

K problematice celku

Anna Hogenová
Universita Karlova, Pedagogická fakulta

Tento článek je pokusem poukázat na důležitost intence k předchůdné celkovosti v našem myšlení. Chybění fenoménu celkovosti se totiž velmi nepříznivě ukazuje, jak ve filosofii samé, tak především ve vědě. Globalizace a vše, co s ní souvisí, poukazuje k tomuto fenoménu jako k základnímu východisku, z něhož není možné nevycházet při řešení problémů, do nichž jsme se všichni zapletli.

Myslet v příklonu k tomu, co je nejvíce hodno zamyšlení, je něco jiného, než myslet v představách. Před-stava obsahuje voluntativní moment, jenž je nepochybně nepozorován. Descartes odvozuje svou jistotu od představ, jen představy dovolují prožívat nepochybnou jistotu o existenci subjektu. Subjekt je reliktem objektu, v tom spočívá základ pro další rozvoj tzv. objektivistického rozumění světa.

Řekové neměli „institut“ takto pochopené představy, pojmu, to vše se instaluje až v novověké době, i když kořeny tohoto stavu jsou, samozřejmě, dřívější. Řekům se věci „dávaly samy“, prostě se jim odkrývaly a touto neskrytostí se stala Aletheia (pravda). Pravda potřebuje člověka, nikoli obráceně! Člověk je jediné bytí, které se při svém vyvstávání (fysis) vztahuje k tomuto vyvstávání, ví o neskrytosti toho, co nikdy nezachází (to dynon), člověk ví o fysis.

Vědět o celku neznamena mít představy metodicky uspořádané v subjekt-objektové figuře a denně se o tom voluntaristicky přesvědčovat!

„Labuť se nepotřebuje denně koupat, aby zůstala bílá“, není třeba dnes a denně se přesvědčovat, jak jsme dobří, jak jsme nejlepší, vždyť taková potřeba je signum nedokonalosti, neúplnosti, jistého handicapu. Je třeba umět být sám se sebou i v té chvíli, kdy nás nikdo nechválí, je třeba umět žít bez asertivity. Je třeba uznat neužitečnost jako podmínku užitečnosti, vždyť teprve, když vzklíčí semínko rýže vedle naší stojící nohy, je ta země, na níž stojí naše noha neužitečná, není to dříve, kde jsme vzali tu jistotu, že víme předem, co je užitečné a neužitečné?

Filosofie je spára (v němčině die Fuge), v níž je možno potkat celek bez marga (bez okrajů). „Philosophie ist die Fuge, in der sich dem denkenden Menschen das Seyn zu-fügt, gesetzt, es sei di Fügung, dass diese Fuge unter Menschen ist“.¹ Tato myšlenka je nad jiné! Zůstává desetiletí nepochopena, a z nepochopení se proti ní vystrkují zbraně, někdy nehorázné, ty zbraně se totiž obracejí proti těm, kteří jsou jejími hlasateli. „Vytáhnout“ to nejvyšší ze skrytosti a usebrat to do jednoty (ursprüngliche Versammlung).

Heidegger se ptá: „Může se neskrytost skrývat v podobě odkrytí?“² Možná, že některé metody používané v našem poznávání, jsou takovým odkrytím, jež v konečném důsledku zakrývají to, co je neskrytostí samou. Možná, že i draho zaplacené informace jsou odkrytím, které jen rafinovaně skrývá. V takovém případě je nutné odhalit intenci „zakrývat“. Tou intencí je voluntativní aspekt daného odkrývání, je to intence „musíš si toho všimnout!“ Moment vnucování je typický v tomto případě.

Skrývání jako původní zavinutí, je představováno plikou, zobrazovanou tak často na antických i pozdějších stavbách ve tvarech zavinuté smyčky.

Jedním z příkladů odkrytí, jež zakrývá, je subjekt-objektová figura našeho myšlení, to, co je tím nejvíce lidským v člověku se odkrývá pomocí kategorie subjektu. Subjekt je před-stavou, je vlastně objektem, aniž bychom si toho všimli. Tím zvěčňujeme člověka, odlidšťujeme jej a nemáme o tom ani potuchy, tak ztrácíme celek.

Descartův „subjekt“ je vlastně objektem, je představou, něčím „před-stanoveným“, „před-položeným“ (odtud „Gestell“ – vorstellen, stellen). Toto místo je pramenem toho, proč obrazy v dnešní době mají takovou váhu, takovou moc, proč má takovou moc reprezentace. Reprezentace má u mnohých lidí váhu původní prezentace, lidé neodliší obraz od skutečnosti, protože to v mnohých případech ani nelze. Proto má takovou moc reklama a další velmoc – media! Stačí vytvářet obrazy o sobě, stačí se to naučit – perfektně naučit- v tom spočívá úspěch! O co vlastně jde? Jde o odkrývání, jež je ve svém posledním důsledku jen rafinovaným skrýváním.

„Pastýř „ujednocuje“ své stádo. Stádo není žádné hromadění a pastýř není policista,“³ zní nám v uších Heideggerova připomínka. Odkrývat neznamena vždy spočítat, logos není adice, není to hromada, není to řada, logos není posloupnost operací. Logos je to blízké, které se nedá zprostředkovat, pokud se blíženi nalezne jen a jen ve zprostředkování, pak se nikdy nejedná o to, co je blízko, ale o to co je vzdálené (co je „übernächste“). Řeční myslitelé chtěli toto „blízko“ pro nás zachránit. Tato záchrana se skrývá v logu, v usebírání mnohého do jednoduché jednoty, do nezprostředkované jednoty adicí, skládáním, přibíráním, počítáním apod. Zachránit tento logos, vyzvednout jej do neskrytosti a tam jej podržet, to je úkol filosofů a myslitelů. Neskryté říci a udělat, z naslouchání a přiměřeně tomu, co od sebe sama je vzcházející a ukazuje se, toho je nám třeba. Všichni jsme na cestě a vnímáme silně míjení, opouštění a zrazování. Jsme hledající a jen těžko nacházíme fundamentum inconcussum. Logos je jednou z podstatných nadějí, která umožňuje záchranu v panta rhei našich životů. Je známo, že myslitelé mají méně myšlenek než spisovatelé, či vědci. To, co zajímá myslitele (Melete to pan! Starej se o jsoucí v celku!), to se nedá vyobrazit, ani vyložit historicky, ani technicky vypočítat a „je to přesto něco, co vládne, aniž by k tomu potřebovalo moc.“⁴ To je asi důvod pronásledování myslitelů, pokud nejsou v koincidenci s politickými vůdci, stávají se jejich škůdci. Silou myšlení samého přicházejí myslitelé k vědění o nejsoucím, ovšem toto vědění nemá nic společného s tím, co ve vědách je označováno za hranice poznání. Je to jinak. Jak? Heidegger odpovídá: „Vědec se ptá po použitelných odpovědích, myslitel chce založit jsoucí v celku.“⁵

Tím, že věda stojí v terénu již rozhodnutého, musí tomuto terénu být prospěšná. Jen to, co život stupňuje, je hodnotou, jen to, co má perspektivu přesahu sama sebe, co jde výš a výš, je hodnotné. Prospěšnost je předem rozhodnuta, je kodifikována technicky a právně. Buď v tomto terénu se přizpůsobíme, tj. přijmeme perspektivistický model života, anebo nás tento terén smete a zničí.

Oslňující pocit stupňující se síly, moci prožívá člověk v rauši, proto je „rauš“ tak výnosným obchodem. Chtění je něco, co nemůžeme chtít, „chtít chtění“ je nemožné.

Problém neskrytosti souvisí s tím, co vlastně člověk je. Tato otázka ještě nevystoupila v té pravé naléhavosti, proto se člověk popisuje biologicky či historicky a vždy jako „Vorhandenheit“ (přítučnost). Čekáme na jednoznačnou naléhavost otázky, co je to člověk? Nestačí nám četné antropologie, které v podstatě rozměňují východiska historická či biologizující. Propojenost s řečí ve smyslu logos (Dzoón logon echon) možná také jen

zahaluje naléhavost tohoto tázání, jež je zbožností myšlení. Nietzsche vidí všechny řády, vysunuté člověkem do přírody, kosmu, světa, bytí, jako polidštění, jako antropomorfizaci. Předem platný řád není, proto nemůže být ani pravdy, ani morálky, ani účelu a cílů. Anarchie pak není anarchií, vždyť není to, od čeho by se anarchie jako „anarchie“ mohla odrazit a definovat. Proto, také, člověk nemůže být pochopen skrz „musty“, které si sám vyvinul. Je třeba katalyzovat naléhavost otázky po člověku, jinak než biologisticky a historicky. Naše myšlení vidí ve všem předměty a to je překážka velmi podstatná. V doušku vody dlí svatba Nebes a Země, ta svatba tam není jako předmět, ona tam prodlévá, aniž by něčí, či nějaká vůle musela toto prodlévání řídit a kontrolovat. V tomto prodlévání není žádné chtění, proto je doušek pramenité vody darem neznámého Boha, či neznámých bohů. Stejně tak velké myšlenky přicházejí po holubičcích nožkách, tato myšlenka patří tomu, komu v srpnu v roce 1881 na cestě přes lesy v Oberengadinu k jezeru Silvaplana, přišla náhle u velkého skalního bloku myšlenka o věčném návratu téhož.⁶ Ta myšlenka nepřišla z chtění, i když byla dílem desítky let trvajících vnitřního zápasu.

Myšlenka se musí narodit, je pregnancí, početím, je setkáním s počátkem. Pozoruhodné je, že počátek může vystoupit ve své originalitě, jediné v početí, vše ostatní je reflexe, jež je obrazem počátku, nikoli počátek sám. Proto jsou v proudění řek (např. Ister) obsaženy počátky, pregnance (početí) zapuštění kořenů do místa, které znamená domov, město, místo k bydlení a k bytování. Proto je nutno poslouchat pokyn (das Geschick, der Wink), jenž je zrozením, početím, pregnancí počátku a jenž založí kořeny domova. Počátek nemůže být zprostředkován, nebyl by to počátek, musí být dán sám od sebe, proto říkají básníci, počátek je darován. Dějiny proto nemohou být kauzalitou příčin a účinků, ale musí být návratem k tomuto počátku a to je něco naprosto odlišného od historie, která popisuje časovou výskytovost v kauzálním řetězci.

Poznání danosti jakožto nezprostředkované nemůže být přijato jinak než jako obdarování, proto je „denken“ (myslet) v němčině tak podobné slovu „danken“ (děkovat). Síla počátku nemůže být nezbožností. Čím tišší je setkání s počátkem, tím je hlubší, proto je třeba mít ke slovům úctu, mají totiž tyto kořeny počátku. Není možné slova brát jako prostředky, jako vercajky, jako nástroje, slova jsou něčím podstatnějším, rodí se z ticha. Ovšem habitus moderního života, spočívající ve stupňování života, odmítá také poznání, jež se obrací k počátku, důležité je jen to, co je vpředu! Stupňování života se podobá motoru, jenž je něčím víc než je „perpetuum mobile“, protože tento motor se nejen používáním nepoškozuje, ale naopak neustále svůj výkon zvyšuje, přesahuje jej a v tomto sebepřesahování je jeho nejhlubší podstata. Intence k sebepřesahu je perspektivou, tj. je předvhlédem, jenž proniká děním života. Je to tato perspektiva, kterou pociťujeme kolem sebe v každodennosti, možná, že ji neumíme pojmenovat, protože nám nevystane jako podstatný fenomén, prostě zůstane nám skryta. Člověk je člověkem jediné tehdy, přesahuje-li se ve výkonu. Výkon nesměruje k transcendování do jiného horizontu, zde není možno mluvit o ontologické diferenci, protože tento proces sebepřesahu se děje pouze a jediné v platónské jeskyni, děje se uvnitř.

Umění a pravda se tak stanou podmínkami stupňovaného života. Důsledkem těchto procesů je fenomén zvaný postmoderna. Možná, že to vše je jen boj o „jsoucí vcelku“. A proto je pravda dnes iluzí, druhem omylu, jak to známe z Nietzscheho.⁷ Pravdivé jádro pravdy nepotřebuje být pravdivé, stačí když toto jádro „platí“. Platnost – to je to kouzelné slůvko postmoderního času, o platnost se dějí hrátky v politice a všude, kde se dá. Pravda tedy „není“, pravda „platí“.

Přesto přes všechno, tvoření, poznávání a láska patří k sobě, a to tak, že jsou jedním, jsou jednotou, alespoň tak to tvrdí (vedle mnohých jiných myslitelů) i Heidegger.⁸ Proč? Protože tvoření je vždy sdílením něčeho, je jistým seberoždáváním a současně je usebíráním sama sebe s někým, s něčím jiným. Tvoření je podíl na jednotě celku, je včleněním do jsoucen v celku. Protože pro Nietzscheho platí, že představa je základ bytí, pak proměnou představ proměňujeme i představy, proto je pravda druhem omylu. Kde se bere Nietzscheho jistota o této úloze představ? Odpověď je jednoduchá, je obsažena v „Cogito, ergo sum!“

V cartesianském myšlení je představa zdrojem jistoty, představa je základ, představa je certitudo. Bez představ není možné nabýt jistoty. „Cogito“ zde znamená pouze jediné: mít představy. Představy jsou dány v obrazech, kdo „vyrábí“ obrazy, ovládá skutečnost. Na první pohled to vypadá, že o filosofii, o jejím certitudo, rozhodují její zastánci, množství publikací a různé indexy. Není tomu tak, filosofie se nevymýšlí, ona se pouze objevuje, a jediné myslitelé o samotě dokážou rozpoznat myšlenky, přicházející na „holubičích nožkách“.

„Jeskynní myšlení“ nutně klade myšlenku věčného návratu téhož a koncept „vůle k moci“, obojí je vlastně totéž. Co je oním hybatelem věčného návratu téhož, když ne vůle k sebeafirmaci, k sebeprosazení, k moci, k sebedanosti a sebeplatnosti. Prorok a genius Nietzsche završil tak vývoj evropské metafyziky naprosto důsledně vzhledem k jejímu předchozímu vývoji. Parmenidovská neměnnost a herakleitovský tok se zde sešly, věčný návrat téhož a vůle k moci je toho dokladem. Každá vědeckost je ukotvena v metafyzickém zdroji, z něhož tato věda čerpá svá základní zdůvodnění, ať o tom její vědečtí představitelé vědí, či nevědí.

Jak se to stalo, že „mít pravdu“ znamená respektovat „rozkaz“? Jak se to stalo, že vědecký text musí mít přísnost policejního protokolu, orthotetickou přísnost? Moc má podobu plánování, řízení a kontrolování počítáním a na dně těchto platností se skrývá rozkaz. Moc se stává násilím, jemuž nerozumíme, proto mluvíme o objektivní platnosti vývojových zákonů. Ztratili jsme distanci k celku všech těchto entit. Spravedlnost se stala funkcí moci, prosazuje totiž perspektivy stupňovaného života. Má-li Platón pravdu, tvrdí-li: „že jen ten se zdržuje bezpráví, kdo na základě své božské přirozenosti má k němu odpor...“⁹, většina lidí na této planetě není spravedlivá, protože se bojí pomsty mocných a nic nedělá proti nespravedlnosti. Chybí asi i odpor vůči nespravedlnosti, vyrůstající z hlubokých kořenů, z přirozenosti. Také proto se mohla spravedlnost proměnit na orthotes, bez legitimnosti.

Přirozenost, růst, rašení (fysis) je to nejzákladnější, poruší-li se např. fysis u člověka, pak nestačí změnit dietetické zvyklosti, aby se člověk uchránil od zkázy nemocí. Pak nestačí opravné prostředky. Nemoc totiž není z jídla, ale právě z porušení náležité přivrácenosti ke světu kolem, i ke světu uvnitř člověka, nemoc vzniká z porušení přirozenosti. Jídlo je katalyzující prostředek, nic víc.

Jde o celek, který má jinou podobu než aditivní strukturu náležitostí, jež můžeme orthoteticky kontrolovat a řídit, proto je také filosofie úsilím po smyslu života v celku. Tomuto celkovostnímu charakteru neodpovídá ani filologie, přírodověda a řečnictví, proto jsou tyto tři obory označeny za obory, velmi často propadající sofistice.¹⁰ Celek ve smyslu Areté je přístupný toliko v tázání, v otázce, jež vytvoří napětí, v němž se tento celek (Areté) sdílí. Proto je také děsivé, stane-li se moc právem a msta spravedlností, v takovém případě není celek sdílen, naopak je zničen, nejčastěji však není vůbec zahlédnut, participant prostě o něm neví, je v jistém smyslu slepý. V zařazení a podřazení pod zákon celku mizí malichernosti, zbytečné rozdílnosti, spousta zbytečností, Zde se rodí velkorysost. Aspekt celkovosti je nejdůležitější znak vzdělanosti.

„Život v blízkosti Dobra je možná jen věděním nevědění“, tvrdí Patočka.¹¹ Co je to za umění odpoutávat a odvracet se od podstatného? Urážet se znamená bránit svou vnitřní nejistotu, co je zlé, to je necitelnost pro to, co je dobré a zlé.

Prožívat prožitky autenticky – to vše je možné jen tehdy, nacházíme-li se v otevřeném horizontu. Je-li člověk ve vězení, skutečném či fiktivním, nemůže mít skutečné prožitky. Proto jsme neurotičtí, žijeme totiž v uzavřené platónské jeskyni, bez možnosti výstupu z ní. Přesto však musíme vítězit nad strašidly jeskyně a „nesmíme si nechat přílišným strachem příliš brzy vyrazit zbraň z rukou.“¹²

Celek, je oním „nevěditelným Dobrem“ a ten jedině může zdůvodnit nesmrtelnost. Nesmrtelnost nemůže být zdůvodněna jediným-jedinečným důvodem, jedině celek může nesmrtelnost zdůvodnit, tvrdí Rudolf Eucken.¹³ Fakt, že v hebrejštině chybí forma pro futurum, může být pochopen, jen tak, že celek je otevřený, že celek od člověka požaduje jeho tvorbu, tvorbu budoucnosti, člověk je tedy zodpovědný za budoucnost, ona není dána jednou provždy, člověk má na ní pracovat, spoluvytvářet ji, člověk ji „dělá“, v tom spočívá imperativ zodpovědnosti, s nevýslovnou důsažností, jež je zahlédnutelná v díle Emmanuela Lévinase. Nikdy nezakoušíme bezprostředně objektivnost, předmětnost, v tom se empirici mýlí, celek pro objektivnost není dán odrazem objektivní reality v subjektivním vědomí, atd. atd. Protože celek není věcí, uchopitelnou definicí, obrazem, či jednoduchým pojmem, můžeme zdůraznit jednu samozřejmost, jež uniká posuzujícímu rozmyslu, totiž, že celá přírodověda je vlastně nekonečnem kladených a posléze ověřovaných hypotéz, bez ucelenosti, bez počátků, bez cíle. Snaha řídit přírodu, např. v oblasti mikroorganismů, se ukázala jako chiméra, vznikly nové viry, bakterie se staly rezistentní, je to pět „jinak“! Minulé výtěžky našeho života nejsou ztrnulé sedimentace, ony se protendují do našich aspektualit, tvoří tedy s naší současností tvořivý celek. Proto také objektivita je problémem číslo jedna, nebyla vždy a patrně nebude vždy, je pouze jedním z mnoha stupňů lidského promýšlení světa. Objektivita se nedá dokázat dedukcí, dedukce zde nezakládá objasnění, srov. Husserlovo tvrzení o dedukci a její důsažnosti.¹⁴ I objektivita je fenoménem, jenž musí být vysvětlen, vnímání samo je možné jen polem, které je pozadím pro percepci, i vnímání potřebuje ucelenost, potřebuje celek. V našem myšlení, vnímání a pociťování fungují nevědomé intencionality, vzniklé pasivními syntézami retencí. Všechny výtěžky, tj. aktivity i habitualy našeho toku cogitationes v nás fungují, protendují se a velmi často o nich vůbec nic nevíme. Proto je důležitý obrat k počátkům, proto je důležitý celek. Vyplnění signitivní intence intuitivním obsahem, tj. evidencí jsou nejen formální podstaty, ale i obsahové podstaty. Tedy obojí jak formální náhled (analytická filosofie), tak obsahový náhled (fenomenologie) je naprosto legitimní. Našemu evropskému lidství je vrozena entelechie (protence vzniklá nesmírně komplikovaným způsobem) a ta je tím, co nás vede vpřed, patří tedy opět do celku. Univerzální horizont je vždy už nějak zde. Objektivismus, kauzalita, funkcionalita předpokládají sukcesivitu jako jedinou půdu, na níž se etabluje vědecké poznání, tj. potřebují časovou následnost. Ale je zde ještě koexistence, komprezence poznávajícího a poznávaného, a to se jednoduchým kauzálním přiřazováním vysvětlit nedá.

Fink by k tomu možná připomněl, že : „Bytí, svět, pravda jsou nevymyslitelné!“¹⁵ Zde je třeba náhledu, nestačí dedukce ani indukce. „Alles entscheidende Denken mündet im Ganzen, wie alle Strömme in Meer.“¹⁶ Velké myšlenky musejí být spřízněny s naší „krví“, aby mohly být znovu probuzeny. Tj. v transcendentní imanenci našeho myšlení jsou zdroje, vyznačující se vlastní platností, která musí být znovu a znovu probouzena, náhledem.

Techné, ve smyslu moderní systematičnosti bez náhledu nás nespasí, protože je vždy napojeno na podmínky, které nejsou v moci samotného techné. Titanic byl napojen na podmínky Atlantského oceánu, Kursk a Černobyl na podmínky lidské nedokonalosti, srpnové

záplavy v Evropě na podmínky habituálních změn počasí v periodě dvou tisíc let, řečeno s velkou důvěrou v platónské myšlení z Timaia.

V postoji absolutní sebedůvěry se vždy skrývá Asebeia (bezbožnost). Málo filosofie činí lidi bezbožnými, to nakonec je známo, z Bacona, z Hegela, ale i z Humea.¹⁷

Je těžké pochopit, že v líbezné hudbě, linoucí se z houslí, je skryta harmonie Země a Nebes, protože dřevo, z něhož jsou housle vyrobeny, muselo vyrůst v této harmonii, podmiňující růst lesů, dřeva? To je příklad ztráty smyslu pro celek u současného člověka.

Krásu, kterou prožíváme, je zároveň krásou přírody, přirozenosti, fysis, až sem je třeba prohloubit a vyhloubit své promýšlení artefaktů tohoto světa, abychom pochopili sílu celku bez marga.

Karel Čapek se dotýká celku v této formě, cituji: „Pozor na pravdy, kterých je jen kousek.“¹⁸ Proč? Protože tímto způsobem se většinou znemožní rozlišit pravdu od lži. Celek zde znamená intenci, tj. noezi a noema v jednotě, přičemž rozhodující noeze nese v sobě předstanovené své adekvátní noema, jak je notoricky známo z Husserlových spisů. Přijímají se náznaky obecně platných intencí a vkládají se do nich voluntativní obsahy, jež mají sofisticky zkreslit, to, co je bytostně pravdivé. Lidé se pak nevyznají! Tak vzniká porušení celku, vzniká tak polopravda, špatně odhalitelná lež.

Čapek v této souvislosti tvrdí: „Tato hromadná dezerce od osobního smýšlení a hledání si našla ovšem pěkná slovíčka, žvaní se o duchu doby, o příkazu doby, o nástupu generačním a kdesi cosi, samé záminky, aby se nemuselo myslet vlastním mozkem, nýbrž v obecných heslech, která nahrazují jakýsi mozek kolektivní. Pořád se předpisuje, co se má myslet, jenže duch, který se nezřekl své nejvlastnější funkce, může přijímat jen jediný příkaz: jak se má myslet. Není jiného předpisu pro myšlení než myslet správně, kriticky, úplně a přesně. A kdo ze vzdělanců přijímá jiné předpisy pro své myšlení, předpisy které mu ukládá jeho štamtiš, jeho partaj, jeho žurnál nebo já nevím, která davová instance, ten pomáhá rozmíchat tu strašnou směs troubovství.“¹⁹

Člověk samostatně myslící, je stejně sám jako člověk umírající, to je také Čapkova myšlenka.²⁰ V tom je obsažena celkovost myslitele!!!

Tento celek nahlížený očima Husserlovýma, je založen v tom, že každý vnímaný předmět mu vyvstává z pozadí, ze zkušenostního pozadí, které vždy leží v inaktualitě, a proto není vnímáno, neví se o něm. V tomto smyslu je možné hovořit i o zvířecí egoitě, protože i pes ve svém vnímání má tento horizont minulého spolupřítomný, tvrdí Husserl.²¹ Tedy celky hrají velmi důležitou roli v našem intencionálním životě, aniž bychom o tom věděli.

I hodnota je dle Husserla intencionální korelát hodnotícího aktu²², což znamená, že proklamované hodnoty vždy podstatně souvisí s adekvátními noezemi, tj. s hodnotícími akty, tvořícími pozadí pro hodnoty ve formě noemat. Tedy jen z předchůdného celku se hodnota jako noematický korelát ustavuje, tvoří, konstituuje.

Stejně je i jáství – egoita přítomné ve všech prožitkových tocích a proměnách, jáství nemůže být reelní moment, či kus toku cogitationes v urimpresi. Jáství tak spoluvytváří pozadí, na kterém se teprve může ukázat něco jako reelní kus prožitkového toku, bez předchůdného pozadí to možné není.

Proto také můžeme spolu s Husserlem klidně říci: „Geometr ve svém myšlení používá fantazii častěji, než jsme ochotni na první pohled připustit.“²³ Možnost je dřívější než skutečnost,²⁴ dynamis je podmínkou energeia a ergonu, celek je předchůdný, možnost patří do předchůdného celku a je třeba o ní (o možnosti), i o celku předem vědět. Proto celek je pozadím, předchůdným pozadím a podmínkou fenomenalizace figur. Do této souvislosti patří i celek vytvořený mezi senzuální a tvarovou stránkou vnímání. Senzuální hýlé a intencionální morfé jsou jedním celkem, v němž rozhodující roli sehrává intencionální noeze – morfé, morfé je oním pozadím, od něhož se odráží figura vnímaného hýlé (senzuální danost, datum

atd.). Husserl je dokonce přesvědčen, že: „Vědomí není titul pro psychické komplexy, pro zamotané obsahy, pro svazek nebo proud počitků, jež se vyzvedávají bez jakéhokoli jednotícího smyslu, nýbrž jde o zdroj rozumu, nerozumu, zásad a nezásad, zdroj vši reality a fikcí, všech hodnot a nehodnot, všech skutků a pasivit. Vědomí je tedy jako toto coelo různé od toho, co senzualismus sám chce vidět, totiž něco, co je ve skutečnosti beze všeho smyslu, co je iracionální- ovšem racionalizaci přístupné jakožto látka.“²⁵ Vímání je proluto smyslem, z celé živoucí intencionality, je jediným celkem, jehož atomizace přináší takové zjednodušení, že je pak nemožné dobrat se pravdy samé. Prožitky nejsou pouze libovolné věci, obsahové komplexy, jež se pouze vyskytují, nic neznamenají. Nestačí je pouze zasouvat do tříd a podtříd jako se to děje např. u Carnapa a ostatních novopozitivistů jako podklad pro logickou výstavbu světa. Prožitky jsou součástí celku, obsahují množství reálních a imanentních momentů, ale obsahují i intence jako je jáství (Ichheit), generální tézi světa, domov či nedomov apod.). Nelze prožitky reifikovat a dívat se na ně jako stavební individua celku světa.

Prožitky jsou vždy napojeny a propojeny s intencí jáství, světa aj. , to vše patří k celku, jenž jest ovšem většinou nepochopen, protože se popisuje jen to, co je obsahem noematu. Noeze v sobě nese platnost modalit, tj. řečeno s Kantem, platnost buď nutnou, možnou, či pouze tvrdící – asertivní. To vše je v intencionálním celku, jenž zůstává neodhalen. Hodnota nese v sobě voluntativní moment jako moment osobní „nutnosti“ a ten odněkud přichází, je nutnou intencí pro daný subjekt.

Husserl k tomu všemu dodává: „Královská cesta do fenomenologie a do filosofie neexistuje, ta cesta je jen jedna a ta je předznačena vlastní podstatou.“²⁶

Proč je tak obtížné sebepoznání, jež je královským údělem filosofa - Gnothi seauton! Protože cesty k sebepoznání – noeze, vlastní noeze nesou v sobě předznačená svá vlastní noemata a myse musíme nejdříve zbavit elenchickým způsobem vlastních noezí a to je nepředstavitelně těžké, říkáme-li zbavit, pak myslíme to, že je musíme pochopit jako předmět, jako noema, jež je od nás vzdáleno, tj. nahlédnout sama sebe jako cizí osobu. V tom je obtížnost sebepoznání. Mnohdy jediným způsobem, jak nahlédnout vlastní noeze, je jen prožitek naprosto mezní situace, jež nás od nich oddělí, protože vzniká hluboký otřes (elenchos jako privace starých jistot), proto Patočka mluví o „frontovém zážitku“, proto platí to okřídlené „v nouzi poznáš přítele“, my bychom mohli dodat „přítele v sobě samém“. Jsme zataveni v noezích a ty diktují, čeho si kolem nás všimneme, o tom je celá fenomenologie, proto je třeba provést transcendentální epoché, tato proměna nám totiž umožní to, co je jinak skryto v samozřejmosti. Proto je také pravda původní neskrytostí a nikoli jen shodou něčeho s něčím, atd. atd. , to vše je dost známé, a přesto stále nepochopeno. Také proto má smysl zdůrazňovat rozumění oproti pouhému vědění. Dnešní svět je „jeden“ víc než tomu bylo dříve, a to si vyžaduje roz-umění, nikoli pouhý popis výskytovosti, byť i sebelépe metodologicky zajištěné

Královská cesta do filosofie není, tj. nedá se zajistit dekretem, aby jí každý a vždy rozuměl, je třeba něčeho zásadně něčeho nemetodického a to je intence k původní celkovosti bytí, tj. filein sofía. K této intenci má poukázat předložený sled úvah.

Noemata mají v sobě předznačené predikace, nesou v sobě thetický charakter, kladoucí charakter směřující k bytí, ontičnosti, ontologičnosti, proto např. můžeme v popisu vnitřního časového vědomí nalézt intenci k jáství, k ontifikaci, srov. tvrzení o ontifikaci u J. Patočky.²⁷ „Blížít dálku, blížit věčnost“ – něco takového umí láska, bolest a radost. Proč? Protože všechny tři platnosti jsou naprosto evidentní, nemusejí být něčím třetím dokazovány, všechny tři platnosti ušebírají čas i prostor do jednoho celku, jenž je ovšem prožíván současně jako něco, v čem se daná individua, prožívající tyto platnosti, právě nacházejí a co je současně celé v nich samých. V tom je i podstata lásky k moudrosti, je v nás a my jsem současně celí v ní v „sofia“. Láska, bolest i radost jsou tedy evidentní bez nutnosti dokazování, jsou pravdivé a

podstatou pravdy je svoboda, tvrdí Heidegger.²⁸ Proto potřebujeme svobodu, protože ona je základem pravdy samé. A člověk nevlastní svobodu, naopak ona vlastní jej, proto člověk existuje, tvoří dějiny, svoboda není výdobytkem, naopak díky svobodě může člověk jednat a odkrývat to, co je skryté, a tak zakládat smysl svého pobývání, pobytu, Dasein.

Usebírání prostoru a času ve slově je zcela speciální Ereignis (u-dálost), ale také v sobě obsahuje intenci k celkovosti, jež zůstává celá v každém jednotlivém ukazování, pojmenovávání naprosto celá, celková.

Pokud v se však celek chápe jen a jen jako adice původně rozparcelovaných částí, tj. kvantitativně, pak řečeno s Heideggerem²⁹ je základem celku poměřování, pak se vše poměřuje a to z nějakého relevantního pragmatického účelu, což koneckonců znamená jedno: boj o dělbů Země, Gaie! Totéž se objevuje v řeči, řeč je poměřována a dostává tak podobu logistických trópů (zástupků), vztahy mezi slovy se formalizují a vznikají jazyky, jejichž jednotlivá „slova“ již nejsou „kůže na hluboké vodě“, řečeno s Wittgensteinem.³⁰ „Pravé vzdělání proměňuje duši v celku“, tvrdí Heidegger.³¹ Jde o celky a o intence k celkům, to je v současné době, ve vzdělání, to vůbec nejdůležitější!

Subjektivita se zmocnila jsoucen, řídí je, proto je Země (Gaia) neustále předmětem nového a nového rozparcelování, ať se tento proces nazývá jakkoli. Proto je znásilňována i řeč prostřednictvím nových formálních jazyků, díky používání mobilních telefonů a proto řeč v dnešní době není jen záležitostí filologů, ale i filosofů. Platónská idea dobra darovala věcem jejich věčnost, ale poznávajícímu schopnost a možnost tyto věci poznat a to vše společně v jediném záběru poznání a sebepoznávání, tj. idea dobra je celkem celým v každé jednotlivosti a současně všechny jednotlivosti jsou v celku. Teprve Aristoteles tuto celkovost narušil, když v deváté knize svých Metafyzik vložil pravdu a nepravdu věcí do rozumu a nikoli do skrytosti či neskrytosti samých věcí, o něž nejvíce jde. Proto se pravda posléze stala správností postupu a nepravda nesprávností postupu, procesu poznávání, tj. koneckonců metody.

Jde vlastně o problém blízkosti, to, co je blízké nezprostředkovaným způsobem, to se nemůže stát předmětem, proto je bytí, či tělesné schéma takovým tvrdým oříškem pro myslitele předmětností. Takovými zprostředkováními jsou všechny kategorie, to bezprostřední neumíme uchopit, nejsou k tomu kategorie. Blízkost je tedy problém. Dějiny se mohou dít teprve tehdy, když tuto bezprostřednost zažijeme, protože ona je pravdou, ona je tou nejvyšší skrytostí. Setkání s touto neskrytostí je setkáním s domovem, s místem našeho pobývání, s prodléváním na jednom místě (ethos). Zde je bezprostřednost prožívána, zažívána, obnovována prostřednictvím rituálů, znovu vždy zrozena a počata. Ne nadarmo byly velké státní útvary zvány velkými domácnostmi.

Domov člověk pociťuje, domov nepotřebuje být definován, je bezprostřední určeností totožnou s bytím samým, řečeno hegelovsky. Proto je také domov rozšířeným organismem, je rozšířeným tělem. V domově tělesněme vším, co děláme i neděláme. Proto je Hölderlin básníkem bezprostřednosti, domova, místa, pozice, thesis, základu.

Nietzsche dovršil bezdomoví, protože odstranil bezprostřednost, blízkost, tato blízkost bez zprostředkování totiž vypovídá o nutnosti transcendence a tu právě Nietzsche zrušil dokonale. Vláda subjekt-objektové figury neznamena jen zásadní zlom v metodologii věd, ale i zásadní zlom v pojetí blízkosti, protože inaugurací tohoto vztahu opozice mezi subjektem a objektem, je zrušena transcendence jako to, co tuto figuru provází jako její stín.

„Ethos“ dle Heideggera znamená „na místě se držet, na místě prodlévat“, tj. bydlet.³²

To nevyřčené slovo je třeba uslyšet, a teprve pak se objeví místo pro bydlení. To nevyřčené slovo je proudící v Ister (v Dunaji), jde jen o to, najít tu blízkost, která mi toto slovo daruje. Přivést bydlení – bytí ke slovu, to je úkol básnění. Pozor, dnes nám mnozí tvrdí, že toto není možné! Je třeba pečovat o to, co je ještě nutno vyslovit, i to je péče o naši duši!

Existence není předmětem, pokud se stane, pak se promění na výskyt, pohyb zkamení, existence se rozplyne, zůstane jen zatvrdlina výskytu. Pohyb existence zanechává své stopy v krajině a ta pak vypovídá s neúprosnou pravdivostí o lidech, kteří v krajině svým existenčním pohybem „vtělesnili“ do jejích kontur. Předmětné poměřování krajiny je rozvažováním, jak známo z I. Kanta, ale nám je zapotřebí získat rozum (roz-um) a ten dán rozdělením na pozadí a figuru, jež je z tohoto pozadí vyvstává, pohybem vyvstává, ukazuje se, fenomenalizuje se, tedy ek-sistuje.

Celek je předchůdný vůči vědomí, stejně jako je předchůdná světlina (Lichtung), či Dasein (pobyt). Na světlinu a na Dasein se vyladíme a výsledkem tohoto ladění je celý náš způsob života, tj. i řeč a její problémy. Tělesnění v intenci „Zur – Welt- sein“ (ke - světu – být) je dřívější než apercepce této intence, proto je mentální anorexie odmítnutím vlastní existence, vlastní tělesní intence zaměřené do světa. Celek je předchůdný, je důležitější než části, které jsou koneckonců částmi jen díky předchůdnému celku. Zde se nejedná o problém gestaltismu, protože tento vztah k celkovosti je pouze cartesianským vztahem k celku a celkovostem. Celek zde má vždy margo, má okraje, je tedy vždy jen velkou částí.

„Werkzeug – náčiní – nástroj“ vždy odkazuje pouze k užitečnému používání, k praktickému zacházení, nikdy nepoukazuje bezprostředně k celku, k počátku. Absolutizace funkcionality tohoto charakteru vede v myšlení pouze k logice jako nástroji přesného myšlení, ve vědě pouze k popisu vnějšího světa jsoucna, k popisu pouhé onticity bez ontologických vhlédů, vede pouze k instrumentalismu, praxi užitečnosti a užítkovosti. V takovém myšlení chybějí počátky jako základy, jež nelze již zprostředkovávat, jež nelze pochopit z nějaké příčiny, z nějakého důvodu, proto jsou počátky posvátné a jejich nalezení je vlastně obdarováním, proto je Ister prouděním, z něhož je možno být obdarován poselstvím, jež je původním ohněm, původním duchovním ohněm, pramenem nás samých, domovem, jádrem kultury a jejího smyslu. Také proto počátky, uchováající v sobě celek bez marga, nejsou něčím, co máme za sebou, ale ony teprve čekají na naše objevení, stojí před námi jako úkol. Vše, co nemá počátek, kořen, základ se může prosazovat jen svou užitečností, pragmatičností a ta může být prosazována jako „vůle k moci“, což se také stává, děje. Pak ovšem každý bytostný myšlenkový odkaz se bude jevit jako něco, co překáží daňovým poplatníkům!

„Schon-sein-bei“ (již-být-při) je fenoménem zapuštění kotvy do „při-tom-nosti“, do času, do časovosti. Každé takové ukotvení je Heideggerem nazváno „starostí“ (viz. obstarávání Besorgenheit). O tom se často mluví v „Sein und Zeit“, ale Heidegger o tomto fenoménu píše i jinde, např. v „Prolegomene zur Geschichte des Zeitbegriffs“.³³ Zapustit kotvu do „ted“ je základ domova, polis i kultury, i když se to jeví velmi přehnané. Vhloubit se do „ted“ znamená počátek, základ, ohňový střed (das Herd), jenž se nedá již dedukovat z něčeho ještě základnějšího. Nic základnějšího prostě neexistuje, proto také je tento počátek naprosto neužitečný, není totiž funkcí něčeho, nedá se z něčeho odvodit, nedá se instrumentalizovat, tj. nemá vědeckou povahu, která pouze popisuje funkcionalitu, instrumentalizaci, vztahy, závislosti a odvislosti apod. To znamená, že počátek nemůže být vědecky relevantní.

Přístup k pravdě „ted“ musí být počátkem, ve kterém se ustanovuje, zakládá původní usebrání naší lidské individuální nepatrnosti s celkem světa, kosmu, s veškerenstvím, proto v této události se zakládá domov, polis i kultura. Toto vše dostáváme darem, to nevzniklo z nějaké metodičnosti, didaktičnosti, předpisovosti, či vůle vědecké nepopíratelné autority, toto je zdrojem pozdějšího lidského vděku. A kdo neumí být vděčný, není člověkem. A dar domova vděčíme neznámým bohům, či Bohu. Bez počátku se nedá autenticky žít. Proč? Protože v počátku je celek bez marga, v tomto celku jsme i my, jsme přijati – to je u-dálost (Ereignis). Intellectio má přednost před sensatio. Položit se do duchovního středu znamená nalézt

oheň, z něhož žijeme, z něhož „prameníme“ (i když je to protimluv), z něhož „kořeníme“ a proto je nám třeba neužitečnosti, je třeba umět čekat na poselství, které přijde z Ister.

Vysvětlivky:

¹ Heidegger, M., *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 273.

² Tamtéž, s. 379

³ Heidegger, M., *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 398.

⁴ Tamtéž, s. 3.

⁵ Tamtéž, s. 5.

⁶ Srov., Heidegger, M., *Nietzsche I*. Stuttgart: Günter Neske Pfullingen 1961, s. 263.

⁷ Srov., Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Alfred Kröner 1930, s. 376

⁸ Srov., Heidegger, M., *Nietzsche I*. Stuttgart: Günter Neske Pfullingen 1961, s. 389.

⁹ Platón, *Ústava*. Bratislava: Pravda 1980, s. 86.

¹⁰ Srov., Patočka, J., *Sókratés*. Praha: SPN 1991, s. 41.

¹¹ Srov., tamtéž, s. 116.

¹² Patočka, J., *Platón*. Praha: SPN 1991, s. 258

¹³ Eucken, R., *Smysl a hodnota života*. Praha: Máj 1937, s. 217

¹⁴ Husserl, E., *Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff 1962, zweite Auflage Walter Biemel, s. 193.

¹⁵ Fink, E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Haag: Martinus Nijhoff 1957, s. 19.

¹⁶ Tamtéž, s. 21.

¹⁷ Srov., Hume, D., *Anfänge und Entwicklung der Religion*. Leipzig 1909, s. 52.

¹⁸ Čapek, K., *Místo pro Jonathana*. Praha: Symposion 1970, s. 107

¹⁹ Tamtéž, s. 126-7.

²⁰ Tamtéž, s. 134.

²¹ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: H.L. Van Breda 1950, erstes Buch, s. 79.

²² Srov., tamtéž, s. 82.

²³ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: H.L. Van Breda 1950, erstes Buch, s. 162

²⁴ Srov., tamtéž, s. 194.

²⁵ Srov., tamtéž, s. 213.

²⁶ Srov., tamtéž, s. 241.

²⁷ Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: SPN 1969, s. 78.

²⁸ Heidegger, M., *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1967, s. 81.

²⁹ Tamtéž, s. 177

³⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main 1963, s. 143.

³¹ Heidegger, M., *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1967, 123..

³² Heidegger, M., *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1967, 185

³³ Srov., Heidegger, M., *Prolegomene zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 227.