

Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších - 7 [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších \[FF UK\]](#)

◆ seminář, česky, vznik: zimní semestr 1994/1995

◆ seminar, Czech, origin: zimní semestr 1994/1995

Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších - 7 [FF UK] [1994]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 flash – únor 2026]

--- (hejdc07a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Pokud je něco, co nepotřebujeme, tak jedna věc je, aby přešel. Já se rozhodně nebudu přizpůsobovat tomu, zda studenti třetího ročníku mají za to, že to je důležité, nebo není důležité se zabývat [nesrozumitelné].

Tak abych to nenechal oslyšeno. Já jsem se to dozvěděl, nebyl jsem u toho, nevím, jak to přesně všechno bylo. Když někdo chce, ať to řekne mně, já mu vyložím své důvody, proč je třeba se tomu věnovat. Já jsem ostatně vyložil po mém soudu něco, co je velmi důležité pro tu českou tradici pojetí pravdy.

Ten Hus samozřejmě není žádný filosofický génius a my jsme to chtěli tady zdůraznit, že také on má v tom svůj význam. To, že ve filosofii jsou také důležití takoví myslitelé, kteří sami nepřinesou něco nového, ale udělají velkou práci pro to, aby filosofie měla nějaký ohlas ve společnosti. Počátkem tohoto týdne jsme vzpomínali Voltaira. Voltaire není žádný filosofický génius. Přesto ho musíme vzpomínat, protože bez něho by se nestalo ve Francii to, co se stalo. A to hodnotíme pozitivně, protože ta revoluce by nebyla dostatečně připravená, kdyby nebylo lidí, jako je tento druhořadý filosof, jako je Voltaire nebo Rousseau a podobně. Mají své vady, ale je potřeba je znát a vědět, že tu váhu ve společnosti mají.

Po mém soudu, jestliže mluvíme o české tradici pojetí pravdy, která má svůj kořen mimoevropský, mimořecký, a museli jsme se zmínit o Paynovi, hlavní důraz jsme dali na Payna a potom ten Hus tam patří. Já jsem ho chtěl dát trochu později, protože dalo by se to také probírat s tím, jak interpretuje Husa Masaryk, o kterém také budeme hovořit. A zase můžou přijít lidé, proč se zabýváme Masarykem, že žádný filosof není, ani se za filosofa nepovažoval, což také není důležité, poněvadž za filosofa se nepovažoval ani Kierkegaard.

Tedy prostě já na to tímto způsobem odpovídám. Víc k tomu nemám. Pokud jde o to čtení, které tady máme, tak budeme pokračovat zatím ve čtení a komentářích k tomu, protože tam skutečně já si dovedu představit, že když byste si sami to vzali a četli, tak jednak, že vás to otravuje, že je to taková divná čeština, za druhé, že tam nenajdete ty výrazně formulované myšlenky, o které jde. Tak jako četli to předchůdci na této fakultě, jako to četl Josef Král a jako to četli jiní, prostě to tam někam zařadí do nějakých šuplíků a tím to je vyřízené. Hrubý omyl, když se budeme takhle tvářit. Tohle kdyby dělali Francouzi s Descartem, tak by svět o Descartovi nezakopl. Protože Descartes je myslitel velice nepořádný a ledabylý, a kdyby se jen posuzovalo, jak to má dalece promyšleno a co tam dělá, no tak prostě by se musel odložit stranou. Já jsem přesvědčen, že takové myslitele my máme také, jenomže jsme z nich nedovedli ty Descarty udělat. Já se pokouším z nich aspoň trochu ty Descarty udělat.

Po mém soudu jedním takovým velkým myslitelem byl právě Petr Payne a jiným, který to v české společnosti vnučil a učinil to atraktivním, byl Hus. No a člověk, který to objevil po dvou stech letech nebo třech stech letech téměř, kdy to upadlo v zapomnění, je historik Palacký, který byl pln zájmu o filosofii. Je to historik, který na své úrovni ve své době byl velmi filosoficky interesován. A dokladem toho je právě ten čtený text *Krása vědy*. Mám za to, že ještě si připomeneme to, co jsme minule už opakovali, co jsme zproblematizovali: že celý poznatelný svět odráží se v myšlení našem jako v zrcadle. To zrcadlo jsme zproblematizovali, jestli si na to pamatujete. Je tudíž potřeba znáti zákony, které spravují duši a ducha našeho. Upozornili jsme, že jsou i podle Palackého dvojí zákony, ty, co jsou ty vnější zákony a ty vnitřní zákony. Samozřejmě tady jde o vnitřní zákony. A pak jsme tam ještě měli pár poznámek k tomu, že je potřeba znáti filosofy, kteříž vyvádějí vše z pramenů vnitřních. To jsme se pokusili zproblematizovat. Usiluje opětně o vymyslení s plným povědomím soubor ten poznání našich, ježto se tu již samopůvodně a nesvědově stal a tím způsobem hledal nabytí pravdy a zřetelnosti. Tak tohle jsme si probírali, zproblematizovali, že tam jsou jisté předpoklady, které byly odhaleny jako falešné v té době. A asi sem jsme došli. Teď se budeme zabývat několika ještě dalšími myšlenkami, které tam jsou významné právě pro tu naši tradici nebo pro tu naši linii, kterou sledujeme, tu tradici pojetí pravdy a subjektu.

Podivným též způsobem Palackého hlubina neproniklá – to, co jsem četl, to, co jsem nazval tou poetičností toho výkladu – a jak těmhle a skromné toto světlo, které nám osvětluje skryše hojnou tajemství ducha. Ta věta tímhle končí a pak tam je to, čemu se budeme chvilku zase věnovat: i není se čemu diviti, jestliže známost našeho podvědomí, ježto by nám ze všech nejbližší býtí měla, tak dosti nedostatečná, ba často i pochybná jest. Tohle je velice důležité místo, které sice není objevené, ale ukazuje, že také do našich poměrů tehdejších pronikla myšlenka, která je čímsi novým proti novodobé filosofii evropské. Novodobá filosofie evropská začala opět jakýmsi předsudkem, který zejména vyvrcholil v osvícenství. A osvícenství u nás doznívalo ještě v té době *renaissance* – promiňte *renaissance*, já jsem mluvil s jednou norkou anglicky a myslím tím obrození, anglicky to nejde říct jinak, tak také říkáme *renaissance* v období obrození. Nám to osvícenství doznívalo daleko déle, než bylo v Evropě, třeba v Německu osvícenství prakticky končí Kantem, kdežto u nás ještě dvě, tři generace potom ještě doznívají některé důsledky osvícenství. To je proto, že ten vývoj byl opožděn. A tady máme něco, co vlastně už je velice protiosvícenské. To je začátek té nové doby, kterou už nazýváme, vlastně už od osvícenství mluvíme o modernitě, ale která už je vysloveně moderní v tom nietzschovském smyslu, jako takové to podvrácení všech hodnot, zproblematizování všech hodnot. Tady to je, ale tady je to na místě. Je to zproblematizování myšlenky, že myšlení rozumí samo sobě to je něco, co nenajdeme u Descarta. Descarta toto ani nenapadne. Pro Descarta člověk, který špatně myslí, se stává strojem, se stává pouhým tělem, nebo to, co vypadá jako myšlení, je pouhý sekundární důsledek strojové činnosti jeho těla. Skutečné myšlení je správné myšlení. A správné myšlení je to, které rozumí samo sobě, které ví, že myslí, to jest myslí, že myslí. Nejenom, že něco myslí, ale ono ví, že myslí, to jest myslí, že myslí to něco. Toto je základní předpoklad racionalismu evropského, kontinentálního, že myšlení rozumí samo sobě. Proto ten důraz, kdežto u smyslů my nevíme, co je pod nimi. Nám se sice zdá, že vidíme, nám se zdá, že slyšíme, ale vlastně nevíme, jak to chodí. My víme, že někde něco snad stojí, nám to připadá, jako že na to koukáme, vlastně ale nevíme, jak k tomu dojde, že v naší mysli se objevuje obraz toho, co je před námi kousek daleko. Tam je to všechno naprosto nejasné, nezaručené, nespolehlivé, nemůžeme se o to opřít. Kdežto když myslíme, tak je to jasné, když myslíme správně. A myslet správně, to znamená matematicky, geometricky. Tam je ten ideál.

A teď přichází doba, která si uvědomuje, že takhle tomu není, že s myšlením je to velice analogické jako s vnímáním, že také my nevíme, jaké jsou ty procesy fyziologické a nervové, které umožňují, že si vůbec něco uvědomíme. My nevíme, jak to vypadá v té hloubce. My se orientujeme na tu nejvyšší rovinu, ale vlastně tu kontrolu také nemáme.

A tedy v tomto smyslu je Palacký zcela na výši doby. Už nežije ze zbytků osvícenství, nýbrž je zcela na výši doby, kdy říká, že pokud jde o ten způsob ducha lidského, že tam hlubina neproniklá se otvírá zraku našemu a je velmi mdlé a skrovné to světlo, které nám osvětluje skryšehojnou, to jest osvětluje skryšehojnou tajemnost, to jest temnotu nebo utajenost plnou všelijakých skryší, která nám velmi takovým maličkým světýlkem tam a tam něco osvětluje. To je velice, velice moderní a až skoro postmoderní teze. A my to musíme ocenit. Přestože žijeme v jiné době, tak musíme ocenit, že takovouto věc tam řekl Palacký. To v té době zdaleka takhle neformuloval jen tak nějaký myslitel, i velcí myslitelé si toho nebyli tak jasně vědomi.

Tedy známost naše o duchu, která by nám měla být nejbližší – a to byl právě ten předsudek, že právě nám je nejbližší naše vlastní myšlení, že my právě tomu myšlení rozumíme nejlépe. Na tom stojí ještě Kant. Rozum samozřejmě musí nejlépe rozumět sám sobě, protože on přináší s sebou to nezbytné k tomu, aby sám sobě rozuměl. On sice tomu nerozumí všemu a má před sebou jistou práci, protože on to, s čím přichází, s tím *a priori*, to musí aplikovat a ze zkušenosti té aplikace teprve poznává, s čím vlastně přichází. To je jakýsi předobraz toho, co podniká Schopenhauer. Ne, to přeháním, tam je to úplně jinak. Tedy to, že duch sám sebe nezná, to bylo trochu známo i předtím, ale byla to jakási dočasná záležitost. Ještě Hegel do jisté míry pokračuje v tom Kantově přesvědčení, že i ten absolutní duch, který je jenom o sobě na počátku, tak musí něco podnikat, aby poznal sám sebe v tom podnikání. Že tam už začínají tyhle

myšlenky. U Kanta je to právě tak, Kant je ten poslední velký myslitel osvícenství, který zároveň nahlíží meze osvícenství vůbec. Právě ta *Kritika rozumu*, kdy rozum sám chce poznávat sám sebe, tak už otvírá jakési dveře k tomu rozpoznání, že do hloubky my vlastně nevíme. A později se řekne, že také nemusíme vědět, jak nám to myslí, že stačí kontrolovat tu nejvyšší úroveň. My nemusíme kontrolovat to dole, to ať na to jsou psychiatři, tedy lékaři, kteří napravují, když tam něco nefunguje, ale když to funguje, tak se o to nemusíme starat, což je celkem rozumný postup.

Tak tady máme tedy zejména to, že ta známost ducha samotného o sobě, která by nám měla být nejbližší – daleko dříve bychom měli znát sebe než co jiného – není tak docela samozřejmá. Je kupodivu, že vlastně tímto se tato osvícenská filosofie dostává k tématu, které je prastaré a které ve filosofii vlastně není ničím novým, takže bychom to také mohli pominout a říct, že se o to nemusíme starat, jenže to je právě tematizováno úplně novým způsobem. Je to téma prastaré, protože je známo ještě z předfilosofické doby. Výzva na Apollónově chrámu *gnóthi sautón*, poznej sám sebe, je v jistém smyslu osudná v této věci. Poněvadž je-li to výzva, znamená to, že sami sebe neznáme.

Důraz na to, který pak dávají filosofové, že kdo nezná sám sebe, tak nemůže ani pořádně poznat jiného, byl zapomenut. Tak jako Heidegger mluví o zapomenutosti na bytí, tak tady je zapomenutí na subjekt, zapomenutí na to, co jsem já, že vlastně to nemohlo být ani řádně filosoficky formováno, formulováno, artikulováno, protože ta filosofie k tomu byla hluchá, a proto se na to také zapomělo, proto to upadlo v zapomnění. Tady vlastně vidíte, jak je v tom otevřen pohled na problém, který v historii trvá věky. Neboť ač *vědomí bytu svého*, to jediné člověk bezprostředně v sobě nese – *vědomí bytu svého*. Neví, kdo je, ale ví, že je, že žije. *Vědomí bytu svého*. Je to jediné, co člověk bezprostředně v sobě nese.

Tam je chyba. Nikoli bezprostředně. Malému dítěti to dá chvíli, než si sebe uvědomí jako sebe. Většina malých dětí o sobě nejdřív mluví tak, jako ti druzí o něm mluví, to jest ve třetí osobě. Teprve časem, a některé děti velmi pozdě, se naučí o sobě mluvit v první osobě. Takže to není tak jednoduché. Není to rozhodně bezprostřední znalost nebo bezprostřední vědomí, s kterýmž původně jistota je spojena. Ta jistota je velmi nejistá, a to není žádná jistota, co má člověk. To je pořád otevřená otázka.

Čili tam ještě doznívají některé předsudky a některá předpojetí dřívějšího projasněného racionalistického pohledu. Ale teď následuje to, kvůli čemu je tady Palacký připraven v té koncesi. I když jsme řekli, že to je výhrada, on to asi také ví. Ale co z toho vyvozuje? Říká: „*Vědomí bytu svého*... to jediné člověk bezprostředně v sobě nese...“ Ale jak? *Vědomí bytu svého*, ale nenese je bezprostředně tak, jak my bychom tomu rozuměli. A on by souhlasil s těmi našimi výhradami.

Není to tak, že člověk o sobě ví jako o předmětu. Nýbrž ví o sobě jinak. Říká: „*Vědomí však to, nejsouc předmětné a myslné, nerozšiřuje oboru známosti naší*.“ To chce říct znalosti. Prostě to vědomí sebe, to není zkušenost, to není poznatek. To je strašně důležité, protože poznatky jsou vždycky předmětné v té tradici, do které jsme až po uši i my. Ta tradice znamená, že kdykoli něco tematizujeme, děláme z toho předmět. A v tomto smyslu nám to skutečně ničím blízkým není, my nevíme, co to je. My se k tomu vztahujeme jinak než věděním nebo vědomím, tím zpředměťujícím vědomím. Čili tady se poprvé dostáváme k tomu, že je vymezeno něco protipředmětného.

Není to předmět. Čteme toho Palackého také proto, aby bylo evidentní, že ty termíny jsou domácí. Že to není překlad toho, o čem píší třeba Němci nebo personalisté nebo francouzští personalisté a tak dále, o čem píší teprve v tomto století. My to tady máme v minulém století již. Že tomu budeme dávat trochu jiný význam, to je jiná věc, ale je to dobré české slovo: předmětný a podmětný. Slovo podmětný nepoužíváme, protože to trochu mate, a místo toho navrhuju říkat nepředmětné. Ale to je zase v duchu toho, co tam už ti obrozenci nebo poobrozenci – Palacký už nepatří k obrozencům, to už byla dosti konsolidovaná situace, i když ne zcela jazykově ještě. Tak nám říká, že to vědomí nejsouc předmětné. Čili tady přinejmenším máme poprvé tematizováno nepředmětné vědomí.

A rozumí se tím nezpředměťující. Nikoli, že to vědomí nemá předmětnou stránku samo. O tom není diskuse. Čili je to nepředmětné vědomí, to vědomí, které není předmětné. To znamená, nestahuje se k tomu já, k tomu svébyť, nestahuje se jako k předmětu. A nerozšiřuje oboru známosti naší. To je řečeno

trochu problematicky, protože to vyvolává představu, co nepatří do oboru našich znalostí, známostí, to jest do oboru naší zkušenosti. Co tam nepatří? To, co je před zkušeností. Anebo co je mimo zkušenost. To můžeme vynechat, co je mimo zkušenost – věc o sobě. To zatím necháváme stranou. Pro Kanta věc o sobě je já, respektive ten takzvaný subjekt, což není pořádný pojem. To je věc o sobě, proto to nepoznáme. Ale nic takového tady není řečeno. Tady se vůbec nemůžeme o nic opřít, že by měl na mysli věc o sobě jako to nepoznatelné. Protože tam říká naopak: mělo by to být jako samozřejmé, že to je nám to nejbližší.

Čili tam to kantovsky vyložit nemůžete. Proto zbývá ta druhá možnost, že to prostě není předmět, a tudíž to nemůžeme předmětně vědět, předmětně poznat, předmětně myslit. Nerozšiřuje oboru známosti naší, protože známost si nedovedeme představit jinak než zpředměťující. A pochopitelně zpředměťovat sebe znamená ztratit se. Teď už se vyslovuje Palacký trošičku posunutě tím, že sebe považuje za ducha. To, co jsme, to je duch. To je trochu problém, protože *de facto* už duch tradičně je už objektivizace. Podobně jako předtím duše. Nepochybně o duchu se nejprve mluví u Aristotela, že to je ta zvláštní duše, která je nejenom víc než vegetativní, ale i víc než animální. To je *pneuma, animus*. Latinsky pak rozdíl mezi *anima* a *animus*. A tam je ta příbuznost blízká, v řečtině ta příbuznost není zjevná. Tedy známosti o duchu svém... Už to, když řekneme, že duch je náš, tak my jsme něco jiného než ten duch. To je holt nesnáze našeho jazyka, že mluvíme o tom, že máme duši, máme tělo, máme ducha, máme vědomí. A kdo to je ten, kdo tohle všechno má? Je to jenom záležitost jazyka, že se takhle vyjadřujeme? A jinak je to blbost. Tedy Palacký rozhodně není toho názoru, nicméně pro zjednodušení a jakési lepší porozumění najednou o té otázce... On už to tam vlastně má předtím, to je známost našeho ducha, že... ale pravda je, že celou dobu myslí to já – fichtovské já nebo schellingovské, eventuálně toho ducha, jak o něm mluví Hegel. Hegel sice objektivuje, ale zároveň se tomu strašlivě brání. Hegel je proto zdaleka zajímavější, aspoň mně se zdá, než ti druzí dva mu předcházející – Fichte (Schelling je mladší), mu předcházející slávou, známostí a tak dále.

Právě ti dva, Fichte a Schelling. Hegel se s tím pere. Oni si to zjednoduší, on se s tím pere právě proto, že chce do toho dostat také celý ten svět věčný, svět přírody, svět dějin – to tam všechno chce dostat. A tam to převádět na pouhé já je absurdní, to se mu nezdá. A tím pádem mluví i o *absolutním duchu*, který je o sobě, ale není *pro sebe*, což vypadá dosti divně, poněvadž tam jakoby chybělo vědomí, jakoby chybělo, a zejména tedy sebevědomí, to už je úplně jasné. A dokonce jako by samo vědomí, ta objektivita *absolutního ducha* byla taková, že to je jakási věc.

Tak tím musíme tedy dát pozor, že tady po vzoru těch Němců se dopouští vlastně Palacký jistých nepřesností. Ale jestliže je trpíme u těch velkých filosofů německých, tak proč bychom je měli vyčítat Palackému, když z kontextu je jasné, že jde vlastně do velké míry dál.

Tedy: „Známosti o duchu svém dobývá člověk jen skrze obrácení mocí svých zpět na sebe.“ Ne zpět na ducha, ale na sebe. Tady vidíme, že je to skutečně jenom záležitost formulace, že tam mluví o duchu, ale že ducha ztotožňuje, v tomto kontextu že ztotožňuje ducha se sebou. Není to tak, že já jako já mám ducha, ale jsem něco jiného než duch, nýbrž on mluví o duchu jenom provizorně, aby mluvil o tom, o čem vlastně neumíme mluvit, protože to všechno vždycky zpředměťujeme.

Čili: „Známosti o duchu svém dobývá člověk jen skrze obrácení mocí svých,“ to jest těch mohutností ducha, mohutností myšlenky, „zpět na sebe. Čili skrze pozornost na působení ducha.“ Tady je naprosto jasné, že to považuje za jedno a totéž. Přičemž já vlastně jenom sugeruji při tom čtení, že tomu máme rozumět jako důrazu na neobjektivitu, nepředmětnost toho ducha. Sugeruji to na základě toho, co už jsme tam přečetli, totiž že to vědomí bytu svého je nepředmětné, není předmětné. Dokonce tam je „není myslné“, to znamená není vytvořeno myslí, není to záležitost nějaké myšlenkové konstrukce.

Tedy skrze obrácení mocí svých zpět na sebe, to jest skrze pozornost na působení ducha. „Kdež jakým způsobem podmět sám...“ – teď tam mluví o podmětu, čili je jasné, že to je něco jiného než... Ten duch není předmět, nýbrž podmět. „...kdež jakým způsobem podmět sám svým vlastním předmětem se státi může, objeviti nám nelze.“ To je formulace, která by mohla být vykládána jako „dosud to neumíme“.

Pomenou-li však celý ten kontext svědčí o tom, že tady jde o něco jiného, než že to dosud neumíme, nýbrž že to zásadně není cesta možná ani žádoucí.

Není žádoucí, aby se podmět sám stal svým vlastním předmětem. Ono by to vlastně šlo, jenomže tím ten podmět ztrácí sám sebe. A proto nám tuto cestu objeviti nelze, nebo tento způsob, tuto metodu, protože to je vlastně falešná metoda, to je zdánlivá metoda. Podmět se nemůže k sobě stáhnout jako k předmětu, aniž sám sebe ztratí. Protože podmět není předmět, a tudíž není možno jej uchopit jako předmět. A to není možné ani jiným podmětem, ale ani tomu podmětu samotnému. Sebe sama nemůže chápat jako podmět, a když to tak činí, tak vlastně se mívá cílem, ztrácí se v tom uchopení.

„Nýbrž i ne-li to nacházíme, že mnozí skutkové ducha všelikou naši pozornost buď předcházejí, buď pomíjejí, ale také přinucení jsme ve spytování ducha následovati i řád i zákonův jeho, takže tu měřitel sám na svou vlastní míru se měří.“ To by vlastně hovořilo pro jiný výklad, ale mívá to někam jinam. Ukazuje se totiž, že kdybychom ve spytování ducha se dopustili toho, že ducha či sami sebe považujeme za předmět, tak vlastně před námi je jakási divná cesta – my bychom dneska řekli vědecká cesta – poznávat způsoby myšlení a jeho zákonitosti jakoby zvenčí. To jest psychologicky, sociologicky, sociálně-psychologicky a tak dále. Ale tohleto, to jsme pak, když to takhle děláme, tak jsme přinucení v tom spytování ducha následovati i těch zákonů, takže měřitel sám na svou vlastní míru se měří. Takže touto objektivací vlastně propadáme subjektivismu. To je v tom obsaženo. Já se domnívám, že to je správný výklad, ale samozřejmě, když vytrhneme tu větu, je to možno vyložit také jinak. Takže se tím nechci dlouho zdržovat.

„Pročez musí zbyti v člověku v oboru poznání sebe samého neproniknuté znikati temnosti a mezery.“ Pochopitelně, protože takhle se dostaneme jen k něčemu, jen k tomu, co přece jen dává nějaký smysl, když to objektivujeme. A zůstávají tam celé temné díry, propasti, obrovské mezery, které takto nepostihne. „Neproniknuté znikati temnosti a mezery, jež nejinač než tušením a dověřováním, to jest doplněním možné a dokonce nutné.“ Jenomže my to musíme dělat tím neobjektivujícím způsobem. To jest buď špatně, tušením, anebo – to bychom my doplnili – prostě že musíme změnit ten způsob myšlení. To ještě netematizuje Palacký.

Ale důležité je, že když se dopouštíme toho, že to přece jen zpředměťujeme, že vlastně upadáme do subjektivismu a navíc, že tedy tam zůstávají celé lochy neprosvětlené a nepoznané, neprohlédnuté. Nicméně poněvadž to bezprostředně jisté je, že duch náš poznává přece cosi o sobě s určitostí a jistotou, patrně, že musí mít jakési vlastnosti, které sobě zvláště osvědčiti, jakési doby a punkty, *puncti*, bytu svého, které z celku jejich na okamžik vyloučiti a myslné moci zapředmět postaviti může. To je strašně důležité, protože to není zpochybnění předmětného myšlení vůbec. Tím se říká, že dokonce když to zpředměťující myšlení se aplikuje na subjekt, na podmět, tak to není tak úplně vedle. Protože na nás jako na subjektech je vždycky také něco, co dává smysl, když se to zpředměťuje. Jenomže za jednoho předpokladu – že se to vytrhne z celku. Co tam máte v tom obsahu ještě?

Duch náš přece jen něco o sobě s určitostí a jistotou poznává, když zpředměťuje. A tedy musí mít jakési vlastnosti, jakési doby a punkty bytu svého, které z celku jejich na okamžik – není to možné natrvalo, nýbrž jen metodicky, na okamžik – vyloučiti a myslné moci zapředmět postaviti může, tedy může to dát k dispozici tomu zpředměťujícímu myšlení, které uchopuje věci jako předmět.

„Z těchto počátků a živlů poznání svého skládá si on porůznu tím bedlivým pozorováním zvláštní celek myslný podle zákonů vlastních.“ Tak tam je důležité to slovo skládá si, což dodnes někteří filosofové moderní berou dost vážně – že skládat se může skládanka, ale ne celek. Celek se nemůže skládat. Složíme jenom hromadu.

Tedy to je důležité, že z těchto počátků a živlů poznání skládá si porůznu tím bedlivým pozorováním – to znamená jednotlivých pozorování, porůznu těm jednotlivým pozorování, jednotlivé náhledy. A teď si to skládá. A když to skládá takhle a složí, tak dostane zvláštní celek myslný, to jest konstruovaný. Zvláštní celek, který jen si vymyslí, ten myšlenkový model, jakoby celek. A to podle zákonů vlastních, ne podle zákonů toho celku, ale podle zákonů vlastních. Že on si to složí podle sebe, podle toho, jak se mu to jeví,

jak je vybaven, jakými metodami a tak dál. To je to propadnutí tomu subjektivismu. On to objektivuje a zároveň tím propadá subjektivismu, poněvadž on to musí nějak poskládat dohromady, ale protože to je jenom hromada, co má k dispozici, tak on to musí poskládat subjektivně. Je to v něm.

A dodatek k té větě: „Dověřuje se tomu pořád, že celek ten jeho samopoznání vytvořený dozorně podle vlastních zákonů myslných bude tudíž i pravý.“ Dověřuje se tomu. On se spoléhá, že takhle subjektivně pospojovaná syntetikem, *syntheticonem*, subjektivně pospojovaná hromada, která normálně by nedržela po sobě a on ji pospojuje takovým lepidlem a myslí si, že to je celek. Že to je skutečný celek. Pochopitelně celek myslný. Celek jen myšlený, celek jako myšlenkový model. „A že bude tudíž i tím pravý.“ I když je to jen poslepeno tím *syntheticonem* té subjektivity.

„Zdaliž ale toto dověřování neklamné jest, bádati se nelze.“ A netřeba. „Jsou zde vepsány meze vši jistoty v poznání lidském.“ Nepochybně jsou tam vepsány. Žádný *syntheticon* nám nezabrání tomu, abychom nahlédli, že to prostě pospojujeme uměle a že to není sám vlastně celek.

A proč? A teď se tam objevuje ta – to je fascinující na tom, že tady máte celou filosofii v několika stránkách. My dneska ani neumíme tak krátce mluvit. „Člověk nemůže vystoupiti ze sebe samého, aby vyšetřil, zdali zákony a skutkové ducha jeho mají vyšší nějakou a rozšířenější platnost nežli pouze lidskou.“ To je kritika Kanta. Teď vidíte znovu další doklad toho, jak je to myslitel, který je na výši doby. Tam už není ani špetka toho osvícenského nadšení pro rozum.

„Člověk nemůže vystoupiti ze sebe samého, aby vyšetřil, zdali zákony a skutkové ducha jeho mají vyšší nějakou a rozšířenější platnost nežli pouze lidskou.“ To je proti Kantovi, že? Zejména přímo proti Kantovi. Protože samozřejmě rozum podle Kanta může poznávat své vlastní zákony. A Kant je přesvědčen, že tyto zákony, které rozum poznává jako své vlastní zákony, že jsou stejné po celém vesmíru, a jestliže někde, kdekoliv na konci vesmíru, je nějaká rozumná bytost, tak musí zákony jejího rozumu být tytéž, musí být totožné s těmi našimi.

Najednou tam vidíme, že nemáme kontrolu. Nemí jině nějaké možnosti vystoupit ze sebe a teď se na to podívat zvenčí. Prostě vždycky se na to díváme my. Tady je pochyba, kterou zvedá Kant, ten argument, který jsme si ukázali jako neplatný, že samozřejmě nemůžeme vidět, jak vypadá, jak vyhlíží věc bez dívání. On říká, že to je chyba. Ale u toho rozumu je to něco jiného. Tam právě to byl argument Kantův proti poznání smyslovému. My nemůžeme vidět, jak věci vypadají bez koukání, my nemůžeme slyšet, jak znějí bez poslouchání, my nemůžeme nahmatat, jak vypadají bez hmatu, bez hmatání.

Ale rozum, jediný, protože to není smysl, smyslový orgán, ten jediný může nahlédnout, jak vypadá *a priori* bez aplikace, před aplikací, před zkušeností.

Čili člověk ze sebe samého nemůže vystoupit, je tam ten moment pospolnosti takzvané. Nemůže ze sebe vystoupit a nemůže vyšetřit, zda zákony a skutkové té aktivity jeho ducha, jeho samého jakožto subjektu, mají nějakou vyšší a rozšířenější platnost než jenom lidskou.

Proto i moudré skepse, ne skepse absolutní, nýbrž moudré skepse. Ani neříká metodické skepse, ale moudré skepse, protože to je víc, to není jenom metoda, je to trochu rezignace, rozumná rezignace.

--- (hejdc07b_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Z božího hlediska musí vzít na vědomí, že je bytostí omezenou, že je tím dán. Podívejte, co tam všechno je v tom Palackém. Ač poučen dějinami o tom, že vědomí takové nerozumu a nikoliv omam a zdání má základy i v *mens*.

Tedy on důvěřuje, že ten rozum mu dovolí, aby se dověřil tomu rozumu, aby důvěřoval rozumu, že ten rozum mu stačí, musí stačit, má to, aby kontroloval všechno nerozum, opravoval všechno nerozum, aby odhaloval omam a mámení, zdání. A tím se eventuálně dopídlil až, proč k tomu zdání a mámení došlo a jaké jsou jeho zdroje, aby je odhalil. Nezbyvá než důvěřovat, že ten rozum jako jediný je schopen těchto opravných kroků. Tedy je to úplně jiný přístup k rozumu, než ještě u Kanta, který nanejvýš připustí jisté meze rozumu, ale jinak prostě rozum je rozum. Kdežto tady je to lidská záležitost, která se pochopitelně může mýlit. Ale co je důležité, co zbývá z té důvěry v rozum, je, že napravit ten rozum není povolána žádná jiná instance než zase rozum sám, který se zase může mýlit. Ale pokud to bere vážně a pokud bere

v úvahu ty omyly, které už byly jako omyly procházeny, tak přece jenom má jistou šanci, že se těch aspoň nejhorších omylů může vyvarovat.

Tím končí jeden odstavec a přichází další odstavec. Pojmeme-li člověka předem myslně, to jest uděláme si jakousi představu, obraz, myšlenkový obraz, to znamená myšlenkový model. A přesto pojmeme-li člověka předem myslně jakožto zvláštní jednotu. Teď je otázka, jestli myslně jsme vůbec schopni pojmut jednotu, jestli nezůstáváme u toho *syntetikon* slepeného, u toho slepence, tedy té slepené hromady. Pojmeme-li člověka předem myslně jakožto zvláštní jednotu obsaženou pod pojmem veškerenstva. To znamená zvláštní jednotu pod tou nebo obsaženou v té velké jednotě veškerenstva. Tento postup povede nás pořád nutně k položení něčeho dvojího. Nebo jestliže pojetí člověka i veškerenstva nejsou stejná, musejí být v každém z nich znakové zvláštní, dělicí je od sebe vespolek. Tady je v tom, pokud máte a sledujete ten text, tak je tam chyba. Tam je znakově zvláštní, má být znakové zvláštní.

Čili to je vlastně jenom příprava toho, co se řekne potom. Ta rozdílnost o sobě pojatá zakládá tedy myslnou nutnost protivostavit, stavěti proti sobě člověka i veškerenstvo, protože to je vždycky jednotu trochu jiného typu. Jedna je jednotlivá zvláštní, druhá je jednotu veškerenstva všeho dohromady.

Ustavíme-li se pak v pojetí člověka jakožto tom, které uzavírá v sobě bezprostředně nás samy, čili samosnaši – tady je ten termín *samos*, které dneska raději překládáme *svěbytí*, i když pochopitelně mezi tím je rozdíl, protože to *svěbytí* je de facto pokusem o přeložení *Selbstsein*, kdežto *samos* je Palackého slovo pro *Selbst*, jak to vykládá v tom slovníčku.

Ustavíme-li se, tak to přečtu ještě jednou. Ustavíme-li se pak v pojetí člověka jakožto tom, které uzavírá v sobě bezprostředně nás samy, čili samosnaši, nutno nám bude státi naproti všemu tomu v pojetí veškerenstva, což námi není. Tedy tady vlastně metodicky připravuje tu změnu, pochopitelně, která byla provedena už dávno před ním, ale on ji tady zpřítomní tím, jak ji metodicky připravuje. Zatímco pro staré Řeky ještě před*filosofické* člověk je dualita duše a těla. Zatímco pro Descarta, který tuto dualitu odmítá a nabízí jinou dualitu, totiž dvou věcí, dvou substancí, jedné myslící a druhé rozprostraněné, tak tady je teď zase něco nového a to skutečně je teprve záležitostí té pokantovské *filosofie*. Postavit proti sobě subjekt a pak všechno ostatní. Všecko ostatní, co může nějakým způsobem souviset s tím subjektem a s čím subjekt souvisí, aniž by přestal být tím, čím je, to jest subjektem. V tomto smyslu součástí veškerenstva je naše tělo, protože já nejsem své tělo, protože já mám tělo. V tomto smyslu ani duše není leč součástí veškerenstva, poněvadž já nejsem duše, já mám duši. To je jakási výpůjčka, tedy já to i na tu duši a eventuálně ducha a tak dále, já to aplikuji jenom proto, aby bylo jasné, že jde o jiné rozdělení než to tradiční, jak to staré, tak to potom novověké kartesiánské, nebo jakékoli potom další si vymyslíte. Tady jde o něco nového, co skutečně není myslitelné bez té německé *filosofie* pokantovské.

Čili k veškerenstvu patří všechno, co nejsme my. A my nejsme ani tělo, my nejsme ani svá vlastní duše, my nejsme ani svůj vlastní duch, my jsme my, my jsme sme, řekl by Hanák. Jestliže pak nazveme poloh ten rozdvojení, který samosnaši v sobě obsahuje, a dodává ani nic jiného, jenom tu samot, jenom to *Selbst*. Ustavíme-li se pak v pojetí člověka jakožto tom, které uzavírá v sobě bezprostředně nás samy, čili samosnaši, nutno nám bude státi naproti všemu tomu v pojetí veškerenstva, což s námi není. Jestliže pak nazveme poloh ten rozdvojení, který samosnaši v sobě obsahuje, předmětem.

Hejdánek: Onen pak samosti naší naproti stojící předmětem. Patrně, že nám rozvod veškerenstva v podmětност a předmětност, čili v nás a ne-nás, bezprostředně nutným bude. Toto je postup Fichtův. S ním nemusíme jít až do dálky, prostě takto tady sice mluví nás a ne-nás, ale to je *Ich* a *Nicht-Ich*. Tady vidíte, je to jiný rozdíl, než byl minule, skutečně tedy nelze vyložit vázanost tohoto výkladu na nic jiného než právě na německou pokantovskou filosofii.

Víte, ta zajímavost na tom je také ta, jak ti... vlastně v tomto smyslu to zas není tak velké překvapení, tito lidé všichni museli studovat na tehdejších univerzitách a pochopitelně tam byla ta úroveň doby.

Nicméně, představte si, že nějaký absolvent této fakulty bude s takovýmhle přehledem, s takovým jasným uvědoměním vykládat něco o filosofech, respektive trendu filosofickém, který je 30, 40 let starý. Ne-li v některých případech o něco víc, ale prostě než to dojde. Tehdy... dneska je to všechno v zásadě

možné rychleji. To je cosi úchvatného, když tady my máme mezi lidmi, kteří se starali o to, aby vůbec ten národ znova mluvil jazykem, zaváděli novou terminologii a tak dále, že prostě oni byli takto na výši té filosofie své doby. To je skutečně cosi obdivuhodného.

Vraťme se k Palackému, že ten rozvod podmětност a předmětност, čili nás a ne-nás, bezprostředně nutným bude. Rozvodem sice tímto nenabýváme ještě nižádné určité známosti, jak o nás samých, tak ani o tom, co kromě nás jest. Zase tam máme tu známost, tedy rozumí se, to není žádné poznání, to není poznání, že my jsme my a tamto všechno ostatní je předmět. To je něco jiného, my to nemůžeme vyslovit, my to nemůžeme myslet tak, že z toho uděláme poznatek, vědomost, vědění. Tak ani jistotnosti předmětů tím dovozovati nelze. Z tohoto základu nemůžeme ani vyvodit, že my jsme my, že existujeme, že se vyskytujeme, ve skutečnosti žijeme a že vskutku existuje vesmír nebo veškerenstvo. Veškerenstvo a vesmír to původně znamená totéž, ve všehomír, veškerenstvo, všehomír.

Tedy to není poznatek a ani z toho žádný poznatek nemůžeme vyvodit. Zase je to jakýsi proces argumentu proti karteziánismu v původu. Jinými slovy proti tomu racionalismu, který předchází Descartovi. Descartes tady vlastně není tím hlavním viníkem, tím hlavním viníkem jsou ti dřívější a potom scholastičtí, zejména scholastičtí diskutéři, kteří si vymysleli ten argument, že když něco můžeme tak naprosto přesně myslet, jak jenom je možné, a myslíme všechny potřebné věci k tomu, například když řekneme dokonalý, naprosto dokonalý, absolutně dokonalý ostrov, když řekneme absolutně dokonalý ostrov, tak z toho už, jak jsme to pojmenovali, jak jsme to pojali, z toho vyplývá, že musí existovat, neboť kdyby neexistoval, byla by to nedokonalost a neodpovídalo by to definici absolutně dokonalého, nanejvýš dokonalého ostrova. Na tom ostrovu se právě ukazovala nesmyslnost tohoto důkazu existence Boží. To je jasné, já to ukazuju na tom ostrovu, aby bylo hned jasno, o co jde. Tady zase proti tomu, proti téhle tradici velmi prastaré, tam je jasné ohrazení.

„Jestliže zajisté duch náš jakožto sám podmět má svou vlastní podstatnost, jestliže s předmětenstvím postaven jest v nějakém vztahu, musí míti dvojí stránku.“ A teď přicházíme k druhé věci, on už tam naznačil, že samozřejmě když to zpředměťňujeme, tak vždycky něco málo na tom je, i když pak to ten zbytek musíme poslepuvat a není to ten skutečný původ v celé... že jsme si jenom z toho něco vybrali, že jsme si vytrhli z kontextu, tak v celém se to ukáže, to už připravoval a teď tam výslovně říká: „Sám pak duch lidský, považovaný, domyšlený jakožto bytost zvláštní, jednotná i předpředmětná, stojící naproti veškerému oboru předmětenstva, dává nám pořád na ruku nutné polohy bytosti své, kteří zakládají v něm první nutnou dvojitost. Jestliže zajisté duch náš jakožto sám podmět má svou zvláštní podstatnost, jestliže s předmětenstvím postaven jest v nějakém vztahu, musí míti dvojí stránku. Jednu, již sám v sobě se zakládá i zůstává.“ Podmět má jednu stránku, již sám v sobě se zakládá a zůstává. „Druhou, již vchází ve vztah se světem předmětným.“

Tady bychom řekli tedy to, co říká Whitehead, těžko můžeme jmenovat někoho předtím, že totiž my musíme předpokládat jednak, že ta událost, která je celkem, která má počátek, průběh a konec a má je integrovány, je to její počátek a její konec a její průběh, který nepatří k jiné události, není to nezávislé na nás, kde je začátek a kde konec, nýbrž na ní, ona vnitřně je integrována. Tak tato událost, že navíc musí být schopna reagovat na nějaké jiné události. To jsme se naučili od Whiteheada a říkáme tomu reaktivita. Tady to máme u Palackého. A tedy má dvojí stránku: jednu, již sám sobě zakládá i zůstává, a tu můžeme jmenovat vnitřní, říká on. A pak tu druhou, již vchází v potah, ve vztah ke světu předmětnému, a tu nazývá vnější. To je jakási obdoba, pokus o jiné modelování, maličko pozměněné modelování toho, o čem mluví Hegel jako o vnitřnění a zvnějšnění. Je to analogie i v jiném kontextu. Podmět může zůstávat podmětem jediné tak, když sám sebe zakládá, udržuje, to jest, že se vztahuje sám k sobě. To je velký výdobytek Hegelův, protože jemu šlo o tu objektivitu na jedné straně, ale aby nebyla objektivní, aby nebyla zpředmětnělá. Proto on říká, že pravdu nemůžeme chápat jako *substanci*, ale jako *subjekt*. Tedy pravda je to, co vlastně garantuje tu jednotu. Je to vnitřní jednota, proto to musíme chápat jako *subjekt*, kdyžto *substance* negarantuje žádnou jednotu. *Substance* garantuje to, co se nemění, *substantia*, *id quod substant*. Tedy dvojí aktivita je nezbytná u každého podmětu neboli *subjektu*. *Subjekt* musí nejprve

ustavovat a udržovat, to jest znovu ustavovat, opětovně ustavovat sám sebe, a na druhé straně se musí být schopen vztahovat k jiným *subjektům*. A to samozřejmě nejde jinak, než že se vztahuje k jejich vnějším stránkám.

Obě tyto, vstřední i výstřední stránka, obě přináležejí k zároveň nutnosti k celku jeho, to jest k celku jako u Leibnize zajištěné niternosti *monád*, zatímco vnějšek k tomu přispívá jenom tím, že nemá oken, a tak že není co, nemůže nic utéci, ale také nic přijít. To je taková mechanická zábrana uzavřenosti systému. Takhle to není, tady se řekne, že obojí patří k *subjektu*. Není jedna strana víc důležitá a druhá méně důležitá. To je navázání na Hegela, Hegel chtěl pořádku tu druhou stranu upevnit, na rozdíl od Fichte a Schellinga. Tedy zároveň neboli rovnou nutností, stejnou nutností patří k celku *subjektu* obě jeho stránky. A to k celku bytosti jednotné a činné. Zase tam je chyba v tisku, tam má být bytosti, nikoliv bytost. Jakožto k celku bytosti jednotné a činné, ve které se samostatná bytost jeho zakládá. Prvotnější jest *archie* nežli tato, to jest ta vnitřní, ta *subjektivní*, ta vstřední, je prvotnější nežli tato, ve které se odnáší k předmětům. Je prvotnější, je to nepředmětné, to *subjektivní*, podmět. A teprve potom jde o tu *reaktivitu*, to jest o ten vztah k předmětům.

Onu tu první, vstřední, nazývá v úkazu citem. Tady vidíte, že to je kosmologický pojem citu, to není psychologické slovo cit. Tady skutečně máme něco před Whiteheadem. Whitehead, kdyby věděl, co ten mladý Palacký napsal, tak by ho byl býval citoval. Tedy ten vztah k sobě, vstřednost nebo vstřední stránku nazýváme v úkaze, čili ne jako celek, ale v úkaze se to vyjevuje, ukazuje se to jako cit, a tuto pak myslí. Také zase se to vyjevuje jako mysl. Že ale potah, ve kterém tato poslední ku předmětnosti státi může, dvojí jest, jelikož ona aneb předmětem určena bývá, aneb jej sama určuje, tedy sama mysl musí mít dvojí původní působnost: poznávací totiž, kde předmětnost do sebe vnímá, a snaživou, kde ji ze sebe vyjímá. Tady ten cit najednou přichází jako u Hegela vůle. Tím se zabývat nebudeme, protože to je téma samostatné, které by nás svedlo šíleně daleko, co to je vůle. Je to prostě taková divná záležitost a necháme to tady zcela mimo svůj zájem. Prvá jest tedy působnost rozumu, druhá působnost vůle. Whitehead se tomu, jak víte, vyhýbá tím, že mluví o atraktivitě. Prostě některé věčné objekty jsou atraktivní, tak jsou pak realizovány. Ale nemluví o vůli. Cit a vůle, to je problém, který se musí řešit úplně v jiných kontextech a který nemá smysl tady rozebírat.

Nikoliv však nezamýšlejme se o rozličných mocích ducha, on se tomu také pak vyhýbá, z toho důvodu, že zaznamenáme rozličné v něm působnosti. Jestota i moc ducha našeho jest vždy jen jedna a všude tatáž, buď li cítíme, buď li volíme nebo poznáváme. Čili on tady relativizuje toto dělení samo na rozum, cit a vůli. Prostě a dobře, je to takový zvyk to takhle dělat, tak to můžeme dělat taky, ale musíme pamatovat, že to nejsou tři různé od sebe oddělené moci, nýbrž ten duch je jediný. To jest ten *subjekt* je jediný. Je to jeden *subjekt* citu, rozumu i vůle. Duch sám jest jen sama pouhá působící moc. To je velice postaru řečeno, ale budiž. A sice ta jediná moc na světě, kterou my jestotně a jistě, totiž bezprostředním vnitřním povědomím svým poznáváme. Tady není vědomím ani vědomostí, nýbrž povědomím. To je něco jako tušení. Čili je to souhlas s tím, co je předtím, totiž že to není poznatek. My to poznáváme, ale ne jako poznatek, nýbrž jakýmsi bezprostředním vnitřním povědomím. Tedy ne trojici mocí, ne trojici mocí, zdůrazňuji, jako trojici působností, nebo v každé působnosti vždy jest jen jeden a tentýž duch, co působí. Jestliže tedy duch člověka, což dobře pamatovati sluší, vlastně jen samojediná jest tato moc, a kdykoli my snad o mocech ducha svého mluvíti budeme, tyto moci vždy vlastně jen za formy i jmény býti musejí, pod kterýmiž ona nedílná jestota duchovní vychází. Úkaz, zase poukaz na to, že to je jenom to, co se ukazuje, nikoliv že by chtěl mluvit, tedy co to je v podstatě, co to je o sobě a tak dále, to přece jenom už se nesluší.

Další, to je konec toho prvního oddílu. Z druhého oddílu si vyberu jenom jedinou věc, totiž v prvním odstavci na straně 132, pokud to máte v ruce, ta předposlední věta: Bezprostředně zajisté povědomí jsme do sebe čehosi, což vznikajíc jako vnitř ukořené veškeré bytosti naší, jeví se jako prapůvodní skutek ducha, jakožto ten střed, z něhož naše působnosti všechny co paprsky vystřelují a v němž opět trátí se v jedno všechny.

Bez ohledu na to srovnávání, důležité tady je, že je naznačeno, že Palacký také nějakým způsobem se tematizovat nějaké to bezprostřední povědomí, to jest nikoliv vědění, vědomost, nýbrž to bezprostřední jakési tušení. My bychom řekli ty nepředmětné intence, které se vztahují k tomu já, respektive k tomu svébytnosti či samosti. Bezprostředně zajisté povědomí jsme si... a zase připomínám, to není poznatek, to říkal mnohokrát předtím, jsme si povědomí čehosi, což vznikajíc jako vnitř, ukořeněné veškeré bytosti naší. To je důležité pro jeho pojetí času. Tam je evidentní, že na začátku subjekt, podmět, samost vzniká uvnitř, to jest nikoliv zevně, uvnitř. A vzniká u samého kořene bytosti naší, to jest, my vlastně nevíme kde, ale je to u kořene bytosti. Není to v jiných bytostech. Není to v tom, co předchází v minulosti. Nýbrž tady poukazuje k vnitřku, k hloubce nitra, niternosti, ke kořenům bytosti. Každá bytost má své kořeny a ty nejsou v minulosti.

To je samo velice... on to tam není takhle všechno přesně řečeno, ale je zřejmé, že Palacký musel na to nějak takhle myslet, protože takovouto věc... jsme si povědomí do sebe čehosi, což vznikajíc jako vnitř ukořeně veškeré bytosti naší, jeví se jako prapůvodní skutek ducha. Tam z toho je úplně jasné, že prapůvodní skutek ducha je, že sám sebe nějakým způsobem ustavuje zevnitř, tedy ze sebe. Nebo alespoň, to tam není takhle, jak jsem to řekl, to je dobře německy, možná, že bychom mohli tady říct, že ten prapůvodní skutek ducha je, že je ustaven zevnitř, což je ještě problematičtější, ještě je to jakoby hůře logičtější, ale mělo by to smysl v kontextu, který my si stavíme dnes. Tak na tenhle citát jsem chtěl upozornit a potom... Kolik máme času prosím vás, jsem zase moc dlouho...

Jiný hlas: Ještě deset minut.

Hejránek: Takže můžeme něco z té třetí kapitoly, která začíná na 138, ale my se budeme věnovat na 139 tomu prvnímu celému odstavci: Člověk sám jediný má takový do sebe život, že může nejen s povědomím a samovolně jednat, ale i samostatně a záměrně voliti. Ta věc je zajímavá jen snad tím, hned budeme pokračovat dál, že v té první části se říká o samovolném jednání, tam už vůle je připravena, ale pak tam máme nejenom tedy s povědomím a samovolně jednat, ale i samostatně a záměrně voliti. Čili ta dvojsamostatnost. Samostatnost podle své vůle jednat, ale je zdůrazněno, že i ta vůle je samostatná. Není to tak, jak to někteří, jak víte jistě z dějin filosofie, říkají, že sice člověk může svobodně volit, ale jenom podle té vůle, ale nemůže volit tu vůli. Tohleto zdůrazňuje Heidegger jako základní předpoklad výkladu, správného výkladu Nietzscheho, že je to vůle k vůli. Tedy ne vůle k moci, ale vůle k vůli. To tady máme, že svobodná vůle neznamená, že můžeme svobodně dělat, co chceme, ale že nemůžeme svobodně chtít, co chceme. Nýbrž že to znamená, že můžeme i svobodně chtít, co chceme a pak to dělat svobodně. Proto tam je tahle formulace, na první pohled zase to není zcela průhledné.

Čili člověk sám jediný má takový do sebe život, že může nejen s povědomím a samovolně jednat, ale i samostatně a záměrně voliti. Čili ta samovolnost, že je svobodná. Nejen že je totožná se svobodou, nýbrž že svoboda je něco ještě hlubšího než ta samovolnost. Tímhle je například ovlivněn do jisté míry Masaryk, když se v tom... k tomu se dostaneme, já to říkám jenom předem, abychom měli možnost na to navázat, když v *Sociální otázce*, když tam tematizuje, co to je vlastně to v člověku, co působí, že člověk jedná, co je tím posledním kořenem jeho aktivity. A teď on chce to nějak vyjádřit, ale nejen aktivní. Když se valí kámen, tak je taky aktivní, ale on jako aktivní sám ze sebe, tedy spontánní. Co je tím posledním zdrojem lidské spontaneity, spontaneity lidského jednání, lidského ducha, lidského myšlení a tak dále. Tuto otázku klade proto, protože si přečetl Palackého a protože takto otázku těžko ve své době mohl slyšet u Brentana nebo v těch dalších myslitelích, už vůbec ne u Comta, kterými se zabýval. To je dependence na onom Palackém. To jenom na okraji. A tedy dále to pokračuje: On sám zajisté samojedině podrobuje veškerý obor samovolného působení a trpění svého jednotě myslné, totiž rozumné. Myslné to znamená zase, to sjednocuje úmyslně, sjednocuje to ve své myslí, ne fakticky. To znamená, to jsou ty nepravé události, jak jsme o tom hovořili například v dějinách. Ony nejsou vnitřně integrovány. Nemají své nitro. Nejsou to pravé události, které bez ohledu na to, co si kdo o tom myslí a jak se k tomu chová, tak prostě jsou vnitřně integrovány.

Nýbrž historické události, dějinné události, to jsou události, které jsou integrovány vně skrze nitro lidí.

Lidé to tak chápou a lidé se k tomu tak chovají jako k nikoliv jednotlivým, rozstroušeným, mozaikovým událostem, nýbrž k něčemu, co vytváří něco velkého: válka nebo bitva, že?

To je integrace zvenčí skrze lidské vědomí, že? Čili toto je ten rozdíl. On sám zajisté samojedině podrobuje veškerém oboru samovolného působení a trpění svého jednotě myslné, totiž rozumu. On sám pokládá zákony stále všemu konání svému za pravidlo. To jest, když něco chápe jako válku, tak se tak příslušně pak musí sám jím sám se podle toho musí chovat a také mít ostatní lidi k tomu, aby se k tomu tak vztahovali jako k válce.

Tedy je potřeba, i když žádná válka objektivně neexistuje, objektivně lítají jenom nějaký kulky a padají letadla a bouchají miny a tak dále, ale válka není, válka to je otázka bilance. To není fakt. Válka není fakt. Faktem jsou mrtví, faktem jsou ty výbuchy, ale válka?

Tedy v tomto smyslu dává člověk právě tam, kde jde o ty nepravé události, dává zákony tomu, co se děje, aby tomu bylo rozuměno. Proto jsou to tedy nejenom jednoty myslné, že si něco představuje, že tady dělá nějaké modely, ale je to také – jsou zákony rozumu, neboť jedině tak můžeme rozumět tomu, co se děje.

Protože ti druzí podobně se vztahují k tomu, takže my se vlastně takhle vztahujeme k těm druhým. Já nevím, jestli je to docela jasné. V bývalé době, kdy o výsledcích zápasů, výsledcích válek rozhodovali astrologové. Jak? Nebo haruspikové a podobně, všichni tyhle ty podvodníci. Proč to tak bylo?

Protože oni měli mezi sebou spojení a on *de facto*, když řekli panovníkovi nebo veliteli, eventuálně těm velitelům, kterých bylo víc, když řekli, co říká *haruspicium*, co říkají bohové, co zjistili z vnitřností ptáků nebo z něčeho takového nebo ze znamení hvězd. Když to prostě ohlásí, no tak ten byl buď povzbuzen, inspirován k vítězství, a nebo naopak předem už v jeho duchu bylo vše ztraceno.

No a pokud samozřejmě šlo o haruspiky, tak bylo dobré mít spojení. Pokud šlo o astrologii, tak ti žádné spojení nepotřebují, protože oni přesně vědí, jak je postavení hvězd a oni už mají nějaký ty figle, jak tomu rozumět, aniž by si telegrafovali. Že? Takže prostě oni si rozuměli. A jeden řekl, ty vyhraješ, ten druhý řekl, ty prohraješ. Pro jistotu to řekli tak jako *ibis redibis non morieris in bello*, to jest nevíme, kam dáme čárku a podle toho to dává smysl. Ale nicméně v řadě případů se domluvili a bylo vlastně rozhodnuto před bitvou.

To si musíme uvědomit. Mimochodem, když už o tom hovoříme, to je jaksi nepřebývajících – nepřestávajících zdroj jakési pseudo-autority těchto podivných řemesel, protože je charakteristické pro lidi, že setrvávají ve své subjektivitě. To věděl už Hérakleitos, že říkal, že většina lidí se chová víceméně jako když spí. To jest obrací se každý do svého vlastního světa.

My jsme tak si navykli, určitým – pokud nejsme filosoficky spjati – jsme tak navykli myslet na věci stejným způsobem, že nás z toho hned tak nic nevyvede, kromě velkých katastrof.

A teď si představte, že stejnou chorobou, stejným nedostatkem trpí i ten, co má věštit. Čili on potřebuje něco, co ho vytrhne z těch běžných souvislostí, jak se o tom uvažuje. A co mu udělá něco napříč. Někdy se to podaří, někdy se to nepodaří, ale teď tady má třeba najednou nějaké vnitřnosti, které jsou nějakým způsobem pokažený nebo nějak nenormálně rozrostlý, nebo má nějaké hvězdné postavení, a to ho vlastně vyvede z té subjektivity.

A on teď použije svého vtipu, aby to nějak rozumně vyložil. A velmi často se může trefit, spíš častěji se trefí, i kdyby to byla jenom náhoda, častěji se trefí, než ten, kdo jenom zůstane v té své subjektivitě.

Čili všechny tyhle rituální opatření, ať už mají vzezření vědecké práce, jako astrologie má, že? To je do velké míry velmi náročná astronomie také, že? Až v té interpretaci tam to je takový. Ale a všechny ty ostatní věci, co byly, co už upadly, jsou vlastně nápomocí k tomu, aby člověk vypadl ze své subjektivity. Aby sám od sebe dostal odstup. A pak, když použije rozumu – a všichni ti lidé mají-li být úspěšní, tak musejí používat rozum. Ti musejí vědět spoustu věcí, ti musejí toho vědět víc než ten král, který se jich ptá o radu.

Tak ti lidé potom jaksi na základě toho – oni si tím pomůžou nemyslet v tom běžném způsobu, jak všichni myslí, a být jenom ozvěnou davu, ozvěnou královou nebo ozvěnou nějaké zbouřené posádky

nebo něco takového. Tito lidé prostě mají šanci vidět věci jasněji, protože tam jim něco někam ukáže jinak, než by se koukali bez toho. Ale to není, že by jim to skutečně ukázalo nějaký směr, to je absurdita. Tady jde o to, že to je skutečně jenom způsob, který funguje tam, kde lidi jsou příliš zatřati do svého subjektivního světa. Tak je to z toho trošičku vytrhne, že vidějí jiné souvislosti, upozorní je to na něco jiného.

A to je nepřestávající zdroj všeho toho respektu, protože ono se opravdu někdy podaří takhle vidět věci, které ti ostatní nevidí. Pochopitelně, že jsou lepší metody, například filosofie. Ta vám dokáže – ten odstup, vy trénujete ten odstup tak, že na to nepotřebujete lejt olovo do vody o Vánocích a nepotřebujete, já nevím, kuchař ptáky nebo zvířata nebo pozorovat hvězdy. Vy prostě to umíte i bez toho. A čím víc filosofie, tím méně respektu vůči těmto šílenostem, které kdysi měly určitou funkci, ale tu funkci dneska už fakticky nemají, neplní.

I když samozřejmě zase platí, že když někdo něčemu věří, tak vždycky na tom něco je a má to nějaké důsledky, že? Skutečně musíme počítat s tím, že když někdo pevně věří, že se uzdraví, tak se uzdraví, když má tu vůli takříkajíc uzdravit se, že prostě se na to spolehne. A naopak, když někdo pořád se zkoumá, jestli není nemocnej, tak nutně musí onemocnět. Hodně nemocí je způsobeno od ducha, jak říkal Aristotelés, a také mnoho takovýchto nemocí je možno prostě řešit, začít léčit nebo náznakem léčit, nebo dokonce vyléčit v některých případech, když dáte tomu nemocnému jistotu. Řeknete, že do čtrnácti dnů bude úplně zdrav. On se na to staví tak, že skutečně se uzdraví. Funkce těchto věcí nemůže být podceňována. A když se to kombinuje, tak ty pověry jsou samozřejmě absolutní. Je to konec?

Jiný hlas: Je, jo.

Hejdánek: Tak budeme ještě asi jednou nebo dvakrát se zabývat tím patočkovským a pak přejdeme nejspíš k masarykovskému.