhodnější pozici k dosažení svého cíle: být zákonodárcem hry a přesto nezůstat ve hře sám. Spoléhání na zábavnost. Dětské hry žijí v živlu přetékání sil. Neustálé znovuobnovování původní rovnováhy a přirozené spravedlnosti v rozložení sil hrajících si, jejichž společnou snahou je hrát si, což znamená, že nikdy nesmí dojít k úplnému zničení sil protivníka ve hře. Vždy musí být možné nastolení původní rovnováhy, aby mohli začít hrát hru znovu.³⁷ Hra se tak při hraní vztahuje

³² Celek v asambláži je složený/složité -> původce děje, totiž je-li něco nahlédnuto jako složité, že to lze rozebrat na menší části, jež lze znovu pospojovat, je-li něco nahlédnuto jako mechanický hodinový stroj, potom je celek pochopen jako složený a je na místě otázka kým nebo čím. Na rozdíl od jednotlivosti, která je kouskem asambláže. Ta je jednotlivá, jednolitá, jednoduchá. Je prostoupena jedním, stmelujícím, esenci udílejícím duchem.

Intelektuální kutilství.

³³ Platónova jeskyně.

³⁴ Drak je pro dítě něčím skutečným, totiž vše je skutečné i drak. Teprve rekurentní vydobývání správné vědecké metody klasifikuje fakta a vytváří problém v extenzionálním pochopení významu. Rozumíme, poněvadž extenze významu není extenzí prvků, jež odpovídají tvrdým faktům či jsoucnům, nýbrž prostě a jen slovům. Cesta lingvistiky přes strukturalismus k poststrukturalismu.

³⁵ Tichého intenzionální logika.

³⁶ Tj. toho, které nevede k vítězství hry, nýbrž naopak k prodloužení a znovuobnovení hry. (srov. Globální šachy, Miroslav Petříček jr., v Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti, G plus G 1999)

³⁷ Hráti hru. Proměnlivost pravidel, aby hra nezestárla a měla stále působivost a přitažlivost, je hraním hry. Není nám dostat se do hry a být obklíčen pravidly a zákony, jako spíše hru stále znovu a znovu obnovovat. Pravidla

sama k sobě, je původním projevem sebeafirmace. Sebestravující povaha hry odkazuje k neautarknímu životu, který termodynamika nahlíží jako disipativní strukturu. Hra odkrývá jsoucnost života, kterým pobyt žije. Hrající pobyt vychází ze sebe, stává se někým jiným, čímž je stále a znovu postaven před skutečnost stejného, ke kterému se navrácí, totiž k sobě, k hrajícímu si dítěti.

Toto úzkostlivé stádium se často označuje jako nerozumné. Ten, kdo lpí na nepodstatných maličkostech, je označován za nerozumného. Z předešlého ale vyplývá, že se dotýčný chová velmi rozumně, je stále pod vládou logu. Sice již rozpadlého, který nevydržel interakci s jinými světy, ale přesto stále ještě logu, nebo právě dominujícího logu jiného. Je to ona mrazivá logičnost paranoidních bludů, které byly stvořeny z malých úlomků rozpadlého světa, či úsměvná shovívavost k dětskému vyvozování skutečnosti. Tím je představena paralela mezi dítětem a bláznem, kteří si osvojují pravidla pro budování světa.

Koan³⁸

Mistr: „Kachní vejce jsi kdysi vložil do láhve. Vyklubalo se z něj zdravé káčátko. Krmil jsi je zrním a ono vyrostlo, že už se neprosmykne hrdlem láhve. A ty je chceš vyndat?!“

-Refrain₂- Filosofie v životě... jaký život a co v životě probouzí naladění, kterému se tolik obdivuje filosof... život je fenoménem, z jehož základu pramení veškeré filosofovo pátrání a zájem. Žít – provádět experimenty, zkoušet, zakoušet a objevovat. Radovat se... Život vysvítá v radosti či smutku z něj. Emoce zpřístupňují život v jeho „být-na-živu“. Žít – skladba ústící k filosofii. -Refrain₂-

Bytí života³⁹

-Refrain₄- Filosofie žití... filosofie a její srdce ontologie. Bytí jsoucen a metafyzika. Myšlení filosofie směřuje k ontologickému, k tomu co je ztvárněno onto-logicky. Ontologie je prvním nahlédnutím do oblasti metafyziky a na dlouhou dobu také jediným. Leč... na okraji ontologie, už není možné dále mluvit... bytostné myšlení.-Refrain₄-

hry jsou semipermeabilní. Život do nich vstupuje a prostřednictvím vypovězení poslušnosti opouští hranice a teritorium ustanovené pravidly hry. Být mimo pravidla hry...

³⁸ Zen-budhistický pojem – uzel v myšlení, který je zapotřebí nahlédnout doxicky tj. jako zdání. Rozřešení se ubírá cestou, jež vede k nalezení roviny, na níž se ukazuje základní pochybení v nastolení roviny smyslu.

³⁹ Diseminace smyslu vyvolává z pod tohoto sousloví latentně vystupující fundamentální ontologii.

Jsme vrženi do světa. Nevybrali jsme si kým, kdy a kde budeme?! Zpočátku přijímáme svou existenci jako něco nutného, ač základ této nutnosti existence je nezjistitelný: „Jsme zde a má to důvod, který lze dohledat a domyslit, alespoň in potentiam, což způsobuje touhu po zodpovězení otázky⁴⁰.“ „Jak jsem se dostal na svět?“ Je nesnesitelné žít ve světě, kde je Bůh mrtev. Bez počátku a bez konce.⁴¹

Metadoxa

Jsme si ve filosofické reflexi vědomi hybnosti naší existence, pro kterou je v modifikované formě patřičný Heisenbergův princip neurčitosti: „Čím více víme, kde stojíme, tím méně jsme si jisti, kam směřujeme.“⁴² Rozptylujeme své existenciální naladění úzkostí, které nám rozevívá celou neurčitou nehostinnost světa, do kterého jsme vrženi, Hrou. „Hra života“ je tím, co nám zakrývá nehostinnost světa, buduje nám obeznámenost a důvěru ke jsoucnům⁴³, jež se do naší hry propůjčují a do ní vstupují. Jako pes, který si hraje. Nejdůvěrnější přítel v nehostinném světě. Jsou to ony písně, jež si zpíváme, abychom zahnali strach a síly chaosu, které neustále hrozí zničit náš křehký a důvěrně známý řád.⁴⁴ Řád pravidel, cest a značek, norem a rozumu⁴⁵, setrvačnosti pohybu, v jehož proudu plujeme a zjišťujeme, kdo jsme, ještě dříve než bychom tím opravdu byli⁴⁶: míní se tím tlak sociálních struktur, které jsou kódovány v jazyce, z jehož slov, i námi pronášených, je nám chápat se. Slovy jazyka⁴⁷ se poznáváme a včleňujeme do struktur sociálních mocností.⁴⁸

⁴⁰ Metafyzická touha čistého rozumu, k níž se Kant vyjadřuje v předmluvě ke Kritice čistého rozumu: „Jak nás příroda mohla potrestat neúnavným pátráním po metafyzice, největším úkolem rozumu? ...“

⁴¹ Dokončení citace z předešlé poznámky: „... A nenabídnout vodítko, které by nás svedlo na spolehlivou cestu vědy?“ Nietzsche a jeho seznání, že žádné takové vodítko již neexistuje. Zarathustra: „Což je to možné! Tento staříčkový světec ještě ani nezaslechl v svém lese, že bůh je mrtev!“ (str.9 Tak pravil Zarathustra, F. Nietzsche, př. Otokar Fischer, Votobia 1995)

⁴² Existenciální princip neurčitosti poukazuje k faktu, že čím více zpytujeme vlastní svědomí a seznáváme situaci, v níž se právě nacházíme, tím více se rozplývá představa jednání, jemuž jsme právě vystaveni. Bytostná a úhelná obtíž vší filosofie -> přetavit teorii do praxe, viz Aristotelova Etika Nikomachova a „ctnostný kruh“.

⁴³ Levinas a Platónovo dobro, které leží mimo bytí. Existence a ten, kdo existuje

⁴⁴ 1837: Of the refrain, Thousand plateaus, Deleuze&Guattari str.311

Pracovní týden a členění dne, doba oběda.

⁴⁵ V této konceptuální tenzi se objevuje rozum na straně rozptýlení. Rozum je hrou, která nám zastírá nehostinnost bytí. Viz úvahy E. Lévinase o il y a.

⁴⁶ Hypostaze subjektu z il y a. Existence a ten, kdo existuje.

⁴⁷ Diskursivní síť.

⁴⁸ Srov. Nevědomá moc jazyka. Foucault, Hacking a hermeneutická konstrukce identity, Hans-Herbert Koegler, Filosofický časopis 2006 ročník 54

Prožití

A potom vyvstane otázka: „Vždyť přeci hra končí, a co nám zbývá?“ GO TO **Koan**. Vztít věci také pro jednu vážně a důstojně. Jistá hra, která hrou přestává být. Ne, nelze si jen hrát. Ve hře je možné prohrát a začít hrát znovu. Jenže není přece všechno hra. Něco nelze „prohrát“, něco je tak, jak „je“⁴⁹, nijak jinak. Žádné překrytí a vydávání se za něco jiného. Někým jsme a to nehrajeme. Život bereme vážně. Existenciální situace: blízkost smrti a samotná smrt. Naše konečnost a osudovost *Geworfenheit*. Vážnost a úzkost, se kterou žijeme starostlivě svůj život, o který jediný nám jde.⁵⁰

Nyní dochází k samotnému rozbytí pobytu. K samotnému očistnému šílenství. Pobyt, který se nevlastně vyvíjel v cizím světě, má konečně možnost projevit svou touhu být, konečně je jeho existence volná k budování světa. Svět, který jej věznil, se rozpadl a pobytu nezůstává nic jiného, nežli se pokusit z jeho úlomků vybudovat svůj vlastní svět, nicméně tato skutečnost, zůstává ještě nepřevzata. Pobytu není otevřen přístup k bytí. Svět se sice buduje z existenciální touhy pobytu, ale stále ještě nevlastně. Jsoucno si přivlastňuje bytí, svět si přivlastňuje existenci. Pobytu je zastřen charakter nejsoucnosti světa, a tedy jeho relativita vůči jiným světům V Lévinasově terminologii, tento svět je Stejný a není v něm prostor pro Druhého. Z toho vyplývá i osamocení pobytu v takovém světě. A zároveň podezřívavost ke každému Druhému, který by tento svět mohl zpochybnit. Jsoucnost světa je totiž pobyttem chápána jako jeho vlastní existence. Nicméně se zastřením nejsoucnosti světa jde ruku v ruce sebeidentifikace pobytu ve světě jakožto jsoucna. Pobyt tak nachází sám sebe jakožto něco vůči sobě cizího. Opět není tím, čím je. Z toho vyplývá další existenciální utrpení, které může vést k rozhodnutí nebýt na světě. K tomu vedou dvě cesty, buď sebevražda, nebo šílenství, ztráta logu, což znamená ztrátu existenciální možnosti budovat svět. Pobyt se tak ocitne bez světa, ocitne se v nejsoucnu, jehož charakter jsoucnosti mu však není odepřen. Nachází se totiž ve světě jiných a je jim vydán na milost a nemilost. Mohou mu zachránit život, nebo jej zpět přivést k rozumu, což se příliš neodlišuje od situace dítěte, které je závislé na lásce rodičů, a vůbec se tu nastoluje situace hypostaze, jak je rozvedena v Lévinasově knížce *Existence a ten, kdo existuje*. Obojí znamená znovu mu nabídnout možnost převzít svůj úděl existence.

⁴⁹ Pozoruhodné citové zabarvení slovesa „být“, které se tak často uvažuje v naprosté neutralitě -> existenciální naladění bytí bez subjektu.

⁵⁰ To jsou momenty fundamentálních analýz pobytu, které ukazují bytí pobytu jako starost.

Nadhled

Uvážíme-li, že se žití života prokrestilo z hry k uvědomení si své bytostné situace, která jej zužuje, pak v nadhledu narýsujeme následující schéma: hra zaujatá svým hraním – život postavený ke hře, jako ke svému naplnění – život seznává svou prázdnotu (strach ze smrti).

Vychýlení na mez krajnosti bytí života.

Jenže bytí života transcenduje.⁵¹ Když nehrajeme a nejsme stále někým jiným, neustále se nestáváme a nedějeme, pak ustrnujeme v jednotvárném pohybu života bez hry. Více už nejsme hrou. Napříště už chceme být...

Pokus filosofa

Je nyní na místě předvést relevanci pokusu filosofa. Totiž nakolik je filosofie vědou experimentální. Když vezmeme fenomenologii jako jednu ze základních filosofických disciplín, hned nás napadne, že pro popisování vlastních fenoménů, není zapotřebí si projít vlastní zkušeností. Jenže jak je tomu u fenoménu šílenství? A nakolik jsme mocni na tomto dosti neprobádaném poli experimentů? Největší obtíží se ukazuje hermeneutický kruh, který v případě šílence musí pozměňovat zbarvení veškerých ontologických analýz z důvodu existenciálního rozpoložení. Nebezpečí se ukrývá v námaze nechat ukázat fenomény duševní nemoci tak, jak se sami ukazují, aby mohli být fenomenologicky podstatné. Potíž nastává ovšem právě zde a ve vymezení fenomenologie jako takové. Totiž jako vědy o fenoménech. Fenomény zde předvedené budou ovšem vysvětlovány „šíleným“ pobytem..., který činí pokus na sobě samém. Své bytí dává všanc poznání nerozumu a je nerozvážností a etickou nevyspělostí pobytu dává všanc své bytí. Rozpouští jednotu svého pobytu, aby mohl být šíleným a mohl ukázat šílenství v jeho vlastním světle. Hraje šíleného. Lovec, jenž se stává lovnou zvěří. Chce vydat svědectví, jehož hodnověrnost je zpochybněna samotnou svou povahou. Existuje mnoho svědectví lidí stržených šílenstvím, kteří cítili potřebu rozdělit se o své prožitky a zážitky. Spisovatelé šílenci. Ovšem filosof, vydávající se do kraje šílenství, sám stává se šíleným, šílenství zkoumá a chce vydat mapu. Ano, neboť jen toto je asi v pravdě možné. Pobyt filosofa je stržen starostmi o vlastní bytí, které promýšlí nebezpečné pro jeho bytí a stává se šíleným neznaje, vrátí-li se zpět a bude-li moci vyprávět, nakolik se zdařil úmysl, jenž jej uvedl na cestu. Jak myslí šílenec? A o co mu může jít? Pokus šíleného filosofa – byl

⁵¹ Viz esej „Text směřující k prázdnému jádru pojmové sféry života“, Vojtěch Kovář, 2006 v příloze.

šilený vždy? Když se vydával na cestu, už v něm klíčilo šílenství? Byl šilený, když byl „šilený“? A není šilený teprve teď, když předešlé šílenství rozepisuje? Jistě je šilený v každém ohledu... Jaký pokus to tedy předvádí, co za fenomény předvádí? Šílenství. Spirála myšlení se stáčí do imanence já.

Jak tomu rozumět? Jakou situaci předešlý odstavec nastiňuje? Filosof v tomto textu dospívá k tématu šílenství, které není svévolné, ale nějak se jej v průběhu života dotklo. Nějak má svou osobní zkušenost s šílenstvím. Pokouší se je tedy promýšlet, jinak by tento text vůbec nevznikl. Podivuje se nad šílenstvím. Chce šílenství porozumět ontologicky, chce najít smysl šílenství.

Z předešlého vyplývá předpokládaná ontologická povaha šílenství, jako povolávání existence „uvězněné“ do jsoucná zpět k bytí tím, že je od jsoucná odvrácena k nejsoucnu. Jsou to Dionýské slavnosti, které se odvrací od Apollóna, aby daly pobytu prostor k Apollónovi, bohovi distance a logu. Šílenství je ztrátou distance, ztrátou logu, který dává prostor k zacházení se jsoucnem. Šílenství je tak ztrátou polaritě jsoucná a nejsoucná a možností k této polaritě dospět. Něco jako sofisma: „K rozumu může přijít jen šílenec.“ Jestliže je filosofie chápána v jsoucím ohledu jako dar Apollónův, potom ji předchází skutečnost Dionýského. Dionýské ale není schopné žádného „filosofického“ výkonu, jakým je například teorie. Dionýské je zkušenost par excellence. Jen zkušenost. A zkušenost, ve shodě se zkoumáním Kantovým, je předpokladem teorie. Potom je zřejmé, že filosofie vznikla ze šílenství. Ze ztráty logu a jeho absence. Šílenství je potom druhou stranou mince filosofie. A pokud má filosofie vztah k bytí, proniká jí původní fýsis vznikání a zanikání. Nestálé znovuoobnovování filosofie je možné jen jako střída se šílenstvím. Proto se nám můžou některé historicky vzdálené filosofie zdát bláznivé až úsměvné, že nemáme přístup k tehdejšímu šílenství.

Jak ale tato střída probíhá? Jaké jsou její ontologické okolnosti?

Filosofii zosobňuje postava filosofa, proto jsme svědky toho, že filosofické pojmy nesou vždy jméno filosofa, bez něho by nebyly. On je tím, který ze šílenství vyšel jako filosof, když vynesl filosofický pojem vysvětlitelný ve Světě, když vybuodoval v čiré potencialitě nejsoucná svět, podobně jako Platónova idea, který našel možnost úspěšné interakce s jinými světy.

Potom má ovšem filosof za sebou zkušenost šílenství, ontologický experiment.

Rozpad jednoty pobytu

Jednota pobytu zakládá jeho identitu. Jednotou rozumím to, „co drží něco pohromadě“. Sdruženost a vystupování pod stejným. Dr. Jeckyll a pan Hyde – nejednota nejsou soudržní. Jméno odkazuje k jednotě a souvislosti⁵². Fenomén jednoty nějakého pobytu a osobnosti či psýché je pro tuto úvahu klíčový. Fenomén jednoty pobytu může odemknout problematiku šílenství.

Jednota pobytu totiž není nic jiného, než logos jeho světa.

I z tohoto důvodu mají filosofické pojmy jména.

Bylo naznačeno, že filosofie má svůj ontologický počátek v šílenství. Postoj filosofa na hraně jsoucna a nejsoucna je ontologicky podmíněn existenciální zkušeností šílenství, ztráty logu. (Srovnej úvahu Sókratovu ve Faidónovi proti mysologům⁵³) Tato ztráta logu, nabízí možnost nalezení logu a zároveň dává nahlédnout relativitu možných světů a tím zpřístupňuje hlubinnou ontologickou skutečnost fýsis a jejího Logu vznikání a zanikání. Logos světa a pobytu ve světě vysvětlovaného jako jsoucno byl označen za moc totality a jednoty. Událost bytí, šílenství, připomínka bytí pobytu, způsobila kolaps iluze jednoho logu, který se roztříštil na jednotlivé logické úlomky. Úzkostlivá existence, se nechce těchto jsoucností vzdát kvůli iluzi, že ji poskytují bytí. Stmeluje je tedy pomocí rafinovaných konstrukcí, které ovšem nemohou konkurovat proměně, vznikání a zanikání fýsis, ani interakci možných světů, které ji neustále konfrontují s vlastní nekonzistencí. Dochází tak k rozpadu jednoty pobytu, který se vysvětluje v několika různých světech. Dojde-li však ke konfrontaci dvou vlastních navzájem cizích světů zhroutí se celá logická iluzorní stavba, založená na jednoznačné reprezentaci a pobyt se ocitne v nejsoucnu, bez logu. To je událost heideggerovské úzkosti a Lévinasovi hypostaze, jejíž následující interpretace nás posune dál.

⁵² Připomeňme roli pseudonym.

⁵³ Platón, Faidón, Antická próza, přel. Jaroslav Šonka, Praha. Odeon 1977

Existence a ten, kdo existuje Emanuela Lévinase

Rozvrh myšlení

Připomeňme nejprve celou perspektivou díla „Existence a ten, kdo existuje“. Máme-li na paměti slova z úvodu, kterými nás Lévinas zve k myšlení čisté existence, můžeme směr myšlenek ponejprve a v nejhrubších obrysech určit následujícím způsobem: „Platónské určení, kladoucí Dobro mimo bytí, je tím nejjobecnějším a nejvíce prázdným označením, jímž se tato práce řídí.“⁵⁴

Platónovo Dobro: Autor je charakterizuje ex-cendencí⁵⁵. Tedy vykročením a nikoli překročením (transcendencí). Dobro leží mimo bytí i jeho překonání.⁵⁶ Metonymicky: bytostné mimo, vedle. Ovšem, jak Lévinas sám dodává, přesto můžeme Dobra dosahovat jen v bytí a proto je „lepší být než nebýt“⁵⁷. Dobro je v tomto smyslu čímsi, které dělá věci. Z bytí vytváří jednotlivá jsoucna, která mohou bytí vyslovovat a myslet a ptát se po něm i na ně. Dobro nenáleží do bytí, a proto nezpůsobuje jsoucna podle příčin kauzálních. Vzpomeňme spisek a hlavně v něm obsažené myšlení aristotelských příčin, „Věda, technika a zamyšlení“, Martina Heideggera. Dobro je pak jedinou skutečnou příčinou bytí, které můžeme vyslovovat (tedy hry jsoucna a nejsoucna). Viz Platónova dialektika v Sofistovi.

Tyto následující úvahy jsou věnovány obsáhlému myšlení, jež promýšleje znovu a znovu rozvrhuje své úkoly a jehož posledním úběžníkem není nic, co by bylo lze vyjádřit a co se stále a se stálou pravidelností stává jeho tématem. A které snad svou povahou, jak se zprvu zdá, není nepřibuzné „onomu tvrdému jádru této knihy“⁵⁸ - *il y a*.

⁵⁴ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Předmluva str. 9 ř. 3-5.)

⁵⁵ „Toto určení znamená, že pohyb, který vede existujícího k Dobru, není transcendencí, díky níž se existující pozvedá k nějaké vyšší existenci, ale vystoupením z bytí a z kategorií, jež ho popisují: *ex-cendenci*.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Předmluva str. 9 ř. 5-8.)

⁵⁶ Jako ilustrace co je ex- v ex-cendenci: „... byl-li jsem ve víře, bylo to jen na počátku cesty. Nyní jsem nad všechny víry a nad všechny cesty.“ (Jáchym Topol, České baroko, Národ psích vojáků, Filip Topol)

⁵⁷ „Ale ex-cendence a Štěstí nutně vězí v bytí, a proto je lépe být než nebýt.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Předmluva str. 9 ř. 8-9.)

⁵⁸ Aluze k první větě Předmluvy ke druhému vydání „Existence a ten, kdo existuje“: „Zdá se nám, že pojem *ono je (il y a)*, rozvedený v této třicet let staré knize, je jejím tvrdým jádrem.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Předmluva ke druhému vydání str. 10 ř. 1.)

Promýšlení hypostaze existujícího

Přítomnost přichází ke slovu doslova v okamžiku kladení, hypostaze. Tímto termínem Lévinas označuje událost, jejímž výsledkem je možnost mluvit a myslet bytí. Jak se ze všeobecného a všudypřítomného bytí vynoří jsoucno?

Existující existuje. Z tohoto samozřejmého tvrzení Lévinas vychází a táže se na vztah existujícího k jeho existenci, aby mohl myslet existenci samotnou, jak si to do vínku dává ontologie a jak to vyžaduje filosofické myšlení, které chce být věrno své touze poznávat.

Fenomenologickými deskripcemi únavy a lenosti ukazuje, že existující se nějak vztahuje ke své existenci na pozadí nezbytnosti existovat. A to nejen po způsobu jak, ale i, pokud vůbec.⁵⁹

Nezbytnost existovat je artikulována anonymním bytím *il y a – ono je*. *Ono je* a na pozadí, či lépe řečeno v popředí události: „být musíme“⁶⁰. „Musíme být“ je ontologický výtěžek fenomenologických či fundamentálně ontologických analýz lenosti a únavy: „Musíme být, když už jednou jsme.“

Spánek a možnost odpočinku jsou v těchto souvislostech „podílení na životě nepodílením“⁶¹, jak Levinas vystihuje ontologickou funkci spánku. Svou existenci, své „musím být“ mohu odložit spánkem. A v mezeře mezi „jasnou povinností vstát a položením nohy na zem“⁶² rozhodují o své existenci, nikoli jak bude, ale pokud vůbec bude.

„Existence je tedy čin“⁶³ - vyvozuje Levinas. Existující rozhoduje o svém existování, že je převezme, že bude jeho. Existující se nějak vztahuje ke své existenci.

⁵⁹ Viz část: Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Vztah k existenci a okamžik str. 18-30.

⁶⁰ „Místo aby existence na sebe zapomněla v bytostné lehkosti úsměvu, kde se nevině děje, kde ve své plnosti samé poletuje, jakoby zbavená tíže, a kde je její rozvíjení – darované a půvabné – jako rozplynutí, je existence v únavě jako připomínka závazku existovat ve vši vážnosti a ve vši tvrdosti nezrušitelné smlouvy.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Vztah k existenci a okamžik, 1. Vztah k existenci str. 21 ř. 1-6.)

⁶¹ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, b) Zde str. 58 ř. 25-26.)

⁶² Aluze na „Nachází se (lenost), jako ve slavném příkladu Williama Jamese, mezi jasnou povinností vstát a položením nohy na zem.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Vztah k existenci a okamžik, str. 21 ř. 30-32.)

⁶³ „Jestliže se přítomnost takto ustavuje tím, že si beru na starost přítomnost, jestliže zpoždění únavy vytváří odstup, do nějž vstoupí událost přítomnosti, a konečně jestliže se tato událost rovná vyvstání jistého *existujícího*, pro nějž *byť* znamená *vzít na sebe bytí*, pak je existence existujícího bytostně čin.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Vztah k existenci a okamžik, str. 30 ř. 9-13)

Jaké je to „nějak“? Když se existující rozhoduje pro svou existenci „v okamžiku před položením nohy na zem“⁶⁴, už existuje jako pochybující-zda. Z toho usuzuji, že existence není atributem, který existující jednoduše přijímá. Neboť jinak: „Kdo by se rozhodoval o existenci?“ Existující povstává nebo vyvstává, vystává, jak by pověděl Heidegger. Levinas ovšem říká, že existující se klade jako subjekt existování. Kladení – Hypostaze. Zde si Lévinas pomáhá slovní hříčkou ve francouzštině: *l'instance* od *stare* jako zastavit⁶⁵, tedy hypostaze je zastavením a položením a okamžik „polarizací *bytí vůbec*“⁶⁶. Odtud je jasnější smysl tázání: Jak se z bytí (*il y a*) stane jsoucí?

Cesta k zodpovídání této otázky se zdá být otevřená zkušeností *il y a* - zkušeností bez zakoušejícího - tedy tento termín je konceptuálně nekonzistentní, avšak přesto velmi výstižný. Zkušenost *il y a* není přímá, ale je až ve vzpomínce. Snad právě možnost ztotožnit se s tím, který se rozplynul v *il y a*, a který však jako ztotožňující se stává již vyvstalým z *il y a*, je možností rozhodovat o své existenci.

Ona zkušenost *il y a*, na kterou Lévinas upozorňuje, je nespavost. Při nespavosti se rozpouští subjekt existence, odkládá existenci, aniž by však mohl se jí vstříc *il y a* úplně zbýt.⁶⁷ Tento postup míří k limitě: existence bez existujícího, k *il y a*. O níž rozhodnout, zdali je vlastní či nevlastní, není možné v rámci vykazatelnosti fenomenologie. Nechme toto tvrzení jako pouhou hypotézu, o níž pro teď není nutné rozhodovat a ji myslet, a spokojme se s explanační funkcí, kterou poskytuje. Tedy uvažujme bod, kdy vědomí ztrácí vědomí existence nebo kdy je nabývá. Požadavek bodu je možná nadbytečný a plně postačí nějaké okolí.

Toto okolí na myšleném postupu odkládání či přijímání existence je událostí kladení neboli hypostaze. Lévinas, zdá se, mlčky předpokládá reverzibilitu těchto opačných událostí.

Kapitola o kladení následuje kapitolu o nespavosti a je jakýmsi znovu ustanovováním subjektu existence. Strategie myšlení je podobná hledání apriorních podmínek možnosti

⁶⁴ Viz poznámka č.7.

⁶⁵ Viz poznámka překladatele, Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Úvod, str. 15.

⁶⁶ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Úvod, str. 15 ř. 25.)

⁶⁷ Tento předpoklad či spíše postulát je nezproblematizován a není dostatečně ukázána jeho nezbytnost. Totiž míním: „..., aniž by mohl...“. Jakožto právě existující, jistě převzal opět svou existenci, ovšem nutnost převzetí není analyticky dokázána, tj. neexistující tak neučinil. Lévinasovi úvahy tak promýšlí událost hypostaze jen jako zdařenou a uskutečňenou: Co lze vědět o hypostazi, lze vědět jen zpětně jako o zdařené hypostazi.

existujícího vládnoucího nad svou existencí, tedy líného člověka.⁶⁸ Co všechno musí být splněno, aby existující mohl existovat? Co všechno je v okamžiku, kdy jsem si vědom své existence, možné si uvědomit? Tento požadavek je navýsost fenomenologický ovšem tam, kde není jisté, jestli fenomenologie něco zmůže: Myšlení se totiž pohybuje na hranici vědomí a nevědomí existence, a nikoli pouze ve vědomí.⁶⁹

Připomenu, že možnost odložit existenci nazývá Lévinas jako nevědomí. Vědomí je tak jasně postaveno na roveň existujícího existování, kde naopak nevědomí je spíše něco jako neexistující existování – podílení se nepodílením.

První nezbytností hypostaze je tedy navzájem se vymezující a koexistující dvojice vědomí a nevědomí. Existující má a musí mít možnost odložit svou existenci až na zítra, aniž by se samotná existence mohla rozplynout. Nezbytností se tak ani neukazuje dvojice vědomí a nevědomí, jako spíše samotná možnost „zdrhnout vnitřkem“⁷⁰, která si onu dvojici vynucuje.

Další požadavek na existujícího, který by byl s to vládnout nad svou existencí je nutnost vycházet ze *zde*: „Myšlení někde začíná a někde končí, a toto „někde“ je „zde“⁷¹.“ *Zde* dochází k myšlení. *Zde* dochází k převzetí existence jako atributu existujícího. *Zde* ještě myslím existenci a *zde* jsem ji už odložil. Tuto skutečnost „zde“ se Lévinas snaží doložit promyšlením „sum res cogitans“. Věc konečná. „Nejhlubší ponaučení z karteziánského *cogito* tkví právě v objevu myšlení jako substance, to znamená jako něčeho, co se klade. Myšlení má výchozí bod.“⁷²

⁶⁸ Viz Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Vztah k existenci a okamžik

⁶⁹ „Vědomí bez svého pozadí nevědomí, spánku a tajemství je nejen necelé. Jeho událost vědomí sama tkví v tom, že *je* a přitom si opatruje dveře, jimiž může odejít, že se už uchyluje jakoby do štěrbin bytí, kde se drželi epikurejští bohové, a že se tak vytrhuje z osudovosti anonymní existence.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Závěr str. 84 ř. 13-18.)

⁷⁰ „Vědomí ve svém protikladu k nevědomí není tvořeno tímto protikladem, ale tímto sousedstvím, tímto stykem se svým opakem: ve svém elánu samém se vědomí unaví a přeruší, schová se před sebou samým. Ve své intencionalitě samé se popisuje jako východ do skryté hlubiny, jako ta schopnost, kterou básník Vorge Julese Romaine nazval schopností „zdrhnout vnitřkem“. Nikdy není přitlačeno ke zdi.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, a) Vědomí a nevědomí str. 57 ř. 9-15.)

⁷¹ Že právě „zde“ a ne „někde“ je důsledkem: „*Cogito* nevede k neosobní tezi: „je tu (*někde*, poznámka V.K.) myšlení“, ale k první osobě přítomného času: „jsem (*zde*, poznámka V.K.) jakási myslící věc.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, b) *Zde* str. 57-58 ř. 33-1.)

⁷² (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, b) *Zde* str. 58 ř. 2-4.)

Dalším faktorem existujícího je místo, na němž se nachází, kde může spočinout a odložit svou existenci spánkem. Místo na zemi, na které stojí – mít půdu pod nohama⁷³. V této souvislosti zmiňuje Lévinas Rodina⁷⁴, jehož sochy v nás probouzí vědomí základu, z něhož se vynořujeme a do kterého se příkrývkou opět noříme. Připomeňme sochu Balzaca. V souvislosti s příkrývkou a existencí vezměme ještě sochu „Il Commendatore, Anna Chromý“ u Stavovského divadla v Praze: Ta je tvořena jen pláštěm a dává nám pocítit základ, který chybí, a nahlédnout *místo*, které existující zaujímá.

Nyní jsme dospěli v promýšlení myšlenek obsažených v „Existence a ten, kdo existuje“ k místu, kde se začíná uvažovat o ontologické funkci přítomnosti, která je dalším momentem hypostaze.

Hypostaze, jak už bylo naznačeno výše, se vztahuje k *l'instant*, k okamžiku, ve kterém se klade existující vládnoucí nad svou existencí. Struktura tohoto okamžiku může ukázat mnoho o povaze existence, neboť okamžik se snad opravdu projeví jako „polarizace bytí“⁷⁵. Než existující převzal existenci jako svůj atribut, neexistoval, a pokud neexistoval, nemohl být existujícím. Lévinas tuto logickou nesnáz řeší rekurencí: „nejdříve-potom“ začíná platit až pro existujícího, který se chopil své existence.⁷⁶ Odtud dále má smysl se tázat na příčiny a následnosti. Okamžik tedy ukazuje zvláštní strukturu sounáležitosti. Ne paralelní, ale navzájem se předpokládající a ustavující, ústavní sounáležitosti. Mluvit o prvosti uvnitř samotného okamžiku není možné, neboť strukturní jednotlivosti okamžiku nejsou následovnice - následování má totiž opět strukturu času. Okamžik je tedy především výslednicí ontologických momentů ustavujících existujícího existování, vládnoucího nad existencí. Tuto situaci Levinas popisuje slovy „jakoby jedním zpětným rázem“⁷⁷. Zpětný ráz, kdy se z čistého *il y a* vynoří existující. Existujícím je ovšem jen potud, pokud se zmocňuje existence; a existence je jen potud, pokud si ji nějaký existující vymáhá. Ptát se: „Který

⁷³ „Nejde o *dotyk* se zemí: spočívat na zemi je více než vjem dotyku, více než poznání základu. To, co je zde „*objektem*“ poznání, netvoří protějšek subjektu, ale podpírá ho do té míry, že se subjekt klade jako subjekt právě díky skutečnosti, že spočívá na základě.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, c) Spánek a místo str. 59 ř. 19-21.)

⁷⁴ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, c) Spánek a místo str. 61 ř. 7-12.)

⁷⁵ Viz poznámka č. 11.

⁷⁶ „Nikdo si nevšiml, že i když je tu příčina, přece to, co začíná, musí provést událost počátku v okamžiku a na rovině, odkud začíná platit princip sporu (*A* není v témže okamžiku *non-A*), ač pro jeho ustavení ještě neplatí.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, e) Přítomnost a čas str. 64-65 ř. 35-1)

⁷⁷ „Přítomnost jak jsme to ukázali na úsilí, jež ji ustavuje, je za přítomností. Dohání se ve zpoždění za sebou čili zaujímá odstup, zpětný náraz jedním rázem.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, a) Vědomí a nevědomí str. 57 ř. 20-22.)

proces je prvý a který druhý?“ postrádá smyslu, poněvadž zpětný náraz první opodstatňuje druhým a druhé prvním.

V okamžiku, ačkoli drží pohromadě, zeje průrva, v jistém smyslu nekonečná, průrva nepřekročitelné přítomnosti. „Zpětný náraz“ vytváří pohyb přítomnosti ze sebe k sobě. Stočení a uvěznění sebou. Přítomnost tak hraje navýsost důležitou roli při hypostazi. Přítomnost vyjadřuje skutečnost, že okamžik vychází sám ze sebe⁷⁸ a že není možné, aby trval věčně. Věčná je jen přítomnost jednotlivých okamžiků, totiž že nelze překročit přítomnost.⁷⁹ Přítomnost je vyjevením vnitřní struktury okamžiku, je vyjevením existujícího existování, které je svou dynamikou přítomností. Být přítomný. Přítomnost je otevření cesty k času, v němž je existujícímu umožněno odložit svou existenci až na zítra. Zároveň je přítomnost jedinou možností, jak být existujícím vládnoucím nad svou existencí, a to proto, že vychází sama ze sebe. Jen tak, že nemůže být existence existující věčná a že nutně vězí v prchavosti okamžiku a přítomnosti, může být ontologicky původní.⁸⁰

Cesta k času, kterou otevírá přítomnost, je cesta k času původnímu, v němž se odehrává existence. Když budeme tuto myšlenku formulovat předešlým způsobem, mohlo by dojít k minutí podstatného výdobytku, který nám předkládá celé toto zamyšlení. Existence se odehrává v původním čase, ovšem původní čas není nějakou platformou existence. Původní existenční čas vytéká z nedostatečnosti přítomnosti. Není bez ní. Ze skutečnosti hypostaze, že vládneme nad existencí, a že snad, dalo by se nyní, až nyní, říci, že jsme nebyli, že *il y a*, myslíme dějinnost, která je apriorní formou rozvrhu pobytu. Použil jsem terminologii fundamentální ontologie, abych naznačil dotyk obou způsobů myšlení bytí. Lévinas o

⁷⁸ „Být ze sebe sama. Tento způsob okamžiku být znamená být přítomný.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, d) Přítomnost a hypostaze str. 61 ř. 26-27.)

⁷⁹ „Po okamžiku, v němž se existence zároveň rodí a umírá, následuje okamžik, v němž se rodí. Přebírá jeho dědictví. Tato trvalost existence v průběhu trvání napodobuje věčnost. Právě tím je čas pohyblivým obrazem nehybné věčnosti.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, e) Přítomnost a čas str. 63 ř. 6-9.)

⁸⁰ „Jakožto počátek a narození je okamžik vztahem sui generis, vztahem k bytí, iniciací do bytí.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, e) Přítomnost a čas str. 64 ř. 23-24.) Srovnej k tomu poslední odstavec téhož: „Trvání se netýká doteku s bytím, jež okamžik vykonal. Nesmíme pokládat trvání za míru existence a upírat přítomnosti plnost jejího doteku s bytím pod záminkou, že okamžik nemá trvání a že v jeho doteku s bytím se už ohlašuje jeho odchod. Prchavost okamžiku tvoří jeho přítomnost samu. Podmiňuje plnost doteku s bytím, který nijak není něčím navyklým, který není zděděn z minulosti, který je právě přítomný. Absolutno přítomnosti není popřením destrukce, již čas vykonává, není stvrzením něčeho trvalého.“ str. 65.

dějinnosti nemluví, mluví o „obsesi, kterou si ponecháváme z dětství“⁸¹. Toto vzpomínání na *il y a*, uvědomění si sebe jako vyvstalého z *il y a*, je prožitkem původní časovosti existujícího.

„Uvědomění si sebe“ je termín pro „já“, které se tak také klade v události hypostaze. Přítomnost je totiž prchavostí, narozením a umíráním, dotekem bytí, a navrací se sama k sobě uvnitř bytí. Svírá bytí, svou existenci, v ruce okamžiku, která nemůže než držet, co ji uniká mezi prsty. Avšak, co svírá, je její dotyk. Přítomnost tak naplňuje „já“ „sebou“⁸². Celý tento obraz je původem – kladením.

Tímto pojetím hypostaze, kdy se ustavující existence vztahuje toliko ke svému existování, aniž by činila okliku přes vnějšek (svět), se Lévinas staví proti pojetí existence Martina Heideggera.⁸³ Takto pochopený subjekt existence je potom substancí⁸⁴, neboť nevychází ze sebe, aby vyvstal jako existující, nýbrž zůstává ponejprve u sebe. Tuto substancí konstituuje významově samota, která prozrazuje naprostou původnost bytí.

Cesta k a možnost původního času je ale s existencí souběžná a může nás vést dál od kroku kladení. Kladení se odehrává v okamžiku, který je s to odvíjet celou dynamiku ekonomického času, ovšem nikoli ontologického, či již, lépe řečeno etického.

Dospěli jsme k existujícímu, který je přeplněn bytím a osamocen a uvězněn přítomností. Není schopen se uchovat v čase, přesáhnout přítomnost, a je bytostně nesoběstačný.

Takto popisuje kladení existujícího z nejsoucna Lévinas. Samotnou povahou Logu fýsis se bytí ustavilo jako existující, a obnovil se tak vztah pobytu k bytí. Ten je však stále ještě nesoběstačný, touží po světě, který by jej mohl uspokojit. Tuto cestu k logu světa reinterpretuje následující text jako Lévinasovu cestu k času. Kladení bylo myšleno

⁸¹ Aluze: „*Ono je*, jež jsme popsali v zajetí a uvedli v tomto díle, vydaném hned po Osvobození, sahá až k jedné z těch podivných obsesí, jež si podržujeme z dětství a jež se znovu objevují při nespavosti, když se rozeznívá ticho a prázdnota zůstává plná.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Předmluva k druhému vydání, str. 10 ř. 10-14.)

⁸² „„Já“ musíme uchopit v jeho dvojakém pohybu od události ke „jsoucím“, nikoli v jeho objektivitě. Spočívá v tomto *původním* držení bytí, kde se já přesto osudově a nesmazatelně obrací k sobě.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, f) Přítomnost a já str. 67 ř. 22-24.)

⁸³ „Existence u Heideggera zůstává pohybem zevnitř navenek.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, g) Přítomnost a kladení str. 68 ř. 33-34.)

⁸⁴ „Proti pojmu existence, kde se důraz klade na první slabiku, stavíme pojem bytosti, jejíž nástup sám je uzavřením do sebe, která, oproti extatizmu současného myšlení, je v jistém smyslu substancí.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, g) Přítomnost a kladení str. 68 ř. 25-28.)

v přítomnosti a tak se jako následující krok jeví čas sám, který je projevem ustanovení logu světa, jak bude ještě vidět.

Časová spojitost

„Já“, které se vylouplo z události kladení, se ukázalo být substancí myšlení. Čím je ale založena tato substance? Jak může zůstat identická sama se sebou v proměnných trvání? Identita subjektu se podle předcházejících analýz klade v hypostazi. Teprve hypostazí je umožněn logický vztah identity, totiž tak, že se v anonymním bytí, neustálém dění, klade subjekt, možnost jména, a to je skutečnost, která dovoluje založit logickou identitu.⁸⁵ Tato okolnost, kterou podle Lévinase přehlíží idealismus, jenž jinak vystihuje podstatu „Já“ přesně⁸⁶, nedovoluje definovat subjekt na základě logické identity, již přeci subjekt jako takový teprve klade.⁸⁷

Takový subjekt je svobodný v přítomnosti, neboť není závislý na minulosti a v jistém smyslu je absolutně svobodný. Což ovšem přináší i odpovědnost za „sebe“.⁸⁸ Nabyví „Já“ svobody získalo nekonečnou odpovědnost za své „sebe“.

„Já“ zůstává plně samo sebou. Jak ale potom může obcovat se světem? Dít se ve světě? Mít určité akcidenty tak, aby neměli moc zasáhnout bytostnou identitu „Já“. Levinas tuto obtíž řeší vztahem k vnějšku, k předmětu, tedy předmětným vztahem vědění, které uchovává distanci mezi „Já“ a „Světlem“.⁸⁹ „Já“ je potom identické a přesto se vztahuje ke světu. „Já“, které se ze své ontologické povahy nikdy nemůže stát skutečným předmětem, protože je

⁸⁵ „Subjekt tedy nemůžeme vymezit identitou, neboť identita skrývá událost identifikace subjektu.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, b) „Já“ jako identifikace a připoutání k sobě str. 73 ř. 20-21.)

⁸⁶ „Já není substancí nadanou myšlením; je substancí, protože je nadáno substancí.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, a) „Já“ jako substance a vědění str. 73 ř. 14-15.)

⁸⁷ „Idealistická interpretace identity „Já“ však užívá logickou ideu identity, odtrženou od ontologické události identifikace existujícího.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, b) „Já“ jako identifikace a připoutání k sobě str. 73 ř. 16-17.)

⁸⁸ „Svoboda přítomnosti dostává hranici v odpovědnosti, jíž je podmínkou. To je nejhlubší paradox pojmu svobody, že je synteticky svázána se svým vlastním popřením.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, f) Přítomnost a „Já“ str. 67 ř. 6-8.)

⁸⁹ „Vědění je vztah k tomu, co v pravém slova smyslu zůstává vnější, vztah k tomu, co zůstává mimo každý vztah, určitý akt, který uchovává jednajícího mimo události, jež naplňuje.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, b) „Já“ jako substance a vědění str. 73 ř. 1-3.)

stočeno do sebe, vstupuje do předmětného vztahu se „Světlem“, který se jej však nikdy nemůže bytostně dotknout a proměnit jej v jeho bytí.⁹⁰

Dokonce i setkání s druhým člověkem se odehrává v tomto diskursu vědění, kdy stejné „Já“ chápe druhého jako *alter ego*. Druhý je stejný jako „Já“.⁹¹

Tím, že se „Já“ vztahuje k „sobě“ vytváří prapodivnou dualitu samoty. „Já“ je samo se sebou. „Já“ je sebou, které mu stíní a spolu se dotýkají bytí. Ovšem samota této duality je nepřekročitelná. „Já“ je natolik přeplněno „sebou“, přetéká nesnesitelným bytím, že nemůže navázat žádný vztah k jinému.

Tomuto osudovému vztahu však „Já“ přeci jen na chvíli uniká ve spánku, kdy unaveno „sebou“, existováním, uléhá a zbavuje se sebe. Ve snech létá nezátíženo svou existencí. Odtud myslí „Já“ myšlenku na svobodu, pouze myšlenku, neboť po probuzení, když „Já“ přijde k „sobě“, se opět obnovuje závazek existovat ve společné samotě. Myšlenka na svobodu: Naděje, že přeplněná přítomnost existování není osudová. „Jenže jako pouhá naděje na svobodu, a ne svoboda vůči závazku, tato myšlenka tluče na zavřené dveře nějaké jiné dimenze: tuší určitý způsob existence, kde nic není definitivní a který kříží definitivní subjektivitu „já“. Právě jsme vymezili řád času.“⁹² Čas je pro Lévinase tedy ponejprve možností překročit „neodpuštělnou“ samotu „Já“. Naděje na jiný způsob existování než uzavření v přítomnosti. Čas je produktem naděje, proto by bylo chybou dialekticky jej odvozovat z ontologické povahy „Já“.⁹³

Naděje v tomto smyslu není jen očekáváním příštích událostí, vždyť ty se dají vypořádat z přítomnosti a proto ji nijak nepřekračují. Pokud je naděje nadějí na příští „lepší“ okamžik, nevztahuje se přísně vzato ještě k budoucnosti. Pouze k dalšímu okamžiku, který by měl vykompenzovat přítomný okamžik. Takto je ustaven ekonomický čas, který

⁹⁰ „„Já“ se udržuje pod proměnami dějin, které se ho dotýkají jakožto předmětu, aniž by se ho dotkly v jeho bytí.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, a) „Já“ jako substance a vědění str. 73 ř. 5-7.)

⁹¹ „Jakožto fenomenologie ve světě světla, ve světě osamělého já, které nemá druhého jakožto druhého, pro něhož je druhý jiné já, *alter ego* poznávané sympatií, to znamená návratem k sobě samému.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Kladení, i) Hypostaze a svoboda str. 72 ř. 10-13.)

⁹² (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, c) Myšlenka na svobodu a čas str. 75 ř. 1-5.)

⁹³ „Stanovený rozdíl mezi osvobozením a prostou myšlenkou na osvobození zakazuje dialekticky odvozovat čas z přítomnosti.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, c) Myšlenka na svobodu a čas str. 75 ř. 6-7.)

umožňuje mzdu, která nahrazuje dřinu a lopotu příštím okamžikem, aniž by „neodpustitelnou“ přítomnost a provázanost „Já“ k „sobě“ mohla odčinit, nebo nahradit. Nenahraditelnost a nenapravitelnost je atmosférou naděje.⁹⁴ A skutečnou nenapravitelností je přítomnost okamžiku. Naděje se tak upírá vstříc okamžiku budoucnosti jako takovému a nikoli k předmětu touhy, kterého je možné v nějakém okamžiku dosáhnout. Odtud je vidět lhostejnost jednotlivých okamžiků ekonomického času, jejich vzájemná nahraditelnost a možná kompenzace jednoho druhým. Touha nemíří k předmětu, ale k samotnému okamžiku, k existenci. „Pravým předmětem naděje je Mesiáš či spása.“⁹⁵

Jen ten jediný pomocí vzkříšení okamžiku je schopen uspokojit naději a poskytnutou laskavostí a pozváním k „jinam“, které napřímí existenci „Já“ nenapravitelně stočenou k „sobě“, napravit „nenapravitelné“. „Celá naléhavost naděje v beznaději spočívá v nároku na vykoupení samého okamžiku beznaděje.“⁹⁶

Takto nastupuje nový řád času. Oproti ekonomickému, který predestinuje čas plynoucí kolem „Já“ uvězněného v přítomnosti, se staví čas Mesiášský, nebo etický, který nechává „Já“ prožívat svůj příběh, a být nikoli uvrženo do času světa (ekonomického), nýbrž být pramenem času, z něž vytéká budoucnost. Naděje na vzkříšení okamžiku, že ačkoliv „Já“ nenávratně umírá v okamžiku přítomnosti, přesto je vzkříšeno v novém okamžiku a napříměno k budoucnosti. Kdy se „Já“ neobnovuje a není uvězněno svou přítomností, ale kdy je „Já“ každým okamžikem vzkříšeno, aby tak prožívalo čas. Tak je i nová „osobnost“ „Já“ možná. Nejde jen o vědění ustavující identitu přítomnosti, avšak též o vývoj „těže“ osobnosti. „Osobnost“ bytosti je sama její potřeba času jako nějaké zázračné plodnosti v okamžiku samém, kterým znovu začíná jako jiný.“⁹⁷

Vyvázat se ovšem sama z přítomnosti a „nenapravitelného“ závazku být sebou, existence „Já“ nemůže, neboť je plně svým bytím. Nikde jí v přítomnosti nezbyvá místo pro nicotu, do níž by mohla upadnout, umřít a narodit se znovu jako vzkříšená. Pokud má být schopna uspokojit naději na etický čas musí pomoc přijít „odjinud“.

⁹⁴ „Nenapravitelnost je její přirozenou atmosférou.“ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, d) Čas vykoupení a čas spravedlnosti str. 75. ř. 19.)

⁹⁵ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, d) Čas vykoupení a čas spravedlnosti str. 76 ř. 27-28.)

⁹⁶ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, e) „Já“ a čas str. 77. ř. 26-27.)

⁹⁷ (Existence a ten, kdo existuje, Emmanuel Lévinas, Hypostaze, Cestou k času, e) „Já“ a čas str. 78. ř. 13-15.)

Tento etický čas, odpuštění „neodpustitelné“ existence, je rozevřen až druhým, který rozhovorem ustavuje sám čas, který už není jen dialektikou osamělé existence, nýbrž který si vyžaduje úplně jiné pojmy.

Popis světa stanuvšího rozbytím

Tak před námi vyvstal svět otevřený pobytu, který prošel ontologickou zkušeností šílenství. Svět, ve kterém se narodila filosofie. Interpretace Lévinasovi knihy končí tam, kde pobyt pocituje existenci druhého jako dar jiného. Tento ohled je pro filosofii příznačný, když si vzpomeneme na úlohu přátelství ve filosofii. Filosof je přítelem moudrosti, kterou zosobňuje každý jiný. Přátelství je tím momentem řecké filosofie, která nechala všechny účastníky filosofického rozhovoru vypovídat a byla to i zároveň sdílená snaha o porozumění si navzájem a souhlas. Tuto situaci filosofie nastínil již první refrén. Pobytu je nyní umožněno převzít svůj úděl existence.

Výhledy a možnosti budování pobytu

Pobyt je tak znovu vržen do společného světa politických aktivit a sociálních struktur, které na něj institucionální mocí působí a jej normují. A shledává-li nyní v sobě možnosti bytí, které lze uskutečnit jen v rozporu s žitou tradicí a napříč společenskými normami, nedostává se již do konfliktu sama se sebou, totiž sebou jakožto tím, který vystupuje v řečových aktech jako já a který se z řečových aktů může identifikovat a reflektovat, a tím, jaký se prožívá v neartikulované intuici svého bytostného údělu, jenž nese jako břímě a konflikt se Světem. Schizofrenní situace, kterou předtím nebylo možné vystát z důvodu nevlastního existování, teď nabývá určitějších kontur. Pobyt stojí rozkročen mezi tím, kdo by Měl být a tím kdo by Být měl. To Heideggerova ontologická analýza v Bytí a čase ukazuje konstitutivní momenty upadání do světa, což je podlehnutí, spokojené podlehnutí institucionálním tlakům, které jsou na nás nejvíce a nejskrytěji vyvíjeny jazykem, totiž míní tím „ono se“. Mělo by se... Měl bych... Odněkud z naprosto neurčitěho „se“ nese morální povinnost. Ono se = nevědomá moc jazyka, který nás začleňuje do sociálních struktur bez naší vůle. Jelikož řeč je podstatnou složkou naší vůle, podobné jazykové hry vnáší do našeho bytí chtění, které nechceme, ale které je námi chtěno, tím že jsme. Ona vážnost, která předjímá náš úděl, se tak stává nesnesitelnou. To vše se již rozbytému pobytu jeví jako jen

možné racionality, v nichž získal svobodu pohybu, a které může užívat přiměřeně jejich ontologickému statusu, tedy čistě instrumentálně.

Jinost bytí

Teprve odhalí-li se nesnesitelná závažnost našeho bytí, našeho vržení, naše *Geworfenheit* jako nesnesitelná lehkost, jako pouhé doxa, teprve když dojde k nahlédnutí naší situace jako bytostné hry, kterou nelze než nehrát, ve které nelze než být jako hráč nebo hračka, teprve potom se ukáže naše bytí odevzdáno do situace *Geworfllichkeit*, zdání váhy, která roztočí spirálu šílenství. Potom se v bodě singularity, vnitřního zhroucení pobytu, otevře ontologická možnost rozbytí, které očistí všechny ontické struktury v bytí pobytu a nabídne mu možnost převzít svůj ontologický úděl.

Jiné souvislosti – jiná věc – jiné věci – jiný svět.

Transverzální pohyb ontologickou soustavou s ohledem k ontickým důsledkům rozvinul v člověku povrchnost, kterou je možno přehoupnout se přes rokliny hlubin myšlení kotvícího v logu. Myšlení není logu přiměřené, je nekonečné na rozdíl od konečného logu. Šílenec je více než jasným příkladem rozdílnosti myšlení a rozumu. Jeho přítomnost nás staví tváří v tvář nekonečným pohybům v nezjevném, které zakládá naši existenci. Faktický výskyt myšlenkových nauk, implicitně přítomných v každé promluvě, která v potenci svých sémiotických množin obsahuje logicky upořádané struktury, nám dává nahlédnout svou vlastní nevědomost, kterou nechtěně interpretujeme jako znalost. Objevená omezenost logu dává smysl slovům, která by jinak zůstala pouhými významy. Potom nabývá i smyslu, že slova se stávají hájemstvím příbytku.⁹⁸

Paměť bytí

Celá konstrukce rozbytí pobytu stojí na faktických zkušenostech setkávání se s jinakostí a jako teoretický pojem ji podpírá zapomnění na bytí, které hrálo roli dynamického faktoru, který ontologické události rozhýbával. Bez zapomnění by nebylo odcizení ani návratu zpět. Zapomnění bytí je tak chápáno jako generické obnovující síle, která umožňuje vysvobození z bytí, il y a, a nastoupení cesty k Dobru, jak je zmiňuje Lévinas. Zároveň je zapomnění i

⁹⁸ Martin Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, přel. Ivan Chvatík, Praha 2006

připomenutím a pamětí, která existenci nechává být ve fýsis a jejím vznikání a zanikání svébytnou.

Závěr

Předešlý text doufám ukázal šílenství jako přirozenou ontologickou událost, která přivádí pobyt zpět před jeho ontologický úděl existovat. Ukázal ontologické podmínky šílenství i jeho důvody a jeho smysl. Původní fýsis, ve které vše plyne, vzniká a zaniká, se na ontologické rovině ukázala jako paměť bytí, které zapomíná a vzpomíná, díky čemuž je umožněn existující, který zapomíná a vzpomíná na svůj úděl existovat. Šílenství bylo pochopeno jako cesta od zapomnění bytí k jeho upomenutí z vlastní povahy existujícího. Šílenství je tak jen epizodou na cestě být.

Résumé

„Rozbytí pobytu“ se věnuje ontologické problematice šílenství. Na základech fundamentální ontologie se pokouší o promýšlení existenciální situace šíleného člověka, který je pochopen jakožto existence. Nicméně poněkud jiná existence než pobyt, který analyzuje Martin Heidegger v Bytí a čase. Text se pokouší vydobýt si přístup k takovéto jiné existenci tím, že nastiňuje osobitý pohled na ontologii vůbec. Tak si vytváří nutné nástroje a ontologické pojmy, které umožňují pochopit šílenství v jeho ontologické povaze. Ta se ukazuje jako návrat do bytí a znovupostavení rozbytého pobytu před úděl existovat.

Résumé

“Thistorted existence” is devoted to ontological issue of frenzy. Based on fundamental ontology it aims to contemplate existential situation of a lunatic, who himself is understood as an existence. Nevertheless, a bit of different existence than Dasein analyzed by Martin Heidegger in the Being and Time. The text strives to gain access to such different existence by an original insight at ontology in general. That gives necessary instruments and ontological notions for understanding the frenzy in its ontological essence. Thus frenzy shows itself as recovery to being and reestablishment of thistorted existence in front of the deal to be.

Přílohy

Text směřující k prázdnému jádru pojmové sféry života

Co je to-život? Nejprve nějaké cosi, určitá diference, která je odlišná od jiného, v tomto případě ne-živého. Jen předpokládáný ručitel oprávněnosti označit toto za živé na rozdíl od onoho, které živé není. Nezdráháme se a mluvíme o kočce, že je živá, že je živí slon, že je živý člověk, že je živé zvíře, i rostliny považujeme za formu živého, a častěji již mluvíme o formě života. Život, tedy to, co předpokládáme, mluvíme-li o něčem jako o živém. Naše řeč a nejen vědecká je přeplněna generalizacemi a obecnými termíny a jejich specifickým a zároveň téměř ukázkovým případem je slovo život. Co vše musíme mínit, abychom mu rozuměli? A co vše mínit musíme, abychom jej mohli použít? Jaká je to konstrukce, že ji lze pojmenovat slovem? Jistě, nemůžeme zde podávat lingvistický rozbor, avšak jako vstupní brána nám stručná lingvistická úvaha přeci jen napomůže. Máme co do činění se jsoucnem, jehož podstatu vždy jen předpokládáme, jehož jsoucnost myslíme, abychom mohli myslet věci a jiná jsoucná odděleně, odlišně. Přesto přese všechno tato pouze primární jazyková funkce nemluví o sekundární a vzhledem k jazyku tedy odvozené funkci, jíž v jazyce sice formulují, avšak jazyka samotného se již nedotýká a jemu se neodehrává, touto funkcí je život, jakožto to společné, co sdružuje jsoucná v jeden myslitelný, nikoli nutně uzavřený, pojmový celek vymezující se oproti všemu ostatnímu. Tím mám na mysli onen neoddiskutovatelný a všem jiným odlišný podnět, který dává pojmu život nejen vznik ale i jeho užití a tím pojmovou nutnost a opravdovost. Fakt života konstatovatelný pouze k vnějšku, k jinému, co považuji za živé. Namítne-li někdo, že přeci sám vím, že žiji, pak to ovšem vím zprostředkovaně a je to spíše výzva než konstatování. Abych mohl artikulovat či pojmově uchopit svůj vlastní život, musím se nejprve rozpoznat ve vnějškovosti jako jeden podobný případ tohoto zde živého. Vždyť proč ještě mluvit o životě, kdybychom všichni byli živí? Život se prozrazuje jako forma jazyka k manipulování se jsoucнем. Vraťme se ale zpět k onomu faktu života, jenž můžu konstatovat a co víc v tuto chvíli jej i konstatuji a zároveň tím i konstituuji. Tento fakt života něčeho z vnějšku pojmám ve svém myšlení, něčím intencionálním se ve mně stává. Singularita, kterou je každý z nás, a které jsme si nejvíce vědomi při reflexi na jazyk, když každou větou s úzkostí očekáváme stvrzení naší niterné situace tím druhým, k němuž promlouváme, tato tolik nebezpečná singularita, jíž jsme odcizováni a odnaučováni vzděláváním a učením se objektivitě, toho co se kdysi nazývalo

dobrem nebo pravdou, a již teprve můžeme promlouvat a již teprve můžeme být stvrzeni jako jedinec, v němž se cosi odehrává, tato singularita nikdy nepřestává být nebezpečnou a nevyzpytatelnou pro možnost události, která vyjeví nesrovnalost s objektivitou konvencionálního charakteru. Singularita, strukturující se a ono nestrukturované v ní poznávající, neustále proměňuje vztahovou síť, do níž ukotvuje pojmy a z níž je schopna artikulovat, proto mluvíme o lidech s odlišnými pojetími, různými stanovisky, mající nejrůznější perspektivy a, což je nejbližší načrtnutému, s širokými horizonty. V průběhu stárnutí, čímž myslím pohyb v čase, stávání, dochází k těmto výše naznačeným změnám. Proto i pojetí života se stáváním proměňuje a mění. Co způsobuje setrvačnost, v níž uvízla komunikace a která umožňuje dorozumění napříč dlouhými epochami?⁹⁹ Co způsobuje, že nejsme vydáni napospas rapidním změnám? Je to jistý druh časové situovanosti jsoucna, jímž jsme.¹⁰⁰ Složitost a neustálé překládání si vyžaduje svůj prostor, svůj strávený čas. Často označujeme tento mechanismus jako paměť, avšak i další struna nikoli reprodukcující, avšak afektivní způsobuje setrvalost komunikace a tou je skutečnost (co se stalo skutkem) sama, kterou označujeme to, co jest kolem nás, která se přeci také značně proměňuje, avšak vždy jen v závislosti na nás, kteří jsme její tvůrci a to jsme ještě nebyly nuceni přihlédnout ke komplexnímu pozadí, na němž vše budujeme a které označujeme přírodou.¹⁰¹ Pojetí života je tedy vázáno setrvačností komunikace, která je tomuto pojmu regulativní funkcí. Je to jistý druh dějinnosti dorozumívání, v němž definujeme život. Základní schéma, které nám umožňuje proměňovat pojem života, je prostě neuvědomované operativní myšlení artikulace postulující podstatu jako něco stojící za. Silové působení držící složky pojmu ve vzájemné pospolitosti, jejich myšlená sdružující pseudo-jednota, spíše ale jakási irealita nevstupující do tematizace a předmětnosti. Život nemůžeme promýšlet jako agregát složek, jako extenzi pojmu, uvízli bychom totiž v nikdy nekončící adici...i...i...i...i...i; v nekonečné posloupnosti vyjmenovávání prvků a stejně bychom v poslední instanci spoléhali na myšlenkový aparát a matematické schopnosti myslí adresáta promluvy, který by v prostě neuvědomovaném procesu postuloval podstatu života. Jistě v přirozené mluvě takto jednáme a pohybujeme se na povrchu sféry niternosti, na hranici mezi námi a jiným. Zde se ovšem setkáváme jen s gesty a tvářemi, čímsi hotovým, již vyslaným, kde, co bylo vevnitř, opouští svou domovinu a anonymně se nese k příjemci. A je to právě tento prostor gest a výrazů, jenž v nás probouzí

⁹⁹ Problematika promýšlená v Derridově stati, Tradice vědy a skrývání smyslu

¹⁰⁰ Vůbec Hermeneutický způsob myšlení

¹⁰¹ Teorie morfogenetického pole. Vlastimil Zuska, K estetice XX. Století.

dešifrovací procesy vedoucí v posledku k postulování podstaty života, čehosi co již nedešifrujeme, s čím se již spokojujeme a co zůstává jako nerozlišitelné v pozadí podnětu. Život jako takový tedy nevnímáme, vnímáme jevy, které považujeme za projevy, nyní za projevy života. Ty se nijakým způsobem nejeví, nýbrž vždy projevují. Vjem nesoucí v sobě index projevování, ukazování za sebe, neboť ono sebe, není ještě samo, nýbrž jen předzvěst, něco vyslaného.¹⁰²

Co je to-projev? Alespoň se domnívám, že tento úkaz je nezbytné procházet, jelikož se ukázal jako jeden ze základních znaků života. Co rozpoznáváme jako živé, rozpoznáváme takové, jako projevující se. Vstupující do anonymního prostoru vysíláním kódů opatřených indexem, kódů odkazujících za sebe. Co je živé přesahuje svou niternost. Proč tak ovšem činí? Proč živé vysílá? Proč živé umožňuje komunikaci? A co ještě komunikací je a co je pouhým bytím-v a pouhou interakcí hmoty? Nebo budeme muset připustit, že v jistém ohledu je živé naprosto vše, co nějakým způsobem jest? Připustit toto nesmíme, neboť jinak by se nám naprosto destruoval pojem života, který by byl vším a nepotřebný. Opravdu je tomu tak? Vždyť je myslitelné, že tento pojem byt' by příslušel každému jsoucnu, přeci by neztrácel nic ze svého smyslu, jímž by bylo pořádat jsoucna. To jsme se ale nechali unést, vždyť žádné podobné závěry nijak nevyplývají, jsou jen možné. Uchopme ono zjištění, že živé komunikuje. Tedy je schopné vysílat informace a je i přijímat podobně jako lidé, tedy na základě onoho dále již nedešifrovaného, kterým se nám ukázal v tomto případě pojem živého, pojem založený na jisté příbuznosti. V tomto textu mluvím o pojmu a postuluji tak pojmovou rovinu, která je vůbec jen konstruována myšlením jako zobrazení procesů, které již nejsou zobrazením ničeho, jsou to spíš původní obrazce zobrazovací řady transformací a transmutací kvalitativně odlišných rovin. Pojmová rovina je zobrazením těchto transformací v realitě, tak jak je myšlením tvořena a rozšiřována. Mluvím-li tedy o jakémsi konečném stavu dešifrování, je tím míněna událost, kdy kód dospěje k rovině, na níž je již plně explikován prostředky této rovině imanentními, což v žádném případě neimplikuje představu, že by ony prostředky nebylo možno pojímat jako další kódy explikovatelé na jiné rovině. Je nutné rozvrhnout zde rovinu, k níž dospívají všechny projevy života a v níž končí jejich transformační řada rozložením na imanentní prvky, z nichž jeden je komplexem a útvarem této roviny a který nazývám pojmem života. Je tady nutné rozvrhnout rovinu, na níž je konstruovatelný pojem

¹⁰² Odkaz k Bytí a času o jevu

života. Touto rovinou ale nejprve musí být zobrazení myšlení, neboť jen ono má co dočinění s pojmy. Na jaké rovině myšlení může zobrazit pojem života? Jelikož pojem života jsme odhalili jako případ podstaty, čehosi, co je předpokládáno, bude touto rovinou prostředí sestávající z konkrét, toho co se jednoznačně přiřazuje k vjemům. Vjem je ale k myšlení nekonečný a nevyčerpatelný, proto konkrétum ucelí tuto nekonečnost vjemu a zabsolutizuje jej. Rovinou na níž konstruujeme pojem života, je rovina absolutizovaných jednotostí. Rovina je aktuálně diskrétní. Každé konkrétum je výsledkem syntézy smyslovosti. Celkem utvořeným z vnímání. Rovina se rozpadá v diskontinuitě, nemůže držet pohromadě a nelze ji nijak myslet jako rovinu, proto myšlení vytváří mosty sjednocující oddělené jednotosti a těmi jsou podstatné pojmy, mezi kterými je i pojem života, který myslí určité jednotosti jako sdružené. Jakou silou je ale podržuje v sobě? Nemohla by ji být jakási síla definice opřena pamětí? Jakási čistá empirie a indukce? Jenže potom by pojem života nebyl ničím jiným než extenzivitou a agregátem a vůbec by neobrážel výsledky předešlé analýzy, totiž že život, je čímśi za, dále již nedešifrovaným. Spíš je to tvůrčí akt myšlení, který ke konkrétům přidává nějakou složku, která nepozměňuje jejich absolutizaci a vnitřní konfiguraci a dovoluje je myslet jako sdružené. Vzpomeňme si, že rovina na které se myšlení v tomto případě pohybuje je bytostně rozpadající se a nesoudržná, tedy je zapotřebí jistého výkonu, určité práce, aby se z ní stala rovina konzistentní. Něco ke konkrétům přidává, jistou příbuznost, ale o té jsme se už zmínili. Příbuznost založená na pojmu života. Copak to ale je za příbuznost, kterou myšlení samo implantuje k absolutním konkrétům? Svou vlastní příbuznost, že je odlišuje na rozdíl od jevů jako projevy, jako něco co není samo sebou zjevné, jako něco co přesahuje a odkazuje mimo sebe. Jak je toho myšlení schopno? Jak dovede odlišit to, co ukazuje sebe a je svým jevem, a to, co ukazuje něco jiného a je jeho projevem? Uvedl jsem, že myšlení tento rozdíl samo přidává, samo jej implantuje, tedy samo konstruuje tuto diferenci. Jak se ale vyhnout libovolnosti? Myšlení není schopné chápat se vcelku, protože je nekonečné. Chápe-li něco jako jemu příbuzné, tedy právě tímto nedokončeným, nikdy nedokončeným, nikdy celistvým a vždy přesahujícím. Mluvím o nekonečnosti něčeho zabsolutizovaného a zkonkretizovaného, jímž je každý prvek oné diskrétní roviny, na níž se myšlení právě pohybuje, a tím je konstatování něčeho jako projevu. Projev, jako něco nedokončeného, se uchovává v konkretizaci tím, že i my jsme živí a jsme projevům a jejich přijímání a konkretizování přístupní, proto myšlení může operovat s projevem a rozpoznává je jako něco nedořečeného, vůbec jako něco říkajícího, jako něco co nelze nechat jen tak bez povšimnutí, něco

naléhavého, co vstupuje a nenechává nás o samotě, co působí k nám. Na rovině myšlení, co promlouvá k němu jeho vlastní řečí a přesto není jím samým. Pojem života tedy sdružuje ty jednoty, které jsou myšlení příbuzné. Co je to-příbuznost-myšlení? Na to jsme ale již odpověděli. Nedokončenost a bytostná nedokončitelnost. Přesahování za sebe. Na rovině myšlení se tedy život zobrazil v pojmu života do oné složky pocházející z myšlení samotného, avšak zároveň bytostně náležejícího konkrétnu, s nímž myšlení operovalo. Oprávněním, které dovoluje myšlení implantovat konkrétnu index příslušnosti k pojmu života, je jinakost konkrétna od jiných. Jinakost specifická tím, že nejen kodifikuje svou celistvost, avšak že zároveň vystupuje jako něco nedokončeného, jako něco jinde pokračujícího, tedy živého, že se jen něco projevílo a my myslíme jen projev onoho jinde, které se stále projevuje, žije.

Co je to za mechanismus projevování? Tedy jak myslíme nedořečené? Jak myslíme život? Původní opozitum živé-neživé, jev-projev. Projev se přeci zjevuje, jenže nejen jako jev svébytně zjevující sám sebe. Projev chce jev překročit a být rozpoznán jako projev. Projev je vůlí nebýt jevem, nebýt tím, jak se zdá, nýbrž ukazovat k tomu, co skrze zdání chce být rozpoznáno. Proto je zapotřebí mluvit o kódu a nikoli jen strukturalitě smyslových vjemů. Projev musí být dešifrován jako to, co v posledku nelze dešifrovat, ne proto, že by byla neúnosná složitost a že by se posloupnost znaků vzpírala matematizaci, nýbrž proto, že právě jeho matematizací se dospívá k nedešifrovatelnosti. Projevem není odevzdání nějaké informace k volnému disponování, nýbrž informace o nevyzpytatelnosti a bytostné nedisponovatelnosti, je to spíše výzva než poslední slovo. Projev se vztahuje k pozorujícímu s výzvou o povšimnutí, výzvou, která se obrací k pozorujícímu na hladině, v níž sám pozorující rozpoznává nepoznatelné v sobě, sice nepoznatelné, ale přesto niterné. Projevem se tedy ukazuje jakási promluva již lze uslyšet teprve tehdy, odrazí-li se a rezonuje-li otázkou započatou nárazem vstoupivšího projevu na rozhraní vlastního nepochopení. Teprve zeptá-li se pozorující, není-li příbuzný onomu projevujícímu, začne si všímat a bude chtít porozumět, protože se mu klade otázka, kterou si sám položit nedovede, ale kterou si sám neustále touží položit. Příbuzenství života implikuje pochybnost vlastní identity. Vlastního života. Projevem se vůbec klade otázka života.

Co je to-život? Co je to-projevování? Projevování se odehrává na jevišti gest a výrazů, které jsou vytvářeny záměrnou silou, nějakou vůlí, vůlí života. Že se život projevuje, vypovídá o jeho povaze chtít se projevovat. Je mu zapotřebí se projevovat kvůli životu

samému, což nám nebude připadat nepřírozené, vezmeme-li v úvahy biologické aspekty života. Svou povahou je život nucen vstupovat na jeviště gest a výrazů, ale on na něm již vždy přítomen je, jako faktická existence jako něco hmotného, materiálního, anorganického, jenže on musí vystupovat na tomto jevišti, nesmí se jen jevit, nýbrž projevovat, aby zůstal na živu. Vystupování je projevem. Vystupování jej jako projev staví do popředí a vystavuje jej nebezpečným hrám sil materiality, ovšem zároveň jej vystupování zakrývá a uchovává ve vzdálenosti od nebezpečí. Projevem život vytváří nutnou distanci mezi sebou a neživým. Projev je nástrojem k užívání hmoty jako nosiče významu, a vůbec chápání vlastního materiálního těla jako významového celku sloužícímu k životu. Projev nezůstává bez následků, neboť vystoupení jako užití a formulace hmoty vstoupilo do procesů silového působení neživého, které se pouze jeví a zjevuje sebe, avšak nyní je v něm uměle způsobeno napětí, potřebné k realizaci projevu, jako něčeho co odkazuje za sebe, co není jen tím, jak se jeví. Tato aktivita tvoření a přeskupování neživého, tento tvůrčí akt transformace němeého do promlouvajícího, je afirmací života ale zároveň i negací nerozlišeného, něco na jevišti se stává kulisou, předmětem, hmotou, pouhým nosičem, neživým prostředkem projevu. Je nutné nyní čelit otázce, zdali se přeci jen nestává, že živé je uchopováno jako neživé a nestává se nosičem informace. To ovšem není možné ze samé podstaty věci, jelikož živé se vždy projevuje a tím vystupuje z jeviště do popředí jeho projev, život sám však je tímto projevem zakryt a stojí mimo jevení, na kterém vůbec jakákoli manifestace života probíhá. To, co je ohrožováno na jevišti není tedy život sám, avšak jen jeho projevy, jeho tělesnost, jeho promluvy a výrazy a gesta.

Jak tedy přistupovat k životu, aby sám promlouval? Základním napětím mezi jevem a projevem, jsme odhalili, materiální nutnosti života, totiž že se musí jevit, jenže život musí jev překračovat. Ono starání se o materialitu jevení, kterou život potřebuje, aby se mohl projevovat, je primární nutností, která vlastně ještě nespadá do sféry života, je jeho předpokladem, jeho uchováváním. Život ovšem spočívá v pouhém projevu, ve sféře prázdného nestarání se, kde dochází k jeho plné manifestaci, jako něčeho svébytného a tvůrčího. V zahálce umožněné uspokojením všech potřeb nutných k tomu, aby život mohl být v jevu, se teprve začíná projevovat. Teprve v této volnosti dochází život svého projevu a jen v této volnosti, lze životu porozumět, kdy je nechán svému niternému, aby se projevovalo navenek, kdy vystupuje na jeviště a gesty a výrazy zakrývá a maskuje, aby mohl být viděn.

Je nepřipustné, chtít odkrýt masku, neboť za ní nic není. Je maskou pro nás, kteří dovedeme vidět, že je maskou neviditelného, aby se projevilo.

Velmi zajímavé je nyní přistoupit k myšlení toho, který projevování přihlíží, neboť on je předem omezen a zároveň disponován svou materialitou něčeho si všimnout, něco spatřit. Z předešlých analýz vyplývá, že za živé je schopen uznat pouze to, co je mu nějakým způsobem příbuzné, a proto uznání života koreluje s vlastním sebepoznáním. Nicméně pokud nahlédneme sami sebe jako ty, jež jsou vždy za nějakým tělem, tedy že se projevujeme a jen skrze tělo nahlížíme projevy ostatních, potom nám nezbývá než si připustit, že jsme svým životním-okolím, jak je konstituováno našimi smysly, determinováni k pochopení života. Že jsme lidmi, a právě způsobem jakým sami sobě rozumíme, určujeme i možné způsoby projevování života. Životem i projevem je vždy něco pouze pro nás. Chtělo by zde připomenout slova Protagorova: „Měrou všech věcí je člověk.“ Ovšem člověk ve smyslech, ve svém jevení, a nikoli v projevu, který je nekonečný a který promlouvá do nitra. A právě toto niternění vnějšku všemi způsoby projevování konstituuje objektivní smysl života-interakce. Život, jak mu můžeme porozumět, nehnízdí nikde uvnitř, kde je dokonce sám sobě nepochopitelný a právě proto vychází ven, nýbrž proletuje v oněch meziprostorech gest a výrazů, v přírodě. Nikde v laboratořích není možné pochopit život, tam se zkoumá jen materialita jevení, kterou život využívá k vlastním projevům. Je možné rozpoznávat slova, ale jejich význam nemůže být odkrýt, jelikož se již slova nemohou spojit s prostředím, ve kterém rezonují ve smysluplné řeči. Je to podobné jakoby akustika zkoumala své předměty ve vakuu. Teprve začleněním do meziprostoru přírody je možné začít porozumět životu, jinak se totiž nelze ubránit, a veškeré zkoumání se nutně musí stočit k neblahému antropocentrismu, který by byl vědě o životu záhubným.

Sofisté a možné světy

Je poněkud zvláštní chtít propojit zdánlivě tak různorodé věci jako jsou Platónova filosofie a možné světy. Možné světy, jež zkoumá téměř výhradně pouze analytická filosofie, která k nim dospěla skrze logickou analýzu jazyka, se ale ukazují jako možná metafyzická entita. Je asi zapotřebí nějak osvětlit jejich význam. Co vlastně vůbec jsou ony možné světy? Tato práce je pokusem odpovědět na tuto otázku pomocí Platónovy filosofie a obzvláště pak pomocí jeho dialogu Sofisté, ve kterém se snaží o uchopení a chycení podivuhodného tvora Sofisty. Aby vůbec bylo možné ho polapit, vymezuje nejprve co onen je. Po několika pokusech a vymezeních se Sofista ukazuje jako někdo, kdo „má ve svém majetku jakési zdánlivé vědění o všech věcech, ale ne pravdu“ (str. 35 Platón 1995 Sofisté). To poukazuje na problém, jak můžeme hovořit o věcech nejsoucích, když nejsou? Jak se při těchto věcech dostat do rozporu? Zdánlivou analogií by mohli být v analytické filosofii debaty o denotaci. Jak smysluplně hovořit o neexistujících věcech? Sémantika si zde vypomáhá možnými světy. Rozlišuje mezi extenzemi (rozsahem) a intenzemi (obsahem). Extenze je množina všech individuí s určitou vlastností, což implikuje ztotožnění významu draka s množinou reálně existujících draků. Intenze však pojímá význam draka jako množinu všech draků ve všech možných světech. Sofista se také dotýká věcí, jež nejsou (reálně neexistují), skrývá se do „temna nejsoucná“. Platón se svým odporem k sofistům je zajisté chtěl ukázat ve špatném světle, ale podívejme se na jejich filosofický přínos. Oni nebyli pouze jakýmsi kejklíři. Ukazovali hranice lidského poznání a logickými i paralogickými řeči o tom přesvědčovali ostatní. Snad by se dalo říci, že se pokoušeli modelovat logicky (jim známou logikou) konzistentní možné světy a ukazovalo se jim, že takových je mnoho. Jejich úspěch spočíval v tom, že nikdo, jak by se řeklo dnešní terminologií, neznal onen aktuální svět. To by se rovnalo vševědouce, jak na to poukazuje Pavel Tichý. Snad i toto jim bylo jasné a snad odtud onen známý relativismus, jenž je často spojován s jejich jmény. Zde by mohla být cesta od Platóna k možným světům, který je nazýval kategoricky nepravdou a tudíž nejsoucím, avšak nemohl je prostě odmítnout. Hledaje tedy onoho sofistu nachází pojetí nejsoucná spojeného nějak se jsoucnem, což by nám mohlo přivést trochu světla na problematiku možných světů a jejich povahu. Snad nás velmi obtížný úkol pohybovat se ve výšinách dialektiky nesvede k propasti do hlubokých hlubin temna a nejasnosti.

Co jsou možné světy? Toto téma se objevilo ve spojitosti s potřebou interpretace modální sémantiky díky Saulu Kripkemu. Jaký je význam věty: „Je možné, že bych měl

červenou kravatu.“? Každá věta má pravdivostní hodnotu. A výše uvedená? Je pravdivá nebo ne. Nabízí se možnost brát ji jako větu, jež je v nějakém možném světě pravdivá a v jiném není. Je-li potom něco pravdivé ve všech možných světech, je to nutné a naopak není-li to možné v žádném možném světě, je to nemožné. Sémantika má tímto podivuhodným krokem vyhráno, avšak vyvstává otázka: „Co jsou možné světy?“ Každý z nás si je schopen představit, že by věci mohly být jinak, než jsou. Jakou ale tyto věci mají povahu? Kam je umístit v našem světě, který lze pojímat jako výjimečný mezi možnými světy svou aktualitou? Možné světy se zdají být někde mezi skutečností a neskutečností. Samozřejmě se objevuje i otázka po skutečnosti samé. Snad by nám právě v tomto mohl být nápomocen Platón se svými úvahami o jsoucnu a nejsoucnu ve svém dialogu Sofistés. Nejsoucno by se mohlo ukázat jako jedno možné pojetí možných světů, jež přeci ne-jsou.

Platón uvádí druhou část dialogu, v níž právě rozvíjí myšlenku nejsoucna, obecnými úvahami o možnosti vůbec o něm mluvit. Dochází k nemožnosti nejsoucno vůbec mysliti a vyjádřiti pro jeho neuchopitelnost a nevýměrnost. Navíc jakto že o něm vůbec dokáže mluvit i sám elejský host? Musí se tedy dostávat do rozporu. A hned na něj poukazuje. Nejsoucno nemohlo přeci být spojeno s číslem (jsoucnem), ale v řeči se přeci spojuje. Jedno nejsoucno, mnoho nejsoucen. Přichází neřešitelné problémy.

Sofista, o jehož výměr v celém dialogu jde, byl v předešlém hovoru označen, jako obrazotvorce tvořivší neskutečné obrazy. Spojuje jsoucna s nejsoucnými a stává se tak nepolapitelným. Aby ho bylo možno nějak uchopit, musí se elejský host rozejít s Parmenidem: „z nejsoucna dělati jsoucno se nikdy násilím nedá; raději od této cesty, když pátráš, zdržuj svou mysl“(str. 40 Platón 1995 Sofistés). Musí se tedy přiznat jistá nejsoucnost jsoucnu a jsoucnost nejsoucnu. Připomíná to neskutečnost možného světa, který přeci nějakým způsobem je, a skutečnost našeho aktuálního světa, který je jedním z možných světů, a tím jaksi i trochu není. Nastupuje rozvažování, co vůbec je jsoucno, vymezení aktuálního světa. Co onen je?

Dva protiklady teplo a studeno jsou účastny jsoucna. Jsoucno je však jedním, ale tyto věci neslučitelně dvě. Je snad jsoucno celkem všeho? Dá se náš svět ztotožnit se souborem všech věcí v něm? Zde ale narážíme na problém vztahu souboru částí a celku, který se v mnohém podobá Rusellovu paradoxu. Je-li jedno celkem, je ono jedno součástí toho celku či se ztrácí jedno při uvažování celku, čímž by přestávalo být jsoucnem? Nemožnost řešení

ukazuje na chybné uchopení jsoucna. Těžkosti s vymezením jsoucna i nejsoucna jsou jistě v mnohém podobné k uchopení aktuálního světa a možných světů.

Platón se poohlíží po teoriích objasňujících jsoucno. Na jedné straně jsou materialisté, kteří neuznávají za jsoucí nic jiného kromě toho, co můžou rukama osahat a uchopit, na druhé straně idealisté, jež obhajují jsoucnost duše, tj. něčeho nehmatatelného. Ti první by mohli považovat za jsoucno jakousi mohutnost totiž to, co nějak působí nebo je jím působeno nebo se jen na něj působí, vše zdá se jim býti v pohybu. Ti druzí jsou přesvědčeni o nehybných idejích. Jaký je ovšem jejich výklad poznávání, v čem spatřují pohyb (činnost či trpnost)? Obě tyto teorie mají své nepřekonatelné obtíže. Nedovolují poznání, buď v prvním případě z důvodu měnlivosti věcí, nebo v druhém z jejich stálosti. Obě tato pojetí jsou příliš úzká na pojetí skutečnosti.

Zkušenost přeci ukazuje, že jest jak pohyb, tak klid. To jsou věci zcela opačné, a přesto patří jsoucnu. Jsoucno je čímsi třetím od nich odlišným. Jsoucno se takto ukazuje jako pojem odpovídající aktuálnímu světu. Jsoucno je oním pojmem, jenž činí tento náš svět aktuálním. V analytické filosofii se mluví v souvislosti s možnými světy o tak zvané indexické analýze. Co to znamená? Stejně jako vyjádření „já, sem, tam“ se vztahuje aktuálnost světa na vypovídající subjekt. Lidé v možných světech pojímají ten jejich jako aktuální. Stejně i jsoucno je jsoucnem jen jako index, vztahuje se na naši skutečnost.

Při rozdělování a míšení idejí pohybu a klidu elejský host dospívá k názoru, že je to s věcmi trochu jinak. Některé se spolu dají spojovat a některé ne, stejně jako hlásky tvoří slova pouze v určitém spojení a v jiném nedávají žádný smysl. Analogicky je to s možnými světy. Některé jsou nemožné, to jsou ty, ve kterých hlásky nedávají smysl, jiné jsou možné, v nich jsou hlásky uspořádány smysluplně. Podle Platóna dokáže takto smysluplně řadit rody jsoucen k sobě filosof, neboť on je v této věci znalý a učený, on poznává pravý skutečný věčný svět idejí, který se stále jakoby nachází nade všemi možnými světy. Z něj teprve vystupují všechny možnosti.

V dalším elejský host uchopuje jsoucno a skrze něj i nejsoucno, staví se mimo veškeré jsoucno a pozoruje, co se děje. (To poukazuje na chybné pojetí Ivo Jiráskova v knize Prožitek a možné světy, v níž v kapitole o Platónovy, píše, že svět idejí lze pojímat jako jeden z možných světů, neboť „aktuální svět a jsoucna (smyslově poznatelná) v něm obsažená nemohou být s platónskými idejemi (jež se nacházejí v transcendentním světě idejí) totožná, neboť na nich pouze participují. Tato různorodost tedy zakládá ontologickou dualitu obou

světů, umožňující vnímat svět idejí jako jeden z možných světů“. Nikoli, věčné ideje teprve ustanovují světy. Ideje, které tam jsou, sami sebe poskytují všem světům. Svět idejí je tedy v jistém smyslu mimo pojetí možných světů, které na něm participují (teprve oni)) Pomocí ideje různosti dospívá k dialektickému pojetí jsoucn i jsoucn samotného. V nich se projevují navzájem protikladná pojetí, avšak pouze v úhlu pohledu. Jsoucn jsou přeci různá od jsoucn sama o sobě. Dala by se nazvat ne-jsoucn. Musí být účastna na idejí nejsoucn.

Na konci dialogu se promýšlí řeč samotná. Zdá se, že je jakýmsi spojováním idejí navzájem. Spojují-li ideje, které se účastní nejsoucn (možných světů), vytvářím nepravdivá tvrzení, tvořím obrazy, jež ve skutečnosti neexistují. Tím se ukazuje být Sofista, kterého v dialogu vymezují jako napodobitele věcí, jichž je neznalý, a který je v řeči pojímá jako by existovaly.

Co z toho ovšem plyne pro možné světy?

Dialog ukazuje dvojí pojetí nejsoucn. Jedno, jež je nejsoucnem v celém obsahu, které pro svou nevýměrnost nelze nijak uchopit. Je to řeč používající pouze idejí účastných na nejsoucn. Ta musí být plně nesrozumitelná a neuchopitelná. Nedá se o ní ani vypovídat. Je to ono nejsoucn, které měl na mysli Parmenidés. Avšak ani ono to nebylo, neboť je dokázal uzavřít téměř celé do smysluplných vět. Druhé je pojetí nejsoucn jako různosti od jsoucn, které jakýmsi způsobem jest. Je to smysluplné spojování idejí, ale nepravdivé. To se dále dá rozdělit na dvojce. Jedna nepravda, v níž dochází ke kategoriální chybě, jež je analyticky chybná, a druhá, která je chybná pouze synteticky, vytváří obrazy, jež mohou existovat, ideje lze spojit, avšak neexistuje v našem světě.

Možné světy se ukazují být tedy jakousi řečí, v níž se neobjevuje žádná kategoriální chyba, a které se dají synteticky vytvořit správným spojováním idejí. Spojením jsoucích idejí vytvoříme náš aktuální (jsoucí) svět. Je důležité vymezit správně hledisko, z něhož se na jsoucnost oněch idejí díváme. Vezmeme-li v potaz předešlou úvahu o indexické povaze jsoucn, nabízí se ověřování oněch jsoucn empirickými metodami, jež nám založí povahu jsoucn. Toto vymezení se však ukazuje podle předešlé úvahy Platóna o materialistech příliš úzké. Chtělo by to nalézt jsoucn a vůbec onen index skutečnosti na samotné půdě světa věčných idejí. Je to ale vůbec možné? Podle úvah Pavla Tichého o povaze možných světů se to jeví být nemožným, neboť znalost onoho indexu by předpokládala znalost všech pravidel a individuí v našem světě. Na ně se přeci vztahuje ten index, který přidáváme jsoucnům podle výčtu, jelikož se vztahují na subjekt, jenž je vyčítá a přisuzuje svému okolí. Tj. museli

bychom být vševědoucími. Jsoucno je tedy oním indexem samotným. Nejsoucno jest ne-indexem. Nejsoucno je indexem možných světů. Proto nastávají takové obtíže s vymezením těchto pojmů. Chtěli bychom zakotvit něco, co má být teprve vztaženo něčím jiným, na samostatné svébytné půdě. Na cestě, jíž se dal Platón, je možnost pojímat sám index (jsoucno) jako ideu, na níž jsoucna musí mít podíl, aby existovala ve skutečném světě. Toto ovšem vysvětluje pouze ideje a nikoli realitu.

Povaha možných světů (jako možných realit) zůstává i nadále skryta v povaze našeho světa. Nicméně o možných světech, které bezesporu svými možnými důsledky ovlivňují náš aktuální svět, můžeme hovořit v řeči. Ta je prostředníkem mezi ideami a světy. V ní se ukazují pravdy i nepravdy a díky rozumu je od sebe můžeme rozpoznávat a třídit. Právě rozum by nám snad měl nyní osvětlit to, že možné světy přeci jen nějak jsou. Nesmíme ovšem zapomínat na to, že svou účastí na nejsoucnu jsou jen jako možnosti. Neskutečné světy, jejichž skutečnost promlouvá pouze skrze jejich možné následky a jen v rozumových myšlenkách, jsou roztrženy v mnoho kategorií a rodů stejně jako jsoucnosti. Jedněch i druhých je mnoho. „Jsoucno pak zase, majíc účast v různosti, je různé od ostatních rodů, a protože je různé od nich všech, není žádným jednotlivým z nich, ani souhrnem ostatních kromě sebe samého, takže jsoucno bez vší pochyby zase v tisíci a tisíci případech není jsoucí. A takto i ostatní věci, jednotlivě i ve svém souhrnu, namnoze jsou a namnoze nejsou.“ (str. 75 Platón 1995 Sofistés)

Platón svůj dialog jistě nezamýšlel jako úvahu nad povahou možných světů. Nicméně ztotožníme-li možné světy s nejsoucnem odlišným a ne protikladným k jsoucnu, nabídne se nám plno analogií. Dle Platóna by možné světy spočívaly v řeči, a tudíž by měly stejnou ontologickou povahu jako ona. A nevzešly snad právě z úvah o jazyku?

Použitá literatura

Aristoteles, Etika Nikomachova

Aristoteles, O Duši

John D. Caputo, Radical Hermeneutics, 1987

Gill Deleuze a Félix Guattari, A thousand plateaus, transl. Brian Massumi, Minneapolis 1987

Jacques Derrida, Deconstruction and Philosophy, edited by John Sallis, Chicago 1987

Jacques Derrida, Násilí a metafysika, přel. Alena Bakešová pod vedením Jiřího Pechara, Praha: Filosofia 2002

Jacques Derrida, Tradice vědy a skrývání smyslu: komentář k Husserlovu Původu geometrie, přel. Martin Pokorný, Praha 2003

Martin Heidegger, Věda, technika a zamyšlení, Praha 2004

Martin Heidegger, Bytí a čas, přel. Ivan Chvatík a kol., Praha 2002

Martin Heidegger, Básnický bydlí člověk, přel. Ivan Chvatík, Praha 2006

Martin Heidegger, O humanismu, přel. Petr Kurka, Praha 2000

Edmund Husserl, Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí, přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel, Rychnov nad Kněžnou: Ježek 1996

Chaos, věda a filosofie, sestavil Jiří Nosek, Praha 1999

Ivo Jirásek, Prožitek a možné světy, Olomouc: Palackého univerzita 2001

Immanuel Kant, Kritika čistého rozumu, přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha 2001

Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, přel. Teodor Muenz, 1990

Milan Kundera, Nesnesitelná lehkost bytí, 1984

- Emanuel Lévinas, Existence a ten, kdo existuje, Praha 1997
- Lewis, David (1973). Couterfactuals. Cambridge: Harvard university press.
- Jean-Francois Lyotard, Rozepře, přel. Jiří Pechar a kol. AVČR 1998
- Maurice Merleau-Ponty, Viditelné a neviditelné, Praha 1998
- Nevědomá moc jazyka. Foucalt, Hacking a hermeneutická konstrukce identity, Hans-Herbert Koegler, Filosofický časopis 2006 ročník 54
- Friedrich Nietzsche, Tak pravil Zarathustra, přel. Otokar Fischer, Olomouc: Votobia 1992
- Friedrich Nietzsche, Zrození tragedie, přel. Otokar Fischer, Praha: Alois Srdce 1923
- Miroslav Petříček jr., Globální šachy, v Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti, G plus G 1999
- Platón, Faidón, Antická próza, přel. Jaroslav Šonka, Praha. Odeon 1977
- Platón, Obrana Sókratova, přel. František Novotný Praha 2000
- Platón, Sofisté, přel. František Novotný, Praha: Oikoymenh 1995
- Pavel Tichý, O čem mluvíme?, vybral Jaroslav Peregrin, Praha 1996
- Stalnaker, Robert (1984). Inquiry. Cambridge: The MIT press.
- Umwelt, Koncepce žitého světa Jakoba von Uexkuella, sestavili Alice Kliková a Karel Kleisner, Pavel Mervart 2006
- Willard Van Orman Quine, Hledání pravdy, Praha 1994
- Wolfgang Welsch, Naše postmoderní moderna, Praha 1994
- Alfred North Whitehead, Matematika a dobro a jiné eseje, přel. František Marek, Ladislav Hejdánek, 1970
- Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Praha 1993.
- Ludwig Wittgenstein, Logická zkoumání, Praha 1998

Vlastimil Zúška, K estetice XX. století, Praha 1996