

Pravda v české myšlenkové tradici [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Pravda v české myšlenkové tradici \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Pravda v české myšlenkové tradici \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 11. 3. 1992

◆ lecture, Czech, origin: 11. 3. 1992

Pravda v české myšlenkové tradici [FF UK] [1992]

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

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Čistě podobně nebo přesně čistě stejný?

Adekvátní teorie je známá v té době pozdního novověku a moderny v jakési redukované podobě. Na to upozornil, pokud se nemýlím, Patočka. A v téhle knížce už je vysvětleno něco, co má některé ty body už v jednom a pak větší části přišla do [nesrozumitelné], bude vydána znova německo-česky, protože zase opakuji, byla vydána v obou.

Tam na začátku Heidegger vykládá cosi, co když vezmete izolovaně, tak vypadá, jako by se dopustil chyby. Je to v tom největší krok k něčemu, co vykládá potom a co je těžko uchopitelné pro lidi. Tenhle začátek sám o sobě má už to podstatné, i když omezeno na takový pokus o vymezení filosofie.

Vypadá to asi takto: tam říká, tradiční pojetí filosofie vykládalo pojetí v tom smyslu, že od doby řekněme té poloviny minulého století, kdy v našich zemích jako v celém Rakousko-Uhersku vycházela jako pokroková nová moderní filosofie pozitivismus, a to kontovského typu. V tom pozitivismu tenkrát žili skoro všichni.

Když potom po této válce přišel marxismus, přesněji řečeno engelismus, tak mohl zaujmout, protože marxismus není nic jiného než jakási nová odrůda toho pozitivismu, a to kontovského ražení především. Mělo to skutečně jakousi vnitřní souvislost. Že to mělo tak blízko k sobě, o tom není pochyby. Stává se to u nás, tam je problém takové *indoktrinace*, jak byla tehdy tato věda naše, která byla zároveň hloupá, normálně byla nezaplatitelná.

Zejména v tom, že marxismus pojal tyto nové vědecké poznatky o světě, které připravil ten pozitivismus, který ovšem od té doby už upadl velmi. Na začátku měl funkci velmi pozitivní a v té době už za republiky velice upadl. Ten vliv pozitivismu je vidět například v Masarykovi. Masarykova pozice v té perspektivě určitého konceptu pravdy v českých dějinách je vymezená i tím, že on sám byl v té době schopen přinést relativně málo výkonu. My se k tomu ještě vrátíme.

Masarykovo pojetí je v dvojím smyslu. Masaryk vycházel z Brentana. Vy víte, že on se u Brentana víceméně učil, v té době, kdy Masaryk a Husserl studovali spolu u Brentana, slyšel, poslouchal Brentanovy přednášky a ten vliv Brentana byl pro ně oba velmi důležitý. Masaryk byl značně Brentanem ovlivněn, i když ne do té míry jako Husserl. Masaryk se poněkud také k té brentanovské psychologii, která byla velmi realistická a on to pokládal za pozitivismus, ale Masarykovi se to nějak nezdálo. Masaryk inklinoval spíš k platonismu. Víte, že Patočka uvádí Masaryka jako jednoho z mluvčích toho, co je víceméně platonismus.

Ale Masaryk o sobě říkal sám, myslím, že Platón by mu byl blíž, ale je to určitá možnost interpretace.

Tedy Masaryk, který nebyl spokojen ani s tím aristotelismem, ani mu nevyhovovalo to Brentanovo pojetí jako filosofie, se orientoval na pozitivismus, a to dvojího typu. Jednak na kontovský, ze kterého vyšel.

Když psal tu svou *Konkrétní logiku*, tak vidíte tam tu klasifikaci věd. Převzal spoustu materiálu od Comta a v některých bodech to opravoval v tom rozvrhu.

Ta klasifikace věd a ta myšlenka jakési hierarchie, to se v něm drželo strašně dlouho. V té klasifikaci věd to úplně jasně přežívá, něco ze starého, ale vědecky nebo filosoficky se s tím tak docela nespokojil.

Považoval to za jistý vývoj a Masaryk mu věnoval celou studii, která je jednou z důležitých věcí filosofických, takže s tím jste se taky mohli setkat.

Podobně navazoval na Comta v tom, že Comta znal docela dobře. Comte není tak marný myslitel, jak se u nás tady potom po tom úpadku pozitivismu posuzovalo. Pozitivismus v masarykovském slova smyslu, to není jenom jedna věc, jedna strana. Masaryk udělal něco pro nás ještě důležitějšího, že se orientoval na pozitivismus anglický. To jest na Johna Stuarta Milla, na jeho předchůdce, zejména na Davida Huma.

Zejména však na Davida Huma. Takže Masaryk se také zabýval otázkou té Humovy skepse a napsal o tom takovou disertaci, pokoušel se překonat Humovu skepsi pomocí počtu pravděpodobností. Dostí absurdní záležitost, ale to nechme stranou. Totiž nemůžeme úplně pominout, Hum jako aktuální výzva tu musí být

stále. Když si uděláme přehled o všech myslitelích té doby, nikomu v Evropě se nepodařilo Huma vyvrátit v té terminologii, v té ofenzivě. Otevřenou ránu. V Evropě ho dodnes zajímají pojmy *kauzality*, které hrozily zmaru.

Tak to byla druhá věc a tam Masaryk zdůrazňoval, že se musíme trochu odpoutat od německého vlivu tím, že jednak dáme na ten pozitivismus francouzský, jednak na ten pozitivismus anglosaský. To byla Masarykova teze: orientovat se ještě na ostatní Evropu, nezůstat jenom u toho jednostranného vlivu německého, i když ten německý vliv sám o sobě nebyl tak hrozný. Ale byl představován v Česku hlavně Herbertem a to byla taková trochu nudná, zejména školská filosofie, která se zdála oddělena od všeho života a všeho přesvědčení a politické angažovanosti a tak dále, od těch filosofů, kteří takto věstovali. To vytýkal zejména Durdíkovi.

Víte, když Masaryk přišel po těch dvaadvaceti letech do Prahy a byl tady sotva týden a šel na přednášku Josefa Durdíka o Kantovi, a když skončil, tak první se přihlásil Masaryk, ten nově příšlý z Vídně, takový vlněný člověk, vlněný oblek, vlněná košile, a pustil se do něj dosti břitkým způsobem, takřka se dá říct. Přčtete si to u nejednoho Durdíka, zejména v dopisech Masarykových. To je filosof! To je něco, co se mělo... [nesrozumitelné]

Protože to, co vykládal ten Durdík jednak o Kantovi a jednak se tam snažil do toho... Vypadá to, jako... vidím, že reagujete, ale ve filosofii jste někomu naletěli. Můžete to všechno mít vedle sebe jako motýly ve sbírce. Není to na celý život, u Masaryka to taky nebylo na celý život. Masaryk v oné době už věděl o čem vykládal, takže například v *Rusku a Evropě* už docela toho Kanta bere. Vykládá si Kanta trochu jinak než ze začátku a byl pak pro něho přijatelný. Ten mu vrací v mysli to vyšpičkování, to vyhnání do extrému toho racionalismu, který u Kanta vedlo k tomu, co vykládal v tom druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* v tom úvodu, že vlastně rozum poznává sám sebe, když poznává věci. Že poznává to, co vnesl do skutečnosti, aby se v ní vyznal, tak nakonec poznává to, co tam vnesl. Není schopen poznat rozum to, co tam je, nýbrž to, co tam vnesl.

To je možno vykládat různě, jako subjektivisticky na jedné straně, že nejsme schopni vůbec nic poznat. To říkal také Kant: věc o sobě nemůžeme poznat. Ovšem to není ta nepoznatelnost, že to není to, že prostě budeme zcela potmě jako nějakí idioti a o ničem nebudeme nic vědět. Jde o to, že prostě my nemůžeme vylézt ze své kůže a dívat se bez očí a poslouchat bez uší. Vždycky u toho poznání jsme my. My nemůžeme všechny ty věci od nás oddělit. To máme v mysli dodnes. Je to tak. Ale to není ještě subjektivismus.

Masarykovi šlo na nervy, když ten rozum, který má poznat sám sebe, je už *apriorní*. Kde se to v tom Kantovi vzalo? Vzalo se to z Leibnize, protože Leibniz vymyslel tu fantastickou teorii té univerzální harmonie *prestabilizované*, která zajišťuje, že i když *monády* nemají dveře a oken a nemůžou se navzájem ovlivňovat, vypadá to, jako kdyby spolu vyčerpávajícím způsobem kooperovaly. Kooperují na základě toho, že mají v oné, na základě té univerzální *prestabilizované* harmonie mají v sobě potřebný počet informací. Tady se ty ideje nebo ty poznatky vjemové rozplývají v *monádách* v představách, i když jsou velice temné, mlhavé, neujasněné, některé se ale vyjasňují stále víc a víc, vyčerpují se. A to jsou lidské *monády* a ty se vyčerpují v poměrně slušném počtu.

Na to navazuje Kant a říká: v tom rozumu je něco, co si ten rozum sám o sobě... To zase nevymyslel Kant, to si vymyslel Leibniz proti Lockovi. Ale to už se opakují, v oné nejkrásnější věci v dějinách evropské filosofie, ten hovorový rozhovor mezi ontologickým racionalismem a empirismem v té době, v čem to dál vyvíjel a na čem dál a na druhé straně tou anglosaskou empiristicko-senzualistickou filosofií, která v některých končinách nefilosofických i u nás zapůsobila.

Tedy Masarykovi to nesedělo, že to, s čím rozum přichází, je nezávislé na zkušenosti, že to tam je a on to musí šmahem odsuzovat, nebo mu to je protivné. Pak zjistil, že vlastně Kant tím chtěl nějakým způsobem zdůraznit aktivitu rozumu. Když si začal vykládat tu teorii jako pokus o zdůraznění aktivity rozumu, aktivity myšlení, tak najednou se mu ten Kant začal jevit v lepším světle.

No, ale tahle ta pozice v souboji s Masarykem a ten Comte a vůbec ten pozitivismus mu byl vždycky

takovou oporou. Teď ale protože to nebyl jen Masaryk, který byl ovlivněn tím pozitivismem, nýbrž tady všechno pokrokové, to byla celá škola učitelů na základních školách, kteří dostávali ten pozitivismus, takový ten jednoduchý, primitivní, zjednodušený pozitivismus to cpali té mládeži. Tedy byla tady možnost potom vykládat Masaryka jako pozitivistu, protože on opravdu proti tomu herbartismu a vůbec proti tomu akademickému tomismu v té filosofii chtěl něco dělat.

Začalo se mu sypat pod rukama, že vůbec nenacházel spojitost mezi tou svou filosofií a svým politickým zapojením. To byly dvě různé oblasti, to s tím nemělo co dělat. A to je, co ten pozitivismus zdůrazňoval, tu jednotu teorie a praxe. V tom měl ten pozitivismus pravdu.

Toto tedy Masarykovi sedělo, nicméně v mnoha bodech mu ten pozitivismus anglosaský neseděl a to od samého začátku, protože byl naočkovan trochu tím Brentanem a Platónem. Platóna držel, i když si ho zmodernizoval. Pochopitelně se mu zdálo, že ty ideje, že to přece jenom je něco víc, než co nemůže být tak, jak je to u Huma. On se vlastně pokoušel ten pozitivismus v tomto překročit. Jemu sloužil pozitivismus k tomu, aby se odrazil od té filosofie, v které nechtěl zůstat.

Takže ta naprostá většina intelligence, která chápala Masaryka jako reprezentanta pozitivismu, chtěli, aby toho Masaryka dostali do té pozitivistické světničky, aby nepřechíval. Ale on stále přechíval, celou tu dobu, ne až později, od začátku. To, v čem Masaryk přechíval, je, že sice vycházel z toho pozitivismu, opíral se o něj, ale dělal vši silou, aby z něho vyskočil ven, aby ho překročil.

Ten první, u koho to bylo pozorovat a který se choval k Masarykovi jako k pozitivistovi, byl i Krejčí, který byl zhruba ve věku Masarykově, o maličko mladší, který byl šéfem akademie. A ten si vybral hned za svého budoucího nástupce Josefa Tvrdého, který byl velmi hodný člověk a naprosto nudný přednášeč. To vypadalo komicky, on hrozně přednášel, měl jednoho nebo dva asistenty poblíž katedry, takže studenti tam museli chodit, ale on tam přednášel takhle u toho pultíku, nejdále bylo možno ho slyšet ve třetí lavici. Všichni ostatní tam brali četbu a studovali nebo četli nebo něco takového, kontrolovala se účast ke konci, nikdo nemohl utéct. Byla to děsivá nuda. Neobyčejně [nesrozumitelné] potom, když ho vyhodili z fakulty.

Krejčí byl radši, když tohoto člověka udělal svým nástupcem, než aby vzal třeba Rádla, který byl původně biolog a habilitoval se jako docent biologie na přírodovědecké fakultě. To už přednášel filosofii na přírodovědě. To jsem ještě neřekl, možná že to nevíte, že přírodovědecká fakulta vznikla až za první republiky, v roce 22 nebo tak nějak. Do té doby to byla filosofická fakulta, kde byla také biologie, geologie, matematika, fyzika, chemie, to všechno bylo na filosofické fakultě. Dodnes tady máte historii a to všechno ještě neoddělili.

Ne všude ve světě se tomu říká filosofická fakulta, ve Francii je to *faculté des lettres*, něco jako literatury, ale myslí se také krásných umění a tak dále, a tak tam trochu je ta filosofie. Takže také není ještě docela oddělena, nejsou tam odděleny básně od historie a literární kritika, ty nejsou odděleny od filosofie, kdežto u nás je to buď historická fakulta, nebo filosofická fakulta, takže té filosofie je tady minimum.

Filosofická fakulta se tedy rozdělila na filosofickou a přírodovědeckou teprve někdy v roce 22, neručím přesně, ale mám dojem, že je to rok 22. No a tehdy už Rádl přednášel řadu let filosofii přírodních věd na filosofické fakultě. Teď to bylo na obou oborech. Šlo o to rozhodnout, kde ten Rádl bude. Bohužel ten takzvaný [nesrozumitelné] seminář, nečetli jste o tom někdy? v tom o první republice? A ten Kajzar nebo Pinc tam napsal, že se mnou o tom hovořil a že já jsem si stěžoval, což je tedy úplný nesmysl. Já si na to nepamatuju. On to píše jako, když byl u Kajzara, že já jsem mu to měl vyprávět. To je nesmysl, že mezi Rádlem a Masarykem došlo k jakémusi konfliktu. A sice, že Masaryk neudělal nic pro to, aby se Rádl stal profesorem. To jsem si nikdy nic takového nepustil, vůbec nevím, že by o tom byla řeč. A zejména je to nesmysl z toho důvodu, že žádný o tom nevěděl. Ta situace, jaká panovala za první republiky, byla nemyslitelná, aby Masaryk se nějakým způsobem vměšoval, *intervenoval* do vnitřních záležitostí univerzity. To bylo naprosto nemyslitelné. A Krejčí, ačkoliv podporoval Masaryka jako prezidenta, tak by se proti tomu hrozně ohradil. A sice v té době by Krejčí byl první, kdo by udělal strašný poprask, kdyby Masaryk... do takovéto páni, kdy se stane jeden prezidentem a ten druhý ještě nezačne sedět na zadku

před Masarykem. A to také Krejčí nedělal.

V té době to bylo tak, že Masaryk jako liberál hleděl spíš na to, že Krejčí se měl o co opřít a Rádl se nikdy nehabilitoval jako filosof. Habilitace je vždycky v nějakém oboru a on byl habilitovaný v biologii. To sice trvalo... ty věci v biologii, to si byl vědom, že mezitím už publikoval několik věcí filosofických, ale samozřejmě to rozhodně nebylo. A když si Krejčí postavil hlavu, tak to vůbec nepadalo v úvahu. Takže Rádl zůstal na té přírodovědecké fakultě. Ten byl ovšem nepřijatelný pro Krejčího právě proto, že interpretoval Masaryka jinak než většina, a zejména než Krejčí. Když si přečtete *Filosofii v posledních letech před válkou*, což napsal Krejčí, tak tam najdete dokonce ještě víc o Masarykovi a o Rádlvi. A tam najdete i to, že a potom ještě v těch statích psychologicko-historicko-filosofických, co vycházely v *České mysli*, tak Krejčí tam dokazuje, že nikdy nemůže tomu směru filosofickému přijít na jméno. Co vlastně ty věci, co tam píše Rádl, že to je, že to je takový *nonsense*, že je to mystika, že stačí, když se místo pravda řekne protivný soud a hned je vidět, jak mu to nepřestane špinit. To byly ty pichy, pravda proti soudu, to byla picha proti Masarykovi. To byla u Masaryka taková psychologická mystika a s tím samozřejmě v té věci, a jenom to Krejčí nebral.

No ale to jenom k tomu poměru Masaryka a Rádla. Možná, když se to bude hlouběji studovat v té české filosofii o otázku pravdy, i když nejsou žádné doklady o tom, že by, já nevím, jestli jste nečetli v tom, co vyšlo, v *Dopisech*. To nevyšlo v *Dopisech*, a potom jak to postupně mělo ještě vycházet česky, tak tam se může něco najít. U Rádla se najde v korespondenci hodně. Tady byla u té korespondence o nějaké světové organizaci nebo něco takového, jako mírový kongres. Tam najdete jednu dvě důležité formulace, které jsou v interpretaci u Masaryka důležité, když se někdo ptal. Ale víceméně takové detaily z historie českého myšlení většinou, takže zase tam nenašli to, co bychom my potřebovali. To musí dělat filosof. Takže to taky čekáme na Masaryka, aby se dělal pořádně, a to pomalé vydávání... možná se něco najde. Já jsem nikdy nic neslyšel, z čeho by se dalo usuzovat to, že Masaryk si pochyboval o celé té své filosofické pozici, která je skutečně evropsky, skutečně nenahraditelná v tomto ohledu. Toho významu myšlenky pravdy ve světě, v dějinách, ve společnosti. Tedy jak říkám, těžko se to dokumentuje přímo, jenom nepřímo, protože on tam dělá takové jaksi náběhy k něčemu, co se dá vyložit, když už víte, o co jde. Ale na čem nemůžete stavět od začátku. Vy musíte jít od Rádla nebo ještě od celé té tradice, odkud ten Masarykův vliv původně začal.

Protože ten pozitivismus Masarykův je jedna věc. Ten pozitivismus, Masaryk se jeví jako pozitivista Rádlvi, který vyšel z Nietzscheho. K tomu se jeví jinak. Třeba Rádl dost četl Nietzscheho a vycházel v mnoha ohledech z něho. A také jedna z prvních věcí, které napsal, v roce 1902, byl srovnání Masaryka s Nietzschem. Abyste poznali, v čem se podobá Masaryk Nietzschemu, tak musíte toho Nietzscheho znát z téhle strany. A to se objevuje i v tom srovnání Masaryka a Nietzscheho u Rádla. Tahle situace, pokud jde o Masaryka. No a po Masarykovi já mám jediný vážný pokus o interpretaci, který dělal Jirka, Jiří Němec, někdy v roce 67 nebo 68. Bylo to někdy v 67. nebo 68. roce, kdy už tady končil, v té době dělal doktorát, ale on už v té době přednášel a měl společnost studentů, podzemní seminář, no a k tomu bych se ještě jednou vrátil. Každopádně nebyl to jen Kozák, který se těmito věcmi zabýval. Byli tři. Byl to vedle Kozáka přibližně stejně starý Rádl, no a já si myslím, že k tomu patří i tvůj kmet Emanuel Patočka, v té druhé polovině dvacátých a třicátých let, kdy v Čechách se hodně psalo o vitalismu. To byl Rádl i Kozák i Patočka. Nejdůležitější ovšem ten Rádl, který je strašně víc než Kozák. Rádl byl vizionář a uvažoval v souvislostech, o kterých si myslel, že vyčerpají možnosti vitalismu, a za které naše biologie tady na Marešovi, jak on říkal na Mareše, že se s tím nedá v podstatě nic dělat. A já se k tomu musím vrátit, co pro něj byl ten moderní moderní duch, kterou vydal v souboru *Člověk a příroda*. Tedy tito tři lidé představují jakýsi velikánský rezervoár, velikánský *thesaurus* myšlenek, s kterými tady... Oni to nedotáhli všechno dost daleko, nedotáhli to k té exaktnosti, je tam spousta věcí, které [nesrozumitelné] nenažde, není to analogie, není to, že by něco sem přenášeli. Je to cosi velmi autentického a řekl bych dokonce u nás v Čechách vůbec poprvé něco skutečně pionýrského, dalo by se říct. A na celé věci nejvýznamnější je to, že vlastně právě v tomhle soustředění na to, co si co už jenom spí, v uvozovkách spí, že to nebyla

žádná fantastika, jako třeba označuje Patočka, který vůbec nerozuměl Rádlovi, že to bylo něco, co umožnilo nebo umožňovalo, vylepšilo, aby tady se postavila jakási ne-li škola, tedy jakýsi směr filosofický, který mohl něco znamenat. Nedošlo k tomu jednak proto, že Rádl vystupoval velmi samostatně, jako vždycky, že Kozák se, ačkoliv neobyčejně nadaný člověk, že se dal na politiku a byl poslancem, tuším diplomatem se zapojil tak jako do běžné práce i po válce ještě dlouho. Teď to je druhá věc, co po válce dělal Kozák. A posléze tedy Patočka pod vlivem Bartha zanechal veškeré filosofie, stal se, pokud jde o filosofii, marťanem a jako filosof v uvozovkách skončil. Tedy tohle to špatně dopadlo. Ale po mém soudu víceméně v té věci, o kterou šlo... No, nikdo nechtěl o krásném snu a v zásadě tady je na co navazovat a je možno z toho něco udělat. Pochopitelně na jiné úrovni, pochopitelně v jiném čase. Teď je ty dvě pětiletí asi pryč. Padesátiletí taky. Vidíte, taky padesátiletí za Patočkou. To když on v nich, tak nastala taková deprese... Tato knížka Patočky o české vzdělanosti v Evropě vychází v padesátých letech a tam především v té knize posuzuje situaci, která tady nastala. Velice tvrdě posuzuje inteligenci, která selhala, zklamala a teď si to vyřizuje s celou republikou, vyřizuje si to s Masarykem a vyřizuje si to se vším možným. Tak to bylo takové jako jedno z největších zklamání z války, z poválečného osudu. Ale že to dělal s tou fascinující odvahou, posuzující výbavou, ještě to je něco jako odpuzující výbava... v podstatě v podstatě v podstatě to je ono. Dělá to způsobem, který podle Patočky není, nebyl na evropské úrovni. Tedy tato kritika po válce po Patočkovi je nesmírně zajímavá, on se vyjadřoval přísně o něm, ostřeloval ho a jako dosti tvrdě se s ním po válce vyrovnával. Ale po mém soudu nese zřetelné stopy Rádlova působení, prostě jsou věci, které nelze u Patočky vyložit bez působení Rádla, konkrétně tenhle negativní postoj po mém soudu má své kořeny právě v tom Rádlovi, o kterém Patočka napsal dvě recenze. Když někdo napíše dvě recenze o téže knížce, tak to není proto, že by ji rejžoval, ale protože mu na ní záleží a protože to považuje za natolik důležité, že se mu to jednou nevejde. Tak tohleto patří k té historii poslední doby našeho století v podstatě.

Když si najdete u Čapka *Hovory s T. G. Masarykem*, když si najdete ty původní pasáže, Čapek tam mluví o tom, kde dopisoval Čapek ty věci za Masaryka, a to po svém. A protože Čapek obdivoval *pragmatismus*, tak se mu chtělo Masaryka nějak pragmaticky interpretovat. V korespondenci k tomu najdete tu scénu, kdy se Čapek snažil Masaryka přesvědčit, že to, co Masaryk říká, je vlastně v souladu s tím. Masaryk tam figuruje a oponuje a Čapek ho přesvědčuje, že vždyť ten *pragmatismus*, to je jenom nové slovo pro starý způsob myšlení. Masaryk na to říká: „No tak to nové mi nic neříká a ten starý už znám.“

Tady je z toho naprosto jasné, že se Čapek pokoušel Masaryka interpretovat podle svého, ale je to dobré vysvědčení Masarykovo, že nad ním neměl kontrolu, aby Čapek nemusel psát nějaké nesmysly. On mu prostě důvěřoval. A tak ty *Hovory* ve své konečné podobě, jak byly publikovány, se pak už samozřejmě dávaly do té správné podoby. A Patočka byl také obětí té podoby, kterou se samozřejmě dávala do...

--- (s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Což je šílenost, samozřejmě. To tam prostě... já u toho nebyl, ale dal bych krk za to, že to tam opravila, že takhle to tam napsala. Masaryk to prostě říct nemohl. Ledacos se dá, ale tohleto tam rozhodně nebylo. A Čapek zas nebyl takovej, aby tomu vylepšoval, aby tam vkládal něco mnohem chytřejšího, než aby si všiml, že se to nehodí. Čili jediná podezřelá osoba...

Když byste se chtěli přesvědčit o tom, že nekecám, že Masaryk se opravdu vymykal a že chtěl z *pozitivismu* ven, tak stačí, abyste si přečetli *Naši nynější krizi v České otázce*. Tam *Naše nynější krize* má tu položenou větu, že prostě fakt... Masaryk tam cituje Goetha: „A já chci celé faktum, všechna fakta, já chci taky vědět fakta toho, kdo měl pravdu v opozici k tomu druhému, já chci vědět, o co mu šlo, jaké měl záměry, to jsou taky fakta.“

Čili tady vidíte, že on to takhle formuluje tak, jak by to nikdy pozitivista nepřijal. My s ním máme ten spor o tuto první otázku, o pojem fakticity. Ale Masaryk právě chtěl změnit pojetí fakticity, on chtěl ukazovat, že fakticita není něco, co je nám dáno. Že fakta musíme my konstatovat. A my, když je máme konstatovat, to znamená, že jsme v tom angažovaní. My se z toho nemůžeme vykroutit. Masaryk pochopil, že vědecké poznání, jako kdyby nikdo nepoznával, jako kdyby člověk od toho odstupoval, my se v tom nesmíme nijak

angažovat.

To je prostě nesmysl. Tedy v tomto bodě, v této perspektivě uvidíte, že Masaryk prostě do *pozitivismu* nepatří, že to je jenom rámeček, ze kterého vychází, který rozhodně chce opustit. A opouští. Co v této věci můžeme udělat? My bychom se mohli vrátit k té tradici, na kterou vlastně, aniž to věděli, tyhle moderní věci navazují.

Jenomže v tom je určitý problém, když se mluví o tradici. Když někdo někoho necituje, tak my nemáme dojem, aspoň se to tak mívá všeobecně, že není pro to dostatečné vyčíst to, i když to nemůžeme citovat. Vyčíst to, pochopit to, to je málo. Čili všeobecně se na tohle šidí a moc se s tím nedělá. Teď se zabývejme něčím, co bude spíš akademičtější, co bude preciznější v tom filosofování.

No a to je to, že podrobíme analýze ten rozpor, to pojetí adekvátní, nebo přesně řečeno to, na kterém to pojetí adekvátní je vybudováno, abychom si otevřeli cestu k jakési alternativě, kterou naznačují tito myslitelé a zejména Rádl. Ale abychom to udělali, musíme analyzovat tu tradici, která je někde v tom starořeckém... abychom to mohli analyzovat, budeme k tomu potřebovat pojmové myšlenkové prostředky. Ty pojmové myšlenkové prostředky, které se odvíjely od určitého typu výkladu, v tomto případě otázka vynálezu, který můžeme najít u Hérakleita, totiž to je *logos*. To je určitá naše [nesrozumitelné] a zejména o tohle jde. Já to naznačím jenom velice jednoduše. Půjde alespoň o dvoje mínění. Dovolím-li si dvoje mínění v tomto ohledu, že tam ta *tenzoralita* je. V tomto ohledu to, že tam ta *tenzoralita* je, má také za následek to, že to mínění se tam neobjevuje jen tak v podstatě v nějakém *monologickém* rozvrhu, nýbrž v tom rozvrhu *dialogickém*. V tom rozvrhu *dialogickém* v tom ohledu, že to není jednoznačné. Že to není jednoznačné v tom ohledu, že to mínění se tam objevuje v nějaké *konotaci* k tomu, k čemu se to vztahuje přes ten předmět.

Čili je tady naprosto jasné, že nemá před sebou nějakého konkrétního adresáta, když vyzařuje v několika větvích. To jest v tom, k čemu se to vztahuje, v čem to je poznatelné, čili v *relaci* k něčemu jinému a jednak k sobě samému, neboť se stává sebou jenom v té míře, v jaké je poznatelné pro ty ostatní větve té *relace*. A to je to, že my v té naší moderní době můžeme charakterizovat tu jednosměrnou *intenci* v zásadě jako něco, co se v tomto případě u Sokrata stává spornou záležitostí v tom, jak v tom archaickém způsobu mínění a jednání je u toho vždycky nějaký adresát, který je zaměřen na ten předmět, to jest na to jsoucno nebo na ten trvalý objekt. A že tohle patří k sobě. Že když něco míníme, tak to míníme nejenom tak, že se k tomu vztahujeme, nýbrž že se k tomu vztahujeme přes něco, co je jako ten *intencionální* předmět, to jest přes jakýsi model že my si něco sami postavíme a v té skutečnosti se díváme, v té hmatatelné, že my v té hmatatelné víme, že tohle je trojúhelníkové, i když to má jenom přibližně nějaký tvar toho. Ale že trojúhelníkové to, na to přijdeme teprve, když víme, co to je. Ono to může být napadené, ten tvar, v té vnější skutečnosti. I toto je naše novodobé umění. To si uvědomovali už odedávna. Oni si uvědomovali, že se mohou v té skutečnosti zaměřit na ten *intencionální* předmět, i když něco jiného dělali, když mluvili o *physis* nebo o *idéas*, o tom věčném.

Něco jiného dělal už Sókratés, když mluvil o *epistémé*. Že už Sókratés tu zastavil a zkoumal *intencionální* předmět, ten model, myšlenkový model. Jenomže ono ho nenapadlo si toto uvědomit. Jenomže Řekové byli v takové [nesrozumitelné] té filosofie. Jak dovedou přesně vymezit, co to je spravedlnost, co to je ctnost a co je tohle a tamto, a jak se to dá, když někdo řekne blbě, jak se to dá vyvracet. To všechno. To není tak, že prostě jenom uvažovali, dozvěděli se a rozhodli se. Samozřejmě kdo to dělal dřív, Platón to dělal. A uvědomte si, že když on dělal ten model, tak on byl ohromen tím modelem.

Takže prostě on udělal jednu věc, že tohleto, co ho nenapadlo, že by si to jenom myšlenkově vybavil, že by to bylo v jeho mozku nebo přesvědčení, že to je ta nejvlastnější cesta k poznání skutečnosti. K poznání té vnitřní, té pravé skutečnosti. Nikoliv té vnější, která je jenom zdáním, jenom taková ta každodenní skutečnost. A další důsledek toho byl, že tedy obojí on pokládal za skutečnost. A to, co my dneska považujeme za vnitřní, on považoval za jsoucno, on to považoval za jsoucí skutečnost, ten svět těch idejí. A protože ta pravá, pravá skutečnost byla u toho modelu, tak samozřejmě tento model se aplikoval na Boha. Takže Bůh byl tím, co můžeme v té pravé skutečnosti, v té vnitřní hlubině toho modelu vidět jako

nejdokonalejší, nejdokonalejší bytost mezi těmi ideami. Ta ostatně byla pro Řeky nejpravdivější, nejdokonalejší.

Trvalo to přes 2000 let, než tahle ta věc, tenhle ten omyl byl odhalen. A teď je otázka, on byl odhalen v devatenáctém století, v osmnáctém století už taky na základě toho, že Brentano v několika svých spisech o tom mluvil. Že by to mohlo být v našem vědomí, ten *intencionální* předmět, když míníme třeba strom, míníme třeba olši, tak jak zajistit, že tohle naše mínění je opravdu mínění olše? Nesplete se třeba s břízou? Jak to v tom mínění zajistit? Něco jiného je akce na zdařbůh, prostě že roztočíme – říkal Husserl – ruletu nebo ještě roztočíme ukazovač a on ukazuje a on pak po určitém roztočení se někde zastaví a to je náhoda.

Jak to funguje v tom myšlení, že když míníme trojúhelník, tak že opravdu se trefíme do trojúhelníku a ne někam jínám do kruhu. To byl obrovský problém a Husserla to postavilo. To bylo potřeba vynalézt. Tato otázka se musela nejdříve vynalézt. To nenapadne každého, zejména toho moderního člověka to nenapadlo. Husserl to postavil, takto ostře to postavil teprve v devadesátých letech minulého století. Nicméně Brentano to postavil v tom devatenáctém století jako kompetentní odpověď na to, co se děje v tom aktu mínění. Musí něco v tom aktu odpovídat té věci, ke které se ten akt mínění, akt vědomí, myšlení chce vztáhnout, chce odrážet.

Čili jestliže já míním trojúhelník, znamená to, že něco v tom aktu mínění musí k tomu trojúhelníku mít korespondenci. Jakýsi myšlenkový model, který se neliší od toho každého jednotlivého, ale ten je tam zas, když míníme čtverec. A tady je jeho koncepce taková, že součástí každého mínění je *koncept*. A to, co ten mluví je, to, že se k tomu míněnému vlastně pomáhá vztáhnout. Pochopitelně to je velmi neuspokojivé. Jedna věc to znamená, že když míníme strom, tak musí být něco, čemu on říkal stromovitý tvar, nebo v tom našem mínění, v tom mozku, nebo jak to, musí být něco, něco ze stromu. Takhle si to představovali kdysi dávno, že když vidíme strom, tak jakýsi malinkej stromeček přiletí z toho velkého stromu a ten nám vleze do oka a my pak vidíme, že to byl strom. Ale to si nikdo nedovedl představit, jak by to mohlo být u takové věci jako strom, když nic z toho stromu nepřiletí. Čili to nebylo to pravé. A zejména nebylo možné to zkoumat, co to je za stromové, co to je, jak to můžeme popsat. My nemůžeme vyfotit v sobě a vidět, jak ten strom vypadá v tom mozku. My nemůžeme vlézt do sebe, abychom věděli, jak to, když něco vidíme nebo k něčemu se myšlenkově vztahujeme nebo něco měníme, jak to vlastně je zajištěno a kde ten malej stromeček v tom našem nitru je. Ani jedno ani druhý nemůžeme vidět. Přesto vidíme. Přesto.

Teď, to bylo to *sofisma*. Jedna ze silných stránek Heideggerova výkladu v té jeho knížce o pravdě byla právě kritika toho, co bylo běžně užitečné, to jest pojetí pravdy jako adekvace, jako připodobnění, jako nějaké definitivní shody mezi psychologii a ontologií. To jest pokusu vyložit logiku, logické formy, typologii logiky a vůbec všechno vědění vyložit na základě *psychologismu*.

Husserl tady objevil, uvědomil si – a na Heideggera to mělo velký vliv – že psychologie a vůbec naše psychické stavy jsou proměnlivé, jsou tak unikátní, že nemohou být základem něčeho tak přesného, jako je součet vnitřních úhlů v trojúhelníku. Že se nemůžou vymyslet. Že myšlenkou nemůžeme zajistit – ta naše myšlenka je taková těkává – že nemůžeme zajistit tak přesné věci, jako je součet vnitřních úhlů v trojúhelníku, který je vždycky stejný, ať si naše psychika myslí, co chce, ať má jakoukoli náladu, depresi nebo euforii. Je to zcela nezávislé na našem psychickém stavu. Jak je to možné?

To bylo naprosto evidentní, proto se Husserl rozhodl, že to začne zkoumat, udělal z toho *fenomenologii*. A najednou přišel na to, naprosto svěžím způsobem, že je něco jiného myšlenkový akt a něco jiného předmět, k němuž se myšlenkový akt jeví nebo vztahuje, ten intencionální předmět, ten objekt. Ten není tak v čase, jak je, to znamená, nemění se ani v čase, ani v psychologickém, ani v reálném čase. Není v žádném prostoru, ale přitom má určité časové aspekty nebo charakteristiky, můžeme v prostoru nebo okolnosti téhož, v místním prostoru aspekty nebo charakteristiky.

Takže toto je ten objekt. No a teď, když se vrátíme k tomu adekvátnímu pojetí pravdy, musíme rozpoznat, že vlastně to, co tam na začátku bylo přijato, je *sofisma*. Protože on tam dokládá, že mezi myšlenkou a

tím, co je myšleno, to jest tou pětikorunou v kapse, přece není žádná podobnost. A má pravdu jenom, pokud mluví o myšlenkovém aktu. Tam skutečně žádná podobnost není.

Ale jakmile připustíme – a *Heidegger* i *Husserl* to při tom museli vědět – jakmile připustíme, že tu *césuru*, tu mezeru, ten odstup mezi míněným a mínícím zajišťuje nejen pojem, tedy něco, co má co dělat – a o čem si ještě budeme přesně říkat, co to je – co má co dělat s myšlenkovým aktem, ale že tam je také intencionální předmět, tedy ten objekt, no tak potom musíme ještě provést srovnání intencionálního objektu a té věci.

Když srovnáme pětikorunu skutečnou a pětikorunu jako intencionální objekt, tam je ta podobnost úplně evidentní. Ta pětikoruna musí modelově nebo intencionálně odpovídat. Musí být kulatá, modelově nebo intencionálně se za ni musí něco koupit, nějaká modelová nebo intencionální houska. Takže, když tenhle mezistupeň uvidíme, tak co se udělá? V čem je ten jeho výkon logiky? My musíme odhalit, v čem ten *Heidegger* v té své knížce začíná vlastně lhát.

Já nevím, že by to někdo říkal. Ono se to taky samozřejmě nehodí, aby se to říkalo. A mně je z celého kontextu jasné, že *Heidegger* si to musel velice dobře uvědomovat, že je to *sofisma*. A přesto, protože to potřeboval pro to vyvrácení, aby pak mohl přijít s tou pravdou jako neskrytostí, odkrýváním, tak pominul to, co si nepochybně od *Husserla* odnesl, a sice, že ten vztah k pravdě, k věci pětikoruně, je dvousložkový. I když to nemá vliv, i když je to trochu zkreslující, odvádí to řeč k něčemu redukovanému, místo aby to zachovalo celou tu složitost. A samozřejmě proto je možno na to odpovídat, oponovat, říkat, že to je vlastně nepřesná námitka, i když se o to lidé snažili. Přesto jenom v té základní věci, totiž že by tady mělo být nějaké *adequatio* mezi pojmem a tím, čeho to je pojem, to platí. Musíme si to uvědomit. To platí, ovšem s tím omezením, s určitými výhradami, že to za určitých okolností platí více a za určitých okolností méně.

Jenom tehdy, srovnáváme-li intencionální model a tu skutečnost, k níž se v podstatě ten intencionální model vztahuje. Naše myšlení se zajisté ničím nepodobá skutečnosti, k níž se vztahuje. Ovšem vztahuje se k té skutečnosti, přinejmenším v té evropské tradici, vždycky přes pojmy a pojmovost myšlení, kde se v tu chvíli vztahuje nejen přes ty pojmy, nýbrž také přes intencionální model.

Jak je to v tom myšlení předpojmovém, v tom archaickém? No tak tam jenom, že ten archaický člověk o tom neví. My se budeme vždycky domnívat, že my to víme líp a že i tam nějak byla nějaká distance. I tam nějak byl, sice ne pojem, ale jakýsi předpojem. I tam byl sice ne model konstruovaný, ale něco jako předmodel. A budeme tedy podle sebe vykládat, jak to bylo tam. Ale to je trošičku anachronismus a je to také problematické, musíme to takhle vědět.

Takže k čemu nám to je? Jestliže si ale teď položíme otázku, můžeme-li nadále tedy po té úpravě držet adekvátní pojetí pravdy tak, že upozorníme předem, že nejde o *adequatio* myšlenkového aktu a skutečnosti, nýbrž modelu a skutečnosti, potažmo intencionálního objektu a skutečnosti. Můžeme ho držet? V tom je ta otázka. My nemůžeme stoprocentně odložit pojetí korespondence. I my jsme k tomu nuceni, když mluvíme o korespondenci... Tak když už jsme jednou mluvili o té podobnosti, tak omezili jsme ji na model a skutečnost nebo skutečnost a model.

Tak proč máme mluvit o pravdě? Pak nám stačí ta podobnost. Už jsme to tady, mně se zdá, jednou nebo vícekrát v této seminární řadě o pravdě zmínili, že se mluvilo – a tohle není ojedinělé – to znamená, že my jsme vlastně, kdybychom to chtěli říci, tak jsme vlastně tu pravdu odvisvětlili, odsubstantivovali.

Otázka pravdy byla převedena na něco jiného. No a co, co tam pak zůstane? Tohle je tedy základní problém toho adekvátního pojetí pravdy. Když konečně to analyzujeme tak, že rozpoznáme, v čem je jakási jeho racionálnost, tak se nám náhle ztrácí z předmětu. Otázka pravdivosti má mnohem podstatnější funkci anebo má význam mnohem objemnější než tam, kde vystačí prosté připodobnění. Takže, nechceme-li být v filosofii redukcionisty – a to nikdo z filosofů, to si věhlasně dovolím tvrdit, filosof ještě ke všemu musí být velmi pečlivý na to, když jde do nějaké redukce, aby se tomu neubráníl – tak se musíme tázat: co je v tom promlouvání, přemýšlení o pravdě a pravdivosti nezávislé na té podobnosti? Tady už pomáhá český vlastně výraz, že něco je podobné tomu, s čím se srovnává, že to je v míře s tím, s

čím se to srovnává. To pravé, to je to, co má u mě, to, co jest, může být považováno za pravé jediné tehdy, když se shoduje s tím, nikoli naopak.

Čili když jsme tady hovořili teď o tom připodobnění té konstrukce k té věci, tak jsme vlastně u něčeho velmi podstatného. Totiž, že nám jde vždycky o otázku, zda to, co máme před sebou, je toto pravé. My jsme potom v tom omylu ztotožnili intencionální objekt s tou pravou skutečností, u mě to bylo to pravé, co je tam, co se předvádí.

Takže otázka je: jak to bude s tou pravostí? Když jde o pravdu, tak to nemůžeme redukovat na shodu, na jakési připodobnění, *přistějnění* myšlení ke skutečnosti, k tomu, co jest, nýbrž my se tážeme po pravosti toho, co jest. A pravost toho, co jest, nemůže být vyvozována z toho, co jest.

Tohle je to, co je zakotveno v té české tradici a co se budeme pokoušet nejenom vykopávat – to by bylo málo, pro filosofii tohle nejsou spíš jenom taková nahozená *filosofémata*, filosofie se naopak o to musí tříť – a naše otázka tedy nyní zní: nejde o to, zda se myšlení přizpůsobuje tomu, co jest, nýbrž jak se to, co jest, rozhoduje, přizpůsobuje nebo jak vyhovuje tomu, co je tím pravým, k čemu se také musí přizpůsobit to myšlení. Čili je tady potom něco pravé, které je stejně tak pravdivé pro myšlení jako pro ty věci.

Takže tady dneska skončíme a příště budeme pokračovat.