

Pravda v české tradici: četba vybraných textů z Husa, Payna, Masaryka, Rádla, Kozáka, Hromádky a dalších - 13 [FF UK]

Ladislav Hejránek

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 - 13 [FF UK] [1994]

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

--- (hejdcn13a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: A to u jiné knihy, zase je to kniha teda daleko významnější než *Hovory* a než *V boji o náboženství*, což je vlastně brožurka, ale přesto je to při výkladu Masaryka obvykle knížka buď opomíjená, anebo aspoň citovaná v souvislostech nefilosofických, nebo spíše nefilosofických. A tak jsem vybral několik citátů z *Moderního člověka a náboženství*, což je knížka, která původně nebyla koncipována jako knížka, nýbrž – ostatně to není jediná u Masarykových – nejdříve vycházela na pokračování časopisecky, pak teprve po značně dlouhé době byla sebrána a vydána knižně. A přesto se Masaryk tomu dlouho bránil, byl přesvědčen, že se k tomu ještě někdy dostane a to zpracuje v pořádnou knížku. No a jak už to tak bývá, tak k tomu nedošlo. Je to kniha dosti významná, ale musí se správně interpretovat, zase jako vše ostatní.

Takže vybral jsem čtyři citáty a teď jsem trochu nerozhodný v tom, čím začít, protože v tom není jakási příliš zřetelná logika, ale to už celkem s tím komentářem dáme dohromady. Tak nejdříve – začnu tak, jak to za sebou je – to je strana 139 v tom Laichterovském vydání, potom ten druhý citát 47, třetí 190 a čtvrtý 240, 241 na přechodu stran.

Tak ten první citátek je velice krátký: „Člověk musí mít duchovní střed, nestačí mu abstraktní ideje.“ Tak na tom je především zcela formálně, když to vezmeme, vidět způsob Masarykova vyjadřování. Člověk musí mít duchovní střed – to vypadá, to by mohl říct kdekdo. Ale proti duchovnímu středu se obvykle klade rozptýlenost. A on tam říká: nestačí mu pouhé abstraktní ideje. Tak zaprvé ideje nejsou jiné než abstraktní, takže by se dalo říct: nestačí mu pouhé ideje. A je to polemika vůči čemu? To je proti Platonovi. Masaryk je velký platonik, český platonik. A přesto tam najdeme takovouhle formulaci, která je vlastně protiplatonovská.

Jestliže to takhle pochopíme, tak pochopíme také, proč další český platonik Rádl, proč na konci *Útěchy* říká ve vzpomínce na Platona: chtěl bych si udělat dva obrázky idejí. A vlastně je to polemika s Platonem. Já teď nevím, asi o tom tady ještě řeč nebyla, jenom někde jinde, pokud někdo už chodil loni nebo předloni, tak já to maličko zmíním. Je to důležitý moment proto, poněvadž to vysvětluje ještě něco dalšího u Patočky, *negativní platonismus* u Patočky.

Patočkův *negativní platonismus* je hluboce ovlivněn Rádlem. A to ne tak, že by Patočka byl rádlovec, nýbrž Rádl mu šel dost na nervy a mohl ovlivňovat Patočku jen v tom smyslu, že – to ostatně teď uvidíme při tom semináři, při tom čtení té práce Patočkovy z roku 37 – tam s tím Rádlem má své drobné, a že mu tak nějak ten Rádl pořád nevyhovuje docela. Ale to ovlivnění je naprosto nepochybné, neboť Rádl uvádí tam ty dva příklady krásných bílých ptáků a loupežníka ve vzpomínce na Platona, aby ukázal, že například proti Platonovu, Platonem vymyšlenému mýtu o jeskyni, kdybychom ho použili za vzor, tak bychom ho museli upravit podle Rádla tak, že když ten filosof vyleze z té jeskyně a je oslněn a tak dále, řekněme, když se rozkouká a skutečně už je schopen vidět v tom pravém světle, a ne jenom ve světle toho ohýnku, který vrhá nějaké stíny, tak když je schopen vidět, tak to světlo ho posílá zpátky do jeskyně. To světlo. U Platona nic takového není. Tam je jenom, že ze soucitu se vrací, anebo potom o padesát let dál, když se obec postará o filosofa, že ho vezme na starost, nechá vychovávat, vzdělávat na svůj náklad a tak dál, tak pak když ho pošle z té jeskyně ven, tak ho může zase stáhnout za nohu zpátky. Protože když to dělá, aniž by se o něj předtím starala, tak to je nespravedlivé. Obec potřebuje toho filosofa podle platonské podoby, filosofové mají vládnout, nebo aspoň vládcí se mají naučit filosofovat. To jsem řekl špatně, protože podle Platona se nelze naučit, nýbrž mají se stát filosofy. To je něco jiného, ale je otázka, jestli je možno držet tuhle tezi, že nelze.

Ta pravda musí posílat filosofa sama. Nesmí to být proto, že obec si stáhne filosofa zpátky do jeskyně, a nesmí to být proto, že filosof má takový sentiment, že je mu líto těch, kteří tam v té hlouposti považují pouhé stíny za skutečnost, tak je jde poučit. Nýbrž pravda posílá. To je vlastně ta legitimace filosofa. Že

filosof, když se sklání k těm svým spoluobčanům a teď jim jako blbouškům něco řekne z té pravdy, kterou poznal, tak to nějak neladí, takhle to slyšíme u Rádla. Ale když ten filosof má posvěcení, poslání, když je poslán k těm svým spoluobčanům, tak to je něco jiného. Tak tady vidíte rozdíl mezi Platonem a Rádlem. No a druhá věc je, a to se týká bezprostředně toho *negativního platonismu* Patočkova, respektive toho *negativního platonismu* už u Rádla v *Dějinách filosofie* a znovu potom v *Útěše*, tam máte řadu formulací, které naznačují, že to nejdůležitější nejsou dané skutečnosti, nýbrž jsou skutečnosti nedané. Příkladem z té *Útěchy* je ten nápad, ta myšlenka, která napadne loupežníka, když léta je z rodiny loupežnické, má to tradici a sám už loupil a možná že někoho i zabil. Jednoho krásného dne mu napadne, že to je vlastně honba.

Teď tam Rádl má: třeba ho to ani nenapadlo, ale mělo ho to napadnout. To byla idea. Čili idea není to, co někde je, jako u Platona, nýbrž co má nás lidi napadnout. A třeba nás to ani nenapadne, ale mělo nás to napadnout, mělo by nás to napadnout. Tam vůbec není důraz na to, jaká je ontologická, jaký je ontologický status ideje. Kdyby to chtěli mermomocí, no tak je to *meon*, ontologický status, čili je to de facto meontologický status. Ontologicky je to nic, a přesto nás to mělo napadnout.

No a tady máme jakýsi kořen. Nestačí mu pouhé abstraktní ideje. Čili pro Platona vlastně vrcholem vší myšlenkové, to znamená filosofické aktivity, je vzpomínat se na ten svět idejí. To máme v *Menonovi*. Vzpomínat se. Duše pochází ze světa idejí a už to skoro všechno zapomněla. Čili jediná smysluplná práce duše, to znamená jediná smysluplná forma péče o duši – to je formulace zase původně Platonova, ale Patočka z ní udělal takové zvláštní téma, péče o duši – tak ta jediná smysluplná forma péče o duši je vzpomínat se na ideje.

Teď tady Masaryk říká: člověk musí mít duchovní střed. Nestačí mu pouhé abstraktní ideje. Tak vidíte, jak ještě pořád je dost platonik na to, že tam řekne abstraktní ideje. Jsou Platonovy ideje abstraktní? Nejsou. To jsou pravá jsoucna. A pravá jsoucna jsou jednotliviny.

Čili to teprve pozdější vývoj to interpretuje jako pouhé abstrakce. Dost pozdní vývoj, konec středověku a tak dále. U Platona to jsou pravé skutečnosti, pravá jsoucna. Čili když tam řekne abstraktní ideje, tak už trochu připravuje zadní dvířka na hanění Platona. To není tak výslovně protiplatonické, ale je to protiplatonické v tom smyslu, že člověk musí být duchovní střed. To u Platona nenajdeme.

A ten duchovní střed, to je to, čemu jsme se tady naučili říkat subjekt. Proto to tam patří do té linie: člověk musí být duchovní střed. Ten střed je duchovní, to znamená je niterný, to není střed geometrický, není to střed těla, ale střed ducha. Proto duchovní. A je to střed. Střed, který není jenom nahodile vyměřitelný, nýbrž který je efektivně středem. To znamená soustřeďuje všechno, soustřeďuje celého ducha, soustřeďuje jeho duchovní a duševní aktivity a soustřeďuje také všechny aktivity tělesné, protože duch má vládnout tělu.

A tento střed, tato soustředěnost, kterou můžeme rozumět jako určitému upřesnění toho sbírání, které měl na mysli nejspíš Hérakleitos, když mluvil o tom, že logos je to, co sbírá – *legein* je sbírat – že tedy bez logu, bez toho, co sbírá, sjednocuje, bez toho by i ten nejkrásnější svět, *kallistos kosmos*, byl pouhou hromadou nahodile rozházených věcí.

Tady ten duchovní střed, to je to, co sjednocuje člověka, co činí člověka právě tímto člověkem a ne nikým jiným. To je ten důraz na individualitu, na osobnost. A proto nestačí ty ideje.

Je kuriozní možná takhle souvislost, ale můžeme si připomenout, že podle Platona, alespoň v *Timaiovi* zase – a my víme, jaké jsou s tím potíže. Kdybychom se důkladně měli zabývat Platonem, tak bychom museli přesně rozlišovat, která postava tam v jeho dialogích co říkala, a ještě nesmíme ztotožnit to, co říká Sokrates s tím, co si myslel Platon. Takže s tou výhradou, že to nemůžeme takhle paušalizovat, můžeme říct, co Platon napsal v *Timaiovi*, přesněji řečeno, co dává do úst Timaiovi – to vykládá Timaios tu svou kosmologii – tak tam najdeme, že ty ideje samy jsou naprosto bezmocné. To není slovo, které bychom tam našli, ale vyplývá to, když to čteme. Ideje jsou nehybné, věčné, neproměnné. Ty nemůžou nic dělat. Nejsou aktivní. Ideje nejsou schopny pohybu a nejsou také schopny, na rozdíl od pozdější, velmi nelogické představě Aristotelově, žádný pohyb uvést do chodu. Nic nemohou uvést do pohybu, protože

se také samy nepohybují.

U Aristotela už je to trochu jinak, tam je takový kouzelnický kousek: když se něco nehýbe, tak to může hýbat něčím jiným. Žádná potíž. A zvykli jsme si na to a prostě nehybný hybatel, to je součást dějin filosofie ve středověku naprosto samozřejmá věc. Je to do očí bijící nelogičnost: když se něco nehýbe, jak to může něčím pohybovat? My to můžeme vyložit. Tady navazuje Aristoteles na Thaléta. Thalés mluví o magnetovci, který přitahuje piliny, a to je pro Thaléta důkazem, že má duši, eventuálně že tam jsou bohové, což je totéž. Vše je plno bohů. Tím spíše magnetovec, který se nehýbe a přitahuje piliny, čili uvádí piliny do pohybu. Takhle nějak si to představoval Thalés a po něm Aristoteles to použil jako doklad. No a my víme, že to je pozorování velmi nepřesné, že to není pravda, že ten magnetovec nic nedělá. Ten magnetovec pěkně pracuje. A také když necháme magnetovec nebo magnet dlouho pracovat, tak on slábne. On ztrácí magnetickou sílu. On namagnetuje něco dalšího, ale sám ztrácí mohutnost svého magnetismu, a tedy oslabuje své... a zejména on vytváří silové pole kolem sebe. Jenom díky tomu silovému poli můžeme zmagnetovat něco, a je to na úkor toho silového pole, tím to silové pole oslabuje. Čili není pravda, my už dneska víme, že magnetovec není nehybný, a přesto by něčím pohyboval. Ale tehdy se to tak jevílo a hned toho obrazu použije Aristoteles, protože si neví rady, dostal se do potíží, a tak to řeší paradoxem. Tím ukázal cestu křesťanům, tedy vytykám křesťanským koncilům, že různé velké problémy řešily paradoxními, paralogickými formulacemi. To jen napodobili antické myslitele. Ti, když se dostali do potíží, tak používali těchto paradoxů také. Musíme jít ke kovářům, abychom tam zjistili, kdo se první dopustil velké chyby. Chyba je těch dalších, že to jako chybu nerozpoznali, a naopak to napodobovali.

Takže toto je možno vyvodit z této krátké půlvěty, kterou jsme si vybrali: „Člověk musí mít duchovní střed.“ Na každé slovo můžeme dát důraz. Každé slovo něco nese. Že to není jakýkoli střed, nýbrž duchovní střed. A že mít duchovní střed znamená, že člověk nemůže být zavěšen na nějaké ideje, to jest na něco, co jeho středu nepatří.

Tady souvisí s tím ještě jedna věc, kterou bych zmínil, jenom abych ukázal, co všechno se s půlvětou dá dělat. Když napsal Rádl za války a po válce zahrnul do své první filosofické knížky *Úvahy vědecké a filosofické* tu studii o Masarykovi a Nietzsche, tak tam shledává jisté obdoby mezi oběma mysliteli. Patočka se o tom několikrát zmiňoval a je to zachováno i v písemné podobě přednášky, která byla zapsána, že je to nejhlubší rozbor Masaryka vůbec, tato Rádlova studie *Masaryk a Nietzsche*. Zase je potřeba to číst s porozuměním, poněvadž jinak to přečtete a vůbec se vám to nezdá, že je to nejhlubší, jako tomu už tak bývá.

Je tady jistá obdoba s Nietzsche v tom, že pouhé abstraktní ideje, vůbec pouhé ideje, které jsou integrované, různé ideje... Zapomněl jsem, že jsem začal mluvit o tom *Tímaiovi* zejména proto, že jsem chtěl říct, že pro Platóna bylo jasné, že věčný svět idejí žádnou integritu nemá. Tam je jenom hierarchie, ale nikoliv integrita. Je nejvyšší idea dobra, ale ideje nejsou integrované, nevytváří svět idejí, nevytváří žádný celek, nýbrž je to množina.

A když podle těch idejí měl být stvořen svět, nejprve svět bohů, bylo potřeba nějakého aktivního činitele, demiurga. Demiurgos, to je ten aktivní řemeslník božský, který vybírá správné ideje k sobě. Nemůže každou ideu s každou ideou křížit nebo slepovat dohromady, to nejde. Musí si vybírat správné kombinace idejí a teprve pak to může otiskovat do té látky. Jinak to není k životu, kdyby to vybral špatně.

Víme, že někteří filosofové předtím mluvili o tom, jaká je asi první myšlenka vývoje, že nejdřív byly organismy nepovedené, tady byla srostlá noha s rukou, támhle krk s nohou a tak dále, a ty nepřežily. Ale tu a tam se to povedlo, a tak to přežilo a tak dneska člověk vypadá, jak vypadá. Nic takového nemůže připustit Platón. Demiurgos je božský i polobožský řemeslník, ten to uměl všechno. To byl dovedný, pra-přebůh, pračlověk, předečlověk, ať to nazveme jakkoli, je to *mýtos*, který je vymyšlený a Platón se nehodlá tvářit, že to je nějak navázané na Homéra nebo na Hesioda, ty naopak kritizuje.

Ale je důležité, že Platón tam potřebuje toho demiurga. Takže jestliže Masaryk říká, že člověk musí mít duchovní střed, tak zároveň tím říká, že daleko důležitější je mít svůj vlastní duchovní střed a nemít

demiurga. Trošku je to taky polemika s Platónem. Ale to bych zaváděl už příliš daleko. Bylo by zajímavé se touhle myšlenkou zabývat a co se s tím dá dělat a nakolik to skutečně je proti Platónovi, nakolik je to jakási distance od některých křesťanských teorií, ač sám Masaryk se považoval za křesťana, navazuje na to, mluví o náboženství velmi pozitivně.

Tedy člověk musí mít duchovní střed. S tím souvisí také to, co řekl: „Já chci být já i po smrti.“ Ten duchovní střed je něco, co nesmí být potlačeno, likvidováno ani smrtí. To je duchovní střed. Protože ten duchovní střed, to není žádný kousek člověka, který přežívá, který je setrvačný, který je věčný. To není kousek věčného v člověku. Ten kousek věčného v člověku je věčný v úplně jiném smyslu. To nesmíme takhle interpretovat. Nicméně ta věčnost tam u toho je. Jednak Masaryk stále zdůrazňuje *sub specie aeterni* nebo *aeternitatis*, že ta věčnost jako horizont, jako hledisko, perspektiva, jenom z perspektivy, ve světle věčnosti, s dojmem, z hlediska věčnosti a tak dále. Toto je všechno třeba posuzovat. A za druhé tedy, on mluví vysloveně o tom, že člověk je věčný. On říká: přece základem mravnosti, základem mezilidských vztahů je, že věčné nemůže být věčnému lhostejné. Druhý člověk pro mě nemůže být někdo, kdo tady tak jako přejde jako stín a zase někde zmizí. Věčný rozmlouvá s věčným. To není ontologický nebo metafyzický důkaz věčnosti duše, takhle to Masaryk nemyslí, ale je tam ten moment toho zřetele k věčnosti.

Čili tohle všechno je možno tedy vybavit, když jde o ten dosti krátký citát. Druhý citát je tedy o šestnáct stránek později, strana 47, a tam si doplníme to, co teď jsme museli tak těžce z toho dolovat, že vlastně ten duchovní střed je ten subjekt. Tak teď tam najdeme tu druhou polovinu, tu druhou stranu toho problému. Mluví se o osudu a samozřejmě o osudovosti smrti, osudovosti sebevraždy. Zase *Moderní člověk a náboženství* je významná tematika, která už byla v tom spise o sebevraždě. Zase otázka sebevraždy, ale nejenom sebevraždy, taky vraždy.

A co v tom... Tak tam čteme: „Není to přece jen podivné, že člověk osudem může být dohnán k vlastní smrti?“ Osud, to je přece objekt. Závorka – strašně mluví teď – to je přece objekt, závorka, ať už lidé, bohové s malým b, Bůh s velkým B, *fatum* a tak dále. Čili lidé a Bůh s velkým B dokonce. To je objekt. Všimněte si toho. A tedy osud, to je přece objekt. Proč se tedy (rozumí se člověk) – no, to je tam zatím – proč se tedy nevzpírá proti tomu objektu člověk každý?

Tak zaprvé jako objekt je tady označen i člověk, i Bůh. Na první pohled by to vypadalo, že vlastně neuznává subjekt druhého. Ne, tady jde o to, že ten objekt je něco před námi, předmět, *předmeteno* nebo představenost, postavenost před nás, před námi. Druhý člověk je vždycky před námi. My nemáme kontakt s druhým člověkem jako se subjektem. My jenom apelujeme na to, že to, co je před námi, není jenom kus těla, nýbrž že to je nějaká duše někde za tím, za tím nějaký duch, a že my mluvíme k tomu, co není vidět. Tedy to je apel. Každé promluvení, každá promluva je apel na toho druhého. Ale to, co máme před sebou, ten druhý člověk, to je objekt. V tomto smyslu, ne jak jsme kritizovali, že tedy to není nic než objekt, tady jenom, že je před námi.

A teď, cokoliv je před námi a mimo nás, to je přece objekt a žádný objekt nás nemůže k něčemu dohnat. Vždycky tam musí být nějaká naše nahrávka, nějaká spolupráce, vždycky tam musí být naše selhání, nebo naopak nějaké naše vítězství, a nic nás nemůže dohnat zvenčí. Zvenčí nás může něco jenom zlikvidovat, ale ne k něčemu dohnat. Tedy osudem nemůže být člověk dohnán k vlastní smrti. Rozumí se, ne když nás přejede auto, to je opravdu zvenčí a dalo by se říct, to je objekt, který nás přejede, ale tady je k vlastní smrti rozuměna sebevražda.

Proč se tedy nevzpírá proti tomu objektu člověk každý? Tam se říká: no přece proti všemu, co je před námi a proti nám, člověk se přece může vzpírat, musí se o to aspoň pokusit, vzepřít se. A zase tady máte poukaz na ten střed, duchovní střed. Člověk je to individuum, které není pouhým průsečíkem nějakých působností sebeobjektivnějších, nýbrž je to samostatná bytost, samostatné individuum – v pořádném slova *individuum*, že to je překlad *atomos* a je to řeznický pojem podle Kozáka, ale vidíme, co to je, to je Masarykův ostnatý individualismus, mravní individualismus. Ten důraz na individuum, na to, že každý člověk prostě má jakousi možnost i v nejhorší situaci se pokusit postavit proti ní.

A teď pokračuje. A dobrý pozor, tam ta otázka by zněla: proč se nevzpírá? On připouští, že leckdo se vzpírá, ale říká: proč se nevzpírá proti tomu objektu člověk každý? A pokračuje: „A dobrý pozor! Většina lidí de facto proti tísní osudu se vzpírá a proti němu bojuje.“ No tak kdo není v tísní osudu? Každý se čas od času dostává do tísně osudu, a to od dětských let. A to, že to pak dospělému připadá legrační, pro to dítě to legrační není, to je příprava na život. Čili samozřejmě, že člověk je pod tlakem vnějších okolností raději než osudu, ale patří k podstatě člověka, že se proti nim vzpírá, že prostě není jenom ta korouhvička, která se obrací podle větru, že to není oportunista, který vždycky vyhoví tomu, co na něj tlačí, nýbrž staví se na zadní. Patří k podstatě člověka, že se čas od času staví na zadní.

A tady zajímavé je, že se staví na zadní i v případě druhých lidí, bohů, Boha, *fatu* a tak dále. Masarykův mravní individualismus je doveden pěkně daleko. Tedy většina lidí de facto se vzpírá a bojuje. „Avšak – a tu jsme právě u věci,“ tady najednou vidíte, tady to vyúsťuje do něčeho, co Masaryk považuje za velmi důležité, „tu jsme právě u věci: značné číslo lidí, a právě lidí moderních“ (ta kniha je o *Moderním člověku a náboženství*), „značné číslo lidí, a právě lidí moderních, namísto aby se postavili osudu, stavějí se proti sobě samým a ničí sebe.“ To je výsledek jeho studií, jeho analýz sebevraždy a přenáší to také sem. Je taková zvláštní dispozice zejména moderních lidí, že tam, kde se mají postavit na zadní a vzpírat se osudu, tak se postaví proti sobě. Masarykovi se to zdá úplně nenormální, zdá se mu, že to je jakási nemoc, jakási sociální choroba, která postihla moderní civilizaci.

A samozřejmě ničí sebe nejenom tím, že páchají sebevraždu, ale také, že třeba podnikají vraždy, a to třeba údajně legální, jako například války a tak dál. To je taky nemoc. Tohleto ničit člověka, sebe nebo druhého, ničit člověka, to je nemoc.

A to je právě ta zvláštnost modernity, že tam člověk ničí sebe a ničí své, ničí lidi, ať už sebe nebo ty druhé. Zde je filosofické *punctum saliens*. Kdo nepochopí tento životní paradox, životní paradox, nejenom logický paradox, to je životní paradox, kdo nepochopí tento životní paradox, nepochopí moderního člověka, nepochopí jeho zvláštní subjektivnost.

Mnoho řečí tu nepomůže, pokračuje dále v novém odstavci, který jenom začneme, mnoho řečí tu nepomůže – tu se každý musí o věci hodně sám rozmyslet. To není teoretický problém tohleto *punctum saliens*, ale nejde o to ho teoreticky vyřešit.

Tak to je ten druhý citát. Ten třetí citát na straně 91, tam uvidíte, že vlastně celé to je psáno jako komentář a polemika s Kantem, v té souvislosti s Kantem, ale my to čteme z jiných důvodů, takže také podle toho ten důraz.

Není pochybností, že Kant aktivitu lidského ducha, že to ustavičné hledání pravdy, prohlubování a vníkaní do věcí (v „hledání“) svou kritikou postihoval dobře. Tady je vidět, že to je pozdější období Masarykovo. Masarykovi byl Kant srdečným protivníkem. V začátku nejprotivnější mu byly právě ty *transcendentalia*, to jest důraz na *a priori* zejména. A to zejména proto, že měl za to, že *a priori* je něco jako osud, že to je uloženo, že to je něco, co omezuje svobodu subjektu. A Masaryk prostě je myslitel, který jakmile slyší, že je něco *a priori*, tak už hledá, jak to vyvrátit z kořene. Proto se mu to nelíbí.

Teprve později pod vlivem některých interpretů kantovských, kteří otevřeli tuto perspektivu, pochopil, že důraz na *a priori* vlastně má jakési dvě roviny nebo dvě strany, dvě složky, z nichž jedna není nezbytná. Totiž není nezbytné to chápat tak, jak to chápal sám Kant, totiž že *a priori* je něco, čím je vybavena každá rozumná bytost v tomto vesmíru. To znamená všechny stejně. Tak jak si to představoval Leibniz, že každá monáda má ten pytlík informací a nějaký návod k tomu, jak s nima pracovat. Všecky monády to mají stejně, v čemž spočívala předstabilizovaná harmonie. A už záleží na aktivitě těch jednotlivých monád, jak daleko to dotáhnou v tom rozlišování.

Tedy tohle není nutné s Kantem sdílet, není nutné brát Kanta a tohle spolknout spolu. Je možno to vydělit a *a priori* chápat jako to, co je před, co nutně předchází, ale co není neměnným darem, nýbrž co musíme vymyslet. To je ten druhý proud novokantovství, který se pokouší to interpretovat historicky. A odpovídá to více zkušenosti. U dětí můžeme pozorovat, jak děti jsou aktivní, jak jsou vynalézavé, jak si sami ustavují velmi obecné pojmy, i když nepřesně ještě, to neumějí, a teprve potom to upřesňují. Čili je

to vlastně celé stejně platný, dokonce ještě platnější argument proti empirismu a zejména senzualismu, než to, co Kant sám chápal jako *a priori*.

Toto historizované *a priori* je před každou zkušeností. A navíc to odpovídá kantovskému způsobu myšlení, neboť i *a posteriori* pojmy jsou u Kanta nikoli produktem zkušenosti, nýbrž předcházejí té nějaké zkušenosti konkrétnější a jsou ustavovány proto, aby byly vyzkoušeny v té zkušenosti. A může se zdát, že ten *a posteriori* pojem neobstojí, takže musíme vymyslet jiný. A zkušenost ověřuje platnost nebo neplatnost našich *a posteriori* pojmů. Čili tohleto když se rozšíří na *a priori* a je to doma. Tam nemusíme z Kanta opustit nic, s výjimkou toho, že pro všechny bytosti v tomto vesmíru že to je *a priori* dáno a že s tím nemůže žádná ta bytost, že žádný rozum s tím nemůže hýbat.

Když tohleto Masaryk nahlédl, že je možná takováhle interpretace, tak změnil svůj přístup ke Kantovi a oceňoval důraz na *a priori* jako důraz na aktivitu. Doufám, že je jasné, že pokud by *a priori* bylo interpretováno jako něco, co je předem dáno a s čím ta rozumová činnost nemůže nic dělat, asi tak jako máme *a priori* nazírací formu času a prostoru a nemůžeme jinak než všechno vidět, slyšet v prostoru, v čase, ale když žádný čas a prostor neexistuje. Tak dokonce se ukazuje, že tato druhá možnost, tato ne zcela ortodoxní, ale velmi hluboká možnost vyložit Kantovo *a priori* jako historické, že umožňuje vyvozovat z toho *a priori* některé ne pouze analytické, nýbrž právě syntetické soudy také pro oblast zkušenosti. Ne že by to té zkušenosti bylo vnuceno vnějšně, zvnějška, totiž tím *a priori* nějakým uloženým, nýbrž že vlastně když se některé to naše *a priori* osvědčí, tak v zásadě to můžeme interpretovat jako vhodnost pro danou zkušenost, pro výklad dané zkušenosti.

I tento pohled Masaryk přehodnotil a v tomto důležitém bodě – ne ve všem, on nikdy nepřijal Kanta celého –, ale v tomto důležitém bodě, kdy byl velice proti Kantovi, poněvadž se mu zdálo, že to je nemožné, že to narušuje lidskou svobodu, to *a priori*, tak tady pak mu dal zapravdu a oceňoval Kanta. A tady vidíme právě, že to oceňuje: že to ustavičné hledání pravdy, hloubání a vníkáni do věcí, a to znamená aktivitu lidského ducha, svou kritikou Kant postihoval dobře. To je skutečně to nové hodnocení Kanta.

Ještě správněji Kant ukazuje na organickost, celost a logickou soustavnost toho našeho poznání. Zase tady vidíte organickost – dneska bychom řekli *organičnost*, celost – dneska bychom řekli *celostnost*, důraz na celek. Tady vidíme, jak se vrací některé myšlenky. Jenom je třeba si toho všimnout, že filosofie bez důrazu na celek, na tu organičnost celku, respektive na tu systematickост, soustavnost, bez toho není možná. Proto by správně někteří filosofové měli být vyraženi za mantinel filosofie, i když jsou filosoficky strašně důležití a nikdo o tom nechce pochybovat, ale sami filosofové nejsou, protože oni neprovedli tu integritu ve svém myšlení, oni neprovedli ten systém. Příklad je třeba Nietzsche. To není filosofie, to je celá plejáda možných filosofí. A to filosof nemůže. Nemůže zároveň tvrdit několik filosofí. To by byl jako Vaculík, který říká, že na všechny důležité věci má více než jeden názor. Proto Vaculík je spisovatel, a ne filosof. Takže tento důraz...

--- (hejdc13b_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Prostě když dáte různé aforismy k sobě, tak z toho nikdy nic integrálního nedostanete. Když vyberete správné aforismy, tak prostě každý říká něco jiného, míří někam jinam. To tyto dva různé nebo několik různých aforismů nikdy nemůžete dát do jedné *filosofie*. To není případ Masaryka. To myslím, že se Masaryka, že se Patočka mýlí.

Takže organičnost, celostnost a logická soustavnost. To je ten důraz, který stále dává Patočka. Vytýká mu je, který upozorňuje, dává na ně pozor tam a chce prokazovat, že vnitřně ve vnitřní soustavnosti svého myšlení se proti tomuhle neprovinil. Jenom o to, že prostě nenapsal systematický spis, tak to je něco jiného než námitka, že systematicky nemyslel.

Že systematicky nemyslel, prokazují lidé, kteří mu nerozumějí. Ale to je vždycky možné ukázat, jakou chybu dělají. Si nedají práci s tím porozumět, o co vlastně tam jde v té formulaci. Nedávají pozor na kontext, nedávají pozor na to, jak to je jinde řečeno v souvislosti a tak dále. Prostě jenom se drží nějaké formulace a teď si ji vyloží a chtějí. No tak to není problém. Takhle ukážeme u každého filosofa na světě,

od samého počátku až do dneška ukážeme, že takovéhle formulace vytržené se dají prokázat jako nesoustavné.

Tedy zase ještě správněji Patočka ukazuje na organičnost, celost a logickou soustavnost toho našeho poznání. Hume se spokojuje, mimo matematiku v závorce, shlukem představ. To je jaksi autentický termín nebo autentický výrok Humův: shluk představ.

Kauzality, to není žádná rozumná záležitost. To je také shluk představ. Kauzální příčina-následek, to je shluk představ. My nemůžeme nahlédnout kauzální souvislost. To je jenom návyk, *belief*. Jenom prostě jsme si zvykli, že to tak vždycky je, že když je noc, tak potom přijde den. To je prostě návyk.

A z toho vůbec nevyplývá, že by vždycky musel přijít. Taky by se mohlo stát, že nepřijde. Z noci nenahlédnete nutnost dne. To je to, čemu říká *belief*.

Hume se spokojuje mimo matematiku, samozřejmě v matematice je to jinak, shlukem představ.

Mimochodem Kant je závislý na Humovi do jisté míry, protože on říká, že v každé vědě je tolik vědy, kolik je tam matematiky. Všechno ostatní, to jsou ty empirická data, zkušenostní data. Ale vědy tam je tolik, kolik je tam matematiky. Zase vychází vstříc, v matematice je to jinak, to je ta pravá věda.

I domnívá se Kant, potažmo Masaryk, že je v teorii poznání pravým Koperníkem. Jako prý tento názor astronomický ukázal, že ne Slunce okolo Země, ale Země kolem Slunce se otáčí, tak Kant ukazuje, že ne poznání se řídí předměty naší zkušenosti, ale tyto předměty naším poznáním. To je běžný výklad Kanta, ten se dá také vyložit trochu rozumněji, ale něco na tom je. A zase tady můžeme ukázat, že Masarykův žák Rádl zahrnuje z tohoto důvodu, zahrnuje Kanta do romantické *filosofie*, do romantické vědy, do romantismu, což je v napětí, v konfliktu s tradicí, která vždycky viděla Kanta jako myslitele, který uzavírá, končí osvícenství.

A Rádl ve své *Romantické vědě* zařazuje Kanta na první místo, to je už romantický myslitel. Proč? Ten jeho hlavní důvod je, že pro romantismus je charakteristická jakási zvláštní násilnost, násilnickost. A co to je *a priori*, než že se vnucuje skutečnosti něco, co k ní nepatří? Totiž toto *a priori*. To je vlastně takové násilnictví filosofické. Myšlenka *a priori* je násilnická podle Rádla. Kupodivu tuhle tu výtku neopakuje potom později. To je naposled řečeno v *Romantické vědě* a je to vlastně v období, kdy ještě se formuje jakýsi nový pohled na celou *filosofii*.

Proč dochází potom ke změně? Inu proto, že Rádl pak tu násilnickost vytýká nejenom romantismu, nýbrž celé západoevropské *filosofii*. Už to, že se ustavují pojmy a pojmy se vnucují skutečnosti, skutečnost je chápána prizmatem pojmů, přičemž pojmy nejsou ve skutečnosti, nejsou tam, jsou vnuceny zvnějšku. To je jaksi základní vymoženost a zároveň zatížení celé evropské myšlenkové kultury od těch řeckých počátků. Čili tam už potom ten romantismus není potřeba tolik zdůrazňovat, protože ten je jenom zvlášť násilnický. Ale násilnickost je charakteristická pro celou západoevropskou *filosofii*, zejména pak je to vidět na termínech, o kterých jsme si už několikrát říkali, že ty termíny, kterými chceme nějak postihnout jednotlivé složky, struktury poznání, jsou násilnické. *Conceptio*, to je od *capere* – chytit.

Uchopit, pochopit. Tam my to máme v češtině také.

Tam je taková zvláštní, taková ta ta uchopová násilnost. Tím myšlením se chceme zmocnit něčeho. Tedy Rádl tam dobře vidí, že ty kořeny jsou tak daleko, a proto tedy tomu říká intelektualismus. A celé jeho *Dějiny filosofie* jsou vlastně odmítnutím toho intelektualismu. Musí se vykládat, co důležitého se tam stalo, ale celé je to špatně, protože jde intelektualisticky. A ten intelektualismus spočívá vlastně právě v této násilnickosti ducha, který místo aby naslouchal, tak se tam prosazuje. Místo aby jemným skutečnostem věnoval pečlivou pozornost, tak on je přesytí. To je ta základní námitka Rádlova.

Tak, ještě kousek dál.

Kant se domnívá, že je tím Koperníkem. A teď Rádl tam říká: Přes všechno uznání – a on nezapírá, že tam je ledacos, co je hodné uznání, taky my musíme vědět, že ty pojmy, že to fungovalo a dodnes funguje, i když špatně v některých případech, ale je toho hodně uznat. Nemůžeme to jen tak hodit do starého železa. Přes všechno uznání: to je omyl.

Jiný hlas: Říká Masaryk. Kant Koperníkem není. Teď je taková metafora, je to licence básnická, pěkná

teda, povedená. Kant Koperníkem není, pouze Mohamedem. Jenž napřed chtěl, aby hora přišla k němu, a když nechtěla, šel k hoře.

Je to velmi stručné, krátké, bylo by to potřeba vykládat, ale protože je to pouhá metafora, tak to necháme být. Otázka vždycky byla a je: jak vzniká naše poznání? Působením objektu na subjekt? A co tedy je objekt, co subjekt? Tady jsme uprostřed toho obrovského problému, který dneska celá řada filosofů se snaží zase nějak shodit ze stolu a nezabývat se jím, ale je to problém, který ještě bude dlouho vládnout jako jeden ze stěžejních ve filosofickém myšlení.

Co je objekt a co subjekt? Prosté obrácení *à la* Koperník – Kant nebyl Koperníkem, pouze Mohamedem, ale i kdyby byl Koperníkem, tak to furt nestačí – prosté obrácení *à la* Koperník má jen smysl ten, že předměty jsou naším výtvořem. Že svět je naší představou a jen v naší představě. To je v rozporu s Masarykem, s Masarykovým realismem. Svět zajisté není jen naší představou, i když samozřejmě my nemáme jiné možnosti, než si o tom světě dělat jisté představy. Svět není vytvořen naším poznáním, ale ovšem my nemůžeme jinak než o světě něco říkat a něco vědět jedině tak, když jej poznáváme. Jinak to nejde. A není to působení objektu na subjekt, ale nedá se to ani obrátit, že to je pouhé působení subjektu na objekt.

Tedy: „Prosté obrácení *à la* Koperník má jen smysl ten, že předměty jsou naším výtvořem, že svět je naší představou a jen v naší představě.“ Dvojtečka. Odkud však vzniká, že ten svět pokládáme za objektivní mimo nás se nacházející? Proč se tak mylně tváříme, mylně se domníváme, že ten svět je skutečný? Kde se to bere, ten omyl?

V každém případě a vždycky, máme-li své poznání vyložit, musíme tedy vyložit, co znamená rozdíl světa objektivního a subjektivního, čistě subjektivního. Tak tady je ještě nerozlišenost subjektu a subjektivního, je to jako ostatně u Masaryka ta častá konfúze. Za druhé: nejsou tady vlastně žádné teze, ale je tady přítomen ten problém. A je vidět, jaký významný důraz Masaryk dává právě na tu otázku subjektu na rozdíl od objektu. Že to není jen tak nějak relativní věc, že v jisté perspektivě se subjekt může jevit jako objekt a objekt jako subjekt, tak to není. Prostě některý objekt nikdy se nemůže jevit jako subjekt. Je to pouhý objekt. A naopak subjekt nikdy nemůže být interpretován jako pouhý objekt, nýbrž vždycky je tam něco, co vybočuje z modelu objektu.

Ten důraz tam je, my jsme si už citovali, jestli si vzpomínáte, z té *Otázky sociální*, jak tam klade Masaryk otázku: Co vlastně hýbe člověkem? I tady říká: člověk musí mít duchovní střed. A tady zase v *Otázce sociální*: co hýbe člověkem? Tak jde o totéž. Ten střed, ten aktivní. Proto potřebuje ten střed, proto potřebuje, aby člověk byl integrován, integrovanou bytostí, individuem. Protože jenom tak ten člověk je hybatelem, nikoliv jenom něčím hýbaným. Ten pohyb, ta aktivita, to je jeho aktivita. Jím vyvolaná, ne jenom nějaká přeměna jedné formy energie v druhou.

Tohle je ten vlastní problém: co vlastně hýbe člověkem? Ať už ho studujeme jako individuum, nebo jako člena sociálního a historického celku. Je v něm *vis motrix*, to je ta hybná síla. *Vis motrix*, jen jedna? Musíme si představovat, že takových hybných sil je více? To je ta otázka té integrity. Je to několik sil a ono to vypadá jako jeden člověk? A nebo je to jedna síla? Nebo je to nějaká integrita těch několika sil? To jsou ty základní otázky. Jsou v něm vedle jedné hybné síly hlavní ještě hybné síly jiné, podřízené? V čem tkví koneckonců duševní aktivnost člověka? A ještě více než aktivnost. Nástroj přece je aktivní, a přece pasivní, to jest hnáný parní silou nebo rukou. Tedy více než aktivnost, jeho spontánnost. Jak velká je tato spontánnost? To jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem – zase tam máte ten osud – prostě determinismem. Do které míry jsme pány svého života individuálně – zase ten důraz na individuální – svého života historického. To souvisí.

Není historie bez individua. Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického. Do které míry jsme na přírodě a na vnějším vývoji, na všem vnějším, bych tady řekl dokonce na každém předmětu, na každém objektu, i kdyby to měl být druhý člověk anebo Bůh, do jaké míry jsme na tom vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme jedním slovem svobodní. Tohle je ten citát, který už znáte, který jsem tady v minulém semestru citoval, abych vás navnadil na četbu Masaryka.

Z toho je vidět, že toto je tematika, kterou se zabývá, kterou velice ostře vidí, kterou nechce zastírat, nechce smést ze stolu, ale nějaké výsledky takové monografické práce tam nenajdete. To jsou nápady. V tom je podobný Kierkegaardovi nebo Nietzscheovi, až na to, že po mém soudu ta vnitřní integrita těch nápadů u Masaryka je doložitelná, kdežto u Kierkegaarda a Nietzscheho chybí.

A pak je tady poslední citát. To je z dost pozdní části, 240, 241. Člověk moderní je skeptik. My jsme už o tom moderním člověku slyšeli něco, ta zvláštní subjektivita atd., ale moderní člověk je skeptik.

Nedůvěřuje, kritizuje, zamítá. Tady vidíte potom hned: nedůvěřuje, kritizuje a zamítá. Ta nedůvěra, ta základní pochybnost, to začíná u Descarta, to je naprosto jasné.

Hejdánek: Ale že kritizuje, to se ví. Filosofie je kritické myšlení. Nekritické myšlení nepatří do filosofie.

Nejenom do filosofie, do vědy nepatří atd. A zamítá, no bodejť, když je kritický, tak to, co nevyhovuje, tak zamítá. Na tom ještě nic není, *metoda skepse*. Jestliže skeptik, tak to je jenom *metodický skeptik*. To není skeptik, kterej by ani, ani nechtěl kritizovat, co by se domáhal. To je to, co Masaryk vytýká Humovi.

Masaryk nemá Huma rád, Hume provokuje, zároveň v té době nemá rád ani Kanta a chce najít něco jiného, jiné řešení proti Humovi. A tak si dá záležet, když mluví o Humovi, tak upozorní na to, jak vypadá. Chce se podívat na obrázek, tlustoučkej, spokojenej pán, s ním je moc fajn, skepse se mu líbí. On má hrozně rád skepsi.

A když tady o tom hovoří, že moderní člověk je skeptik, tak sice tam je trochu takové té kritičnosti vůči skepsi, ona skepse by měla být pořádnější, by řekl Masaryk, ale ne žádná skepse. *Metodická skepse* je naprosto v pořádku. To najdeme i na ostatních místech Masarykových spisů, ale také je jasné, že nedůvěřuje, kritizuje, zamítá. Samozřejmě tohleto je důležitá věc. Umět nedůvěřovat. Ale je nedůvěrování a nedůvěrování. Víme, že z malého dítěte se stane člověk teprve, když se naučí důvěřovat. Musí se spolehnout na konkrétní osobu. Pokud se nespolehá malé dítě do prvních dvanácti měsíců, pokud se nemůže spolehnout na konkrétní osobu, tak i když se střídající se osoby o to dítě starají a o hygienu a o krmení a o všechny vitamínky a já nevím co všechno a dávají na sluníčko a ven na čerstvej vzduch a já nevím co k tomu, tak to dítě bude vždycky poškozeno. A naproti tomu i špatná máma, která se nestará tak, je lepší než žádná. Samozřejmě může být *surogát* matky, může to být babička, může to být otec, může to být nějaká jiná žena, teta třeba, která se věnuje podobně dítěti. Ale je to jedna a tatáž osoba. A pokud ne, tak důvěra předchází té nedůvěře.

To je důležitá věc. Chyba Descartesova po mém soudu je, že chce pochybovat o všem a teprve na základě toho, že pochybuje o všem, hledá to, o čem se pochybovat nedá. Toto je nesprávný postup. Metodicky můžeme připustit, je to *Rozprava o metodě* nebo tak, metodicky ano, ale v zásadě toto není možné.

Nejdřív dítě se musí naučit důvěřovat druhé lidské bytosti a pak se stane člověkem a pak teprve může provozovat kritické řemeslo. Někde v pozadí každé kritiky musí být důvěra, že ta kritika má smysl. A to platí také u skepse. V pozadí každé skeptické kritiky musí být důvěra, že nakonec se najde něco, co můžeme přijmout. A tomu říkáme *metodická skepse*. Kdežto skepse, která zlomí hůl nade vším a už nic nečeká, je prostě konec filosofie. Nejenom filosofie, všeho dalšího, ale ve filosofii je to konec filosofie.

Filosofie je založena, je spjata s nějakou základní vírou, která je silnější než ta skepse. Ta skepse je pouze metodická, ta víra je neotřesitelná. Filosof musí být hluboce přesvědčen o tom, že ta jeho činnost má smysl a to, že je přesvědčen, že má smysl, znamená důvěru v ten smysl. To není víra na něco, ne, důvěra, že má smysl filosofovat. To je ta filosofická víra, o které píše Jaspers v té knížce, která teď vyšla, *Filosofická víra*, tady bychom si ji mohli připomenout.

Čili, to bylo vysvětlení, že moderní člověk je skeptik, že tam je jistá *distance* od té přílišné skeptičnosti, ale zároveň se tady na tom místě říká: nedůvěřuje, kritizuje, zamítá. To je zcela legitimní. Takováto skepse je jenom *metodická skepse*, naprosto legitimní. A proto také máte pokračování. Říká: „Moderní člověk je skeptik, nedůvěřuje, kritizuje, zamítá, ale zároveň“, a právě proto, to je tam ta druhá poloha, „a právě proto pořád a pořád zabývá se otázkou o jistotě svého poznání a konání, nevěří, ale věřil by rád, kritizuje, ale hledá, neguje, ale chtěl by budovat, a hledá si základy pevnější a pevnější. A proto je obsedán.“ Čili tady vidíte, že ta *modernita* je tady vyložena poněkud jinak než Nietzscheánsky. Pro Nietzscheho

modernita spočívá v tom, že jsou odvráceny všechny hodnoty, a to i ty hodnoty nejvyšší. Tady Masaryk říká něco jiného, že moderní člověk nevěří, ale věřil by rád. Myslím, že je jasné z toho vidět, že když mluví o skepsi, tak že mluví o skepsi metodické, která sice trochu přerůstá možná, že je trochu příliš, se prosazuje, trochu nadnesená a přehnaná, ale přece jenom je to skepse, která by ráda se dobrala něčeho pevného, něčeho stálého.

Tedy je to trošičku jiný výklad než Nietzscheův. Není to tak skeptický... Musíme si uvědomit, že to je způsob podání, který souvisí s tím, že Nietzsche nechce být filosofem, nechce dávat žádné nové pokyny, co se má dělat filosofií nebo vůbec co se má dělat se životem, že je to úplně jinak orientovaný člověk a zejména je to velký provokatér. Ten Masaryk není provokatér, velice provokoval, ale není to provokatér. Jeho cílem nebyla provokace. Masaryk provokoval nechtěně, takříkajíc. Nechtěl jít do té velké obrovské diskuze o rukopisech, on se do toho neřítíl. Ale ve chvíli, kdy někdo jiný to rozvířil, tak mu nezbylo než se do toho pustit. To je ta situace Masarykova. Nietzsche stále hledá, jak by vyprovokoval, jak by našel nějaký způsob, jak někoho napadnout, jak něco odhalit a tak dál. Masaryk vždycky se do toho nechal nějakým způsobem vmanévrovat, vmanipulovat též v *Hilsnerově procesu*, že manželka obžalovaného přijde za Masarykem a na kolenou prosí, aby se toho ujal, toho neznámého, pro nikoho nezajímavého žida. Masaryk odmítá, nemá čas, má jiné věci, říká, že tu není kvůli tomu, aby chodil po soudech nebo já nevím co. Ale prostě najednou vidí, že filosof se nemůže z takovéhle odpovědnosti vyzout. A když to nemá komu hodit na krk – kdyby měl někoho, o kom by řekl: tak tadyhle máte advokáta a jděte tam k němu – tak on nemůže, nikdo není ochoten. Tak se toho chopí sám a začne, jde tam, kde k té vraždě došlo, a tam kroky odměřuje, jak jsou ty vzdálenosti, teď si to zapisuje a dělá to, co by měl detektiv dělat, jak vysoké smrčky tam jsou, a teď z toho vyvozuje nějaké závěry a pak s tím vystoupí u soudu. A teď tam působí jako amatér, jako diletant, ale vlastně mu záleželo na tom, aby... A teď se seznamuje s celým tím balíkem zákonů kolem toho a s celým soudním spisem, nechal se vytrhnout z toho ven. To není člověk, který nemá co dělat a hledá, do čeho by strčil nos. Ne, on má svůj vlastní program a teď se nechá vytrhnout do těchto věcí. A když už, tak to musí dovést do konce, to prostě nemůže jen tak zkusit něco hodit, nějakou tu a pak jít od toho pryč, ať to ti ostatní dodělají. Není na ně spoleh, musí to vzít sám. To je příklad filosofického života, nejen filosofického myšlení.

A něco podobného tady s těmi rukopisy, že to prostě vzniklo mimo něj, to on si nevymyslel. No a teď přišel s tím někdo a teď co on k tomu? No tak vlastně neměl jako sociolog moc toho k tomu, něco jo, ale ne moc. A tak to hned domluvili v redakci a přidělili část nějakému chemikovi, část přidělili literárnímu vědci, ať řekne, jestli to může být, jestli tam jsou nějaké filologické věci, a teď to rozdělili, tu práci, ukecali další lidi, aby se do toho pustili, a hurá na rukopisy. Ovšem Masaryk hned od začátku uznal za velmi důležité o tom mluvit, protože to nebylo poprvé, v Čechách se to stalo, ale už předtím to bylo v Rusku a jinde. To vlastně bylo všechno uděláno na jedno kopyto. Šlo o povzbuzení národa, který nemá dost sebevědomí, tak se mu k tomu musí pomoci nějakými sprostými lžema.

Ukázalo se, že i ten případ *Hilsnerův* Masaryk nedoceníl ze začátku. On se k tomu přiznává, že prostě nedoceníl, že bude například kvůli tomu *insultován*. Podobně jako v tom případě toho vlastenectví nebo nevlasteneckého počinu, prostě bude napadán, obviňován a tak dál, myslel si, že to není tak důležitá věc. I když také tady byly případy už v Evropě, *Dreyfusova aféra* ve Francii a to ostatní, takže to nebylo tak zcela neočekávatelné. Nicméně Masaryk nedoceníl tuto věc. Masaryk do toho šel kvůli tomu, že tady nějaký jeden člověk možná je nespravedlivě obviňován, odsouzen. A pak se ukázalo, že v tom boji proti antisemitismu se to ukázalo jako strašně důležitý *lakmusový papírek*. Ukázalo to, kolik toho antisemitismu v tom českém prostředí je. Poprvé v této fázi se to ukázalo. Jakože ten český antisemitismus zdaleka není tak demonstrativní jako antisemitismus v jiných zemích a v jiných společnostech.

Tedy ještě k tomu pokračování, které je za hvězdičkou, tam něco Masaryk skončil. Člověk, moderní člověk nevěří, ale věřil by rád; kritizuje, ale hledá; neguje, ale vlastně chce budovat. Hledá si základy a chce je mít hlubší a pevnější, proto je ohledává. Pak je tam poslední řádeček: Jisto! Vykřičník. Co je jisto? Na čem

mohu pevně stát? Na čem mohu tak klidně stát? Vždycky tam je jisto a teď něco, co je otevřeno. Masaryk ví, že je také důležité mít takovou jistotu, že mohu klidně spát. To je strašně důležitá jistota, nejen jistota bdění. Člověk se sám ukecá, a když usíná nebo se probouzí, tak na něj ty děsy vpochodují. Ne, je třeba mít takovou jistotu, že mohu nejen pevně stát, když jsem ve stavu bdělém, ale také mohu klidně spát, klidně usínat a klidně se probouzet a ne se budit děsem, leknutím, nějakými hroznými sny. Tedy to je vlastně *psychoanalytický* dodatek, by se dalo říct, k tomuhle. Klidně spát.

A poslední: Co je pravda? Otazník. Teď začíná jistotou a končí otázkou. Co je jisto? Na čem mohu pevně stát a tak klidně spát? Co je pravda? Pak je hvězdička, to není jen odstavec, ale prostě jakoby nový kus té kapitoly a znova to začíná otázkou: Co je pravda? A znova odstavec: Máme jistotu zvenčí nebo ze sebe? To připomíná *Augustina*, když na začátku *Konfessí* říká: Jak tě mám oslovit? Jsi ty ve mně, nebo já v tobě? Máme jistotu zvenčí nebo ze sebe? A nebo z obojího toho pramene? To zvenčí a to ze sebe. Ten odlišit... Tedy *objektivismus* či *subjektivismus*. Vždyť přece je rozdíl mezi objektem a subjektem. Zase to tam máte a v úzké souvislosti s otázkou: Co je pravda?, která je tam dvakrát za sebou. Na konci jednoho oddílu té kapitoly a na začátku toho dalšího, odděleno hvězdičkou, jako kdyby chtěl na to navázat stejnou formulací, stejnou otázkou: Co je pravda? Tady můžeme skončit. To je zase jakýsi přímluvný výklad, že v tom Masarykovi najdeme věci, když víme, co tam hledat. A pochopitelně můžeme to číst a nevšímnout si toho. Masaryk to nedělá takovým způsobem, že by to vyhnal do rozhodující otázky, aby tam něco předvedl, nějakou tu rétoriku a pak na to odpověděl, *quod erat demonstrandum*. To jsou stále takové spíše ty stopy při jeho cestě. To, co tam najdeme v takovýchto textech – neplatí to o všech, ale v takových jako *Česká otázka*, *Naše nynější krize* nebo *Rukověť sociologie* nebo tohle, to taky pro časopis psal, *Moderní člověk a náboženství*, nebo ty jednotlivé přednášky a tak dále – většinou to má strukturu takovou, že to jsou jednotlivé nápady a předpokládá se, že si to musíte v hlavě [nesrozumitelné] a že začnete přemýšlet a vy si to sami musíte zorganizovat, sjednotit, nějak to upravit. Vy musíte dělat to, co má dělat každá ta *monáda leibnizovská*, vyzařovat na základě těch impulsů, co tam Masaryk [nesrozumitelné]. Tam není důraz na těch přesných formulacích v tom smyslu, že byste mohli si vybrat věci a z toho udělat nějakou konstrukci, vy tam tu konstrukci musíte sami vkládat, abyste poznali, jak je to hluboce promyšleno.

Já se domnívám, že tím Masarykem skončíme, jestli si nezměníme přesvědčení, a příště bychom začali tím Kozákem. Může se stát, že ještě se rozhodnu tam jednoho Masaryka zasunout, ale já bych rád už od něho odešel, protože se k němu chci vrátit ještě později v jiné souvislosti, a to by pak bylo v souvislosti s tou *Naší nynější krizí*.