

**Co to je filosofie a jaké je její poslání [FF UK]**

**Ladislav Hejdánek**

This is a part of the original document:

[Co to je filosofie a jaké je její poslání \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Co to je filosofie a jaké je její poslání \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 18. 5. 1994

◆ lecture, Czech, origin: 18. 5. 1994

## Co to je filosofie a jaké je její poslání [1994]

18. 5. 1994

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini Pro 3 preview]

Ta poslední věc, kterou jsme v jakémisi výhledu si říkali o experimentálním pochopení první filosofie. Protože termín první filosofie je dosti významný, rozlišování mezi první filozofií a druhou filozofií nebo praktickou filozofií a tak dále je tradiční a pochopitelně někdy ta tradice je zatížena některými předsudky, které třeba se musí nějak odbourávat nebo se nehodí pro jisté pojetí, takže se musí udělat jinak. A my jsme se pokoušeli tu první filozofii pochopit jiným, velmi netradičním způsobem.

A do tohoto nového pojetí jsme zapracovali... Také jsme se zmiňovali skokem o takových věcech, je to velmi nehistorické nebo neběžně historicky, souvislost s Kantem, souvislost s nominalismem a tak dále, to je jenom na připomenutí, co jsme minule říkali, čím jsme se zabývali. A končili jsme tím, že rozum, který sám sobě nerozumí nebo nerozumí dost sám sobě, že vlastně není ještě dostatečně rozumný. To je tradice, která, i když najdeme filozofy, kteří se z toho vymykají, kteří o tom pochybují – to patří k věci, pochybovat o všem – tak přece jenom k té evropské tradici myšlenkové patří jakási základní důvěra v rozum. Důvěra, která zároveň není slepou důvěrou, nýbrž je důvěra v rozum, že je schopen kontrolovat sám sebe. Že není nic jiného, co by mohlo kontrolovat rozum, a tedy musí to rozum zastat sám.

Tak se jeví aktivita rozumu jako vposledu rozhodující, i když to je právě ta důležitost, že ten rozum musí být kritický sám k sobě. To je ta podmínka a víra zatím je, že může být kritický sám k sobě. Dospíváme tedy k tomu, že právě v naší době rozum rozpoznal jisté těžké chyby, jichž se dopouštěl. Zase nechci personalizovat rozum, to jest my, používající svého rozumu, který se rozvinul určitým způsobem v evropské tradici, jsme rozpoznali, že v této tradici došlo k velmi povážlivým chybám, omylům, přehmatům.

A jeden z těch nejvážnějších přehmatů spočívá v té tendenci rozumu všechno, čím se zabývá, objektivovat. Takže tady vlastně rozum je jediný schopen rozpoznat, jakých chyb se dopouštěl, a tyto chyby produktivně zpracovat, aby se od nich mohl oddělit, aby se od nich mohl odpoutat. Rozum tedy sám sebe také musí přestat objektivovat. Jestliže chyba je v objektivaci, tak ta rozhodující chyba pro rozum je, že už nemůže objektivovat sám sebe. My víme, že ještě v nové době, když mluví třeba Descartes o *res cogitans*, že to je taková objektivace rozumu, jak je jenom možné. Když mluví Kant o *a priori*, je to zase ještě pozůstatek této objektivace. I když Hegel kritizuje tuto objektivaci, nakonec z toho rozumu mu zbývá ten absolutní duch, který je sice subjekt, nikoli objekt, ale je to vlastně zpracováno zase filozofií, která toho ducha, který je nejprve *an sich* a pak je *an und für sich*, zase objektivuje.

Jakoby ten rozum, ta evropská filosofie, jakoby nedovedla se z těchto už... chyba, už to deklaruje a přesto v tom zůstává vězet. To je ta situace, v které se nalzáme. A v této perspektivě pak musíme celou filozofii provozovat. Je to rozpor, je to konfuze, je to vnitřní rozklad, krize, kterou musíme nějak překonávat. A to nepůjde v jedné generaci. A tohleto všechno má tedy obrovské důsledky pro veškeré filozofické myšlení, jeho orientaci. Zatímco běžná novověká tradice nezdůvodněně a zcela předsudečně přesouvá všechno, co nemá předmětnou věcnou podobu, do říše subjektivity.

Příčemž samu subjektivitu ale zase co nejvíc objektivuje. To je ta charakteristická subjektivizace, když se celé sféry lidského života a myšlení přesouvají do subjektivity, tak ta subjektivizace vlastně dlouho neznamena pochopení, co to je subjekt. Nýbrž subjektivita je určitý typ jakési méně hodnotné objektivity. Třeba myšlenkové akty se psychologizují, sociologizují, hledají se žebříčky, hodnotové

žebříčky těch či oněch společností a tak dále. Což se předpokládá, že hodnocení je subjektivní záležitost, ale je ji možno objektivovat tím, že velké množství lidí přezkoumáme, jaké mají žebříčky hodnot, a uděláme z toho jakýsi závěr statistický a tak dále.

Jestliže samu zkušenost rozumu se sebou... Rozum totiž nemá jenom zkušenosti se světem, věcmi, ale také má zkušenost se sebou. Rozum, který má zkušenost se sebou, není odkázán jenom na empirii, jak to říkali empiristé a senzualisté, nýbrž je tady ten rozum sám, ten *intellectus ipse*, jak říká Leibniz v námitce proti Lockovi. A tento *intellectus ipse* je schopen mít zkušenosti se sebou. To není jenom nějaký nezaručený předpoklad. Čili jestliže samu zkušenost rozumu se sebou a se svou aktivitou můžeme v novém smyslu a vymezení považovat za transcendentální, to jest ne v tom kantovském jenom, prostě v přeinterpretovaném smyslu.

Co to znamená? To je to, co není založeno na zkušenosti se světem. To je transcendentální zkušenost. Od té doby se hovoří o metafyzické zkušenosti nebo o transcendentální zkušenosti vůbec. Což podle Kanta není vlastně zkušenost. Rozšiřuje se pojetí zkušenosti. Otvírá se cesta k myšlenkovým pokusům, které mohou být ověřovány a prověřovány na základě této transcendentální rozumové zkušenosti se sebou samým.

To znamená, rozum díky tomu, že je schopen rozumět sám sobě a mít se sebou zkušenost, se stává mnohem kompetentnějším, dokonce základně kompetentnějším v přístupu ke všemu, co je kolem ve světě, co je uvnitř v myšlení. Rozum chápe věci díky tomu, že rozumí sám sobě. Je to jakási jiná formulace, než jaké použil Kant v předmluvě k druhému vydání Kritiky čistého rozumu, když tam říká, že vlastně rozum vposledu poznává sám sebe. Poznává to, co vnese do zkušenosti. Nemůže poznávat věc o sobě, nýbrž poznává to, co si sebou přináší a díky čemu vůbec je zkušenost možná.

Kant tím myslel a priori a my tím budeme myslet tu zkušenost rozumu se sebou samým, čímž to historizujeme. Tato zkušenost je vlastně spjata s určitou myšlenkovou, civilizační, kulturní tradicí. Je to zkušenost evropského rozumu se sebou samým.

Tyto transcendentální myšlenkové postupy nejsou ani dřívějším filozofům, alespoň některým z nich, zcela cizí. Ale byly a dosud jsou nepřipustně zatíženy tradovaným sklonem řeckého typu pojmovosti k objektivaci, ke zpředmětnění toho, co je tematizováno. A tak se cesta, která se zdá být dost slibná, dostává rychle někam do slepého vyústění, protože pravé východisko zůstává dosud málo prošlapané. A v dosahu výhledu dokonce vůbec neprošlapané. Je to cesta, která se ještě nestala cestou, ještě nebyla prošlapána. To je důvod, proč tolik filozofů, kupodivu skutečně jich dost, je přesvědčeno o tom, že to je bezcestí.

Tady však musíme pamatovat, že každá cesta začíná tak, že několik prvních průkopníků se začne vydávat novým směrem a klást teprve poprvé své nohy na půdu dosud nedotknutou. Takhle začínají všechny cesty. My ovšem nejsme v situaci těch, kdo by nechávali v nedotčené krajině první stopy, první šlápoty. Před námi není planina ani porost, do nichž ještě nikdo nevstoupil, ale naštěstí už tu jsou vedle asfaltových silnic také stezky málo nápadné. Odpusťte, že tady teď zůstávám u metafory, ale někdy je to docela užitečné.

Tedy vedle asfaltových silnic máme také stezky málo nápadné a někdy sotva viditelné. Filozofovat neznamena vždycky chodit jen vyšlapanými cestami. I když vy se zejména musíte naučit chodit vyšlapanými cestami, musíte zároveň vědět, že to není poslední cíl filozofie nebo filozofování. A nikdy to neznamena chodit po silnicích. Filozof, který chodí po silnicích, je špatný filozof. Každý pořádný, každý opravdový filozof se filozofickým silnicím vyhýbá. A pokud se jimi už musí zabývat, tak jako něčím, co patří minulosti. A to znamená kriticky, zdánlivě a někdy skutečně destruktivně.

V tom mají své nejhlubší oprávnění například také dekonstrukční pokusy některých velkých sofistů naší doby. Neboť velmi dovedně a někdy až do netušených souvislostí a hloubek odhalují falešnou svůdnost běžného zvyku většiny zejména akademických filozofů počítat jenom nebo především s filozofickými silnicemi, nad nimiž provádějí své piruety, aniž by se však v nejmenším od nich odchýlili, tedy od jejich směru. Jako metoda je dekonstrukce neocenitelná. Ale její problematičnost spočívá v tom, že nedbá dost na to, jaké nové cesty a v delší perspektivě možná i silnice prošlapává.

Silnice nejsou problematické tím, že jsou to silnice. Jestli jsem řekl, že se filozofie vyhýbá silnicím, tak to není proto, že to jsou silnice. A není to ani tím, že jsou už staré a zaběhané. Nýbrž že mají své vady, které si už neuvědomujeme, kterých si nevšímáme, které dokonce považujeme za samozřejmě správné, aniž bychom se pokoušeli vždy znovu kriticky prověřovat, zda opravdu jdou správným směrem. Nebezpečnost silnic je v tom, že už si neklademe otázku, zda jsou správné.

To znamená, že je můžeme opustit, my je dokonce musíme opustit, prošlapávat nové cesty nebo alespoň chodit stezkami prošlapanými jen částečně. A teprve potom získáme potřebný odstup od těch silnic a můžeme se k nim vrátit. Ty silnice nebudeme bourat, ale budeme se na nich muset nově učit chodit. Budeme muset dokonce – je to absurdní takhle v té metafoře, ale ve filozofii tomu tak je – právě po těch silnicích prošlapávat nové stezičky. Nejenom mimo ně, ale i po nich.

Cesty a silnice tu jsou proto, abychom se rychle a spolehlivě dostali odněkud někam. Člověk vůbec a zejména filozof však chce pronikat na nová území, do nových, neznámých končin. A zde platí, že ony neznámé končiny nemusí být alespoň ve filozofii vždycky jen daleko, ale velmi často jsou docela blízko. Třeba právě na té silnici. Jen si jich nevšímáme, protože jedeme po silnici příliš rychle a příliš samozřejmě, vědouce už předem, kam chceme a kam dojedeme.

Nechme tedy už metafor a přirovnání a podívejme se, jaké řešení naznačuje třeba francouzský fenomenolog Maurice Merleau-Ponty, když mluví o subjektivitě. To je ještě k tomu tématu, velice rychle ho zase opustíme. Volí nejprve slovo objev. Subjektivita musela být objevena. Rozumí se jako téma. Subjektivita tady byla vždycky. Jenomže tady byla ještě dřív, než byl člověk. Také zvířata, také rostliny mají svou subjektivitu, o které mnoho nevíme nebo skoro nic. Čili objevem se musela stát subjektivita, která už tady byla dávno, ale na kterou nikdo nepomyslel, nebo na ni nepomyslel určitým způsobem. Subjektivita jako téma musela být objevena.

Takto vyloženo by to sugerovalo, a já jsem to ještě explicitně řekl, že tu byla již dávno před tím objevením. Jenomže tady jde o to, že to, co tady bylo před objevením subjektivity, bylo něco jiného, než je ta subjektivita, jaká byla objevena v té evropské tradici. A proto Merleau-Ponty hned zdůrazňuje, že nejde zajisté o objev v tom smyslu, jak byla objevena Amerika nebo potaš. Amerika tu byla dříve, než byla objevena, potaš tady byla dříve, než byla objevena. Ale co bylo objeveno, je, jak se dostat do Ameriky a jak vyrábět potaš. V tomto smyslu byla objevena.

No a subjektivita, to je vlastně vynález, jak pracovat se subjektivitou. Jak se jí zmocnit, jak jí vtisknout určité normy, určitá kritéria, určitá pravidla. My se k tomu Merleau-Pontymu možná vrátíme příště, dneska ho opustíme.

Soustředíme se na jednu stránku té subjektivity, na které se dá ukázat, že jde o něco, co tu nebylo. Že jde skutečně o jistou záležitost, která nepochybně patří k subjektivitě, ale nicméně je tím vynálezem. Ne objevem, ne odkrytím něčeho, co už tady je, nýbrž vynálezem. A tím vynálezem jsou vlastně, nebo dá se to ukázat na takzvaných filosofématech. My jsme to myslím zatím netematizovali a podle mého soudu je to dost důležité. A uděláme to také proto, že filosofémata můžeme hledat a také nacházet mimo oblast filosofie.

To jest nejenom mimo filosofii v evropské tradici – je celá řada filosofemat, která se ještě nestala filosofii, nebyla filosoficky uchopena – ale zejména my filosofemata můžeme zjišťovat, objevovat tam, kde vůbec filosofie nefungovala, třeba u archaických lidí, v mýtu. Byla jistá filosofemata mimo evropskou tradici. A do dneška, ale zejména v té další době, dneska je to trochu problematické, poněvadž pojmové myšlení, zejména v podobě techniky – je to absurdní to takhle říct ve zkratce, ale je tomu tak – technika bez pojmového myšlení není možná a právě technika proniká do celého světa a s ní tam proniká pojmové myšlení.

Čili hlavně technika způsobila, že to pojmové myšlení se šíří i v kulturách, které tomu nejsou nakloněny, dokonce to pro ně je cosi jako jed, ty kultury upadají, ty kultury se rozkládají. A to ne jenom tou zaváděnou technikou, jak se to většinou říká, nýbrž právě tím způsobem myšlení, které s tou technikou tam proniká. Tedy na tom tématu filosofemat se dá mnoho ukázat a já se pokusím to velmi povrchně a stručně – samo by to vyžadovalo velkánskou monografickou práci – ukázat na srovnání s některými myšlenkami ze staršího taoismu.

Je to trochu nahodilá záležitost, já jsem se musel do něčeho dívat a našel jsem tam místa, která se mi zdála jako dělaná pro srovnání v té věci, kterou teď děláme. Takže nejruznější filosofemata se objevovala již dlouhou dobu před vynálezem pojmů a před vznikem filosofie. Skutečná filosofie se z nich však nemohla zrodit, dokud nedošlo k onomu vynálezu a dokud se nezačala filosofie opravdu ustavovat. Teď mě napadá, na spaměť nevím ten citát, Nietzsche má takové nádherné místo, kde říká: „Kolik velkých mužů ještě musí přijít, aby se minulost konečně stala celá.“

To je taková formulace trochu jiná, ale ukazuje, že vlastně s každým velkým mužem podle Nietzscheho přichází jakási proměna celé dosavadní minulosti. Najednou ta celá dosavadní minulost jakoby dostávala nový smysl. A teď tam říká, co všechno se může stát, musí stát, aby se ukázala ta minulost v pravém světle. Tedy tady to platí naprosto jasně, my vlastně nevíme, co všechno ještě třeba v mýtech najdeme, protože ještě nebyl nalezen způsob, jak to interpretovat pomocí něčeho jiného, než je mýtus. A v tom mýtu to nějak dříme.

Příkladem jsou ta filosofemata, která už máme v tom předfilosofickém a nefilosofickém myšlení a která je možno interpretovat filosoficky, a najednou se teprve ukáží jako cosi velmi významného. Ale v tom není ještě základ nebo semeno filosofie. Ta filosofie roste odjinud. Ale filosofemata jsou něco, co ta filosofie může interpretovat filosoficky a tím to dělat čímsi filosofickým. Čili i to slovo filosoféma možná trochu mate, jako kdyby už to byl nějaký zárodek filosofie, což není. Poněvadž je to spíš něco jako virus, který musí nejdřív najít fungující buňku, to jest tu filosofii, v níž se může pomnožit. A sám to nedokáže.

Tedy skutečná filosofie se nemohla zrodit z těch filosofemat, dokud nedošlo k vynálezu pojmů a pojmovosti. A dokud se filosofie nezačala ustavovat. A teď je otázka, co se z nich tedy mohlo zrodit a skutečně, co se z nich zrodilo, z těch filosofemat. Většinou to byly omyly. Nebo aspoň nesprávné, respektive s důležitými tématy se mýjící kroky. A to i tehdy, když pravý pohled, pravé vidění, pravé světlo bylo na dosah. To je taková zvláštní věc, známe to také ve filosofii, že? Jak některý myslitel byl na dosah něčeho, už to skoro řekl, a vůbec nešel tím směrem. Až to pomine, my to tam najdeme a divíme se, proč jsme tou cestou nešli. Známe to i z filozofie, ale zejména nápadné to je tam, kde nejde ještě o filozofii. A tady právě si něco ukážeme na příkladech. Obojí se bude týkat taoismu. První příklad se bude týkat té první kanonické knihy Lao-c' a ta druhá té druhé kanonické knihy.

Tedy první příklad je ta kanonická, ta nejstarší kanonická kniha taoismu nazvaná Lao-c'. Ono je to personifikováno, ale vlastně se neví, jestli to skutečně jsou zapsaná slova muže, kterému je to připisováno. O něm se tak trochu něco ví, ale nic moc. Nebo jestli to bylo připisováno a redigováno později atd., ta práce musí být teprve vykonána a vzorem tu je ta textová kritika, jaká byla prováděna

na bibli, na Starém a Novém zákoně. Toto bude muset být provedeno také v těchhle starých indických a čínských a tak dále textech. To jest rozlišení rovin těch jednotlivých redakcí a takovéhle věci. To bylo zatím provedeno s maximální pečlivostí, ale nikoli definitivně, v té křesťanské tradici.

Ta kanonická kniha Lao-c' později byla nazývána Tao Te t'ing. Oldřich Král v tom snad posledním překladu, který vyšel ve Spisovateli, to překládá O cestě a její síle. Tao je cesta, Te je síla. Čímž ovšem upozorňuje, že překlad je jen přibližný, že se jenom tak náznakem přibližuje, nikoli do nejbližší blízkosti.

Soustředíme se nejprve na oddíl číslo 48, který začíná takto: Pěstování učenosti záleží v každodenním přidávání. To je úplně začátek té knihy. A to pak je postaveno proti pěstování nikoli učenosti, nýbrž Tao, tedy té cesty, a k tomu se pak vrátíme ještě. Čili soustředíme se nejprve na to každodenní přidávání.

My jsme si už jistě nejednou připomněli Patočkova slova, že zatímco vědy postupují tak, že k dosavadním poznatkům přidávají nové, tak filozofie jde kupředu, když couvá. Čili tam to přidávání nových poznatků máme také. Ostatně už někteří předsokratci se kriticky distancovali od takzvaného mnohovědění, které stavěli proti skutečné filozofii, proti pravé filozofii. Čili tam také to mnohovědění znamená hromadění jednotlivých vědomostí, jednotlivých poznatků. Také ve Starém zákoně najdeme podobná místa, třeba Kazatel 12:12, tam máte: dělání knih mnohých žádného konce není. Čili tam není nějakého cíle, jehož by bylo možno dosáhnout, nýbrž pořád to jde dál a dál, pořád se přidávají další poznatky, další knihy, další psaní a tak dále. Samozřejmě tím Kazatelem se nebudeme tady zabývat, to necháme stranou, protože tam je zjevný vliv helénismu a té skeptické nálady a tak dále. To není kniha, která by nám mohla poskytovat nějakou tu primární polohu.

Pokusme se tedy porovnat jak východiska, tak závěry, k nimž myslitelé různých kultur a různých dob docházejí. Nyní si to přečteme celé, z čehož jsme si jenom to pěstování učenosti a každodenní přidávání zdůraznili. To celé je v tom čísle 48 následovně:

Pěstování učenosti záleží v každodenním přidávání.

Pěstování Tao záleží v každodenním zbavování se a ubývání.

Tak se zbavujem opětovně, až posléz dospějeme k nečinnosti.

Nic nebudeme činit a nic nezůstane nevykonáno.

Neboť se svět získá nekonáním.

Neboť žádné konání nestačí získat svět.

Pro Patočku ona vpřed k dalším poznatkům postupující věda, stejně jako k východiskům a ke kořenům couvající filozofie, obojí o něco usilují. Není to nekonání, nýbrž konání. Ale není to svět, o který usilují a který by chtěly získat. Právě naopak. Věda i filozofie, které chtějí získat svět, přestávají být vědou a filozofií. Jestliže věda se podrobí tomu cíli získat svět, to jest ovládnout svět, panovat nad světem, tak přestává být dokonce vědou, o filozofii nemluvě. Když Bacon říká *Knowledge is power*, tak je to nebezpečná teze. Ono je to pravda a zároveň je to strašlivá lež, když je to redukováno na tuto pravdu. Je to redukováná pravda. *Knowledge is power*, ale mocnější než *knowledge*, než vědění, než znalost, je pravda. Poněvadž každá znalost je lidská znalost a v pravdě má své kritérium.

Jestliže se ta znalost redukuje na účinnost, to jest na aplikaci v podobě mocenské, tak samozřejmě je to velká moc. Vědět znamená mít moc. Ale je to moc, která je odcizena od toho, co vědění činí věděním. Totiž co činí vědění pravým věděním, věděním pravého stavu věcí. A to nikdy nemůže být

izolovaná záležitost nějakého cíle, konkrétního účinku a podobně. Čili nebezpečí vědění, které je mocí, je, že je izolováno od celku. Že to je vědění, které je mocí proti jinému, proti někomu nebo něčemu jinému. A že to zapomíná na ten celek. Čili věda i filozofie, které chtějí získat svět a chtějí ho získat tak, že se ho zmocní, nikoli získat přesvědčit. A přesvědčit můžete jenom lidi, ne celý svět. Tedy filozofie a zejména věda, které chtějí získat svět, přestávají být vědou a filozofií, pokud u toho zůstávají, pokud jenom na to se redukují. Ani vědě, ani filozofii nesmí na prvním místě jít o získání či dobytí světa, nýbrž o poznání pravdy. O světě a pro svět zejména. To není jenom pravda o světě, jako kdyby ten svět byl a jenom teď šlo o to, aby ta pravda o něm byla v souhlase s tím světem, nýbrž jde o pravdu pro svět, pravdu, jíž se ten svět sám má řídit. To je ta tradice z toho druhého kořene, evropského.

A to pochopitelně znamená také poznání pravdy o vědě a o filozofii a také poznání pravdy pro vědu a pro filozofii. A protože věda ani filozofie se nedělá sama, nýbrž je lidským podnikem, je to vposledu člověk, který skrze vědu a filozofii a jejich pomocí hledá pravdu o sobě a o svém postavení ve světě a na světě a zejména pravdu pro sebe a pro to, jaké má být jeho postavení ve světě a na světě.

Filozofie ovšem ví, že nejde o dobytí, uchvácení pravdy, jako by šlo předtím o dobytí, uchvácení světa. Pravdu nelze uchvátit, dobyt, podmanit si pravdu není možné. Nelze opanovat pravdu, podrobit si ji; filozof se nezmocňuje pravdy, ale dospívá k ní tak, že sama pravda se zmocňuje jeho a že si jeho podrobuje svému panování, své vlastní vládě. Tak filozof i vědec slouží pravdě a toho osvobozuje od služby všem jiným pánům.

A filozof ovšem ví, a vědec také, že nemůže a nesmí pouze čekat na tu pravdu, až promluví, pouze čekat a nic nedělat. Čekat musí, ale musí něco dělat. Ono totiž nezáleží jenom na něm, ale záleží také na něm. I když snad nebude nic dělat, a to znamená, když filozof nebude filozofovat, a když tedy nebude filozofem, pravděpodobně opravdu nic nezůstane nevykonáno, protože tady jsou jiní, kteří nebudou nakloněni nicnedělání. Do té míry to na něm nezávisí, ale závisí to na tom, že někdo tady musí být, kdo opustí to nicnedělání a něco podniká.

Jestli tady všichni budou nic nedělat, tak pravda je bezmocná. A protože není bezmocná, nýbrž je mocnější než cokoliv jiného, tak ona si vždycky vzbudí někoho, kdo přestane nic nedělat a bude něco podnikat. Ale i tam, kde někdo nic nedělá, tak i když to všechno, ten celek, na něm nespočívá a na něm nezávisí, přece jenom to, co on měl vykonat, zůstane nevykonáno. A to i tenkrát, když to za něho udělá někdo jiný; že když to udělá někdo jiný, je to něco jiného, než že to měl udělat on. On tím sám sebe diskvalifikuje a tím diskvalifikuje také kus tohoto světa, neboť on k němu patří.

Na celkový chod světa ta jeho diskvalifikovanost snad nebude mít žádný velký vliv, ale bude to mít zásadní vliv na něho samotného. Když člověk nic nedělá, když přestane být činný a upadne do nečinnosti, vůbec nezíská svět svým nekonáním, jak jsme to tam četli, nýbrž nejenom že svět nezíská, ale ztratí sám sebe. Takže už ani nebude, kdo by mohl něco získat. Proto také nemůže získat nicneděláním svět, protože už díky nicnedělání on ztratí sám sebe. On už tady vlastně nebude. Když nic nedělá, tak nic není.

V čísle 51 tam máme: Tao dává život, Te jej živí, věci tomu dávají tvar a okolnost dotváří vše. Tak každá z věcí Tao ctí a váží si Te. Ta úcta k Tau a vážnost k Te přitom nejde z nějakého příkazu, leč je tu co trvalá a věčná přirozenost. Já mám velké pochybnosti o kvalifikaci těch překladatelů, přirozenost a tak dále, to jsou termíny tradičně západoevropské, ale co zbývá, my to nemůžeme číst, jak to je v originále, abychom... prostě musíme se trošku spolehnout a jediná věc je filozoficky připovzdělat ty, kteří pak budou znovu překládat, lépe snad. Ale teď jsme odkázáni na ten překlad, tedy musíme u toho zůstat.

Čili odpovědí na to, co dává život – a to dává život Te, беру z tohoto jednapadesátého čísla, já nevím, jak se tomu říká, takže říkám číslo, jsou to číslované takové malé, jako polobásně, polo jakési verše – tedy odpovědí na to, co dává život, není nicnedělání, neboť pak by to vůbec nebyla odpověď. Nicnedělání znamená ani neodpovídat.

Vůbec tam máme – k tomu ještě přijdeme – velmi zdůrazněno, co to je nechat být. Je to důležité, protože dneska se to znova ozývá. Ekologický důraz velmi často ústí v tom nechat přírodu být. U Heideggera máme *Seinlassen*, zvláštní termín a pojem jeho filozofie. To je něco, co nabývá jisté aktuality a tam je potřeba tedy dávat pozor. Co to je, kde se to bere. Jak vykládat tato filozofémata, která dostávají různou podobu, různý význam, je různě interpretováno v různých kulturních a myšlenkových kontextech.

Tedy po mém soudu to je právě ta nedomyšlenost, ten omyl, ta falešná cesta, na kterou vykročili nejstarší taoističtí myslitelé, totiž pochopili, že Tao dává život, Te jej živí, dává mu růst, mluví o růstu, ale nepochopili, že růst znamená výkon. A připsali tu aktivitu, tu přítomnost, jako že to dělá to Tao. To je jako u Hegela, to dělá ten absolutní duch. A to v jisté interpretaci, kterou je možno interpretovat taky jinak. Čili nepochopili, že růst znamená výkon toho, kdo nebo co roste. Že život je možno dát jen někomu a něčemu, co se postaví na vlastní nohy a je schopno žít. Nemůžete život dát, když tady není komu.

Tedy život je možno dát jen někomu nebo něčemu, co se postaví na vlastní nohy, co se chopí příležitosti, aby odpovědělo na dar života svou aktivitou, to jest už svým vlastním aktivním žitím. Svým osvojeným životem, ne svěřeným, ne daným, nýbrž vlastním žitím. A to je myšlenka, kterou máme v té evropské tradici a která naprosto chybí v té taoistické.

Bylo by to možno říct také tak, že síla Te... stále užívám těch termínů možná ovšem ve špatném významu, nejsem schopen to kontrolovat vůbec, toho neznám dost. Hledal jsem v té literatuře něco jiného a tohle jsem tam našel, takže jsem to použil. Ale není důležité, jestli se dopouštím omylu v interpretaci toho Tao, nýbrž i když je to špatná interpretace, slouží nám jako jakási matrice, kterou přikládáme na tu matici evropskou a zjišťujeme ty difference.

Čili jestli to odpovídá historicky nebo ne, je tady vlastně nedůležité. Důležité je to rozlišení. A to je něco, co právě v tom Tao, jak ještě uvidíme, je popíráno. Každé rozlišení se považuje za chybu, za vadu. To je zas ta evropská tradice, která rozlišuje. Intelligere je rozlišiti.

Bylo by možno tedy říct také tak, že síla Te je sice darem Tao, ale je to dar, který musí být aktivně přijat. K daru náleží nejenom darující, ale také ten obdarovaný, ten, který dar bere. Když ten dar není převzat, tak dar přestává být darem.

Tedy je to dar, který musí být aktivně přijat, který si musíme osvojit, učinit svou vlastní silou, totiž silou, která nám dovoluje odpovědět na výzvu Tao. Vidíte, jak to přeinterpretovávám do té evropské podoby. Jen proto je totiž Tao cestou. Cesta je jen tenkrát cestou, když po ní někdo jde. Cesta nemůže být samotnou chůzí. Cesta není cestováním. Cesta sama necestuje. Sama nemůže nikam jít. Ale může jen vést, směřovat, dávat se k dispozici, poskytovat samu sebe, aby cestování bylo možné.

Zde vidíme pojmové nedostatky, které sice můžeme u předpojmového nebo protopojmového myšlení pochopit, můžeme je i vysvětlit, reinterpretovat, ale nemůžeme je považovat za korektní. Za platné. Za pravdivé. Je tam moment pravdy nerozlišeně od momentu nepravdy. To je to, co doplňuji v tom známém výroku Patočkově, že mýtus je smyslem nevyčerpatelný, k čemuž dodávám, že také nesmyslem nevyčerpatelný. Mýtus je smysl i nesmysl pospolu a mýtus není schopen to rozlišit.

Důraz na to, že cesta je pro někoho a že ten někdo, pro něhož ta cesta je výzvou a příležitostí, ale nikoli příčinou jeho cestování, že je pravou výzvou – na rozdíl od nejrůznějších výzev nepravých, je mnoho cest a jestliže chcete někam jít, tak ne každá cesta je vhodná. I když se říká, že všechny cesty vedou do Říma, tak ale přinejmenším různou oklikou a je zbytečné jít po oklice, když je cesta jednodušší. Někdy taky ta jednoduchá je klamná, ale to jsou jiné věci.

Tedy důraz na to, že cesta je pro někoho a že ten někdo, pro něhož ta cesta je výzvou a příležitostí a že je pravou výzvou, nás vede k tematizaci tohoto subjektu. Který je nutně oddělen od cesty. Subjekt nespadá v jedno s cestou, po které jde. I když ta cesta je pro něho. I když je to ta pravá cesta pro něho, tak stále ještě neplatí, že ten subjekt splývá s tou cestou.

Není to sice on, kdo tu cestu udělal nebo vymyslel, ale ani on sám není součástí té cesty. Nýbrž jeho chůze, cestování po cestě je jeho výkonem. Jeho činem. Jeho aktivitou. Tato okolnost nebyla vzata v potaz starými čínskými mysliteli. A nebyla vzata v potaz prostě proto, že tam nebyla po ruce filozofie, která by svými pojmovými prostředky mohla tematizovat člověka jako subjekt. Ba která by dříve nebo později musela být z vnitřních důvodů myšlenkově nucena jej tematizovat. Protože systematické ohledy by jí natrvalo nedovolily toto téma přehlížet. Právě tam ta systematickosti chybí, protože tam není vypracována pojmovost. Takže tam jsou vedle sebe tvrzení, která jsou v rozporu a nikdo to nespozoruje, protože nemá vypracovanou pojmovost a logiku.

To, že toto téma bylo přehlédnuto, je dokladem toho, že systematický zřetel se neuplatňoval. A to zase je dokladem toho, že pojmy ještě nebyly náležitě ustaveny, takže se nemohly vyjevovat v pojmové souvislosti, které jsou základně odlišné od souvislostí věcí a okolností.

Prostě musíme vědět, a to je výsledek evropského myšlenkového vývoje, že souvislosti pojmové jsou jiné, úplně jiné než souvislosti věcí. A přesto jedině pojmovým myšlením a systemizací, systematickým zřetelem těch pojmových souvislostí, který aplikujeme na ty své pojmové souvislosti, dospíváme k lepšímu rozpoznání toho světa samotného. To je ta mimořádná záležitost, která platí jenom pro ty evropské počátky a všude jinde to je vliv Řecka. Zároveň však víme, že i v tomto řeckém proudu, v této řecké linii, tradici, nebyly prostředky, jak tematizovat subjekt. To je ta kuriozita tedy, že bez té pojmovosti řecké by to nebylo možné, ale samotná ta pojmovost nebyla schopna tematizovat subjekt, protože byla spjatá s objektivací, se zpředměťováním. A když se subjekt měl stát jejím tématem, tak z něho udělala něco jiného, totiž objekt. Tady muselo přijít působení druhé tradice, druhého kořene, toho hebrejského myšlení, kde naopak subjekt je tematizován předpojmově.

Výsledkem je křesťanská syntéza, která to nenechala přelévát jedno přes druhé, nedělala z toho žádný mišmaš, žádnou směs, žádný amalgám, nýbrž konfrontovala to tak dlouho, až byly vyprodukovány nové pojmové souvislosti, které si vynucují čím dál víc úplně novou formu pojmového myšlení.

Náš příklad byl zvolen jen jako příklad. Sama nečinnost, neužitečnost a tak podobně se stala předmětem kritiky ze strany konfucianismu. Víte, že ten spor dvou velkých čínských tradic spočíval právě v důrazu na praktičnost a aktivitu. Konfucius proti Lao-c'ovské, té taoistické tradici, právě zdůrazňuje aktivitu. K tomu není potřeba filozofie, je možno postavit se proti tomu. Dokonce to, že se tam postavily tyto dvě tradice a stály proti sobě, ukazuje, že tam už byl jakýmsi způsobem překonán mýtus, protože mýtus se nedovede stavět jeden proti druhému.

Polemika mezi dvěma tradicemi, analogii máme také v Indii, ta už naznačuje, že tam je něco víc než jenom mýtus. Ovšem ta polemika není dost účinná, je taková příliš učesaná, jsou to jenom narážky, nemá prostředky, nemá ty zbraně pojmové.

Čili sama nečinnost, neužitečnost se stala předmětem kritiky ze strany konfucianismu, který zdůrazňuje akci a aktivitu. Nám však nešlo o tuto konkrétní vadu taoismu, kterou sdílí s některými buddhistickými tradicemi, nýbrž o to, že distance od aktivity nebyla pochopena jako příležitost k jiné aktivitě. To je ta důležitá věc. Samozřejmě, když je někdo freneticky aktivní, když je posedlý aktivitou, když nedělá nic jiného, než že pořád něco dělá, tak prostě neví, co je odstup od té aktivity. A to je chyba. Jenomže ten odstup je příležitostí k jiné, lepší, náročnější aktivitě. A ne k nicnedělání. Odstup od aktivity tam byl falešně pochopen jako nicnedělání.

A co je tou jinou aktivitou? Jestliže distance od aktivity je uvolněností k jiné aktivitě, co je tou jinou aktivitou? Inu, to je reflexe. To je reflexe oné aktivity, která byla prováděna, provedena a od níž jsme teď odstoupili, abychom se podívali, co jsme to vlastně udělali.

My to vidíme, když se podíváme na začátek Bible, na Genezi. Je to sice relativně pozdní literární výtvor, je to mnohem pozdější než proroci, ovšem jsou tam zapracovány prvky velmi staré. Ale to, že Bůh po každém dni, jak se líčí v Genezi, po každém pracovním dni, když vykonal spoustu stvořitelských činů, se zastavil, podíval se a viděl „aj, bylo dobré“, čili na trojku, tohle je způsob reflexe. To je odstup od té práce. A to je takový předběžný odstup. A ten definitivní, ten podstatnější odstup je sedmý den, den odpočinku. Čili tam máme tu reflexi dvakrát. Nejde o to, aby si člověk oddechl. To není myšlenka. Nýbrž aby přehlédl svou práci. A tu musí přehlízet stále, musí stále kontrolovat, co dělá. Jednak na konci dne, jednak na konci týdne, a nepochybně na konci roku a tak dále bychom mohli pokračovat.

Toto je vlastně líčení, které narativní formou ukazuje – a protože má závěr, že proto se dodržuje šabat, čili vlastně je to výzva pro každého člověka – naznačuje, že je třeba od každé aktivity na čas upustit, odstoupit od ní a podívat se na ni. A to je nový typ aktivity, nikoli nicnedělání. Chápat sobotu, nebo u nás teď neděli, jako nicnedělání, je vlastně trochu taoistické či buddhistické. To je příležitost k reflexi, bez které se ztrácí smysl života, a ne „rejpát na zahrádce“, aby si člověk oddechl, nebo hrát tenis, aby si oddechl od státnických povinností. Trochu reflexe to chce. To je důležitá věc, ne si oddechnout.

No a to, že tam chybí pochopení distance od aktivity jako příležitost k nové, vyšší aktivitě, a že vlastně ta distance pro tuto tradici sklouzne do neaktivity, do nečinnosti, tím byla promarněna ještě druhá skvělá možnost, které byl taoismus také na stopě. Do jejíž blízkosti se dostal a vůbec si jí nevšiml, nevěnoval jí dostatek pozornosti. A možná snad ani věnovat nemohl, protože neměl zkušenost s pojmovostí a s pojmovým systematickým myšlením a se schopností rozlišování. Tam, kde se jeden nápad postaví vedle jiných, může v nejlepším případě vzniknout jakýsi breviář moudrosti, ale nikdy nevznikne filozofie. A to je případ těchto východních tradic.

Lze snad mít za to, že – zase cituji (Kapitola 2) – „světec se oddává dílu nečinnosti“. Tam je taková zvláštní kombinace, jako že ta nečinnost vyžaduje nějaké dílo, nějaké konání, že to nejde samo o sobě. Toto rozpoznání tam je, jenomže považuje se za jakousi nedokonalost toho odstupu od akce. Vlastně ještě pořád ta nečinnost je jakési dílo, člověk se k tomu musí propracovávat, k té nečinnosti. Vidíte, jak je to úplně jinak postaveno, než ta otázka reflexe. Přečtu to celé: „Světec se oddává dílu nečinnosti a hlásá učení beze slov.“ Tam máte dva nápady, které spolu nesouvisí, je tam jakási analogie, něco to říká, něco to naznačuje, ale oboje špatně hlásá učení beze slov. Beze slov lze něco říci, ale jenom tak, že neřeknete to, co je řečeno slovy, ale musíte říct něco jiného, takže ta slova říkají o něčem jiném, a přitom říkáte něco nevysloveně tím, jak vyslovujete něco jiného. To je možné, ale úplně mlčet, to pak žádné mlčení nepromluví. Mlčení promluví jenom uprostřed mluvení.

Čili učení beze slov, to je, když mluvíte, mluvíte a pak jednou něco neřeknete a buď něco uděláte, či neuděláte, a ono to promluví v rámci toho kontextu toho, co jste říkali. Kdybyste předtím nic neříkali,

tak žádné gesto nic neznamená, nebo nic podstatného neznamená. Ale řekněme, že tedy světec si toto může dovolit. Já jsem tak tolerantní, že světec si to povolí, ale rozhodně to neplatí a nemůže platit o filozofovi. Jednak protože filozof není světec a jednak protože jeho doména je slovo, myšlení, jazyk a zejména řeč.

Filozof musí být aktivní, neboť reflexe je pronikavý druh myslitelské aktivity, a nemusí přitom nic říkat. Koneckonců myšlení je mluvení potichu a mluvení je myšlení nahlas. Jinak je to k ničemu oboje. Reflexe je pronikavý druh myslitelské aktivity, a zejména reflexe filozofická, která podrobuje reflexi jiné reflexe. Nejenom jiné aktivity, které samy nejsou reflexí. Čili ta reflexe, která reflektuje jiné reflexe, teprve ten třetí stupeň, třetí úroveň, je teprve filozofická. Ne každá reflexe už je filozofií.

Filozof se nemůže obejít beze slov. Neboť beze slov nejenom nelze hlásat učení, vůbec něco sdělit lidem, ale beze slov nelze filozofovi ani myslet. Já se obávám, že ani světcovi. Ani světec není schopen něco myslet a hlásat to beze slov, protože i když ta slova neřekne, tak on je myslí. A když je nemyslí, tak to není žádné učení.

Zvolme však ještě jeden příklad, který nám ukáže na nedostatečnou reflexi taoismu trochu pozdějšího. A to je ta druhá ukázka, totiž přejdeme k jiné sbírce, také kanonické, neméně kanonické snad, nazývanému Čuang-c', mistr Čuang. A budu tam citovat dvě historky, každou z jiného důvodu. Jedna historka zní takto:

C'-čch'i z Jižního předměstí, opřený o stůl, zíral do nebe a oddychoval, duchem nepřítomen. Jakoby ho opustilo, co k němu patřilo. Jen Čchen C'-jou vyčkával stoje před ním. Pak řekl: „Co je s vámi? Je vskutku možné učinit tělo suchou haluzí? Je vskutku možné učinit srdce vyhaslým popelem? Vždyť ten, kdo přede mnou opřen sedí, není tím, kdo tu seděl dřív.“ Řekl C'-čch'i: „V tom se nevyznáme. Leč ty se ptáš. Já v této chvíli jsem se ztratil sám sobě. Rozumíš tomu? Ty slyšíš hudbu Člověka (s velkým Č), ale neslyšels dosud hudbu Země (s velkým Z). Nasloucháš hudbě Země (s velkým Z), dosud však neslyšíš hudbu Nebe (s velkým N).“

Zde je patrné, že si taoističtí myslitelé sice uvědomovali některé aspekty reflexe, zejména onen extatický moment, o kterém jsme hovořili. Zíral do nebe a oddychoval duchem nepřítomen, jakoby ho opustilo, co k němu patřilo. Ne že on opustil sám sebe, jak byl, a už to k němu vlastně nepatří. To je úplně obráceně postaveno. Tedy uvědomovali si ti myslitelé, že onen extatický moment je něco důležitého, a ostatně tu významovou funkci uvědomovali také staří Řekové, odtud ten termín *ekstasis*, který je původně řecký, tedy předfilozoficky řecký.

Ovšem ti taoističtí myslitelé tento extatický moment chápali jako ztrátu sebe. Ztrátu toho, co ke mně patří. Respektive jako zbavení se sebe. To už je lepší než ztráta. Zbavení se sebe. Ale ve smyslu naprosto pozitivním. To jest zbavování se sebe jako přítěže.

V Řecku naproti tomu delfský nápis, již předfilozofický, nabádal k hledání sebe samého a k sebepoznání. Velký předsokratik Hérakleitos říká: „Hledal jsem sebe samého.“ Ten opravený překlad „našel jsem sebe samého“, který týž překladatel, pan Svoboda, vydal potom v druhém vydání zlomků, tedy českého překladu zlomků, ten je nepochybně filozoficky falešný. Bezpochyby gramaticky možná nějaká opora tam je, ale filozoficky je falešný. Rozhodně ne „našel jsem sebe samého“. Hérakleitos nemohl říci „našel jsem sebe samého“. Ať je to gramaticky jakkoliv. Není to „našel jsem sebe samého“, neboť *panta rhei*, u Hérakleita je to naprostý nesmysl. Tedy: „Hledal jsem sebe samého.“

Je možná myšlenka, že Hérakleitos toto odpovídá nebo tohleto říká v odpověď na onu delfskou výzvu. Případně na výzvu, ke které delfský nápis dal pouze výraz, že ten nápis není vlastně ta výzva sama, ten nápis jenom formuluje tu výzvu. Ta výzva tu je dříve než ten nápis. A na tuto výzvu, ať už je

to přímo na ten delfský nápis, nebo na tu výzvu samu, Hérakleitos odpovídá: „Hledal jsem sebe samého.“ To je něco podobného, jako když je Samuel dvakrát, třikrát jmenován a teprve po poučení... nebo vlastně ne, to je Saul, že jo, po poučení Samuelem, když se říká „tu jsem“. „Hledal jsem sebe sama.“ Co filosof může víc říct? Nemůže v žádném případě říci „našel jsem sebe sama“.

Ještě zřetelněji to známe z tradice hebrejské. Kde prorok Jeremiáš říká: „po obrácení svém pokání činiti budu“. A „když mi k známosti sebe poslouženo bude, udeřím se v bedra.“ A pak je „styším se, anobř i pýřím“ a tak dále.

Je tam důraz na „po obrácení svém“. Obrácení, pokání, je dohromady. My už nevíme, co je pokání. Je to změna smýšlení, de facto. Já nevím, jak je to hebrejsky, ale v té *metanoia*, v té řecké etymologii, je to změna smýšlení (*noús*, *meta-noús*). Změna smýšlení, něco, co je za tím, co už jsem dosud myslel. Co překročí to, co jsem dosud myslel. Změna smýšlení.

Toto je to obrácení. Obrat v myšlení a obrat v životě. A v tomto obratu je mi „k známosti sebe poslouženo“. Není to něco, čeho by se já dobíral, nýbrž je mi poslouženo. Je to něco, co není jenom ze mě. Já mohu sebe poznat jedině, když je mi k tomu poslouženo. To jest, když ta pravda přijde a dá to všechno do světla. Zejména mě postaví do plného světla.

A když mě postaví do světla, „udeřím se v bedra“. To znamená, sám si namlátím, sám se udeřím. Rozpoznám, že nic lepšího nezasloužím. Jakmile se ocitnu já tak, jak jsem, ve světle pravdy, tak nezbývá než zahanbenost. Styším se, anobř i pýřím. Tedy já jsem zase u sebe, to není odchod od sebe, který by znamenal, že se na sebe vykašlu. Ne, já teď беру sebe na sebe, já se sám za sebe styším.

A zejména v oné taoistické historce je zjevné, že sama reflexe nebyla podrobena další reflexi. Což je předpokladem filosofování. A to způsobem, který by dovolil z toho vyvozovat cosi podstatnějšího. A to ukáže ten druhý příběh, který je také z té druhé knihy mistr Čuang.

A tady je přímo jednající osobou mistr Čuang. Tady vidíme, že se to jenom jmenuje mistr Čuang, přitom jsou to prostě historky, to jsou anekdoty v tom řeckém starém smyslu. To jsou jistá vyprávění, něco jako v Talmudu nebo jako jsou ty chasidské historky. Je tam ta narativita, tam převládá, protože něco důležitého říká.

Mistr Čuang se procházel s mistrem Chuejem po mostku přes řeku Chao. Mistr Čuang řekl: „Pohleďte, jak si ti jelci tak volně, bezstarostně plavou po hladině. To je to, co ryby těší.“ A mistr Chuej na to řekl: „Vy přece nejste ryba. Jak můžete vědět, co ryby těší?“ A mistr Čuang odpověděl: „A vy nejste já. Jak můžete vědět, že já nevím, co těší ryby?“

A mistr Chuej nedal pokoj: „Já nejsem vy, nemohu tedy zajisté vědět, co vy víte. Ale stejně jisté je, že ani vy nejste ryba a tím je bezpečně dáno, že nevíte, co ryby těší.“ Mistr Čuang řekl: „Vraťme se prosím k tomu, z čeho jsme vyšli. Řekl jste: ‚Jak mohu vědět, co těší ryby?‘ Kdo se takhle ptal, musel se už ptát s tím vědomím, že já to vím. A já jsem to věděl, když jsme byli nad řekou Chao.“

Tedy to je opravdu hezká reflexe. To je demonstrace reflexe. Ale co tomu chybí? Je to jasné, že to není reflexe filosofická. Historka je velmi pěknou ukázkou dialektického souboje. Jemuž zcela chybí dialogika, jestli to můžeme rozlišit. To jest naslouchání druhému a zejména naslouchání tomu, co oba rozmlouvající v jejich vzájemné rozmluvě oslovuje. Aniž by to bylo přítomno v tom, co říká kterýkoliv z nich.

Je tam rozpoznání, že v otázce je skryto tvrzení. Ale není z toho vyvozeno nic obecného. Tím méně zásadního. Nikdo se netáže po tom, jak je možno z vidění ryb a jejich chování vysuzovat, že ryby mají

něco rády. Tohle to není tematizováno. A to je ten problém. Oni se hádají, ale ten problém nechají uniknout. Jako tu vodu v tom potoce, nebo v té říčce.

Polemika zůstává na rétorické úrovni. V pozadí se naopak spíše hlásí důraz na temnost, protože nedostupnost subjektivních pocitů těch druhých. To je zejména námitka: „Já sice nemohu vědět, co vy víte nebo nevíte, ale vy určitě nevíte, co zase někdo jinej ví nebo neví a nevíte, co ryby mají rády.“ To je vlastně skepse.

My už víme, že tomu tak není. My víme, že třeba biologie – a vůbec, nejenom zoologie, ale i botanika a tak dále – dělala základní chybu, že chtěla taxonomické jednotky stanovovat na základě vzhledu dospělých jedinců. Samozřejmě později se to rozšíří, dneska už máte třeba atlas klíčků, atlas klíčících rostlin. Nebo atlas pupenů na jaře. I podle pupenů už můžete rozlišovat, jaký je strom. Strom, když není dost zkušený, tak těžko rozpozná, který strom zrovna listnáč je který. Ale podle tvaru pupenů – už jsou klíče, máme i český klíč – můžete rozpoznávat, jaký je to strom. Čili už se to rozšiřuje na tu celou dobu žití jednoho stromu, jednoho keře nebo rostliny.

Ale my víme, že je strašně důležité dokonce, jak to vypadá fylogeneticky. Jak jsou příbuzné nebo nepříbuzné některé rostliny nebo zvířata geneticky. I když jsou si nepodobné. Například víme, že nemýlím-li se, tapír je příbuzný slona. A vůbec to nevypadá. No a kromě toho tedy ještě další věc, že to ještě pořád je jenom, jak to vypadá, i když už ve vývoji.

Ale my teď máme ještě další věc. Vědci zkoumají ten zvláštní obor etologie, která pojednává o tom, jak se zvířata chovají. Eventuálně jak se rostliny chovají, to se ještě v samostatnou vědu neustavilo, ale je to jenom otázka času. A teď se zjišťuje, jaké jsou obdoby v tom, jak se chovají. Třeba Lorenz dělal ty kuriózní pokusy s husami a ukázalo se, že husy se v mnoha případech chovají jako lidé, respektive lidé se v mnoha případech chovají jako husy. A to chování je cosi, co je taky geneticky významné a také významné pro taxony, pro stanovování taxonů. Není to jenom nějaké druhořadé, nadstavebné přizpůsobení.

Čili vzít v úvahu, že ten jedinec je jednak ve vývoji, individuálním i ve vývoji rodu, a za druhé, že se nějakým způsobem chová. Nejenom vypadá, ale on se nějak chová. A to chování je něco, co k němu také patří a my musíme zvířata chápat, jak se chovají, ne jenom jak vypadají. Vždyť my to děláme s lidmi taky. Jenom lidé naivní a primitivní posuzují lidi druhé podle toho, jak vypadají. A pak jim naletí, protože samozřejmě sňatkový podvodník nemůže vypadat jako podvodník. To by se neuživil. On musí vypadat jako solidní muž, solidní pán nebo dáma. Tedy my už víme, že nemůžeme lidi posuzovat podle vnějšího zdání, nýbrž že je musíme znát podle toho, jak se chovají, a na to je potřeba čas. To se nepozná hned. Ta intuice nám někdy něco řekne, ale ne vždy a není na ni spoleh. Na první pohled poznáme, že to je slušný člověk, nebo naopak, že to je lotr. Jenže velmi často se taky zmýlíme.

Tedy tahle věc je velice významná, že i na té úrovni přírodních věd, konkrétně biologie, tam to chování, tedy ta časová dimenze a různé způsoby aktivity, je možné vzít v úvahu, dávat tomu veškerou pozornost, snažit se tomu porozumět. A opravdu je možné se z chování ryb nebo jiných živočichů nějak dobírat toho, co je těší. Teda samozřejmě to „těší“ je trochu problém, je to příliš subjektivní věc, ale my můžeme zjišťovat, čemu dávají přednost. Například co má mlok radši, jestli má radši housenku nechluapatou – chluapatou nemá rád – nebo žížalu nebo nějakého slimáka bez domečku. My to můžeme zjišťovat. My můžeme zjišťovat u různých zvířat, čemu dávají přednost. Například u lasičky: co žere první, když chytne myšku? Mozeček. Prokusne hlavičku a sežere mozeček. A teprve potom to ostatní. Ten mozeček, to musí být něco pro tu lasičku. Čili my to můžeme odpozorovat. Ona má ráda mozeček. Čili není pravda, co se tady praví, že nemůžu vlézt do té ryby a vědět, co jí těší. Já to můžu odpozorovat.

Tady vidíte, jak tohleto je tam vlastně strašně zanedbáno. K čemu to je? To poučení je takové naprosto nejasné. Co z toho je? Je to taková hezká příhoda, velice pěkná, krásně se to vykládá, všichni jste se téměř usmívali, je to skutečně... Ale jakých chyb tam je? Tam je chyb jak máku. Jedna vedle druhé. Ne že by ve filozofii bylo chyb méně, ale tam nebyli schopni je rozpoznat. Kdežto my stále chyby rozpoznáváme a dokonce jsme potěšeni, když rozpoznáme nějakou novou chybu. To je prostě objev, to je výkon. Už výkon byl ji udělat, když ji ještě nikdo neudělal. To tam není obsaženo. Tam je to prostě rétorika a tam vlastně ta chyba je vždycky jenom zdánlivá. Tam jde o to, říct to tak, aby se ten druhý cítil v koutě, a ne aby se domluvili nakonec na něčem. Myslím, že to je naprosto z toho patrné.

Tedy všechno zůstává na rétorické úrovni, nikdo se neptá po těch základních problémech. V pozadí se spíše hlásí důraz na temnost. To tam najdeme, nebudu uvádět další citáty, protože by to vedlo daleko, ale tam prostě Tao je cosi temného. Je zvláštní, že to, nač čeká filozof, totiž ta pravda, tak tomu říká světlo pravdy. A tady vlastně nejdříve ustat od činnosti, tedy nečinnost, a ustat od rozlišování, dojít k nerozlišenému a temnému. Vidíte úplně jiný způsob postupu a jinou orientaci. Celá jiná orientace. Jsou tam logické chyby. Jak by nebyly, protože nejsou pojmy, není vypracována pojmovost, a tedy není možná logika.

Důkaz *per negationem* je vadný. To jest: jak mohu vědět, co vy nevíte. Tam je dokonce v jiném citátu... to nebudu teď tady už vytahovat... Jeden mudrc se ptá druhého, jestli něco ví. A on říká: „Jak bych to věděl?“ On říká: „Takže vy víte, co nevíte?“ „Jak bych věděl,“ opakuje znova. Bud' a nebo. A tedy on neví ani co ví, ani co neví. A ten druhý na tom chce stavět. Zas na tom nelze stavět. V negaci prostě není dostatečný základ pro další krok. Tyhle logické chyby tam prostě jsou nutně, protože oni nevědí, co činí. Je to pěkné, ale není to filozofie. Tam chybí ta diskriminace, to rozlišování, které dovolují pojmy.

A ten závěr není závěr, to není konkluze, když říká: „Kdo se takhle ptal, musel se už ptát s tím vědomím, že já to vím.“ No ne, on se ptal, protože o tom pochyboval. Samozřejmě ve vědomí měl, že ten říká, že vím, co ryby těší. Ale on o tom pochybuje. Ne že ví, že ten druhý to ví. Nýbrž jenom ví, že ten druhý říká, že to ví. A tadyhle to: kdo se takhle ptal, musel se už ptát s tím vědomím, že já to vím. Ne. Ptal se s tím vědomím, že já říkám, že to vím. A ne, že já to vím. A nakonec končí apodiktickým tvrzením: „A já jsem to věděl.“ To je vlastně dokonce kategorické: „A já jsem to věděl, když jsme byli nad řekou Chao.“ To tam je dodáno kvůli estetice. Když jsme byli nad řekou Chao.