

Anna Hogenová: K „usebírání“

Legein (λειπειν) znamená usebrat, a to sebrat z původního založení a vložit do jednoduché jednoty. Přesně tak hospodář sbírá hrozny z vinice, odtrhává je z keříků, které rostou ze země. Hospodář musí hrozny velmi opatrně uřezávat a klást je do ošatky, je třeba to dělat pomalu a s láskou. Toto „dělání“ není rozhodnutí hospodáře, ale je to „rozhodnutí“ vinného keře samého. Pokládání do ošatky musí být konáno z „rozhodnutí“ jemnosti jednotlivých kuliček hroznového vína. Tedy, co by se měl hospodář naučit v příslušných učilištích? Nejde o výčet jednotlivých úkonů na vinici v podobě nějakého metodického listu, ale měl by se naučit rozumět samému hroznu, s jeho jednotlivými plody, měl by znát vůni země a sluneční sílu. A to by měl „usebrat“ do svého estesiologického těla (pocit'ovacího těla). Proto je víno oinos (οινος) a toto slovo ve staré řečtině znamená sílu. Tato síla přichází ze slunce a ze země, v hroznu a v jeho kuličkách se usebírání čtveřina světa (bozi, lidé, země a nebesa) a to tak, že nám lidem víno dodává naši životní sílu. Přesně toto by měl znát zemědělský odborník v oblasti vinic. Sklonit se k věci samé, přistoupit do její blízkosti, ale tak, abych věci neublížil, abych ji neztratil z dohledu. Přiblížení je diktováno věcí samou, nikoli z mé vůle. „Blížení“ je velmi důležitým fenoménem logu. Přílišná blízkost rozmaže kontury věci a příliš vzdálené shlížení ztratí věc z horizontu.

Protože současný vinař je inženýr, technicky založený, toto už na vínu nevidí. Za to ale umí měřit jeho jednotlivé chemické komponenty, stejně tak i komponenty země. Jeho „legein“ s věcí samou je diktováno něčím jiným než dialogem estesiologického těla s věcí. Postup jednotlivých kroků je pevně systematicky svázán do struktury verifikatelného a falzifikatelného experimentu založeného vědeckou činností, na jejímž konci je vědecký titul. Zde nenajdeme usebrání čtveřiny světa, zde je pouze metodologický sled tvrdého stylu.

Původní legein (původní logos) tedy není nic, co by přišlo z prázdné množiny premis, z vůle metodologa, z vůle vědce, z chtění ať je jakkoliv motivováno. Naopak prodlévat v blízkosti věci, dostat se do její neskrytosti, do jejího „sebedávání“, do jejího darování. To je to právě!

„K věci samé“ se máme sklonit a toto sklánění musí vycházet z toho, jak si to věc sama diktuje, jak to sama chce. „Věc“ není objekt, není to systém, není to struktura, věc je jen věcí.

„ Ver-sammlung ist das ur sprünglich Einbehalten in einer Gesammeltheit, welches Einbehalten erst alles Ausholen und Einholen bestimmt, aber auch alle Verstreuung und Zerstreung erst zulässt. “ [1] Na tomto citátu je vidět, jak je nutné se sklonit k věci jejím vlastním způsobem. Přeložím-li tuto myšlenku, udělám chybu, význam a jejich průvodní noeze nechytím v její pravosti. Proto budu prodlévat v její blízkosti a vylad'ovat se na její původní jádro, protože to je podstata „legein“, to je podstata logu. Každá analýza již do věci vkládá voluntaristický moment subjektu.

„ Wesen des Menschen ein solches Lesen ist. “ [2] „Lesen“ překládáme jako „číst“, ale v nejhlubším významu tzn. „sbírá smysl“, protože jednotlivá slova jsou sjednocena (usebrána) intencí, která již musela být předem připravena, a to je vlastně největší záhadou logu. Jak

může být intence předpřipravena? O co zde vlastně jde? Vždyť to vlastně znamená, že si ve světě všimneme jen toho, co už nějak v „zárodečné podobě“ je zde obsaženo. Platónské kruhy stejnosti a různosti mohou takovými být jen za předpokladu, že stejnost, a tím i různost je již v nás dávno před prvním dotykem s vnějším světem. Co je ta lidská duše, když z vlastního zdroje podniká takové „výlety“ až za hranice viditelného a všude hledá stejné, a tím i rozdílné. Duše je vlastně taková „paní,“ co sbírá stejné věci v lese, jako je dříví, co sbírá stejné klásky na poli, duše je hospodář, jenž sbírá stejné hrozny z vinných keřů. Duše se rozvádí kruhovými pohyby směrem do světa a vždy se vrací do člověka. V platónském a aristotelském pojetí duše není duše žádným subjektem a svět objektem. Takové dělení je platné až pro karteziánský novověk a pro psychologie nejrůznějšího typu. Naopak duše starověká je tak nějak vším, jak je známo z Aristotela, a víme, že i když půjdeme světa kraj, dno duše nenalezneme. To je opět známo z Herakleita a tisíckrát opakováno v nejrůznějších souvislostech. Je to právě duše se svými kruhy stejnosti a rozdílnosti, co sbírá všude a vždy to stejné a opomíjí to různé, a tak se nám svět jeví jako kosmický řád, šperk, který se stříbří svými peratickými okraji, protože jsem jej uchopili logicky, z logu, ale z logu tohoto světa. Nikoli z logiky jako systému předem platného světa v zásadách sylogismu a matic pravdivosti jednotlivých soudů a úsudků.

Jedině duše může svými kruhy nenásilně a z věčné přirozenosti pozorovat stejnosti a různosti z té správné distance k věci, tj. z té distance, kterou si zjedнала sama věc a nikoli učený metodolog či logik. Logos v matematice se stal pouhým vztahem, tj. popisuje se to, co se táhne od jedné věci k druhé. Tento vztah je pak pochopen jako adice, subtrakce, divize a multiplikace, ostatní matematické operace jsou již jen odrůdami těchto čtyř základních. Ale logos všech věcí není jen vztah založený na „vytažení“ nějaké vlastnosti, kterou je sčítání, odčítání, dělení či násobení. „Legein“ - tzn., vynést z půdy a dát do jednoduché jednoty. Touto půdou může být plocha pole, vinice či les, ale může jí být také množina věcí bez určených vlastností, u nichž se jen předpokládá různost, což umožňuje čtyři zmíněné matematické operace.

Duše platónského ražení je pohybem, jenž je zdrojem sebe sama. Kruhy různosti a stejnosti dosahují k věcem okolního světa, ke hvězdám nejbližším světů a tam hledají stejnosti a různosti. Duše může všude, proto je tak nějak vším, jak je známo z Aristotela. Hledáním stejností se usebírá ohrožující svět do řádu, (kosmu). Proto také „*duše čas vytváří, není ale v čase.*“ [3] Plotinos žil ve třetím stoletím našeho letopočtu a věděl to, co jen zřídka kdy dochází nám a našim současníkům. Kruhy vycházející z platónsky pochopené duše se rozprostírají do celého světa a současně přinášejí stejnosti do centra.

Člověk je ζωον λογον εχον (Dzoón logon echon), ζωον (Dzoón) je odvozeno od ζωή (Dzoé), což znamená život. ζωή (život) je však vnořeno, a to zcela, do ψυχή (psyché). Psyché je duše, která svými kruhy samu sebe vynáší z těla ven a současně vše vnáší do těla nazpět, vždyť pobývá v těle. Tím vzniká jednoduchá jednota mezi živým oduševnělým člověkem a světem kolem, vzniká tzv. ομολογειν. Stejnosti v nás i venku vcházejí do jednotného Logu, jenž je původním určením bytí samého. Proto je člověk místem pravdy bytí. Má to jen jeden háček, k bytí se můžeme přiblížit jen na takovou vzdálenost, kterou samo bytí „chce.“ Pokud jsme

moc blízko, zmizí, pokud jsme moc daleko, vůbec se neukáže. Pastýřem bytí může být jen takový člověk, který je schopen se na bytí naladit, a to v původním usebrání, které se jmenuje Logos. Vynášením kruhů duše do světa je současně vnášením stejností do těla, v němž duše přebývá. Proto může Heidegger mluvit o vynášení vnášením a vnášením ve vynášení, („das ausholende Einholen“). [4] Každým vynášením prostřednictvím vnášení je duše svázána se světem, jedná se však o kruhy, které nejsou „clare et distincte,“ vždy je v nich něco, co se nedá najisto fixovat a držet. Je v tom i riziko setkání s tím, čemu běžně říkáme „nic,“ proto je člověk vždy i tím, čím pevně není. A toto do sebe započítat znamená „pokoru,“ znamená autenticitu, znamená vystavenost riziku a ohroženosti. Naučit se žít „s komínem na hlavě“ je těžké, ale kdo sliboval, že život je jednoduchý? Původní svázanost duše se světem kolem pomocí jejích kruhů přináší okamžik času, přináší ono „být při tom,“ přináší původní přítomnost. Proto duše není v čase, ale čas dělá, tvoří, zakládá. Až sem došel Plotinos, ale i Augustin, i Kant. Jen si vzpomeňme na dějiny filosofie. Platí-li ono Buberovo, že „*modlitba není v čase, ale čas v modlitbě,*“ [5] pak modlitba je oním vysíláním kruhů naší duše, která hledá stejnost až v absolutnu u samého Boha, a tak tvoří čas.

„*Kořen času nespočívá v času samotném, nýbrž v lásce Boha, který ho chce a vytváří. Chápe-li se čas na této úrovni, je spásou a odhaluje svoji mocnost hodnoty a smyslu, v opačném případě je ztrátou, tj. beznadějí, prázdňem,*“ [6] proto propojení s Bohem v modlitbě je tvorbou času. Péči o duši dodáváme okamžikům jejich smysl, tzn. dodáváme lidskému bytí smysl a za to neseme odpovědnost. Bude-li smyslem jen empirické zkoumání bez zřetele k celku, jak tomu jest, pak se ztratíme v houštinách nahrnutých informací, které jako celek nebudou mít vůbec žádný smysl. Logos je hledáním stejností v celém bytí nikoli jen ve sféře prostředků k zabezpečování základních biologických funkcí. Jde o regulaci celkem a celek je možno potkat jen v pohybu starosti o duši, o vlastní duši. Zde se skrývá paradox, nalézání stejného vyzvednutím od původní půdy a usebráním do jednoduché jednoty, provádí duše svými kruhy stejnosti a rozdílnosti ono „legein,“ kterým se vše nekonečně rozmanité stává jednoduchým a jednotným. Tento logos je schopen dobrat se celku a z celku pak hodnotit a řídit vše, co je v něm jako součást tohoto celku. Proto každá péče o vlastní duši je současně péčí o polis i kosmos. Zde není žádná sobeckost, vždyť platónská duše nezná svou subjektivitu a objektivitu všeho toho, co stojí proti ní. Proti platónské duši nestojí žádný objekt, ten se proti ní postavil až v době karteziánské. Toto je snad nejdůležitější bod porozumění tématu péče o duši. Dnešní duše je vždy subjektem, vědomím, podvědomím, kolektivním nevědomím a já nevím, čím ještě. Ta platónská a patočkovská duše není založena v subjekt-objektové figuře. Proto jen ten psycholog pečuje o duše těch ostatních, jenž současně pečuje o tu svoji, a to bez přestání. Stále a vždy znovu a znovu! Proto je tak potřeba lidské statečnosti, která se neukazuje ve statečnosti vnější, ale ve statečnosti vnitřní, problematizovat sebe. A to vždy znovu a znovu!

„*Opsis tón adélón ta fainomena,*“ [7] fenomény umožňují vidět to, co je nezjevné. Na toto zjištění čekala filosofie dva a půl tisíce let. Je velmi obtížné toto sdělit kolemjdoucímu. Neuvěří, protože nebude rozumět. Ale, „*člověk je příjemcem nejstaršího poselství a nejzáračnějšího zjevení – je ten, kdo slyší volání, jež prolamuje mlčení noci světa a přivolává syna země ke svědectví řeči, která vykládá bytí.*“ [8] Člověk je podivuhodná bytost, ví o celku bytí. Konečnost lze prolomit. „*Myšlenka veškerosti, tato nejnesmírnější myšlenka, sídlí v člověku,*“ [9] jde jen o kruh, jenž probíhá naše duše. Tento kruh ovšem nachází stejnosti i

tam, kam naše oči nemohou. Nachází je ve všem, stejnosti všeho vůbec – to je ta nejnádhernejší myšlenka a kruh naší duše. To je přes ně to, co člověka povyšuje. Takovým pohybem je filosofie. Proto bezesporu platí: „ *Filosofie je vždy konečný pokus znovu si vzpomenout na ztracené vědění o celku a položit otázku po bytí, pravdě, světě. Když filosofie sleduje věc, musí si svou cestu nejprve razit, musí riskovat také mnoho scestí a slepých uliček – a nesmí se stydět před posměchem těch, kteří se s jistotou pohybují v zajetých kolejích a vyznají se v životě, kteří sledují a své záležitosti a důvěřují tradičním mravům, kteří nepřemýšlí o tak pochybně vzletných a mlhavých pojmech jako je bytí, pravda, svět.*“ [10] Teprve, když si myslitel vloží do opozice bytí a zdání, vyvstane mu Dobro (To agathon), teprve, když si myslitel vloží do opozice bytí a dění, vyvstane mu Jedno (To hen), teprve, když si myslitel vloží do opozice bytí a představování, vyvstane mu pravda (To alethés). Tak tomu rozumí Fink. [11] Je možné v tvrdém stylu filosofování dojít až sem?

„ *Myslitel se podobá Orfeovi v podsvětí: nesmí se brzy otočit,*“ [12] otáčí se myslící v tvrdém či v měkkém stylu? Je tato otázka vůbec na místě? Proč se nesmíme brzy otočit? Protože musíme v pokoře vyčkat na dozrání myšlenky, která je inherentní vlastnímu pohybu zjevování (fenomenalizace). Je třeba vycházet z myšlení samého, nikoli z našich přidaných představ o tomto pohybu samém. Tak se vkládá vůle do myšlenky, která chce být sama sebou. Filosofující je jen svědek myšlenkového pohybu, není jejich vlastník. Proto se filosofie tak málo podobá tvrdé metodologii jednotlivých postupných kroků, které člověku přikazují cestu k pravdě samé. „ *Strach mýlit se, je již omylem samým,*“ [13] tuto větu známe z Hegela, z Heideggera i z Finka. Legein (usebírat) je pohybem, jenž není vždy empiricky vykazatelným. Vždyť jen obsah trojúhelníku spočívá na idealizaci tohoto typu. Strana trojúhelníka (úsečka) přece nikdy nemá výšku. Každý narýsovaný trojúhelník se skládá z čar, jež mají výšku, tedy tato výška by se musela od obsahu trojúhelníka odečíst. Jak to, že to nikoho nenapadne? Není to náhodou proto, že tento tvrdý styl myšlení má v sobě skrytou měkkost?

„ *Matematický pojem funkce je výraz vztahů,*“ [14] ale tyto vztahy jsou idealitami, nikoli reálnými vykazatelnostmi. Tzn., tyto vztahy se ukazují na jiném pozadí, než se obvykle má za to! Subtrakce předpokládá číselné odebrání, kde končí číslo jedno a začíná druhé. Matematici se budou odvolávat na Leibnize a budou opakovat, že teprve zde byl vyřešen problém zenónovských aporií. Ale Leibnizova teorie monád je čistou idealitou, monády jsou duchovní jednotky, to nejsou žádné „molekuly, atomy, malá tělíska, žádné body“! Husserl má stoprocentně pravdu, tvrdí-li, a to na mnoha místech, svého obrovského (a dosud zcela nevytěženého díla), že geometrie je pouhou idealizací. A na této idealizaci spočívá obrovská nadstavba celé moderní vědeckosti.

V této souvislosti je nutné si uvědomit, že i tato „idealizace“ je výsledkem distance, kterou má poznávající od věci. Jen jistá distance od věci umožňuje idealizaci jako zdroj veškeré jistoty. Vidí-li vinař jen chemickou cukernatost hroznů a geometr jen nekonečné množství bodů vedle sebe (tedy úsečku či přímku), vidí současně jen jeden typ „hranice“ (jeden typ peratizace). Ale různá distance od věci mi klade různé typy hranic, různé typy peras. Budu-li se dívat na hrozny z distance myslitele, objevím hieros gamos, které se v hroznech snoubí a je darem

nalévaného. Budu-li se dívat na to, co není obrazem úsečky či přímkou, pak objevím, že idealizace je založena na distanci, která mi nedovolí zjistit, že bod nemá žádnou výšku, a proto nemohu vůbec pravdivě rýsovat úsečku či přímkou. Objev ukazování se (fenomenalizace) je zásadním myslitelským počinem. Ale i zde se ukazuje něco, co je předchůdné, a to je „legein“ myslícího a celku světa.

Proto může Patočka směle tvrdit: „*Na obci člověk poznává strukturu své vlastní duše a jí umožněný celkový pohyb, z nasměrování vlastní duše ke společnému celku má vyplynout přetvoření věcí obecných.*“ [15] Co to vlastně znamená, mluví-li Patočka o „*regulaci celkem*“? [16] Odpověď je jednoduchá. Jen z celku poznáváme sebe sama, pouze v návratu od celku je možno zahlédnout pramen, z něhož člověk každý den znova a znova „*pramení*“, „*rodí se*.“

To je přece Epimeleia (starost o duši), proto je vždy poznávání spojeno s výchovou, se sebevýchovou. Jen z této distance se mi ukáže to, čím vlastně jsem, čím vlastně jsme. Poznáváme se oklikou, z dálky, jsme bytostmi dálky, řečeno s Otakarem Březinou. Pokud se v kruzích naší duše, v kruzích našeho myšlení nevracím od celku, od bytí, od nejvyššího horizontu, nezahlédneme sebe, nevíme o sobě, jsme ponořeni v somnolenci, o níž nevíme. Musíme daleko dojít, abychom věděli, kde je náš domov, vždyť to je i motiv tuláctví a hledačství. Nejdříve se musíme sami sobě ztratit, abychom se později mohli potkat v ryzosti a ve středu čtveřiny světa, v Ereignis (v usebrání, v logu). Ta pravá distance k nám samým je celek, je bytí jako horizont. Vždy žijeme v perspektivách a jsme determinováni zpředu. To je i smysl heideggerovské artikulace budoucnosti v časové úvaze o našem pobytu (Dasein). Tato jednoduchá podstatnost starosti o duši je něčím, co je třeba vždy znova a znova připomínat. A v tom je smysl filosofie výchovy.

„*Otevřenost do všech věcí, do celé minulosti, to nemá zvíře.*“ [17] Tato otevřenost je nám dána pasivně, jakoby „*celá hromada smyslu byla už pro člověka připravena.*“ [18] Tato napojenost na svět v celku je Logos (s velkým písmenem). A naše duše může vycházet až do těchto dálek, aby se při svém návratu do nás samých uvědomila jako jsoucí, jako skutečná a živá. Pokud se nenavrací, pak člověk o své duši vlastně neví. Pokud se duše navrácí pouze ze jsoucen, pak se člověk nalézá také jako jsoucno, pokud se duše navrácí jen a jen z tržního prostředí nalézá sebe sama jako komoditu pro koupi a prodej. Pak se k sobě i tak chová. Nosí to, co je „in,“ nejčastěji modrou košili, vždyť indigová barva svědčí o „úžasné inteligenci.“

„*Člověk je bytost, která má slovo,*“ [19] tzn., člověk je v původní provázanosti s celkem světa, ví o bytí jako o hloubce, jež se stěží zachytí v něčem, co je možno verifikovat a falzifikovat. Ale je třeba pochopit, že je člověk ke slovu povolán, že je vyvolán něčím, co nás přesahuje, o čem „*tak nějak víme.*“ Mlčení celku světa prolamuje na druhé straně, tj. v duši člověka, „*řeč.*“ Tato hra oblouku a tětivy luku je harmonizována délkou a silou šípu, jež se nalézá mezi obojím. Překrok jsoucen je lidským způsobem, jak být u jsoucen. V tom je zvláštní postavení člověka. Zodpovědnost za jsoucna je realizovatelná jen z odstupu, z distance vůči nim. Je to stejné jako s naší duší, poznáme ji jen z dálky, při návratu k sobě samým. Proto jsme bytostmi dálky. Proto platí slova Patočkova: „*Že člověka dělá člověkem*

teprve tato nonindeference k bytí, že se mu bytí zjevuje, a že se mu zjevuje jako něco, co není reální, a tedy lidské, a co ho vyzývá a dělá z něho člověka.“ [20]

Poznávat bytí z něho samého, to je realizace imperativu „Zu den Sachen selbst!“ Přiblížit se k bytí je to nejtěžší, vždyť to je to, co je nejbližší. Je těžké nastavit své poznání do správné distance, protože žádná není. Bytí nemá místo. Jen jsoucna mají místo, pozici. Bytí není ponováno, jen umožňuje ponování všeho ostatního. Stejně jako Solón v šestém století záporného letopočtu tvrdil, že trest má následovat vnitřní povahu věci, stejně tak i my musíme vyjít z bytí samého, chceme-li jej poznat. Bytí není, bytí „west“, „nichtet.“ Subjekt-objektová figura myšlení zde nedostačuje, naopak překáží a zavádí na scestí. Tzn., že pro ty, kteří jsou bytostně založeni v subjekt-objektovém myšlení nemohou bytí nikdy uznat. Pro filosofa je podstatné pochopení „jednoho.“ Ale toto „jedno“ není kvantitativní povahy, stejně jako u Parmenida.

Starost o duši je promyšlením bytí a při návratu k sobě samým, nacházíme vlastní duši jako „pevný krystal zakalený věčností, jež v sobě samém nachází pramen pohybu, pramen rozhodování o svém bytí a o svém nebytí.“ [21] Jen život u celku bez marga, u bytí samého je uzavřením onoho Logu s velkým počátečním písmenem. Jen tento Logos v naší duši může založit základy spravedlivé obce, to je antické dědictví. Dne se staráme o věci kolem nás, chceme je vlastnit, alespoň v podobě jejich proměnitelnosti na tzv. peníze, dnes se nestaráme o duši. Dnešní člověk duši chápe jako subjekt, vědomí, substanci. Chápe ji jako „skříňku“ na emoce, kognitivní schopnosti, na paměť atd. Chápe ji jako věc, která se podobá věcem kolem nás, kam kruhy naší duše směřují ve své pohybu, jenž nepotřebuje žádného vnějšího démiurga. Právě proto, že kruhy tohoto pohybu směřují pouze a výhradně k věcem, stala se i duše věcí, vždyť se poznáváme jen z vnějšku, jsme bytostí dálky. Původní provázanost existence člověka s okolím je přeci ten nejpůvodnější logos. „*Neexistuje žádný most, jen skok,*“ [22] Kam se rozprostíralo myšlení staré antické duše, když se vracelo zpět s přesvědčením, že ani světa kraj neznamena nalezení hranice lidské duše, jen vzpomeňme na Herakleita! Pokud se myšlení vrací zpět od živých tvorů a rostlin, pak se nacházíme v animální podobě duše. Z čeho se k sobě samým navracíme dnes? Proč je naše duše tak ztísněná, proč tak často pociťuje depresi, tlaky. Vždyť každá úzkost musí vycházet ze „zúženého“ Dasein. Nemůže tomu být jinak? Co se to stalo na počátku, že dnešní člověk je ztraceneč! Že opustil původní logos svého Dasein s celým kosmem, s celkem světa. Kde se ztratil celek? Jak můžeme tento deficit, tuto ztrátu léčit pilulkami? Nebloudíme?

„*Všechno dílo ruky spočívá v myšlení,*“ [23] propojení myšlení a ruky je logem, je usebráním, které se pak usebírání s věcmi tohoto světa prostřednictvím aktivity ruky. Ale prodlouženými rukama je řeč, a ta usebírání toto celé s celkem světa. Tento napjatý luk je herakleitovským nezjevným Logem. Toto je usebrání nejvyšší, z něhož se při návratu sama duše poznává jako to, co je bez hranic, co je bezedné. Filosofie je jen účastenstvím, nemá v sobě zakomponován lineární či spirálovitý modus pokroku v čase. Sókratés nezanechal spis, ale celý jeho život je výzvou k Logu, tj. k usebrání nejvyššímu, k usebrání s bytím samým. Proč je touto výzvou? Protože toto usebrání již není ukotveno v tradici, ve zvyklostech, ale sókratovské usebrání hledá poslední pramen ve vlastní duši, nikoli

v uctívaných autoritách, nikoli v bozích. Proto ohrozil ty, kteří nejsou schopni žít z vlastního pramene. A tato výzva je stále živější a živější, vůbec nepatří historikům. Otázku, kterou Sókratés „napsal“ svým vlastním životem, stejně jako později Ježíš, nemůžeme vsunout do logiky slov. Vždy tu bude nepřesnost a jen aproximace. Tuto otázku nelze odpravit, je silnější než vůle k moci. Patrně žádná analytická rozvaha sókratovskou otázkou neohrozí!

„*Noein znamená to, čemu my rozumíme pod slovem věřit. Toto slovo potřebujeme u zvěře u divoké zvěře!*“ [24] Věřit ale neznamená tvrdý styl myšlení. „Ahnen“ je místem, kde se skrývá to podstatné. „*Proto překládáme νοειν jako - do pozornosti zahrnout!*“ [25] „Do pozornosti zahrnout (In die Acht nehmen) je tím, čím vplouváme do filosofických a vlastně i vědeckých vod. Mezi jsoucnými a bytím je „Zwiefalt“ (dvojzáhyb), dvojí místo, od starověku se mluví o chórismu (χωρισμος). Jsoucná i bytí mají své vlastní místo a překrok od jsoucna k bytí není jednoduchý a mechanický akt pro každého proveditelný a všem srozumitelný. Zde se nachází přerov mezi vědou a filosofií. Jedná se vlastně o pochopení dvojího charakteru intencionality, jež je základem našeho toku cogitationes. Aktová a horizontová intencionalita jsou základem našeho vztahování se ke světu. Aktová intencionalita tenduje k jednotlivosti, je schopná jednotlivost jakožto jednotlivost fixovat přiložením měřítka, které je nejčastěji geometrické. Zde se nachází región vědecké deskripce se všemi svými finesami a metodologickými zákonitostmi. Horizontová intencionalita tenduje k habitům, k celkům, ke kontextům, k pozadím. A je to právě tato intencionalita, co tvoří základ filosofie. „*Vztahování se k přesazným celkům, řečeno s Petrem Rezkem, [26] znamená vypořádat se s ním a prožít své vlastní postavení vůči tomuto celku.*“ Tento aspekt celkovosti chybí popisu světa v „placaté podobě.“

Stalo se to proto, že platónovská duše, tento pohyb bez substance a subjektu ve smyslu podmětu (hypokeimenon), byla nahrazena představou pohybu, jenž má substanci, substrát, podmět (hypokeimenon). Tato proměna podstaty pohybu, která se odehrála mezi Platónem a Aristotelem je pro vztah k celkům naprosto rozhodující. Heidegger by ke sledu těchto úvah mohl připojit tuto větu: „*Die ουσια ist der φυσις nachgeordnet.*“ [27] „Usia“ má povahu substrátu všech jsoucna v celku, je podmětem, proto byla později Římany přeložena jako substance a slovo „hypokeimenon“ jako subjekt. Zde můžeme nalézt kořen Aristotelovy proměny pro podstatu pohybu, zatímco Platón nepotřeboval žádný substrát pro pohyb duše, vznikající z ní samé, a proto je nesmrtelné, Aristoteles hledal podklad pro pohyb, našel jej v „Telos,“ v konci (účelu), jenž byl sám nehybný. Proto mohl být zdrojem pohybu ve smyslu kinesis. Actus purus (čistá aktivita) je Telos, přesto že je o sobě nehybná. Tento základ pak využil pro teologii Tomáš Akvinský a je tomu tak v podstatě dodnes. Ale platónský pohyb jsou kruhy nesmrtelné duše, jež je nesmrtelná proto, protože je mimo čas. Kdežto Aristotelův pohyb je vždy v čase.

Kruhy platónovské duše mohou dosahovat i za svět v prostoru a v čase a pak při návratu dodávají člověku pocit podobný božskému, totiž pocit nesmrtelnosti, věčnosti, klidu a neměnnosti. Jde o něco, co nenalezneme v sublunární oblasti prostoročasového světa, kde se vše neustále mění, vzniká a zaniká. I my, lidé jednadvacátého století nemůžeme nepocítit úchvatnou naladěnost, pocházející z těchto kruhů. Tyto kruhy nejsou nic jiného než lidské

myšlení, jež je intencionálně prodchnuto emocemi, vůlí, tj. všemi mohutnostmi lidské duše vůbec. Celky je možno nacházet jen tam, kde nevládne prostoročasové myšlení. Proto může Platón říci: „*Lidé jsou z nedostatku vzdělání neschopni řídit svůj pohled na celek, a proto nemohou učinit sami sebe jasnými.*“ [28] Pokud ovšem je lidský pohled nasměrován pouze na jsoucna v prostoru a v čase, pak je nevyhnutelné, že člověk bude chtít jsoucny vládnout jako subjektivita, která má před sebou jen objekty. Pak se rozhoří boj o tato jsoucna a nepodmíněná subjektivita se stane démiurgem našich životů.

Problém celku nově koncipuje Lévinas. Celek nemůže být myšlen, protože je mimo myšlenku, mimo možnosti myslet. Proto může Lévinas tvrdit: „*Metafyzický Jiný je jiný jinakostí, jež není formální jinakostí, jež není pouhým rubem totožnosti, jinakostí, jež nevzniká jen z odporu vůči Stejnému, nýbrž jinakostí, která přechází každou iniciativu, každý imperialismus Stejného.*“ [29] Je nutné vystoupit z totality našeho systematického schématu celku světa, a to je nemožné. Lévinas přináší takový druh tázání, jenž je velmi důležitý.

„*Pro svazek, který vzniká mezi Stejným a Jiným, aniž by vytvářel totalitu, navrhuje slovo náboženství.*“ [30] Uznání jinakosti druhého, uznání jeho absolutnosti, setkání se zábleskem v epifanii tváře – to vše je možné jen přivrátím k věci, jež si sama tento přívrat vyvolá. Systematický přístup by v této chvíli byl násilím. Proto se Lévinasovi nelíbí, je-li ontologie před etikou. Lidská tvář je odpovědí a my máme povinnost hledat otázky, které k této „tváři“ patří „jako klíč k zámku.“ Které otázky vyvolaly „tvář“? Tyto otázky musely stvořit tvář jako jedinečnost, jako hloubku. Nehybná maska žraloka je vždy stejně chladná, nikdy v ní nenalezneme nic jen masku. Ale v tváři člověka nalezneme stopy po kruzích jeho duše, řečeno s Platónem. Tvář má interioritu v exterioritě, proto je tvář tváří a nikoli maskou. Žralok má ve svém vzhledu jen exterioritu. Ve tváři zanechaly navracející se kruhy duše své vrypy a stopy, znaky. Proto jsou některé tváře tak nádherné ve své starobě a některé tváře tak ohavné ve své mladosti. Tvář je testis celku, o nějž jde Patočkovi, Platónovi i nám samým. Bytí není předmět, celek není předmět, není to „holos“ ve smyslu velkého aditivního celku.

„*Minulost roste v každé žijoucí přítomnosti v určitém způsobu a v jistých hranicích, a vždy nově,*“ [31] znamená to, že naše minulost vrostlá do naší tváře se ukazuje každý den nově (Erneuerung). Přesto ale zůstává minulostí se svou stálou platností. Také proto je tvář testis celku. Má v sobě totiž minulost, přítomnost a tak trochu i budoucnost. Tvář je vlastně svým způsobem časová i mimočasová. Tvář je tedy svědkem původního logu našeho těla s Dasein, s bytím jakožto celkem. Provázanost člověka s okolím (tělesnění) se vtačuje do tváře, a nejen do tváře! „*Im Werden Mithaben und ständig Neuhaben,*“ [32] to je báze, na níž se konstituuje tvář, která je součástí těla jakožto pexis, tj. těla oduševnělého, nekarteziánského. Toto tělo (pexis) je typické svým výrazem vtačeným do tváře, která je mapou časového rozložení života daného jedince. Jedná se vlastně o imanentní vztah našeho Dasein k vlastní minulosti, jež se prolamuje novým způsobem do prožívané přítomnosti. Tento průlom do přítomnosti, do aktuálního Dasein je základem rozvrhu prostřednictvím „Vorsicht, Vorgriff, Vorverstehen“ (předvhléd, předuchopení, předporozumění). Toto není nic jiného než protence, které Husserl uvádí jako základ rozvrhování naší přítomnosti v procesu rozumění.

„Erneuerung“ je velmi důležitý termín, prostřednictvím kterého se naše minulost stává součástí našeho vlastního světa (Selbstwelt), protože se stává součástí aktuální motivace našeho osobního Dasein. Minulost tak skrz „Erneuerung“ se stává součástí naší bytostné přítomnosti. Aby nastala tato proměna je nutné, aby se minulost nově „přeložila,“ transformovala do právě žité sítě bezprostředních motivů, které nás vedou v našem konkrétním životě. Takto získaný „Selbstwelt“ není totéž co „Mitwelt“ (pobývání s těmi druhými) či Umwelt (tj. celek okolního světa s lidmi, věcmi i všemi vztahy). Selbstwelt je pouze náš osobní svět, v němž „roz-umíme“ sobě ve světě kolem a s jinými. Pokud tento svět se nevytvoří, budeme pociťovat trvalé vykořenění, trvalou odcizenost, ohrožení a vlastní redundanci. To je velmi nebezpečný fenomén právě pro sjednocující se Evropu. Proto může Heidegger tvrdit toto: „ *Vlastní minulost nechávám v sobě vystoupit tak, že ji vždy vlastním jakoby poprvé a já sám jsem vždy poprvé touto minulostí zasažen v novém výkonu.*“ [33] Minulost se neztrácí ve foliantech našich historiků. Minulost se musí novým způsobem nechat vrůst do našich osobních prožívání a vztahů k okolí. To je úkol kultury, především vzdělání. Liberalismus, pojatý jako svoboda vytržená z toho, co bylo v minulosti, je vlastně jen voluntarismem, jenž se vždy jako takový ukáže v bližší či vzdálenější budoucnosti. Proto je naprosto nevyhnutelné vstoupit do minulosti klienta, jemuž chce psychoterapeut pomoci. Proto je naprosto nevyhnutelné zkoumat sebe samého a pátrat pro zasutých motivech vlastního rychlého rozhodování a takto pečovat o svou duši a realizovat odvěký imperativ filosofie, tj. poznávat sama sebe.

Je třeba si uvědomit, že „Umwelt, Mitwelt, a Selbstwelt“ nejsou žádné oblasti či obory bytí, nejsou určeny jako „něco v něčem či nějak něco“! Všechny tyto tři důležité fenomény jsou závislé na starostlivosti. Heidegger by pregnatněji řekl toto: „ *Veškerá skutečnost obdrží svůj původní smysl jen skrz starostlivost svého Selbst. Vědění o tom, čemu říkáme Umwelt a vlastnění tohoto fenoménu spolu s jeho pronikáním do starostlivosti Selbst zakládá původní postavení člověka v jeho existenci.*“ [34] Je to tedy starost, péče o duši, co je naší existenciální podstatou. Starostlivost o „Selbst“ je původní starostí (péčí). Je třeba jen podotknout, že „Selbst“ není žádná věc, žádná substance, žádný substrát. „Selbst“ je jen předpokladem pro vše ostatní, čemu říkáme životní projevy. „ *Identita, přesnost, míra – to je to důležité pro duši.*“ [35] „Selbst“ je zde duši vlastní, není to Ego (jáství), je to „Selbst.“ Podle Descartesa byla psychologie vědou o stavech vědomí, ale vědomí, subjekt – to vše není totožné se „Selbst.“ Protože „Selbst“ závisí na starosti, jež nás bezprostředně propojuje se světem kolem nás, pak se „Selbst“ může pochopit jako něco, co se neustále originálně znovu vytváří, znovu tvoří. A v této souvislosti je nutno připomenout fenomén neustálého „Erneuerung.“ Je tedy nutné vždy znovu a znovu nabývat to, co je nové na pozadí toho, co již k nám patří jako výdobytek z minulosti. Ale zde nejde o nějaké připnutí toho nového ke starému. To staré musí vždy novým a vždy originálním způsobem vrůst do toho, co je nové, a co nás rozvrhuje. Jen tak se získává identita, kterou duše tolik potřebuje.

„ *Elementy jsou nepoznatelné, ale jejich komplexy ano.*“ [36] Tato věta je velmi doře známá, jak filosofům, tak nefilosofům. Písmena sama o sobě jsou nepoznatelná, ale slabikám již rozumíme. Chce-li Hésiodos vysvětlit vůz řekne, že vůz má sto částí, jak potvrzuje Platón. [37]

Rozlišujeme spolu s Platónem význam řecké předpony „pan-“ (παν) a součásti mnoha řeckých slov či jednotlivého slova „to holos“ (το ολος). Předpona „pan-“, znamená součet částí, tj. adici a „holos“ znamená celek vzniklý bez adice. „Holos“ v jistém smyslu odporuje možnosti analýzy, a proto je u analytiků v jisté nemilosti. I duše je nějak vším, není celkem ve smyslu „pan-“, ani ve smyslu „to holos.“ A to je moment, který je po tisíciletí centrem nejvášnivější kritiky namířené proti Platónovi. K tomu bychom mohli ještě přidat tuto Platónovu myšlenku: „ *Existuje, můj milý, správné mínění spojené s objasněním, a přes to se nesmí nazývat věděním.*“ [38]

V této souvislosti se ukazuje, jak osudné bylo to, že byla duše pojata jako subjekt, substance, jako res cogitans, jako mozek se svými výrony, tj. s myšlenkami. „Selbst“ je tedy něco hlubšího než běžná představa jáství. „Selbst“ se vždy nově komponuje a přesto obsahuje to, co jakožto minulé se musí stát přítomným a jakožto přítomné je protrahováno do budoucnosti, tj. je pronikající všemi časovými rovinami, svým způsobem je mimo čas. Proto se Platónovi duše zdála být nesmrtelnou. Tento druh myšlení má jednu nevýhodu, spočívá na takové jednoduchosti, že se zdá být velmi zamotaným myšlením, a proto je hůř sdělitelné než velmi složité rovnice v matematice. „Selbst“ se bude jevit jako naprosto nepřiměřený fenomén, do něhož budou inteferovat představy typu „res cogitans“ z běžného myšlení o podstatě lidské duše v karteziánském horizontu.

„ *Fakta neexistují, pouze interpretace,*“ [39] vždyť interpretace jsou vždy výronem vůle k moci. Je paradoxní, že Nietzsche, takový odpůrce Platóna, se s Platónem shoduje ve své vztahu k duši. Duše podle Platóna je čistým pohybem bez substance, kdežto všichni pozdější myslitelé požadují nějaký substrát duše, včetně Aristotela. Nietzsche k tomu říká: „ *V subjektu je neustále přítomna nějaká gramatická fikce či funkce, ať už jde o epikurovský atom, o Descartesovu substanci nebo Kantovu věc o sobě, všechny tyto subjekty jsou podstrčenou děvkou.*“ [40] Ta potřeba substrátu duše duši vlastně zlikvidovala. Deleuze by mohl jen dodat: „ *Vůle je tím, co interpretuje, tím, co hodnotí, tím, co chce.*“ [41]

„ *θεορειν (theorein) je nejvyšší tvar jednání,*“ tvrdí Heidegger. [42] Ale theorein znamená dostat se do blízkosti věci samé a tam prodlévat, vyladovat se na ni a být v pokoře před jejím majestátem, nevnucovat věci naše volní představy o ní, nepovyšovat se nad bytí samo, které je ve věci uzavřeno. Je třeba neznásilňovat duši nějakým substrátem jen proto, že jinak si ji nemůžeme představit a my si ji chceme jen představovat, protože jinak myslet prostě neumíme. „Ponechavost“ (Gelassenheit) je součástí transcendentální epoché, ponechavost je nutností. Proto mluvíme o „epi-stéme“ (επιστήμη). Vždyť to vlastně znamená „stát blízko věci,“ prodlévat tam. Velmi opatrně se přibližovat k věci samé, aby vydala o sobě počet. Proto je nutné naladovat se na ni. „Selbst“ není nic substrátového, je to pramen, z něhož neustále prameníme a vždy je to poprvé. Toto „Selbst“ si proti sobě staví jáství, „Selbst“ se afirmuje, klade samo sebe, zpevňuje se. O toto „Selbst“ jde u lidí především. Jde o pramen, který hledal Sókratés, jenž byl hledán Janem Patočkou, jde o to, z čeho se vždy znovu a znovu rodíme, i když je nám už třeba osmdesát let. V dnešním světě jde jen a jen o „Selbst.“

„ ηθος “ (ethos) je bydlením, je prodléváním na jistém určitém místě, a proto je zvykem.

Aristoteles v díle „O duši“ tvrdí: „ *Duše nikdy nemyslí bez představy,* “ [43] tzn. představové myšlení je založeno již tady, nikoli až Descartesem. Proto duše potřebovala substrát, bez substrátu se nedá představit, ale Platónova duše toto nepotřebovala. „Být předmětem“ je pozicí, která duši proměnila na substanci, ale všimněme si tohoto citátu: „ *Bůh není objektem reflexe, nýbrž subjektem podněcující otázky.* “ [44] V tomto poukazu se otvírá nejdůležitější problém novověké vědeckosti. Objektivizace se stala nebezpečnou, ještě se o tom moc neví a nechce vědět, ale v případě duše byla to právě objektivizace a její požadavek vše učinit objektem právě cestou do pekel. Počátek tohoto požadování nalézáme nepochybně již u Platónova žáka, u Aristotela. Zpředmětňovat znamená vlastně „ukončovat.“ Ale za každou věcí je spousta poukazů k tomu, co není vidět, k tomu, co není a nemůže být předmětné. Proto je zpředmětňování je vlastně někdy i hříchem. Mám-li před sebou čistou předmětnost, chybí zde bázeň. Proto tu nemůže být ani pokora! „ *Smyslem bázně je pochopit, že život se odvíjí pod širými horizonty, které přesahují trvání lidského života nebo dokonce života národa, generace či epochy.* “ [45] „ *Nebezpečí začíná tehdy, když se naprosto spoutání jedinou perspektivou snažíme pokládat jednu část za celek.* “ [46] „Selbst“ není možno pochopit jako věc, jako substrát nějakých akcencí. To není možné, a proto je tolik nepochopení ve vztahu k duši člověka. Bez bázně se předmět stává nástrojem a zbožím, ale správné by bylo pochopit předmět jako dar. A dar není předmět! Největší chyba tkví v tom, že „Selbst“ bylo pochopeno jako substrát, ve kterém byly jednotlivé vlastnosti jako např. paměť, emoce, vůle či kognitivní schopnosti. Heidegger říká pravdu, tvrdí-li, že copula „je“ je dvojnásobná. Říká: „ *Copula má ve výroku objektivního poznání jiný smysl a bohatší než ten logický.* “ [47] Jde tedy o smysl logický, jenž patří do predikace vůči subjektu a smysl daleko bohatší, jenž patří původnímu logu. V tomto případě „je“ znamená hlubší propojenost než je pouhá predikace, ta je vždy jakýmsi vlastněním subjektu. Ale původní logos je jednoduchou jednotou protikladů, které jsou protikladné současně, v nichž nemá jeden navrch nad tím druhým a naopak. Jen si vzpomeňme na Kantovu apercepci, která má transcendentální charakter. Tato jednota je jiná než pouze formálně logická. Formální logika snížila význam copuly „je“ pouze na predikaci, a tím umožnila jiné rozvrhování světa, aniž bychom si toho všimli. Tento proces, tato změna pomohla představit duše, která je složeninou několika vlastností, jež se duši jako substrátu vlastně jen predikují. Tím se otevřela cesta k empirickému bádání.

Copula v logickém smyslu se chová podobně jako adice v techné. Copula v původním logu

je to, co se podobá fysis. Rozdíl mezi φυσικη (fysis) a τεχνη (techné) je v tom, že fysis nepotřebuje ke svému vyvstávání žádnou pomoc z venku, kdežto techné potřebuje pomoc z venku. Stůl se sám nevytvoří ze dřeva, k tomu je zapotřebí práce člověka, ale semeno květiny začne růst bez pomoci člověka, fenomén se ukazuje ze sebe samého, z věci samé. Usebírání (jednoduchá jednota) vstupu do zjevu se současným skrýváním je inherentní jen fysis. V techné se ukazování (např. stolu) neděje z věci samé, ale pomocí něčeho, co přistupuje z vnějšku, např. truhláře. Duše není skládanka v technickém smyslu, je jednoduchou jednotou ve smyslu fysis, proto může být uchopena jen intencionálně, protože intence je jednoduchou jednotou propojující v sobě jak kognitivní procesy, tak i emoce a volní impulsy. Logos není „Beisammen“ (jen při sobě přidáno), ale je „einigend – versammelnd“ (volně přeloženo - prostoupené jedno). Subjekt je právě příležitostí pro proměnu jednoduché jednoty logu v adici, proto se duše pochopená jako subjekt proměnila na „skříň“ jednotlivých, k sobě aditivně připojených, schopností či vlastností.

„ *V ovoci jdeme zpět k semenům!*“ [48] Jaká úleva se skrývá v platónských kruzích, jejichž zdroj se skrývá v nich samých. Tato duše nepotřebuje žádný substrát, proto je nezničitelná a nesmrtelná. V takto pojaté duši kráčíme „od ovoce zpět ke svým semenům,“ a tak to má být v původním logu, jenž byl zapomenut, protože byl zakryt posloupností logických kroků. Jen to se může skrývat, co bylo před tím odkryto! Tzn. vše, co lže, lže jen a jen proto, že původně bylo pravdou. Pravda je víc než lež, neskrytost je víc než skrytost a skrývání. Proto je tu vždy naděje, že lež zvítězí úplně a bez výhrad.

„ *Vernunft (Hegel) je mohoucností jednoty,*“ tvrdí Heidegger. [49] *Verstand* je analytický, ale *Vernunft* je mohoucností jednoty. Co to znamená? Jen jediné, totiž, že jednota je předpokladem analýzy, že jednota není tedy to, co vzniká po analytickém dělení snahou dostat se do původní jednoty. Původní jednota nemůže být nahrazena adicí, tj. přidáváním jedné části ke druhé. Protože právě tyto části jsou částmi z naší lidské vůle, nikoli částmi z věcí samé. A toto „*námi přidané*“ znásilňuje věc, a to aniž bychom si to výslovně uvědomili. Musíme se vracet k věcem samým, nikoli k představám o věcech, jak je nalézáme v našem analytickém rozumu. Aristoteles proměnil *eidos* na *morfé*. *Morfé* je konstituované pohybem a klidem, tj. pohybovostí. Proto je pro Aristotela základním pojmem pojem *energeia*, tj. uskutečňování. Tento pojem byl latinskými mysliteli přeložen jako *actualitas*. Odtud se pak táhne nit' jednotného smyslu až k *voluntas* jakožto základu člověka vůbec. Proč? Protože *voluntas* (vůle) je zdrojem uskutečňování v účincích. Proto je dnešní člověk především terénem pro vznikání účinků, v nichž se ukazuje jeho zvláštnost a současně výbornost. Všimněme si, jak důležitý je pojem efektivit v jakémkoli lidském konání. Pro ekonomy to je naprosto základní pojem, protože je jádrem smyslu všeho ekonomického konání.

Toto účinkování je podstatné i pro duši samu, musí se ukazovat, musí vstupovat do zjevu, tomu slouží tělo ve smyslu *pexis*. Proto byly tak důležité měřitelné projevy duševních účinků (*behaviorismus*). Ale co když duše je tak nějak vším, což je také výměr Aristotelův, tzn. proniká vším právě proto, že je platónovsky založena v pohybu, jenž vzniká v tomto pohybu, tj. v duši samé. Není to náhodou potřeba onoho „*morfé*,“ co přivedlo psychologii k ponování duše jako schránky lidských schopností? Ukazuje se, že potřeba *morfé* (*clare et distincte*) je potřebou osudnou pro celý vývoj novověké vědeckosti.

„ *Miteinandersein besagt ein Wie des Seins: Der Mensch ist in der Weise des Miteinanderseins.*“ [50] Spojíme-li tuto těžko přeložitelnou myšlenku s platónovskými kruhy duše, pak je možno říci toto: Kruhy pohybu, jenž má zdroj své pohybovosti v sobě samém, vychází do světa a navrácí se k sobě po odrazu od *Dasein*, a jediné tak se zakládá *Miteinandersein*. Propojenost člověka s ostatními má podobu „vyvolávání malého žáčka.“ Je to *Dasein* (pobyt) a *Sein* (bytí), co nás neustále vyvolává a co z nás „vytahuje“ možnost řeči. Ti, co vyrostli se zvířaty a nebyli v tomto *Dasein*, nebyli vyvoláváni, proto nemluví. Jsme taženi zpředu, aniž bychom si toho všimli. Proto pokud bude člověk pocíťovat selekci od ostatních, nebude mluvit, nebude chtít mluvit. Možná, že bude schopen jen rozbíjet, destruovat, ničit. A není se čemu divit. Nemůže jinak. Jeho kruhy visí jen v něm samém, nemohou se odrážet od *Dasein*. *Dasein* tyto lidi nepřijímá. Není toto právě problém multikulturality? To, co nám navracející se kruhy naší platónské duše přinášejí z okolního

světa, to jsou jen a jen starosti (Besorgen). Starosti jsou vlastně to, co vzniká na základě výzev světa kolem nás. Dasein a Sein nás vyvolávají prostřednictvím výzev, otázek. To, co k nám zdálky přichází jsou otázky. Proč je tomu tak? Na to je jednoduchá odpověď. Logos propojuje člověka s celým světem, proto naše tělo nekončí naší kůží, ale bergsonovsky končí tam, kde končí naše myšlenky, tužby, potřeby, starosti. Proto je člověk oním šípem mezi obloukem luku a tětvou luku. Člověk je napojen neviditelnou pupeční šňůrou na svět. Přetrhnout tuto šňůru znamená ničit jej. *Duše je tak nějak vším*, vrací se nám velmi známá, v této úvaze již několikrát zmíněná, myšlenka Aristotelova. Tzn., že duše může kamkoli, je tedy pohybem v kruzích, které se vrací. Možná, že to není náhoda, když řecké slovo „θεῖον“ znamená „běžet.“ Duše v kruzích „běží,“ a slovo „θεῖον“ znamená božský, boží, od bohů pocházející. [51]

Duše je usebírající, oživující mohutnost. *„Pokud usebírá tak, že výsledkem tohoto „legein“ je nepodmíněnost života, pak vládne Hegel, pokud je tento život pochopen jako to, co je původně dáno v jistotě jakožto předmětnosti, pak vládne Descartes, pokud jsoucna a skutečnost jsou předem stanoveny, pak vládne Platón,“* říká Heidegger. [52] Pojem jenž vše „überaignet“ je bytí samo. Proto je bytí nejpodstatnějším logem, je nejpodstatnějším usebráním našeho teoretického myšlení vůbec. Na toto „legein“ (usebrání) je možno zapomenout tak, že zapomeneme nejen na bytí samo, ale zapomeneme i na toto zapomenutí. A to je náš dnešek! Dvojnásobné zapomenutí znamená, že žijeme jen ve jsoucnech, karteziánsky. Proto je duše subjektem, res cogitans, vědomím, nevědomím atd.

Vše se ukazuje v něčem, na nějakém pozadí, v nějakém nasvícení. Tak např. barva se ukazuje ve světle, a červen se ukazuje v barvě. Zážitek červeně je singularitou, je prožitkem, ale apercepci tohoto prožitku zajišťuje „barva“ jako transcendentně imanentní součást našeho toku cogitationes. Znamená to, že červen si uvědomím jako červen jen tehdy, když budu znát i jiné barvy a sám pojem barvy. Bez tohoto pojmu, jenž musí být v mém vědomí předem připravený, nemám zážitek červeně a nemohu jej získat, ať dělám, co dělám. V tom je hloubka lidského apercipování, tj. uvědomění si toho, co jako lidé vnímáme, co pak také můžeme pojmenovat. Proto je nominalismus vždy hysteron proteron. Heidegger přesně říká: *„Jen skrz světlo se barva dostane ke svému Dasein, jen v jeho „Da-“, zde jest. Proto je Da-sein charakteristické svým osvětlováním, proto každé „Da-seiende, (tu – jsoucí) potřebuje zásadní nasvícení, pak teprve se věc ukazuje.“* [53] Ne nadarmo Aristoteles na mnohých místech srovnává nús - νους a fós - φῶς (rozum a světlo). Platónské kruhy totožnosti a rozdílnosti se ukazují v pohybu duše, pohyb je nasvícením, ve němž se ukazuje identita a rozdíl, ale identita a rozdíl musejí být už v duši předem dány jako předpoklady, nevznikají v nějakém procesu. To je platónský pohled na duši a její logos. Nús se podobá skrzpronikajícímu ohni. Tento oheň projde vším, rozděluje vše na základní elementy. Oheň penetruje vším stejně jako duše, proto svým způsobem vše spojuje, i když každou věc promění na popel. Ale všechny věci jsou popelem, přes to že ztratily svou identitu. V ohni se nachází jak identita tak rozdíl, a to v té nejčistší podobě. Proto je duše v těle přirovnávána ohni, proto je dobrá duše ta, jež je suchá, a proto je také lehká, když Aiakos, Radamanthys a Mínos ji váží v Hádu.

Pravda dnes je jistotou, a ta se čerpá ze subjektivity, to nám dokazuje vývoj myšlení od Descartesa po Nietzscheho, od Nietzscheho po Poppera. Všude jde jen a jen o jistotu, falzifikaci jde jen a jen o vyšší míru toho, čemu říkáme „certitudo.“ Protože ale jistota roste jen z našich subjektivní kořenů, nemůže být pravda jedna, ale je jí tolik, kolik je subjektů. Nezbyvá než hledat konsensus, pragmatický konsensus. Ten je však prosazován vůlí k moci, i když se to na první pohled tak nejeví. Tento násilný logos se však odvrací od bytí. Jako první toto bylo pochopeno výtvarníky, cítí to a nevědí si rady, a to je na jejich obrazech, sochách a performancích nejvíce patrné. Delegování pravdy na odborníky je vlastně výrazem sebeztráty, tj. ztráty našeho existenciálního logu (usebrání) s celkem světa, přes náš vlastní pobyt.

„*Jen studené může být teplé, nikoli tvrdé či červené,*“ dočteme se v Heideggerově práci. [54]

A je to pravda a nutnost zároveň. *Tvrdé* nemůže být teplým ani *červeným*. Věc přijímá jen to, co je z její věčnosti vždy již předem určeno, proto je věčné myšlení, vycházející z věci samé, tolik nutné. Jak může být duše, která je tak nějak vším, a vším proniká, být navázána na nějaký podmět, na nějakou substanci, na nějakého svého nositele. Vždyť to by bylo přesně to, co by jí překáželo. S naším tělem souvisí ale jen tak, jak jí to dovoluje sama její přirozenost. Logos těla a duše byl od nepaměti problémem nejdůležitějším. A všichni víme, co znamenal psychofyzický dualismus pro rozvoj věd a hlavně metodologie věd v novověku. Konečně důsledky tohoto rozdělení prožíváme dennodenně na své vlastní kůži. Tady se ukazuje, že myšlení pohybu u Platóna a Aristotela je něčím, co zakládá i dnešní rozdíly mezi filosofiemi. Galilei, Newton a Koperník pojali pohyb již jen jako to, co potřebuje nositele a tato „nositelská“ intence vstoupila i do moderní psychologie pod různými zamaskováními. Vždyť rovnice „c“ rovná se „s“ lomem „t,“ již předpokládá aristotelské pochopení pohybu, který má vždy nějakého nositele. Nositelem pohybu duše je tělo, vždyť tělo je hýlé a duše je morfé. Zde se otvírají problémy existence a jejího vztahu k esenci, tak, jak je známe z dějin filosofie a vědy. Zde můžeme narazit na problematiku Dasein, jak ji známe z Heideggerových úvah. „*Skříň není dřevo, ale způsob Dasein dřeva,*“ [55] dřevo může vystupovat v různých způsobech svého bytí zde a v tuto chvíli, tj. ve svém Dasein. Stejně člověk. Toto „legein“ je důležité pro fenomenologii, protože vždy se jedná o jinou věčnost, vždy se musí k věci samé, jež je spojena logem se svou existencí v čase a v prostoru, v „teď.“ Toto je aristotelský vklad do fenomenologie. Ukazování věci není vázáno jen a jen na svůj rod, ale i na svou existenci.

Logos znamená jednotu protikladů, která se uskutečňuje nikoli v časové řadě, ale najednou. Je jednotou vzpírající se adici a sukcesivitě. Tato jednotu vždy vytváří vyšší způsob bytí, vyšší stupeň bytí. Proto je „skříň“ vyšší způsob bytí dřeva, proto nemůžeme říkat, že skříň je dřevo. Takový logos umí provádět jen duše. A to myšlením, cítěním, vůlí. Přesně takové myšlení, vedené logem, je i u myslitelů, u nichž nacházíme duši světovou vedle duše v lidském těle. Obě duše mohou vstoupit v „usebrání (legein). Novoplatonismus přináší tento obraz jednoty a tato myšlenka je využívána u Paracelsa a dalších. Velká jednotu pro to, co je nahoře, co je dole, co je blízko, a co je daleko – to vše jsou obrazy Logu. Pro chemika je důležité oddělování, pro filosofa sjednocování. Elementy konkordují, tj. sjednocují se ve smyslu „legein.“ Paracelsus dokonce tvrdí: „*Velký kosmos má dvě astry nebo hvězdy, suma hvězd nahoře, jež na člověka působí a hvězdy v zemi, tj. byliny, jež jsou od shora řízeny.*“ [56]

Proto je možné léčit nemocné tělo pomocí bylin, které konkordují s hvězdami nahoře.

„Pravda člověka potřebuje,“ [57] to vlastně není nic jiného než výraz Logu s velkým počátečním písmenem. Tento Logos propojuje duši člověka s bytím samým. Je to bytí, které vyvolává duši k pohybu intence, jež propojuje bytí a člověka podobně jako herakleitovský šíp propojuje oblouk a tětivu luku. Proto pokud myšlení děkuje za to, že může myslet, jedná se o vděk, kterým mluví jen básníci a filosofové. Skrz člověka se něco podstatného ukazuje. A to je jeho úkol zde na Zemi, v tomto kosmu.

Logos je usebrání do jednoduché jednoty a tomuto usebírání do jednoty pomáhá proud času, proto Heidegger je nakloněn tvrdit: „*Proudy se objevují a mizí v čase a to tak, že ony samy tímto časem jsou.*“ [58] Proud přináší a odnáší, tvoří jednotu, usebírá, sjednocuje. Proto všechny řeky činí břehy „urbar,“ dělají je obyvatelnými pro lidi, kteří hledají domov. Vždyť všechna velká sídliště lidí ve starověku, ale i dnes se nacházejí podél velkých řek, které přinášejí z hloubi Země to, co je pak spojováno s lidským i zvířecím životem. Toto propojování, nezřetelné a v našem poznávání tisíckrát zprostředkované, vidí oko básníka, slyší ucho filosofa. Heidegger přímo říká: „*Musíme se tázat po oboru, z něhož jméno tohoto proudu zní, protože v tomto oboru se proudy stávají podstatnými.*“ [59] O kousek dál čteme: „*Proud je místo vzcházení člověka,*“ [60] Kdyby bylo vše v klidu, nic by nevzcházelo. Klid získává svůj význam jen z pohybu, klid je privací pohybu, klid je privací proudění. A proudění v sobě obsahuje smysl usebírání, vznikání jednoty, jednoduché jednoty, totiž logu. Takovým usebráním je asyl (ή ασυλία). Jde o místo, o místo posvátné, ve kterém se usebírá čtvrtina světa, kde jest místo bytí samého. Zde se setkají bozi a lidé, Země a nebesa. Proto jsou všechna posvátná místa posvátná pro tolik různých náboženství a v podstatě jim to nevadí. To, co bylo posvátným místem pro matku Zemi, jde dnes místem, na němž stojí chrám oficiálního náboženství. Toto místo vzniká logem (Zu-eignung – uvlastněním). A co je to uvlastnění? To je usebrání – logos. Heidegger by to vysvětlil takto: „*To, co je vlastní potřebuje uvlastnění směrem k něčemu. A toto „k něčemu“ opět potřebuje příklon člověka. Toto vše je pravdou jen za předpokladu, že člověk nikoli sám a skrz vlastní konání, ale jen zřídka přichází k tomu, co je zdařilé a vlastně neustále zůstává v tom, co je obtížné.*“ [61] Smysl lidského života tedy nevzniká jen z lidské vůle, ale i z toho, co k člověku přistupuje z vnějšku. Smysl lidského pobývání je v něčem, co člověka přesahuje, co se nedá vytrucovat metodicky vedenou vůlí. Asi v těchto souvislostech je třeba filosoficky porozumět křesťanské pokoře. Umět čekat a v čekání se vyladřovat na to, co je přicházející skrz proudy Ister, která vyvěrá na povrch z hloubi matky Země a přináší to, s čím je nutno se „usebrat,“ vstoupit do jednoduché jednoty, do logu.

Němý od narození je na tom velmi zle, nemůže naslouchat, nemůže se dostatečně naladřovat, a to i když vidí. Žije v privátním světě, chybí mu pouto mezi jím samým a světem, kterému říkáme logos. Proto musí i vše kolem sebe rozvrhovat jinak, má jiný typ roz-umění.

I překlad z jazyka do jazyka je výrazem tohoto pouta, proto říká Heidegger: „*Řekni mi, jak bys to přeložil, a já ti řeknu, jaký jsi.*“ [62] Pouto mezi slovy není jen technické, ale obsahuje zvláštní usebrání (legein) s podstatou slova, s důstojností řeči. „*Proto je možné „sprechen“ německy, ale americky „reden.*“ [63] Proto je u logu tolik důležité zdůrazňovat jednoduchost jednoty mezi protiklady. „*Vidlička, nůž a lžice*“ vytvoří příbor, nikoli adici „*vidličky, nože a*

lžíce.“ Logos není agregát, není to nakupenina, množina. Je to něco podstatně vyššího, jiného, vždy jednoduchého. Proto se Platónovy kruhy totožnosti podobají číslu „jeden.“ Vždyť totožnost vede k jednoduché jednotě. A jednoduchost je obsažena i v názvu „jeden.“ Proto nemůže žádná škola naučit básníka a spisovatele tvořit z technických zdrojů. V logu se skrývá něco, co Aristoteles trochu poničil svým sylogismem, tím jak chtěl zaručit pravdu závěru formální dokonalostí, vlastně technicky. Proto není logos totéž, co logika, proto logika nemůže zaručit poslední pravdu, i když tolik pomáhá každému z nás v obyčejném životě. Proto systémové myšlení, myšlení „more geometrico“ nedostačuje. Proto zodpovědnost rovnosti nedostačuje a potřebujeme asymetrickou zodpovědnost lévinasovského typu. Proto je tak důležité myšlení „ad Unum vertere!“ i dnes a právě dnes, kdy se vše stává jedním ohromným celkem, ve kterém se bourají staré hranice z vnitřních bytných předpokladů.

Platónovy kruhy totožnosti a různosti je možno interpretovat husserlovsky jako noeze, které „vytápávají“ předznačená noemata a hledají ve světě usebrání filosofického typu. Toto usebrání je možné nejen v oblasti svého Dasein, ale i v oblasti polis a v oblasti celého kosmu. Proto Patočka vysvětluje péči o duši v rozvrhu osobním, státním a kosmickém.

„*Proud je místo k bydlení,*“ tvrdí Heidegger. [64] Proč zrovna proud je místo k bydlení?

Protože v pohybu, kterému od nejstarších dob říkáme dialektika vzniká logos, vzniká původní legein, které není agregátem, množinou, sebráním do „kupy,“ ale je takovým usebráním, v němž vzniká vyšší jednota, jednoduchá jednota, která se nedá mechanicky vysvětlit, formálně stanovit ve svém průběhu, ujařmit v postupných krocích metodického charakteru. Proto je nutno „vyhmatávat“ tuto vyšší jednoduchou jednotu putováním po proudu velkých řek, řečeno s Hölderlinem. Člověk na cestě ztrácí, nachází a znovu ztrácí. Celý tento složitý proces je tyglíkem, v němž se neustále zpřesňuje motiv sebenalézání přes všechny ztráty. Toto je proces „vyhmatávání.“ Arché (počátek pohybovosti), telos (smysl lidského životního pohybu), dynamis jako možnosti našeho vlastního Dasein (bytí teď a tady), následné uskutečňování zvolené možnosti a ukončení toho všeho v díle (ergonu) – to je proces sebenalézání, sebeztráty, bloudění. Takový je lidský úděl. Toto vše je možné jen v pohybu. To pravé usebrání není „Zuordnungsproblem.“ Nejedná se o žádné přiřazování mechanického typu, jde o velmi složité vyhmatávání podob, které jsou logem. Proto tvrdí Heidegger toto: „*So ist z. B. die Fabrikation von Fabriken zur Fabrizierung von Fabrikaten, n ämlich Maschinen, die die selbst wieder Maschinen fabrizieren, also die Erstellung einer Werkzeugmaschinenfabrik, ein einziger in sich gestaffelter Triumph.*“ [65] Tento triumf není výsledkem usebrání ve smyslu legein, ale jedná se pouze o proces přiřazování, o mechanické a formální přiřazování. Proto zde nejde o pravdu (neskrytost), ale o jistotu (certitudo).

Jen z logu jednoduché jednoty může vzejít opravdovost, kterou hledáme ve filosofii i v životě. Dokonce ani domov nemůžeme najít mechanickým způsobem. Musíme prožít cizotu, její nepříjemnou tvář, ohrožující tvář, abychom byli schopni založit si domov a vážit si jej. Také proto Komenský nabádal k cestování, zde nejde jen a jen o poznání toho, jak se žije jinde. Zde jde především o bytostné setkání s „deinos“ – s tím, co nás bytostně ohrožuje, s tím, co nám

nechce rozumět, a co nás nechce v naší jinakosti přijímat. Tento prožitek nepřijetí, tento prožitek jenž jest přímým opakem smyslu slova “communio” umožňuje pochopit, co je to domov. “*Das Heimischwerden ist so ein Durchgang durch das Fremde.*” [66]

Jedině z ciziny zahlédneme vroucnost domova. Proč? Protože prožijeme spáru protikladu mezi Anwesenung a Abwesenung domova. Tato spára (die Fuge) je rozhodující. Proč skauti a sokolové nechávali své adepty několik dnů v lese bez prostředků? Chtěli, aby pochopili tuto spáru mezi protiklady, totéž ve zkouškách dospělosti v mnoha jiných ohledech. Heidegger k tomu velmi precizně dodává: „*In diesem Bezügen offenbart sich das Wesen der Unheimlichkeit selbst: nämlich die Anwesenung in der Art seiner Abwesenung, so zwar, dass das An- und Abwesende selbst hier zugleich der offene Bereich aller Anwesenung und Abwesenung ist.*“ [67] Tento zvláště nádherný Heideggerův citát vlastně říká: domov můžeme pochopit jen z jeho bytostného a podstatného protikladu (tzn. nikoli jen z logického protikladu). Mezi těmito protiklady je spára (die Fuge), a tou je nutno projít s nasazením thymu, s odhodláním, jež je vlastní jen filosofické duši. Jde o odvahu, která má smysl jen o samotě. V takové chvíli není nikdo s námi. Je to podobné jako když Platónův adept vylézá z jeskyně, anebo když Patočkův a Weischedelův voják se otrásá ztrátou referentu Země v zákopu před útokem. Co říci více? V této chvíli musí být čtenář již poměrně daleko, aby mohl sdílet dosah logu.

„*Auch aber ist das Nebeneinander des Gleichgültigen bei einer gleichzeitigen Zuordnung zum Selben, was im Und nicht liegt.*“ [68] Toto není pravým logem, pravým usebráním. Chybí zde die Fuge, spára držící protiklady v jednotě vyššího řádu. Toto je ovšem příklad absolvence. Tento fenomén je nejtýpčtější právě ve filosofii Hegelově.

Co se stalo s logem?

„*Das Auch ist das Medium der Dingheit, das einfache Zusammen von Vielen. Die möglichen Weisen dieses Zusammen in Auch sind uns schon bekannt: das Hier und das Jetzt (Raum und Zeit).*“ [69] Mnohé vlastnosti se stávají jednotou, ale bez ontologického komparativu. Tento způsob „legein“ má mechanickou povahu, formální povahu. Je základem analytického vztahu ke světu kolem nás a zakládá metodický popis vlastností předmětů kolem nás. Předmětné chápání je prvním filtrem, který se konstituoval v dějinném vývoji filosofického s vědeckého myšlení, analytický přístup zakládá „Zuordnungsproblem“ (přiřazovací problém). „Zuordnungsproblem“ je základem deskripce světa v Carnapově díle „Der logische Aufbau der Welt.“ Popis vlastního psychična, fyzična, cizího psychična a duchovna je pak základ této obrovské stavby logických operací, jež přiřazují k sobě entity na základě symetrie, reflexivity a tranzitivity. Tyto tři vlastnosti totiž jsou základem pro přiřazování entit do tříd, a to na základě podobnosti či stejnosti. Podobnost je vykázána symetrií a reflexivitou a stejnost je založena (eukleidovsky) totiž i tranzitivitou, včetně symetrie a reflexivity. [70]

„Das Auch ist die gleich ültige Einheit, besser: die Einheit der Gleichgültigen,“ [71] zde vidíme, a to velmi dobře, že jednoty tohoto typu vznikají na základě přiřazování tzv. stejné platnosti. V tomto aktu se skrývá či, přesněji řečeno, může skrývat vůle k moci. A toto Heidegger nazývá absolvencí.

Subjekt-objektová figura novověkého vědeckého myšlení je absolvencí par excellence, zůstává ve své skryté funkci netematizována a neodhalena. Vnímání vlastně konstruuje předmět, protože již předem vše vnímané „vnímá“ jako předmětné. Platón neviděl kolem sebe předměty, proto také a nejen proto, bychom neměli číst Platóna jen a jen politicky, a totéž platí pro celou antickou filosofii. Vztah k Aristotelovi a Platónovi, jako vztah k politicky rozvrhujícím filosofům v dané době, je absolventním pohledem na jejich filosofickou práci a na jejich současný význam. Co když je to jinak? Ve světle absolventního rozvrhu se pak musí vše jevit v jiném nasvícení, na jiném pozadí, v jiném kontextu. „*K věcem samým!*“ je správnou zásadou jen a jen proto, že věc sama si diktuje svůj kontext, své pozadí, na němž se věc stává jevem, na němž se věc ukazuje. Pokud Platóna čteme politicky, je to jen proto, že jsme jeho dílu přisoudili jiné pozadí, než toto dílo samo potřebuje.

Tento problém v jistém ohledu otevřel již Kant svou otázkou po transcendentálních podmínkách možnosti zkušenosti. Absolvence obsažená v našem smyslovém vnímání je již založena v transcendentální podmíněnosti možnosti zakoušet smyslový svět. Ale fenomenologie je tu právě proto, aby tyto samozřejmosti učinila nesamozřejmými.

Absolvencí byl zničen původní logos jako současné protikladení, umožněného spárkou mezi protiklady. Absolvencí vynikla důležitost kategorií, stanovených rozumem ve smyslu Verstand. Proto může Heidegger tvrdit: „*Pro Hegela je původní λεγειν pochopeno jako κατηγορειν.*“ [72] Co to znamená pro vztah k tomu, co zbylo z duše? Tzn. jen jediné, že duše a subjekt jsou totožné, tato totožnost má substanciální charakter, a tak, koneckonců, se ocitáme v materiální představě o podstatě psyché, totiž budeme zkoumat chemické a jiné pochody v mozku. Což se také dělá. Je to určitě dobře, otázka je, zda-li to stačí!

[1] Heidegger, M., *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 269 .

[2] Heidegger, M., *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 280.

[3] Plotin, *Die Enneaden des Plotin*. Berlin: 2. vydání 1880, s. 52.

[4] Heidegger, M., *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 374-5 .

[5] Buber, M., *Já a Ty*. Praha: Váhy 1969, s. 11.

[6] Di Sante, C., *Židovská modlitba*. Praha: Oikumene 1995, s. 204.

[7] Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny 1992, s. 74-75.

[8] Fink, E., *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikumene 1996, s. 23.

[9] Fink, E., *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikumene 1996, s. 57.

[10] Fink, E., *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikumene 1996, s. 58.

- [11] Fink, E., *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikumene 1996, s. 63.
- [12] Fink, E., *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikumene 1996, s. 75.
- [13] Fink, E., *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikumene 1996, s. 83.
- [14] Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny 1992, s. 16.
- [15] Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny 1992, s. 76.
- [16] Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny 1992, s. 76.
- [17] Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikumene 1995, s. 129.
- [18] Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikumene 1995, s. 130.
- [19] Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikumene 1995, s. 130.
- [20] Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikumene 1995, s. 125.
- [21] Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, s. 92.
- [22] Heidegger, M., *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, s. 4-5.
- [23] Heidegger, M., *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, s. 51.
- [24] Heidegger, M., *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, s. 172.
- [25] Heidegger, M., *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, s. 173.
- [26] Rezek, P., Přednáška „*Problémy ducha*,“ proslovená dne 13.2. 1990 v Praze.
- [27] Heidegger, M., *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 378.
- [28] Platón, *The ätet*. Leipzig: Felix Meiner 1949, s. 83.
- [29] Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikumene 1997, s. 24.
- [30] Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikumene 1997, s. 26.
- [31] Heidegger, M., *Phänomenologie des Anschauungs und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 5.
- [32] Heidegger, M., *Phänomenologie des Anschauungs und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 53.
- [33] Heidegger, M., *Phänomenologie des Anschauungs und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 84.
- [34] Heidegger, M., *Phänomenologie des Anschauungs und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 173.
- [35] Patočka, J., *Pěče o duši III*. Praha: Váhy 1988, s. 99.
- [36] Platón, *The ätet*. Leipzig: Felix Meiner 1949, s. 131.
- [37] Platón, *The ätet*. Leipzig: Felix Meiner 1949, s. 138.
- [38] Platón, *The ätet*. Leipzig: Felix Meiner 1949, s. 140.
- [39] Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann a Synové 2004, přel. J. Fulka a Č. Pelikán, s. 107.
- [40] Nietzsche, F., *Genealogie morálky*. Praha: Čsl. Spisovatel 1992, přel. V. Koubová, s. 13.
- [41] Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann a Synové 2004, přel. J. Fulka a Č. Pelikán, s. 148.
- [42] Heidegger, M., *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 203.
- [43] Aristoteles, *O duši*. Praha: Petr Rezek 1996, s. 99.
- [44] Di Sante, C., *Židovská modlitba*. Praha: Oikumene 1995, s. 10.
- [45] Di Sante, C., *Židovská modlitba*. Praha: Oikumene 1995, s. 47.
- [46] Di Sante, C., *Židovská modlitba*. Praha: Oikumene 1995, s. 47.
- [47] Heidegger, M., *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1967, s. 283.
- [48] Heidegger, M., *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1967, s. 367.
- [49] Heidegger, M., *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 40.
- [50] Heidegger, M., *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 63.
- [51] Srov., Řecko-český slovník. Praha: Vyšehrad 1998, V. Prach, s. 255.

- [52] Heidegger, M., *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 285.
- [53] Heidegger, M., *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 201.
- [54] Heidegger, M., *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 288.
- [55] Heidegger, M., *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 301.
- [56] Paracelsus, *Geheimnisse*. Leipzig 1941, s. 92.
- [57] Heidegger, M., *Feldweg – Gespräche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995, s. 147.
- [58] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 12.
- [59] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 13.
- [60] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 23.
- [61] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 24.
- [62] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 76.
- [63] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 80.
- [64] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 36.
- [65] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 54.
- [66] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 60.
- [67] Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 92.
- [68] Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, s. 123.
- [69] Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, s. 123.
- [70] Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Schlachtensee 1928, s. 13.
- [71] Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, s. 123.
- [72] Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, s. 151.
-

