

Filosofická propedeutika a filosofická politika [ETF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Filosofická propedeutika a filosofická politika \[ETF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Filosofická propedeutika a filosofická politika \[ETF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 12. 1. 1990

◆ lecture, Czech, origin: 12. 1. 1990

Filosofická propedeutika a filosofická politika [ETF UK] [1990]

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

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Je obtížné vůbec ten podnik filosofické *propedeutiky* nějakým způsobem koncipovat. Zejména proto, že nemůžeme předem vysvětlit, o co půjde. Je to uvádění do něčeho, o čem nemůžeme říct, co to je, předem. A za druhé to není vlastně žádné uvádění, poněvadž všichni už do toho jsme byli uvedeni. To je ten základní problém filosofické *propedeutiky*.

Tedy i když to přesné vymezení filosofie jako myšlenkové disciplíny není možné, je nezbytné a musíme se o to stále nějak pokoušet. S vědomím, že to možné není a že to je vždycky provizorium. Ale je to nezbytné provizorium. Je to jasné. Ten problém je, doufám, zřetelný. To, že to není možné, neznamená, že od toho máme ustoupit, ustupovat, že toho máme nechat.

A otázka tedy zní, když to nemůžeme přesně vymezit, co to je filosofie, tak zda je lépe ji vymezit už a nechat si volnou cestu k tomu to postupně rozšiřovat, anebo zda máme raději to vymezení provést širší a potom to zužovat.

Tedy jinými slovy musíme si zvolit určitou strategii. Já tedy navrhuji následující širší vymezení terénu, na němž se filosofie nebo na němž se filosof svými specifickými aktivitami, myšlenkovými aktivitami pohybuje a bude pohybovat. Tedy to znamená vymezení širší tak, aby v sobě obsahovalo filosofii po všech stránkách, ale aby obsáhlo ještě také něco, co vlastně filosofie není, buď ještě ne, nebo už ne.

Pokusné vymezení je, že filosofie je principiální, systematická a kritická *reflexe*. To je na zkoušku. Uvidíme, zda je to tak, jak jsme si to představovali. Hned mohu říct, že není, ale tu zkoušku musíme provést. Později podnikneme zkoumání povahy *reflexe*. To je neobyčejně důležité také pro tu otázku *subjektu*, kterou se také musíme zabývat v té filosofické *propedeutice*.

Na tomto místě zůstaňme jen u toho, že filosofie není primárně žádným věděním, zejména ne žádným předmětným věděním. Tedy když budete shromažďovat nějaké poznatky, vědomosti, tak to není filosofie. To neznamená, že by se filosofie mohla obejít bez jakýchkoliv vědomostí a poznatků, ale v těch vědomostech a poznatcích ta filosofie není.

Ale při každém věděním, či spíše při každém myšlenkovém podnikání, podniku myšlenkovém, při každém aktu vědomí, který je vždycky aktem, který směřuje k nějakému předmětnému vědění nebo uvědomění, při každém takovém aktu je filosofie na straně *reflexe* takového podnikání či takových aktů. To znamená, když máme nějaké vědomí něčeho, nějakou vědomost, nějaké poznatky, tak filosofie není v těch poznatcích, nýbrž je v *reflexi* na ty poznatky. Když podrobíme ty své poznatky, údajné poznatky, *reflexi*.

Já bych tady na chvíli odešel od toho, co mám připraveno, a upozornil bych vás na jednu neobyčejně významnou literární záležitost, literární dokument toho, že už velmi staří řečtí filosofové rozpoznávali určitým způsobem povahu *reflexe*. Až budete mít někdy chvíli čas, tak si přečtete *Obranu Sókratovu*, *Apologia Sókratůs*, a přečtete si tam, jak – myslím v té druhé řeči na obhajobu – Sókratés argumentuje, když má vyložit svým soudcům, přítomným občanům, proč by neměl být odsouzen za ten přečin, kvůli němuž je žalován, že kazí mládež a tak dále, zavádí nové bohy.

Sókratés se tam dotýká jedné věci, která v Athénách byla známá. Jeden jeho přítel se vydal do Delf a položil ve věštírně dosti sugestivní otázku, zda je někdo na světě moudřejší než Sókratés. A odpověď zněla, že nikoliv. A tento přítel Sókratův přišel pak do Athén a kudy mohl, tak to rozšiřoval. A tím samozřejmě probudil mnohé nepřátele Sókratovi. Protože lidé, jak je známo, a to bylo tenkrát

pravdou a dneska také, když slyší, že někdo je mimořádně na tom lépe než oni, tak první, co dostanou, to je vztek. Proč zrovna ten Sókratés s tím ploským nosem, nevzhledný dědek, proč ten by měl být nejmoudřejší mezi lidmi? Proč by měl být moudřejší než ostatní?

A této věci nepochybně v těch obžalobách žalující strana použila. Ne předmětně, že by se o tom mluvilo, ale využilo se toho, že hodně občanů, zejména občanů takových lepších, významných, zasloužilých v obci, bylo pohněváno touto okolností. A Sókratés se také zasloužil ještě o to, že byli pohněváni ledačím dalším.

A Sókratés tohleto teda vybalí a řekne: „No, když ten můj přítel přišel a řekl, co ta svatyně delfská o mně vyslovila, no tak jsem se zasmál, řekl jsem, no to je nesmysl. Já a nejmoudřejší? Já a moudřejší než ostatní? Nikdo, že není moudřejší než já? Ovšem, kdybych na tom trval, tak je to vlastně doklad toho, že neuznávám státní bohy. To byla státní věštitrna v Athénách, ve státním podnikání. Čili, když já řeknu, že nejsem nejmoudřejší, nebo že jsou lidé moudřejší než já, ačkoliv věštitrna řekla, že nikdo moudřejší není, no tak já bych vlastně potvrzoval jeden bod obžaloby, že ruším staré bohy a zavádím nové.“, poněvadž jsem vlastně by řekl, že ta věštitrna říká nesmysly, že říká nepravdu. A tak jsem udělal něco jiného. Chodil jsem po Athénách a obtěžoval kdekoho, chtěje zjistit, že je opravdu moudřejší než já. No a nyní se stalo, že jak jsem tak chodil od jednoho k druhému a hlavně za politiky – to tam říká, já to trochu parafrázuji, ale to tam skutečně říká, že hlavně se obracel na politiky, významné, na řečníky – tak jsem zjistil, že opravdu oni si o sobě leccos myslí, myslí si, že jsou moudří, ale pak se ukáže, že vlastně nejsou. A že nevědí nic lepšího než já. A že já jsem na tom přece jen o něco lépe než oni. Zatímco nikdo z nás neví nic jistého, oni si myslí, že vědí, ale já vím, že nevím, a o to jsem moudřejší než oni.

Takto Sókratés vyložil celou tu záležitost s tím rozhodnutím, s tím výrokem delfské věštitrny. A na tomto příkladu vidíme hned, jak tam je přítomno to, čemu budeme říkat reflexe. A zároveň si na tom ukážeme, že ta reflexe není nic jednoduchého, že to má vždycky několik stupňů, několik schodů, několik rovin, v podpatře, poschodí nebo jak bychom to nazvali.

Tak především každý z nás něco ví o koních. Někteří toho vědí víc, někteří méně. Podle toho se rozlišuje, zda jsou to znalci nebo neznalci. My všichni, kromě možná některého z vás, ale většina z nás jsme neznalci. A co to znamená, když říkáme znalec nebo neznalec? To už není ta rovina, kdy víme něco o koních. Ale to je ta rovina, kdy posuzujeme, zda to, co víme o koních, je dostatečné k tomu, abychom se považovali za znalce, anebo není.

Čili to je první rovina reflexe. Nejdřív je vědomí, vědomost o koních, a pak je první rovina reflexe, že uvažujeme, zda toho víme dost o těch koních, zda to, co víme, je opravdu jisté, zda to víme dobře, nebo zda se mýlíme. Tohleto je první reflexe toho našeho vědomí, vědění. Jestliže to vědění samo je vědění něčeho, co vyplývá z našeho kontaktu s koňmi, z našich zkušeností s koňmi, tak vlastně už ta první rovina byla první rovinou reflexe. Protože my máme jakési zkušenosti s koněm nebo s několika koňmi nebo se všemi koňmi nebo vůbec s koni. A z těch zkušeností my vydobýváme jakési poznatky, které formulujeme trochu obecně, čili to už je první rovina reflexe. My máme dojem, nebo dojem ne, my prostě víme něco o koních. To je něco jiného než jen že se každodenně s nimi stýkáme. To je první rovina už reflexe.

Druhá rovina reflexe tedy je, když posuzujeme, zda to, co víme o koních, je opravdu jisté. To je případ, kde v tom semináři budeme s Descartem spolu prodělávat, když tam bude pochybovat o všech našich vědomostech a tak dále. Čili to je uvažování o tom, co vlastně víme. To není uvažování o koních, nýbrž uvažování o našem vědění.

No a nyní můžeme ještě podrobit další reflexi třetího stupně nebo třetí úrovně: to, co si myslíme o tom, že víme o koních, tedy zda se považujeme za znalce koní nebo neznalce, zda svou znalost považujeme za dostatečnou a dostatečně jistou, nebo nikoliv. Tohle samo můžeme ještě podrobit zkoumání, a to je ta třetí rovina reflexe, kdy posuzujeme ne jen, že neposuzujeme ty koně přímo, nejen neposuzujeme v té první rovině to, co víme o koních, ale posuzujeme, zda to, co víme, sami pro sebe hodnotíme přiměřeným způsobem.

Ono to vypadá komplikovaně, ale všimněte si, když jdete třeba ke zkoušce, tak že můžete mít dojem, že jste dobře připraveni. Dostanete otázku a najednou vidíte, že nevíte nic. Nebo naopak, jste neurotizováni tím, že máte jít ke zkoušce, a ještě ráno předtím najednou máte prázdnou hlavu a najednou vidíte, že nevíte nic. Přijdete ke zkoušce, dostanete otázku a už to z vás jede. Vy jste mysleli, že nevíte nic, a najednou se ukázalo, že toho víte spoustu. To, co si člověk myslí, že ví, to nemusí být v souladu s tím, co ví. Když něco víte, tak můžete nevědět, že to víte. A nebo naopak si můžete myslet, že něco víte, a vlastně to nevíte. To je ta další rovina reflexe, kdy posuzujete nejen to, co víte, ale to, co si myslíte o tom, že víme.

Tohle je obecný rys lidského myšlení a zejména evropského myšlení. Vědomí lidské se odlišuje od vědomí vyšších zvířat – tam nepochybně o vědomí můžeme mluvit, dokonce o myšlení můžeme mluvit v jistém smyslu – ale to lidské vědomí a lidské myšlení je charakterizováno tím, že vždycky, když něco víme, tak zároveň s tím víme lépe či hůře, co víme. Nemůžete oddělit své vědomosti od svého vědění o těch vědomostech nebo od svého vědomí těch vědomostí. Vždycky se vám to tam plete dohromady.

Mohli bychom říci tedy, že naše vědomí je hluboce a až do těch posledních kousků prereflexované. My žijeme všichni v reflexích. I když se snažíme myslet konkrétně na nějakou věc a soustředit se na ten předmět, vždycky se nám plete do toho nějaké povědomí toho, co děláme. Co to znamená to soustředění? Na co se to soustřeďujeme? My nejen se soustřeďujeme na tu věc, ale my zároveň se kontrolujeme, abychom se soustředili právě na tu věc a ne na žádnou jinou. Kdo by to měl kontrolovat? Jak bychom se mohli soustředit na nějakou věc a zůstat u toho, aby nám neutekla? Jedině tím, že se zároveň kontrolujeme, zda skutečně stále myslíme na tu věc a ne na něco jiného. Tohle všechno dokládá, že naše vědomí a naše myšlení je hluboce prereflexované, že prostě z té reflexe nemůžeme utéct. I kdo to neumí, tak to dělá aspoň špatně, ale dělá to.

Tak to odpusťte to *extempore*, ale tato věc je důležitá, když říkáme, že filosofie je reflexe, tak říkáme, že to její nejvlastnější místo je nikoliv v myšlení samotném, nýbrž tam, kde to myšlení reflektuje sebe samo, když se vztahuje k sobě samému a kontroluje sebe samo, to je nejvlastnější půda filosofického myšlení, když filosofie mluví o předmětech, dělá to proto, že naše vědomí je vždycky nějak orientováno na nějaké předmětné skutečnosti a my nemůžeme jinak. Tomu se říká *intencionalita* vědění nebo *intencionalita* myšlení. Myšlení, vědomí je ta zvláštní skutečnost v tomto světě, která na rozdíl od té všech ostatních není jenom tím, čím je, nýbrž tou daleko nejpodstatnější charakteristikou, nejpodstatnějším rysem této zvláštní skutečnosti vědomí či myšlení je, že je hlavně tím, čím není. Že je totiž u toho, co je mimo to myšlení, u svého *intencionálního* cíle.

My nemůžeme přemýšlet o svém myšlení, nemůžeme reflektovat své myšlení jinak, než že ustavičně se soustřeďujeme, že sledujeme ty *intencionální* cíle, které nejsou součástí a složkou myšlení, nýbrž které jsou míněny. To je ten ohromný objev, který začal u Bolzana, byl formulován ještě nesprávně, ale velmi významně Brentanem a posléze Husserlem, že vědomí je vždycky *intencionalitou*, že nebo je vybaveno *intencionalitou*, že vždycky je to vědomí něčeho. A to něco, čeho to je vědomí, není součástí toho vědomí. To je hlavní argument pro Husserla, proč se ostře staví a proč těžce kritizuje takzvaný psychologismus v logice, totiž vyložit logické zákony psychologicky. To nelze, říká Husserl.

Protože logické zákony se netýkají forem myšlení, jak se to tradičně v logice říká, nýbrž se týkají toho, čeho se to myšlení týká.

To není třeba zákon myšlení, by byl na podobně jako třeba zákon gravitační, že by byl něčím, co je uvnitř toho myšlení, tak jako ten zákon gravitační se uplatňuje uvnitř těles, že prostě uvnitř toho padání těles. Nikoliv, tyhle ty logické zákony nebo spíš normy myšlení, ty se týkají těch cílů, těch předmětů myšlení, nikoli toho myšlení samotného. My vlastně nevíme, co děláme, když myslíme. My kontrolujeme své myšlení ne tak, že bychom zkoumali, jestli ta fyziologie je v pořádku a jestli ty buňky tam dělají to, co mají a tak dál, to nejsme schopni kontrolovat a nepotřebujeme to kontrolovat. To dokonce není to důležité. Ten vlastní akt fyziologický není důležitý. Důležitý je ten akt *intencionální*.

No a tedy filosofie není primárně žádným věděním, nýbrž je na straně reflexe a proto filosofie bude ustavičně směřovat k dalším a dalším reflexím. My jsme si tady uvedli z toho příkladu se Sokratem jenom tři roviny a je vám jistě známo, to vás jistě napadlo při tom, že takto můžeme pokračovat do nekonečna. Jenomže to vypadá jenom zdánlivě absurdně. Ve skutečnosti je to tak, že ve chvíli, kdy my se posouváme ve své pozornosti k těm vyšším a vyšším rovinám reflexe, tak sedimentují ty roviny předchozí. My nemůžeme udržet ve svém obzoru *intencionálním* třeba dvacet rovin reflexe. To nemůžeme. Pravděpodobně tři, maximálně čtyři a už to je těžké. Čili my se můžeme celé ve svém myšlení se může posunout do těch vyšších pater reflexe, ale pak ta spodní patra nám sedimentují nebo se prostě srazí, scuknou dohromady a my už je nerozlišujeme. Když je potřebujeme rozlišit, tak si musíme zase sestoupit o několik pater níže a pak je můžeme rozlišit. Ale nemůžeme myslet zároveň ve více než třech, maximálně čtyřech patrech reflexe. Takže přestože to vypadá absurdně, že můžeme ty reflexe do nekonečna taksi posouvat, tak je to tak, že nám ten spodek se nějakým způsobem zjednodušuje, redukuje, ztrácí a když jdeme příliš nahoru, tak najednou ztratíme vůbec základnu pod sebou a žádná reflexe to není a zůstává a stává se takzvanou bezednou reflexí a tohle je právě zážitek, filosofický zážitek Kierkegaardův. Bezedná reflexe. Že tedy filosofie nemůže být bezednou reflexí. Ale k tomu dojdeme někdy jindy.

Tedy filosofie bude ustavičně směřovat k dalším a dalším reflexím i svých předcházejících reflexí. V tom tedy spočívá takzvaná principiálnost filosofické reflexe. My jsme řekli, že vymezíme filosofii jako principiální, systematickou, kritickou reflexi. Tak nejdřív ta principiálnost. Principiálnost spočívá v tom, *principium* je začátek, že filosofie při každé při každém aktu reflexe nějakého aktu vědomí nebo nějakého soudu, nějakého aktu logického a podobně, nějaké výpovědi, při každé takové reflexi se bude tázat nejenom, co bylo řečeno, ale bude se tázat nebo myšleno, bude se tázat, jaké jsou předpoklady toho, co bylo řečeno nebo myšleno a to předpoklady, které zakládají a umožňují, umožňují a zakládají platnost toho, co bylo řečeno nebo myšleno. Čili bude se tázat v reflexi na to, co je základem nebo počátkem, principem, *principem*, který umožňuje, aby vůbec něco takového bylo myšleno nebo řečeno a aby to bylo platně myšleno nebo řečeno. Proto bude reflektovat ne tak, aby něco přidávala ta reflexe, filosofie tedy, ne aby něco přidávala k tomu, co bylo myšleno v té reflexi, nýbrž naopak aby to, co bylo řečeno, analyzovala, rozebrala na prvočinitele, takříkajíc. To je principiálnost.

Tedy filosofie se na prvním místě zaměřuje k principům. To je třeba, když v logických spisech Aristoteles tam vydobývá touto zpětnou jakoby radši reflexí, která jde furt zpět a ne kupředu, když vydobývá ty základní pojmy, kterým říká kategorie, které už nelze vysvětlit dál, které už nelze převést na nic dalšího, které prostě jsou někde tím prvním, s kterým s čím musíme počítat, co musíme vzít a čím pak pracujeme. Tedy to je principiálnost reflexe. Ta vede filosofii například k těm kategoriím, ale ne jenom. To jenom jsem řekl jako příklad. Tedy ta zaměřenost filosofie k principům už sama ukazuje, že filosofie se na prvním místě neorientuje na předmět těch myšlenkových aktů, nýbrž na principy jejich platnosti. Proto se filosofie může zabývat čímkoliv. Filosofie nemá svůj vlastní předmět, svůj

vlastní obor, a že by neměla vědám třeba lézt do zelí. O čemkoliv mluví, myslí, cokoli zkoumají vědy, tím se může zabývat také filosofie. Ale filosofie se tím vždycky bude zabývat jiným způsobem. Zatímco vědy budou zjišťovat další a další fakta, filosofie bude zkoumat, jaké jsou principy umožňující, aby vůbec tato fakta byla konstatována, aby byla platná, aby spolu hrála dohromady a tak dál.

V dosavadní filosofické tradici ustavené ve starém Řecku to znamenalo, že předmětem, to jest tématem filosofického zájmu, nebyla sféra předmětných skutečností, bychom řekli my dnes. Oni to ještě nevěděli. To si právě ukážeme. Nebyla sféra předmětných skutečností, ale kořenů, principů těch skutečností. Předpokladu, východiska, bez nichž onen přístup k předmětným skutečnostem nebyl a není možný.

To jest, když Thalés říká, že počátkem všeho je *arché*, všeho je voda, tak to není proto, že by mezi jiným zkoumáním tehdy bylo ještě primitivní v té době, ale každopádně lidé věděli, že když potřebují cestovat do nějaké vedlejší obce, tak musejí překročit potok. A potok, že je vlastně voda, která teče seshora dolů. Prostě všichni se potkali s vodou. Když prší, tak se potkají taky s vodou. A tak dále. Řecko je u moře. To je spousta poloostrovů a ostrůvků. Velká voda.

Ale když mluví Thalés o vodě, tak nemyslí tuhle tu vodu. On myslí vodu jako *arché*. Jako princip. Jako neměnný počátek všeho. Nebo neměnný, to říká Aristotelés. Možná, že on mluví o oživenosti. Proto ty předsokratiky před eleatismem *archai* byly oživené. Takže otázka, jestli můžeme mluvit o neměnnosti. Ale v každém případě ta voda Thalétova nemůže být a nesmí být ztotožňována s tou vodou, která teče v potoce nebo která prší z nebe. To je voda v jiném smyslu. Je to vlastně jakási metafora. Je to voda v uvozovkách. Podobně ten vzduch je vzduchem v uvozovkách. To není jenom ten vánek, který cítíme třeba na jaře. A proto také ten protest, že vlastně by se to nemělo používat takhle jako *apeiron*, promiňte, jako nějaká věc, se kterou se můžeme setkat, jako ten vánek, vzduch nebo jako voda, a že to je něco neurčitého, nepoznatelného, *apeiron aoriston*.

Tedy předmětem filosofického zájmu nebyla sféra těch předmětných skutečností, té vody, která teče nebo prší, nýbrž byla to voda, která byla míněna, myšlena. Byla to určitá konstrukce. A byla to konstrukce, která sloužila k objasnění toho, co je počátkem všeho. Co není vidět. Protože to, co je vidět, to právě to je to, co je před námi, a my se tážeme po tom, co není takto před námi. Co je ale umožňuje a zakládá to, co je před námi. Co je počátkem všeho toho, s čím se můžeme jinak setkat.

Jenomže ta chyba, ke které došlo po Parmenidovi, spočívá v tom, že i tyto počátky byly chápány jako předměty. A to předměty zvláštního typu. Čili jinými slovy, když použijeme plóttínovských formulací, novoplatónských formulací, tak *archai* byly interpretovány jako hypostáze. Byly interpretovány jako nějaká zvláštní jsoucna, nějaké zvláštní skutečnosti, které byly principiální skutečnosti, tedy právě *archai*, archaické skutečnosti, z nichž vzniklo vše, do nichž, jak říká Anaximandros, *apeiron* je to, z čeho všechno vzniká a do čeho všechno zaniká. My nevíme, co to je, protože my vidíme jenom ty vzniklé skutečnosti, ale můžeme mýnit, myslet, intencionálně se zaměřit na ty principy. Čili to byla myšlenková konstrukce, ty *archai*.

Nicméně, protože jako myšlenkové konstrukce mohly být myšleny daleko přesněji než cokoli jiného, s čím se normálně stýkáme, Řekové nabyli dojmu, že právě tyhle ty myšlenkové konstrukce jsou ty pravé skutečnosti, že to je ta pravá skutečnost. A protože tuto pravou skutečnost mínili předmětně, vykonstruovali před sebou jako cosi předmětného, co promítali před sebe, tak tomu říkáme předmětné myšlení a zároveň můžeme ukázat, že kořenem toho předmětného myšlení je pochopení *archai* jakožto předmětných jsoucen nebo vůbec jsoucen, protože jsoucna byla odedávna chápána jako předmětná.

Druhým specifikem filosofického myšlení je jeho systematicčnost. Ta je často chápána redukovane jako vnitřní logická bezespornost. To musíme odmítnout, protože takzvaná formální logika je disciplínou nefilosofickou, od filosofie se jako jedna z prvních odpoutavší, a proto nemůže mít pro samu filosofii konstitutivní důležitost. Logika není předpokladem filosofie, nýbrž vedlejším produktem, a to dost pochybným, filosofie. Čili tradičně se do filosofické propedeutiky počítala psychologie, logika a dějiny filosofie. Tak my si ukazujeme teď především, že logika tam nepatří. Logika je vedlejším produktem filosofie a nepatří do propedeutiky. To je taková polemika k celé dosavadní tradici.

Systematicčnost filosofie není nesena formální logikou, ta ostatně začala selhávat v přírodních vědách, víme, že zejména ve fyzice moderní, tam prostě najednou se zjistilo, že formální logika neplatí a teď se zkouší nejrůznějšími způsoby nějak obejít to selhání logiky, ale je ta systematicčnost nesena zvláštním vztahem myšlení k *logos*. Ten termín logika je samozřejmě odvozen od *logos*, ale na to, co to je *logos*, se zapomnělo. Velmi brzy. Už Aristotelés užívá toho slova v mnoha významech, je si toho vědom, říká, že slova *logos* se používá *pollakós*, že se užívá v mnoha významech, ale nezná ten původní, ten pravý, ten počáteční. To je zas záležitost, která přesahuje zájem tohoto výkladu, a proto jenom u toho zůstanu, že to je vztah myšlení k *logu*, přičemž *logos* tu není chápán ani jako slovo, ani jako promlouvání, řeč, není tady ani chápán jako rozum, jak se to velmi často potom v novější době překládalo. Nýbrž necháváme to otevřené. Je to spíš prostor, v němž vůbec je možno myslet, mluvit, promlouvat, něco říkat. To je možno jenom v tom světě nebo v tom prostoru *logu*. A to tak, že se toho *logu* nějak držíme, že se tím *logem* necháme vést. Myšlení, které se nechá vést *logem*, je logické ve filosofickém smyslu, nikoliv ve smyslu formální logiky. To, jak vede *logos* naše myšlení, je někdy nelogické v tom formálním smyslu nebo protilogické může být.

A je tady ještě další věc, že ta systematicčnost sice zůstává u toho, že se nechá vést *logem* v tomto smyslu, ale že tam jde ještě o víc. Jakýmsi způsobem ta orientovanost na systém je takovým počátečním, dost redukováním, ale přece jenom významným kouskem vztahu myšlení k pravdě. A to nikoliv v tom plném, v té plné šíři, nýbrž v tom, že systematicčnost myšlení vlastně je založena na víře – spíš než přesvědčení, čili nikoliv *belief*, ale *faith* bych řekl. Na víře v pravdu. To si budeme pak vykládat, až se dostaneme k tématu pravdy, jak je to důležité. Tady řeknu jenom to, že kdyby se filosofie zbavila svého vztahu k pravdě a své víry v pravdu, aniž bych řekl přesně, co to je – a není to ta řecká *aletheia* – tak by přestala být filosofií. Filosofie je také vztahem k pravdě. Tady najednou se dostáváme do momentu, který vykračuje z té naší zkusmé definice, že filosofie je reflexe. K této filosofické reflexi náleží také, a právě přes tu systematicčnost, víra, že rozhodující pro poznání je pravda, a ne věci, jak jsou. Že pravda nespočívá v tom, že by ukazovala, jak věci jsou, jak si to představovali Řekové, nýbrž že ukazuje ve světle pravdy, že se ukazují věci tak, jak vypadají po pravdě. Jaká je jejich pravá tvář. Ne jak jsou, ale jaká je jejich pravá tvář. Což znamená zároveň, že věci, jak jsou, jsou víceznačné, mnohoznačné, a jenom jeden ten význam toho, jak jsou, je pravý, ty ostatní jsou nepravé. To znamená: poznávat věci v pravdě znamená poznávat je, jaké jsou v tom světle pravdy, čili jaká je jejich pravá tvář, eventuálně jaká by měla být jejich tvář, když takové nejsou. A tedy poznat věci pravdivě znamená poznat je v perspektivě nápravy. České slovo náprava spočívá na stejných filologických základech jako pravda, pravost, oprávněnost, spravedlnost, právo a tak dále. To je velká výhoda češtiny, že nám tohle ukazuje. Tady ten jazyk dává správné pokyny.

Tedy víra v pravdu je elementárně důležitá. Ano, už končím. A ta rozhodující složka, která tady přichází ke slovu, je, že jenom pravda zajišťuje jednotnou jednotu světa, jednotu věcí, jednotu toho, jak věci vypadají nebo by měly vypadat. Že jinak tady máme neintegrovatelnou divergenci všeho. A jenom pravda to sjednocuje. Víra v to, co sjednocuje, musí přesahovat tu oddanost nebo tu otevřenost vůči *logu* právě směrem k pravdě. A to je tedy, kde končíme.

--- (s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Vytvořený, ustavený, proto se mluví o ústavě. A právě tak neplatí, že obec je od přirozenosti dříve než jednotlivec, jak říká Aristoteles.

Protože víme, že bez aktivit jednotlivce by obec nemohla vůbec vzniknout, být konstituována. Nemohla by ani trvat, už když konstituována jest. Natož být vylepšována, zkvalitňována. To všechno jsou aktivity jednotlivců a bez toho by obec nemohla existovat, bez toho by nemohla obstát.

Proto obec není tím pravým jsoucnem, jak jsme o tom hovořili, vysoké úrovně. Není tomu tak, že společnost je dříve než člověk, jednatel.

A proto právě se určité složky, určité struktury jednotlivci vytvořené obce mohou také postavit proti jednotlivcům, proti lidem, dokonce proti společnosti, která je vytvářena těmi lidmi jednotlivými. Může se část těch struktur emancipovat z vlády té *physis* obce, a to není možné nikdy, kdyby šlo skutečně o *physis*. Čili to je nepravá *physis*.

Ty emancipované elementy nebo emancipované subjekty nejsou schopny samy se integrovat. Ta obec bez přispění těch jednotlivců se rozkládá. Ty emancipované tendence a struktury nejsou schopny vlastní aktivity a strategie. To, že stávají se jakýmsi neosobními tendencemi, neosobními procesy, které jsou nekoordinovány, ale které se mohou někdy prosazovat tím, že zotročují lidi a ti pak slouží k tomu, aby k té nějaké koordinaci a integraci aktivit a procesů došlo.

A neplatí to jen o obci. My jsme si také říkali, naznačovali, že v tom smyslu také člověk není bytost přirozeně určená, tedy bytost sociálně přirozená nebo společensky přirozeně určená pro život v obci, jak říká Aristoteles, že není přirozeně sociální. To je dokonce nesmysl takhle, ale my víme, že *physis* znamenala něco jiného než ta příroda.

Můžeme-li mluvit o jakémisi přirozeném určení pro socialitu, tak můžeme říkat, že člověk je tvor určený, přirozeně určený k životu ve smečce. To asi ano. Podobně jako vlci třeba. Ale nikoliv pro život ve společnosti. Společnost je něco jiného než smečka.

Reforma nebo rekonstituce, restrukturalizace smečky v obec je výsledkem nebo musí být výsledkem, jediné může být výsledkem koordinovaných aktivit jednotlivců. Ta koordinace není od přírody zajištěna.

Do jisté míry to ví sám Aristoteles tohle. Takže jsou v něm rozpory, když říká, že obec je od přírody a že je od přírody dříve než jednatel a že i jednatel od přírody je určen k životu ve společnosti, to jest má ten instinkt společenský a já nevím co jiné. Tak to je v rozporu s tím, co Aristoteles sám ví a píše o tom, totiž že obec musí být ustavena. Jak jsem zdůrazňoval, to je smysl toho slova ústava. Aristoteles napsal malý spis o *Athénské ústavě*. A tam vysloveně z toho zřetelně, že ukazuje, jaká by měla být ústava athénská. Tedy žádné odkazování k přírodě a přirozenosti, nýbrž tam ukazuje, jak se to musí uspořádat. Čili toto Aristoteles také věděl, je tedy rozpor v těch Aristotelových tezích.

Na jednom místě v *Politice* říká: „Ve všech lidech jest od přírody pud k takovému společenství,“ tedy na jedné straně má pud. „A muž, který je první založil, je původcem největších dober.“ To je ta Křížova čeština. Tedy on na jedné straně říká, že od přírody je pud ke společenství v člověku a přesto mluví o muži, který první založil obec. To je úplně pohled odlišný.

To by přece znamenalo, že onen muž, původce dober, by také musel být od přírody puzen založit obec a pak by ovšem nebyl původcem on, nýbrž pud, respektive příroda. To je jasné. Ale on mluví o muži, který první založil obec.

Proti Aristotelovi musíme tedy zdůraznit kontingentní, dějinný charakter každého typu širšího lidského společenství. Nevyplývá z přírody. Já vůbec proti té teorii, že něco vyplývá z přírody, z přirozenosti a tak dále, a to jak ve společenském ohledu, tak v ohledu duchovním, myšlenkovém, tedy přirozené myšlení třeba, to neuznávám. To byl takový bod jistých sporů tady kdysi dávno, když tu byl ještě Lochman, tak on, když chtěl vyložit rozdíl mezi teologií a filosofií, tak filosofii interpretoval jako myšlení přirozené. To je po mém soudu nedržitelná koncepce katolického původu nebo tomistického nebo obecně katolického původu. Přirozené myšlení neexistuje. Každé přirození je nepřirozené. Přirozené je nemyslet.

To je stejně tak jako život, není nic přirozeného. Přirozené je být kamenem a ne žít. Žít je něco nepřirozeného. Žít znamená vrhnout se na cestu naprosto nepravděpodobnou. A tím spíš myslet. Myslet, to znamená podnikat věc naprosto nepravděpodobnou. To všechno je negentropický směr, směr proti obecnému upadání ze stavů nepravděpodobných do stavů pravděpodobných. Všechno má tendenci se stávat pravděpodobným. Všechny mimořádnosti mají být smazány. To je ta entropická tendence našeho vesmíru.

Proti tomu je tady negentropická tendence, kterou musíme vidět, vyložit, pochopit. A tato tendence začíná tím, že proti všeobecné fyzické, fyzikální entropii najednou vznikají procesy, které jsou protientropické, to jest život. A v rámci toho života směřování ke stavům stále nepravděpodobnějším a nepravděpodobnějším, takže je vyloženě nesmysl vykládat to darwinisticky nějakými nahodilými mutacemi. Tam je základní chyba v tom někde, kterou bychom mohli analyzovat, to by se dalo ukázat, ale teď o to nejde tam musíme vidět něco, čemu ten *Teilhard de Chardin* říkal ten pravý plán, ten pravý program, program pravého, *ortogeneze* tomu říká. Že se prosazuje, on to ukazoval na těch příkladech australských živočichů, kteří nevynalezli placentu, ale jinak tam jsou všechny druhy, které jsou i na ostatních kontinentech. Čili tam nedošlo k vynálezu, *ergo* vynález placenty je kontingentní, ten není založen v samotné hmotě nebo v samotném životě.

Prostě ukázalo se, že k vynálezu placenty nedošlo v určitých oblastech, které byly od ostatních izolovány. V těch ostatních prostě to dopadlo tak, že živočichové, kteří měli placentu, zvítězili nad ostatními a ty vyhynuly. Takže kromě vačice se na jiných kontinentech nezachovalo vůbec žádné živočišstvo vačnaté. A naproti tomu k tomu vynálezu placenty nedošlo v Austrálii a tím pádem tam prostě jsou vakoveverky a vakovlci a já nevím co všechno, samí vačnatci, vakomyši. Všecko, co se objevilo, takřka všecko, co se objevilo na ostatních kontinentech, tam je, tam se vyvinulo, ale ten vynález placenty tam chybí.

Na tom zakládá *Teilhard de Chardin* svou myšlenku *ortogeneze*, že prostě je jakési centrální vedení, jakési programování toho vývoje na obrovské vědky dopředu. Takže když dojde k tomu rozdělení, tak v obou těch liniích oddělených od sebe ještě pořád ten program se realizuje po dlouhé věky. To neznamena, že odnavždy, to ne. Ten program sám je taky procesem, ten se sám také nějakým způsobem formuje, jenže se formuje v obrovských předstizích předtím, než se skutečně v dané chvíli děje. To je ta myšlenka *ortogeneze*.

My jsme tady už hovořili o tom, to proti Aristotelovi musíme zdůraznit, ten kontingentní dějinný charakter každého typu širšího lidského společenství. Jestliže ta placenta je vynález, ke kterému nemuselo dojít, tak podobně formování vůbec společenství lidského je něco, k čemu nemuselo dojít. A konkrétní nějaké třeba například ústava Athén a ústava Sparty jsou přece rozdílné, protože k tomu nemuselo dojít a mohlo dojít. Veškerý politický vývoj ve společnostech je něco, k čemu mohlo dojít a nemuselo dojít. My vidíme, že třeba v Číně ohromné vynálezy udělali, celá řada vynálezů, třeba prach, hedvábí tam začali a já nevím co všechno tam vynalezli dávno před Evropou. No ale nemělo to

ten význam, protože tam chyběly některé další ingredience. To znamená, že k tomu evropskému vývoji nemuselo dojít tak, jak došlo. Mohl vypadat jinak.

My musíme vědět, že to je ten dějinný charakter, který má příznačné rysy *kontingence*, nahodilosti. Nahodilost je nehezke slovo české, raději používám *kontingence*. To znamená, to je to, co se mohlo stát a nemuselo stát, proti tomu zdůrazňování zákonitosti. Zákonitosti jsou jenom *rekurence* anebo takové ty emancipované procesy jakéhosi samospádu.

S tím souvisí ještě další významný rozdíl mezi pravými a nepravými událostmi. Jako jsme mluvili o pravých a nepravých jsoucnech, tak také pravé události mají svůj počátek, průběh i konec, jak jsme řekli, určený a ovládaný *logem* a zevnitř. Naproti tomu takové dějinné události jsou události, které *de facto* mají svou integritu vypůjčenou od pravých jsoucenců. Konkrétně lidské dějiny od lidí. Lidé jsou garantem toho, že historické události jsou takové, jaké jsou, že mají jakýsi charakter, že mají smysl, že je možno tam ukazovat jakousi integritu těch událostí, i když vždycky ty meze bývají dost subjektivní. Kdy končí středověk a začíná novověk, to je otázka konvence. My nemůžeme říct, většina lidí třeba to dělí na objevení Ameriky. No ale to je něco, co nemůže založit rozdíl mezi středověkem a novověkem. To je jenom naše pomocná záležitost, něco jako postavení milníku. A ten milník samozřejmě můžeme postavit jinak. Geografické hranice, politické hranice nemohou být od přírody. To tam lidé postaví ty milníky. A podobně je to také v historii.

Takže dějinné události nejsou pravé události, nejsou události vnitřně integrované, nýbrž jsou integrovány díky těm subjektům v dějinách jednajícím. Prostě dějiny se stávají dějinami nikoliv proto, že by měly vlastní dějinný charakter, nýbrž proto, že z lidí se stávají dějinné subjekty. Teprve pak jsou schopni ti lidé jednat v tom, co jsou předdějiny, jako kdyby to byly dějiny. Proto také třeba u Izraelců vidíme, tam totiž vůbec dějinnost, dějinné myšlení a jednání v dějinách vzniká tak, že si Izraelci vymýšlejí svou minulost, aby mohli na ni navazovat. A to si vymýšlejí způsobem, který naprosto neodpovídá tomu skutečnému dějinnému průběhu, ale právě protože ten průběh byl ještě nedějinný, tak aby mohli dějinně navazovat a dějinně myslet, museli si vymyslet zemi Kananejskou a ten příchod do země Kananejské z Egypta, východ z Egypta a tak dál. Museli udělat tuto prehistorii, aby mohli začít s historií.

Zároveň tam zůstávají fragmenty toho skutečného prehistorického, které vypadalo úplně jinak. Naprostá většina Izraelců, a to si poslechněte od *Dusse*, byla v té zemi Kananejské původně, jenomže dělali pastevce. A protože byli chudí, vypáslo se čím dál víc, tam bylo čím dál víc pouště, tak se nechali najímat těmi městskými státy a geniální Jozue přišel na to, že řekl Izraelcům: jste blbí, furt spolu bojujete za peníze, a když ty zbraně máte v ruce, no tak to obraťte proti těm městům a budeme pány země. Takovádle byla reálná minulost Izraele, ale ta se nehodila, tak se vymyslela jiná a na tu se pak navazovalo.

Čímž je doloženo, že tedy dějiny a dějinné myšlení a dějinné jednání může začít jenom tak, že se nejdříve konstruuje ta dějinnost, ta minulost, na kterou se navazuje, a pak je možná. Čili je to vynález. To není něco, co se prostě stalo, nýbrž dějiny musely být vynalezeny. *Logos* nepravých událostí, například dějinných událostí, sám neurčuje *telos* ani ve smyslu konkrétního účelu, ani ve smyslu konce ve smyslu vyčerpanosti *fysis*, jako je tomu u organismů. Proto se Aristotelés také ještě mýlí v tom, že obec je útvar přirozený, přičemž přirozeností, jak říká, míní konečný stav. Pro Aristotela se přirozenost ukazuje v konečném stavu. Přirozenost je to, co je na konci. *Entelechie* vede to dění k tomu *telu*, že, ale *telos* — to je ta přirozenost. *Telos* je dán *fysis*. Proti tomu třeba Hegel namítá, že pravda není až na konci poznání, nýbrž je celá cesta poznání. Pravda je celá ta cesta, ne až konec. Proto se nelze k pravdě prolámat, říkám já, neříká on. K pravdě se nelze prolámat proto, že pravda je otázkou cesty za pravdou, ne až toho konce, ne až toho cíle.

Takže Aristotelés se mýlí v tom, že obec je útvar přirozený, v tom zejména, že ten útvar přirozený míní jako konečný stav. Citát: „Jaká jest každá jednotlivá věc po ukončení svého vývoje,“ říká Aristotelés, „tomu říkáme přirozenost každé jednotlivé věci.“ A jako příklad tam uvádí člověka, koně a dům. A vidíte, jak jedním ze základních omylů té staré filosofie – a nejenom Aristotela samozřejmě, ale celé filosofie – je, že se dává člověk, kůň a dům na jednu rovinu. To prostě jsou všechno jsoucna, ale to je hrubý omyl. Člověk a kůň jsou pravá jsoucna, dům je nepravé jsoucno. To musíme rozlišovat.

A tak máme hned dva důvody, proč Aristotelovo pojetí *polis* radikálně rozšířit. Jednak směrem dolů. Existují politické důvody, proč je třeba jistému typu rodiny dávat přednost před jinými. On tam říká, jak ta *polis* souvisí s rodinou, čili my musíme uvažovat o politických důvodech, ne přirozených, ne odkazovat na *fysis*, že patří k povaze člověka žít v rodině. Ne, my se musíme tázat po politických důvodech, po důvodech společenských, po důvodech, které jsou založeny v existenci samotné obce. Proč obec má mít zájem na tom, aby rodina byla jaká je, nebo jaká má být. Tedy ptáme se po politických důvodech, proč je třeba jistému typu rodiny dávat přednost před typy jinými a proč je třeba právě tento typ všemožně podporovat, také zas mimo jiné prostředky politickými. To je něco, co je Aristotelovi cizí, poněvadž myslí, že ta obec je založena od přírody a tím pádem, že ta příroda sama zajišťuje určitý typ rodiny, aby ta obec byla taková, jaká je její *fysis*.

Zejména však nám půjde o rozšíření pojetí *polis* směrem nahoru. Tohle bylo k rodině směrem dolů, teď směrem nahoru. To jest ke komplexům rozsáhlejším a komplikovanějším. Pro Aristotela je obec, *polis*, pouze městská obec s nejužším okolím kolem. Je třeba víme, že v dialogu *Faidros* tam přichází přítel Sokratův k Sokratovi a vyzve ho, něco mu vykládá a vyzve ho, aby šli za hradby. A tam vyjdou a tam si sednou u potoka, máchají si nohy, přitom diskutují filosofii, jsou tam ve stínu stromu, který roste u toho a tak dále. To už bylo vlastně mimo obec, tohle. To bylo za obcí, tam se vydali, jako se Pražané kdysi na počátku století vydávali na výlet do Kravína, do přírody.

Pro nás tedy, na rozdíl od Aristotela, který obec chápe jako ten malý stát, někdy velice mrňavý státeček řecký, pro nás bude *polis*, pokud u toho termínu chceme zůstat – ale my chceme, protože mluvíme o politice, tak je v našem zájmu držet slovo *polis*, jenom mu dáme nový význam, novou náplň. Tedy pro nás bude pojem *polis* zahrnovat svazky spolupracujících obcí, jako třeba vesnic a malých městeček. Svazky celé, jako je třeba okres nebo kraj, a zvláště pak stát. Ale také národ, což je jiná struktura, nebo širší svazek národů, třeba jako Jugoslávie, to je svazek národů. Ostatně u nás také, Češi, Slováci.

Dále jako obec můžeme také stále chápat širší svazek států, nějakou federaci nebo konfederaci, svazek smluvně v tom či onom směru spolupracujících států. To je politické spojení, jako byla Malá dohoda za první republiky, nebo teď RVHP, které ruší nebo představují. Ale také spojení lidí se zhruba stejným společenským, politickým zaměřením – politickým ve smyslu velmi širokém, upozorňuji, to nejde jako politická strana. Tedy spojení lidí se stejným politickým, společenským zaměřením a programem, to může být strana, ale může to být hnutí, spolek nebo to může být třeba jistá kasta, třída a podobně.

Obsah termínů politika a politický se časem posunul a je chápán redukovane. Jako politické není chápáno vše, co se týká *polis*. A to je chyba. My budeme trvat na tom, že politické je vše, co se týká *polis*. Takže třeba skutečná a žijící *polis* se neobejde bez určitého civilizačního a kulturního zaměření, bez jistého myšlenkového a duchovního zakotvení. A to se považuje za něco mimo politiku. Tedy nikoliv v našem smyslu, když budeme mluvit o politické filosofii nebo filosofické politice, tak tohle všechno budeme chápat jako záležitost politickou.

Samozřejmě tady pořád máme na mysli ten termín Masarykův o nepolitické politice. On na polemiku nebo na protest proti tomu špatnému, zúženému chápání politiky zdůrazňoval a ukazoval to na

Havlíčkovi, že je tady jakási politika, která se musí provádět způsobem, který profesionální politikové považují za falešný nebo nepolitický. A tomu říkal nepolitická politika, jako že nenachází lepší výraz než právě ten oxymóron nepolitická politika. Přitom to není jeho vynález, ten termín, u Havlíčka se to nenajde, u Masaryka ano, ale poprvé ho užil nějaký rakouský politik, Němec tedy.

Čili tady musíme provést revizi toho chápání politiky, když mluvíme o filosofické politice. Nejenom že to je politická disciplína, ale samu politiku musíme chápat v tom nejširším smyslu jako vše, co se týká *polis*. To jest v našem případě celé společnosti a celého státu. Také zas společnost nesmí se zaměřovat se státem. To je prostě ta situace *polis* moderní, je trochu komplikovanější než bývala.

Filosofická politika musí proto restituovat myšlenkový přístup k lidské společnosti v jejím celku – to je důležité, že tam jde o společnost v celku – a ve všech jejích aspektech. Tedy nic z oblasti té politiky nemá být vyňato, aspoň v tom filosofickém pohledu, poněvadž víme, že filosofie se vztahuje k celku vždycky. A při každém metodickém vymezení tématu musíme pamatovat na širší politické kontexty. Nikdy je nesmíme vytlačit ven z našeho zájmu.

Tak například ohybné stanovení přehrad mezi právními závazky a normami mezinárodními a vnitrostátními. To, co se tady provádělo, když *Charta* se odvolávala na ratifikované mezinárodní dokumenty a proti tomu tady byli pověřeni právníci, zejména byla to docentka Peská, která nejdřív v *Právnicku* a potom v samostatné knížce vyšlé v *Akademii* zdůvodňovala, proč mezinárodní závazky nelze přímo aplikovat na vnitrostátní právo. Tedy že se podpisem mezinárodních paktů tyto mezinárodní pakty nevztáhly do vnitrostátního práva. To je prostě podvodné argumentování, to je sofistika, to je nepřijatelná záležitost. Tahleto formální nebo formalizovaná přehrada mezi mezinárodním právem a vnitřním právem je podvod.

Když stát podepíše mezinárodní práva a tam se mluví o právech jednotlivců, tak to považovat za mezinárodní závazek, který nemá co dělat s vnitrostátním zařízením a působením soudů a vůbec právního systému, to je přece podvod *non plus ultra*. Na tomhle je hned vidět, že filosof musí okamžitě protestovat, i když neprotestují právníci, i když také právníci by měli protestovat. To je tedy stanovení přehrady ideologické, ale filosoficky neplatné. Takže tady zase skončíme. Je to správné, je tři čtvrtě. Takže na shledanou za týden.