

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: 19. 1. 1990

◆ lecture, Czech, origin: 19. 1. 1990

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

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

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Tak minule jsme dokončili tu úvahu o principiálnosti filosofické reflexe a začali jsme mluvit o její systematičnosti. Tak já tou systematičností začnu, trošku zopakuju ještě, co bylo řečeno na konci. Tedy druhým specifikem filosofického myšlení podle našeho výměru, že filosofie je kritická, systematická a principiální reflexe, tak tu principiálnost jsme zvládli do jisté míry a tedy ten druhý bod je ta systematičnost.

Říkali jsme si, že často bývá chápána nesprávně, redukováně jako vnitřní logická bezespornost. A to musíme odmítnout, protože, a to už jsme si také řekli, logika, formální logika, která se běžně považovala za součást filosofické propedeutiky, je vlastně disciplína nefilosofická a do žádné filosofie ani do filosofické propedeutiky nepatří.

Od filosofie se kdysi dávno odpoutala – já teď nevím, jestli jsem o tom mluvil u Aristotela – že tomu bylo tak, že vlastně ještě než se stačila sformovat logika jako filosofická disciplína, tak už byla sformována jako disciplína v podstatě nefilosofická u Aristotela. Takže vlastně jako filosofickou disciplínu logiku my vůbec v dějinách neznáme. Tu musíme teprve dosti komplikovaným způsobem rekonstruovat, respektive úplně nově konstituovat dnes. Logika jako filosofická disciplína se sice probírá, mnozí autoři o tom napsali knížky, ale po mém soudu to fakticky stále ještě filosofická disciplína není.

Ta teprve čeká na založení. Přesto můžeme říci, že ta logika kdysi dávno, ještě nezaložená jako disciplína, jenom jako součást té první filosofie, té nejstarší filosofie, která ještě nebyla rozvinutá, tam byla přítomna. My se k ní můžeme vracet a pokoušet se ji znovu oživit.

Ale každopádně je to jiná záležitost, náležitost jsme si řekli, že to je vlastně filosofie logu, a je to jiná záležitost než to, o čem teď mluvíme. Patří ta otázka filosofické logiky – možná, že bych o tom něco mohl říct teď, jenom tak – patří to vlastně také do propedeutiky, to vědět, o tom se něco říct. Po mém soudu je třeba úplně novým způsobem koncipovat tu takzvanou *proté filosofía*, jak tomu říkal Aristotelés a jak se tomu tradičně říká metafyzika. Nechci tím redukovat tu první filosofii, ale mám za to, že její rozhodující disciplíny – pro vás to bude jistě zajímavé – její rozhodující disciplíny jsou tři.

První je filosofie toho, čemu se ještě před elejskou filosofií říkalo *fysis*. Čili byla by to, mohli bychom to nazvat filosofická fyzika nebo filosofická fyziologie. A nenechte se nejmenším mást tím, co fyzika a fyziologie znamenají v oborech věd. To s tím nemá co dělat. Tato disciplína by se zabývala takzvanými pravými soucny, to jest těmi soucny, která jsou integrována v celek zevnitř bez pomoci zvenčí. My jsme si říkali, ta pravá soucna, něco jako ty teilhardovské *unités naturelles*, to jsou především živí tvorové, ale ne jenom. Jde to dolů až po ty nejjednodušší události, ať už které zná fyzika, jako jsou třeba kvanta, a nebo – to je nepřesně řečeno, ale zůstaneme u toho, až někdy se tím můžeme zabývat důkladněji – a nebo filosoficky vzato takzvané primordiální události. *Primus, prima, primum*, to víte, to je první a *ordo* je řád. Čili události prvního řádu, o kterých fyzika nemůže říct nikdy, které to jsou, protože ona vlastně nejdřív atomy viděla v něčem, co dneska víme, že už je strukturováno, ačkoli se to jmenuje *atomos*, to znamená nedělitelný nebo nerozčtvrtitelný nebo jak by se to řeklo, to je od sekání, nerozsekatelný. A potom přišla na elementární částice a ty se zase ještě rozbíjejí, a čím víc je rozbíjí, tím těch elementárních částic je víc, protože *de facto* to takzvané rozbíjení znamená někdy vznik úplně velkých. Rozbijete něco malého a vznikne něco velkého, protože k rozbití toho malého jste použili takové energie obrovské, že vlastně ta energie vstoupila do procesu a najednou je

tam z toho malého rozbijete na dva velké kusy třeba a tak podobně. Takže fyzika je v tom naprosto nevinně a ta nemůže nikdy říci, co je skutečně tou nejmenší elementární částicí.

Takže od částic se přešlo až ke kvantům, pravděpodobně je to to nejmenší, o čem ta fyzika vůbec může pojednat, ale zda to je opravdu totéž, co filosofie míní primordiální událostí, to jest tou nejmenší, nejjednodušší, dále již nezmenšitelnou událostí, to je otázka. Ten termín primordiální událost je převzat od Whiteheada, kde má trošičku specifickou takovou interpretaci, speciální význam, ale ten termín po mém soudu je velice platný a nosný.

Tak to by byla ta filosofická fyzika nebo fyziologie, kdybychom tam tu logii chtěli dát. To je nauka o *fysis*.

Druhá disciplína by byla filosofická logika nebo kdybychom tam tu logii chtěli mít, tak logologie. A to je nauka o logu.

A třetí po mém soudu – a to všechno, jak *fysis*, tak *logos*, tak to třetí, jak uvidíme, to se k tomu vrátíme – to nejsou soucna. Čili první filosofie se týká nesoucna. Proto ji nemůžeme zaměnit s ontologií, nýbrž budeme jí říkat meontologie. To *me on* je nesoucno.

O meontologii se kdysi už dávno mluvilo, ale většinou tak mluvili mystici, třeba Mistr Eckhart mluvil o meontologii a francouzští interpreti, například Jean Brun a jiní, užívají toho termínu meontologie pro deskripci nebo pro označení této tendence. Základem a původem té myšlenky je vůbec negativní teologie, takzvaná negativní teologie, o které jste snad něco slyšeli, a kořeny té negativní teologie jsou hlavně v novoplatonismu, v Plótínovi. Jak Plótínos, tak Mistr Eckhart v jakýchsi menších výběrech vyjdou v dohledné době ve Vyšehradě. Takže pak se budeme mít příležitost k tomu vrátit, bude-li v tom výboru to, co se nám bude hodit, aby bylo objasněno, co to je vlastně ta *meontologie*.

No a ta třetí skutečnost je pro filosofii – vedle *fysis* a *logos* – to, čemu Řekové říkali *aletheia*, ale co chápali úplně špatně a co proto musíme tedy chápat jinak. Tam nebudeme užívat toho řeckého názvu, protože je matoucí a jeho kořeny nám etymologicky vůbec nevyhovují. Zůstaneme u českého „pravda“ a budeme pamatovat na tradici hebrejského myšlení, která pravdu a víru chápe jako něco, co k sobě velmi úzce patří.

A teď tam do toho přijde jistý paradox, který doufám, že pochopíte jako ne-paradox. Ta myšlenka, že jedním z nejdůležitějších témat filosofických je pravda, je stará. Je už u Platóna a je vložena do úst samotnému Sókratovi. Je to v *Symposiu*, kdy – já nevím, mohu předpokládat, že jste četli nějakého Platóna? *Symposion*? Četli jste? Někteří ano. Mohl bych se zeptat kolik? Zvedněte ruku, kdo četl *Symposion*. No, tak to je dost chudé.

Symposion je krásný dialog, vlastně to není pořádně dialog, tam jde o několik monologů po jedné hrách, myslím *Panathenaích*, ale nejsem si jist, ale myslím, že to jsou *Panathenaie*. Tam se sejdou v domě jednoho básníka, Agathóna, kde básník Agathón získá cenu, je vítězem, a teď se to oslavuje malou hostinou, proto *Symposion* – to je to společné ležení. Rozumí se, oni byli na lehátkách v pololeže, polosedě, s poháry vína ředěného jedna ku jedné s vodou si povídali. To byla taková dobrá tradice. No a tady to bylo z rozhodnutí těch, kteří tam přišli – a já nevím, kdo to už navrhl, snad Alkibiadés nebo kdo – že by měli pronést všichni slavnostní řeč na počest a oslavu boha Eróta.

Teď všichni postupně, tam jak jsou za sebou, tak říkají nějaké oslavné řeči a na začátku všichni jsou pro, včetně Sókrata. Sókratés, když na něj přijde řada, tak řekne, že nemá chuť o tom mluvit, protože měl dojem, že se mají jako oslavné řeči říkat věci, které jsou pravdivé, a nikoliv které jsou lživé. A že jestli si představují, že oslavná řeč může být jenom taková, která lichotí zcela nepravdivě, tak on

nemá co by dodal. Ale jestli souhlasí s tím, že by říkal, co považuje za pravou věc, za pravou řeč, pravdivou řeč... no tak že by třeba eventuálně. A oni s tím souhlasí, samozřejmě že ano.

On se odvolává na jakousi jinak neznámou kněžku, možná že vymyšlenou, možná že ne, kněžku Diotimu, která údajně, když byl Sókratés mlád, ho zasvětila do filosofování. Jak se ukazuje, toto tam takhle není řečeno, ale já to zkracuji. Takže tam vlastně ten dialog je strašně důležitý proto, že se tam na tom ukazuje koncepce Platónova, že filosofii lze založit jedině teologicky, takříkajíc. To jest, že kněžka Diotima, sama ne-filosofka, vlastně uvádí Sókrata do filosofie. Je to zdůrazněno ještě i tím obsahem, co ta kněžka říká, totiž že ona sama uvádí jenom proto, že je znalá božských věcí, ale uvádí do toho, co vlastně zahájil polobůh Erós.

Stanovisko kněžky Diotimy je, že Erós není bůh, nýbrž polobůh, přesněji řečeno *daimón*, velice mocný *daimón*, který způsobuje, že nejenom ve světě lidském, ale vůbec ve světě všeho živého všechno směřuje k dokonalejšímu, lepšímu, krásnějšímu a tak dále. Protože jedna z nejkrásnějších věcí je také pravda, tam říká, tak vlastně láska k tomu – a láska je *erós*, tedy jsou tři výrazy v řečtině, ale v tomto případě se mluví o Erótovi – tedy láska-erós, to je vlastně ta láska, které vyučuje, respektive k níž vyvolává ten *daimón* Erós, způsobuje jakési neodolatelné úsilí o to přiblížit se k milovanému. To znamená – a protože samozřejmě milovat je možno v tom řeckém smyslu jenom to, co je dokonalejší, krásnější, lepší – je to tedy úsilí, nejvyšší úsilí dostat se k něčemu, co je výš.

Tedy řekli bychom, že v tomto platónském pojetí, které je vsunuto do úst Sókratovi a Sókratés zase – to je ta komplikovanost skoro jako u Kierkegaarda – Sókratés to zas svádí na tu Diotimu a Diotima to svádí na Eróta samotného, tam to začíná, tak tohleto velké úsilí je charakterizováno nebo je charakterizovatelné jako *negentropické*. Ta tradiční představa starořecká, a nejen starořecká, je, že na počátku byl ten zlatý věk, respektive u *Timaia* je to jinak, ale to je jedno, to nejdokonalejší bylo na začátku a od té doby to všechno upadá. To je takový typický pohled starých lidí. Proti tomu bůh Erós, respektive podle Platóna a Diotimy *daimón* Erós, je *protientropický*, to jest způsobuje proti tomu upadání to, že zapaluje v nitru živých bytostí a také lidí jaksi neutuchající lásku k tomu dokonalejšímu, vyššímu, takže proti tomu upadání je tady jaksi opačné úsilí zase vyšplhat trochu nahoru.

Proto ten *erós* se vykládá – také mnozí spisovatelé o tom psali, jeden z prvních to byl Heinrich Scholz. Já tu knížku, kdysi upozornil mě na ni ještě Souček, tak jsem ji měl od něho půjčenou, jmenuje se to *Eros und Agape* a tam vykládá, že je právě tento základní rozdíl mezi pojetím lásky v tom řeckém smyslu a pojetím lásky v křesťanském smyslu, že *agapé* je láska, která se sklání k nižšímu, zatímco *erós* je taková štrébrovská láska, jak se přichytit toho vyššího. Ale to už je ta kritika jistá v tom, zároveň je tam něco pozitivního a je třeba tomu rozumět. Sókratés tam cituje tu Diotimu, odvolává se na ni a sám to pak vykládá tak, že jestliže ten *erós* sám je pravzorem tohoto štrébrovství, tohoto úsilí, jaksi nepadat dolů, nýbrž dostávat se nahoru, k tomu lepšímu, dokonalejšímu a krásnějšímu. Tak to znamená, že sám *erós* krásný není, jak všichni ostatní předtím v těch oslavných řečech říkají; že krásný není, ale po kráse touží, že moudrý není, ale po moudrosti touží, a proto je první filosof.

A tady je ta druhá věc, nejenom že Diotima zasvěcuje Sókrata do filosofie, a tedy vlastně nefilosofka vlastně uvádí do chodu filosofické myšlení, takže ona, znalá božských věcí, vlastně zahajuje tu sókratovskou cestu k filosofii nebo cestu filosofickou. Tak podobně tomu je teď v tom líčení, že *erós* sám je jakýmsi pravzorem filosofa, je první filosof – se tam přímo říká, že v tomto *prótos*, v tomto je to *prótofilosof*, je to pravzor, archetyp všech filosofů. Takže archetyp všech filosofů je polobůh, je *daimón*.

Tato koncepce Platónova je důležitá pro všechny, kteří by chtěli ukazovat – a této věci se také trochu držel v tom známém článku *O filosofii a teologii* Rádl v prvním ročníku *Křesťanské revue*, kde tam psal o tom, že tak jako filosofie musí zakládat každou speciální vědu, že žádná věda sama se nemůže

založit, tak také filosofie musí být založena něčím vyšším a tak dále. Vykládalo se to jakože teologií, ale to není pravda. Tam to vyšší u Rádla je třeba – to se musí přesně číst – tam to je spíše ta pravda než ta teologie.

Ale každopádně je ta inspirace tady přítomna, že tedy filosofie není – to patří k té důležité tradici, jedné tradici filosofické, která byla ustavičně nabourávána, ale k níž se filosofové vždycky znovu vrací, protože ta filosofie, která se nevrátí, tak propadá čemusi nefilosofickému. Filosofie, která ztrácí svou vazbu na něco, co tady Platón interpretuje jako polobožské, archetypické, tak filosofie, která toto ztrácí, i když to bude interpretovat jinak, o to nejde, ale když to ztrácí, tak přestává být filosoficky legitimní a stává se jakýmsi vedlejším produktem nebo odpadkem filosofie, totiž sofistickou, rétorikou a tak dále.

Filosofie z podstaty věci v této jedné tradici je chápána jako vztah k něčemu, co filosofie sama nemůže konstituovat, to jest buď ta moudrost – *filosofia* je láska k moudrosti – a právě Platón interpretuje tu lásku k moudrosti na několika místech už také jako lásku k pravdě. Ten termín *filaletheia* se u něho sice nevyskytuje, ale sloveso *filalethein* se tam u něho vyskytuje. Čili můžeme považovat Platóna za zakladatele a toho, kdo razil myšlenku, že *filosofia* musí být chápána jako *filaletheia*, to jest ta moudrost, k níž se ve své touze a lásce filosof vztahuje, že musí být chápána jako ta pravda, k níž se vztahuje.

Pochopitelně v tom řeckém kontextu ta pravda znamená něco jiného. Nicméně když mi to přeinterpretujeme, tak je to velice dobře nosné. Samozřejmě je na pováženou, zda ten Heideggerův výklad slova *aletheia* je zcela legitimní. Nepochybně filologicky je správný, skutečně – to jsme už jistě mnohokrát slyšeli – že tam je v *aletheia*, že to je ta neskrytost v tom, ta zápornka a- a *léthé*, *léthein*, tedy že je to neskrytost. Otázka je, zda už u Platóna není na tento kořen, na tuto etymologii zapomenuto nebo pozapomenuto a zda můžeme vyložit jako smysluplné, když tam Platón mluví o tom *filalethein*, o té lásce k pravdě a o zírání na pravdu, kdy z té jeskyně když odejdou ti filosofové a nejdříve jsou oslnění a pak si zvyknou a přímo se dívají do toho slunce pravdy, aniž by byli už oslnění. Jenom pak zas proto, že jsou uvyknuti na tohle, tak pak když se vrátí, jsou nuceni obcí se vrátit do té jeskyně, tak pak jsou jako slepí, poněvadž v tom temnu nic nevidí. Ale tam už jsou venku, jsou zvyklí na to světlo pravdy a teď zírají na tu pravdu.

To nedává smysl přece, když tu pravdu vyložíme jako odkrytost nebo neskrytost. Proč by neskrytost měla oslepovat? V jakém smyslu ta neskrytost by se stávala skrytostí v tom temnu jeskyně? Proč by vlastně – co by táhlo ty filosofy k tomu, aby toužili po neskrytosti a milovali neskrytost? To vlastně milovat neskryté znamená milovat to, co je neskryté, a ne tu neskrytost. Proč milovat neskrytost a kašlat na to, co je neskryto? Ale neskryto může být cokoli, neskrytá může být ta čapkovská kulička někde, na kterou už ten zemřelý zločinec nevzpomíná, už neví kde, a najednou mu ji ten čapkovský Pán Bůh ukáže, že tam je někde pod okapem. To je taky najednou neskryté, ale co z toho?

V mém soudu to je doklad toho, že ten etymologický výklad Heideggerův, u kterého Heidegger setrval takřka celou dobu a který začal korigovat teprve ve svém vysokém stáří, že tato myšlenka je velmi nejistá, přinejmenším pokud jde o Platóna. Že u Platóna zřejmě už došlo k posunu a že on měl na mysli něco jiného než tu neskrytost. My musíme rozlišovat dvě věci. Když jdeme k tomu jazyku a tážeme se, jaké znaky, příznaky, jaká znamení nám dává, poskytuje, tak to je jedna věc. A druhá věc je strkat to do bot nějakým filosofům. Prostě my víme, že u Aristotela *logos* už má mnoho významů posunutých proti Hérakleitovi, že *fysis* u Aristotela je něco úplně jiného než u Hérakleita. Že u Hérakleita jasně můžeme dokumentovat, že tam s tím kořenem slova, s těmi etymologickými souvislostmi to má hlubokou souvislost, kdežto u Aristotela už to necítíme. Čili my nemůžeme z toho filologického základu, z poukazu na tu původnost řecké mluvy, řeckého jazyka a z důrazu na to, že

tam je přítomno to neskrývání, ta neskrytost, nemůžeme z toho interpretovat Platóna. My musíme zjistit, zda u Platóna ještě to ten význam mělo, nebo ne. A po mém soudu to nedává smysl, ta ohromná morální a intelektuální, to intelektuální vzpětí nesené tou láskou, touhou k pravdě nebo po pravdě, je nesmyslné nebo je neprůhledné přinejmenším, kdybychom chtěli trvat na tom etymologickém významu. Nepochybně u Platóna to mělo už význam nový a já nevím, zda je myslitel, na kterého by bylo možno se oprávněně spolehnout, že nám dovede interpretovat to platónské pojetí nějak *plausibilně*. To Heideggerovo pojetí mně připadá zajímavé, ale je zajímavé, pokud nám jde o Heideggera. Je to heideggerovská koncepce, ale když nám jde o to, co chápal, jak to chápal, co tím rozuměl Platón, tak myslím, že to *plausibilní* není, že to naopak je takřka násilné a předem zřejmé, že to je problematická záležitost.

Tím jsme zůstali trochu stát u té třetí disciplíny, po mém soudu, a to řeknu jenom teď stručně a jenom pro váš domácí úkol nekontrolovaný, nebude kontrolován, abyste si o tom přemýšleli. Po mém soudu právě proto, že pravda je ryzí nepředmětnost, že to není žádná věc, že to není žádné jsoucnost a naopak, že to je vlastně to nejvyšší, co nemá filosofie poznávat, nýbrž čeho má být poslušná, čili čemu má naslouchat a co má poslouchat. To je něco úplně jiného než poznávat. Má to možná něco společného s poznáváním v tom hebrejském smyslu, ale i tam je to ještě málo. Jde o to opravdu se otevřít, zapřít sebe, dát se v šanc, nechat sám sebe posoudit, zvážit na té váze pravdy, nechat se postavit do světla pravdy spolu se vším ostatním, nedělat si ze sebe nějakou výjimku, protože jsme subjekt. Takřka opustit sebe.

My se k tomu vrátíme později, až budeme si interpretovat, co to je reflexe. To je podstata reflexe, ten odstup od sebe, kdy člověk sám sebe nechává za sebou. Tento *extatický* moment reflexe je jediný moment, kdy se může člověk setkat s pravdou, protože pravda není jsoucnost, ona nikdy není tak, že bychom mohli říct, že jest, poněvadž vždycky přichází z budoucnosti a my se s ní můžeme setkat jenom, když my u toho nejsme, poněvadž my jsme teď. Jenom ve svých budoucnostních dimenzích, tam, kde ještě nejsme, jenom tam se můžeme setkat s pravdou. To znamená, když u toho sami nejsme ve své jsoucnosti.

Tahle komplikace je tak obrovská, že mám dojem, že filosofie nemůže legitimně učinit pravdu předmětem svého zkoumání a protože žádná filosofická *alethologie* není přípustná jako filosofická disciplína. Tím neříkám, že je možná nějaká teologická *alethologie*, abyste si z toho nevyvodili tento závěr. Po mém soudu není-li filosofie něčeho schopna, není toho schopna ani teologie. Ale neznám to také, že každá filosofie, to jsou zase předpoklady, která filosofie je schopna toho, čeho je schopna teologie. To je zas jiná záležitost. Ale v žádném případě se nedomnívám, že by mohla jenom proto, že není možná filosofická *alethologie*, že by mohla být legitimní nějaká teologická *alethologie*. Ale naproti tomu vyvozují tento závěr, že jestliže filosofie nemůže legitimně učinit předmětem, tématem pravdu, tak ale může učinit tématem ten moment setkání člověka s pravdou, při němž ten člověk už je přítomen, protože všude tam, kde je člověk přítomen nějak, tak už o tom lze, poněvadž je vždycky přítomen aktivitou, nemůže být přítomen jsoucností. To je zase jiná kapitola, ale věřte mi to na chvilku, je přítomen tak, že tu aktivitu může reflektovat a tudíž může učinit tématem svého zkoumání.

Takže filosofie se může maximálně dostat až na hranici, extrémní hranici svých legitimních témat tam, kde se zabývá člověkem, který je oslovován pravdou. Nemůže jít dál a učinit tématem samotnou pravdu, nýbrž musí zůstat u toho momentu, kdy člověk je oslovován pravdou. Extrémní téma filosofie, to nejkrajnější, poslední téma filosofie je setkání člověka s pravdou a toto setkání má dvojí stránku, stránku – a odpusťte, že použiju neužitečných a velmi problematických slov, ale musel bych to strašně opisovat a to by nás zavedlo daleko – tedy má stránku objektivní a subjektivní, a to oboje v hranatých závorkách, eventuálně v dvojích závorkách.

A teď se dostáváme k tomu, proč je třeba navazovat na hebrejské myšlení, protože tam to povědomí o této dvojí stránce bylo vtlačeno do té skutečnosti jazykové, že pravda a víra jsou jedno. Víra je tedy subjektivní stránka pravdy, pravda je objektivní stránka víry. Obojí patří k sobě a když mluvíme o tom subjektivním a objektivním, tak je to proto, že ještě pořád tkvíme v té tradici naprosto nepřiměřené. My to musíme revidovat všechno, ale zatím to neumíme jinak říci, a proto tou poslední disciplínou první filosofie po filosofické fyziologii, po filosofické logologii je filosofická *pisteologie*. Dál už nemůžeme. Žádná filosofická *alethologie* není možná. Proto za určitých okolností a za splněných podmínek může filosofie se stát reflexí víry. A to ve stejném rozsahu, jako se reflexí víry může stát teologie.

To je samozřejmě velice diskutabilní bod, je to obsah té krátké habilitační práce, kterou jsem za čtrnáct dní musel napsat před dvaceti lety a o které se teď bude snad jednat. Je to věc, která na první pohled mnoha lidem se bude jevit jako heterodoxní, ale doporučoval bych počkat s předsouzením a s důkladným promyšlením celé věci. Po mém soudu to není žádný *justament*, nýbrž je to velice závažná věc, kterou by měli všichni teologové, nejenom filosofové, vzít vážně a také nejenom teologové, ale všichni filosofové by měli vzít vážně. Už jsem to zase přetáh', ne?

Jiný hlas: Ještě ne.

Hejdánek: Ještě ne. Pět minut ještě.

Tak zase jsem se nedostal moc dál, měli jsme mluvit o té systematickosti.

Tedy ta systematickost není nesena formální logikou, nýbrž zvláštním vztahem myšlení k *logos*. To znamená, že se konstituuje ta filosofická reflexe, jako taková se konstituuje právě tou částí první filosofie, kterou jsme nazvali tou filosofickou logikou nebo filosofickou *logologií*.

A ačkoli je až jmenována jako druhá v mém případě, je stejně tak podmínkou filosofické *fyzilogie* jako filosofické *epistemologie*. Je to jakási myšlenková disciplína, bez níž ta filosofická *epistemologie* – to je zvlášť důležité – není schopna se stát víc než jakousi *prereflexí*, kterou můžeme dokumentovat u starých Hebrejců, ale nemůže se konstituovat ve skutečnou filosofii. Ve skutečnou filosofii se ta *prereflexe* víry může konstituovat teprve, když se konstituuje filosofická *logologie*.

Podobně to platí i pro tu *fyzilogii* nebo fyziku filosofickou, také ta může být jako filosofická disciplína konstituována teprve na základě filosofické *logologie*. Takže jestliže bychom chápali uvedení do filosofie jako systematický vstup, nikoliv *propedeutický* – tedy od *paideia*, *pro-paideia* – *propedeutický*, to jest vstup těch, kteří teprve začínají, nýbrž jako vstup do filosofické disciplíny, jako do té hlavní brány toho filosofického města – ne z hlediska pedagogického, nýbrž z hlediska systematického, kudy je třeba vstoupit – tak pak by to nejspíš byla filosofická *logologie* nebo filosofická logika.

Ovšem zároveň je třeba k tomu říct, že nic takového jako nějaké přirozené počátky, nebo ani ne přirozené, ale třeba nějaké samozřejmé v tom pokleslém smyslu logické počátky filosofie neexistují. Do filosofie je možno vstupovat kdekoli, filosofie nemá přirozených počátků, filosofie může začít kdekoli a u čehokoli. Důležité je, aby začala filosoficky.

No a tak tím bychom mohli skončit a pro příští hodinu bychom se zabývali tou kritičností, co to vlastně znamená kritičnost. Dneska jsme moc nepostoupili, ale aspoň jsme si něco objasnili.

--- (s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Poukazem na ten znevelizovaný nebo pokleslý, nebo jak bychom to nazvali, způsob, jak se užívá slov politika, politický, a že se tím právě myslí něco jenom částečného. Víme, že třeba u

Masaryka najdeme, že veřejný život je jenom skrovnou částí života duchovního. A za to slovo veřejný bychom mohli dát politický život, který je jenom skrovná část. To je do jisté míry pravda, ale je to doklad toho, že tu politiku chápeme v redukovaném smyslu. Ve skutečnosti do politiky patří všechno život duchovní, všechno život vnitřní. Ten patří do politiky, to je také život *polis*.

Čili filosoficky my musíme revidovat, rekonstituovat ten původní význam slova *polis*, politika a politický. Když mluvíme o filosofické politice, tak mluvíme v jiném smyslu o politice, než bývá běžně zvykem. Upozorňoval jsem na to a budeme si to připomínat vždy znovu, že nechceme ten obsah termínů politika, političnost, politický a tak chápat redukovaně. Politické je všechno, co se týká veškerého života obce, veškerého života *polis*. To znamená, patří tam vše, i ten život duchovní, mravní, myšlenkový, prostě vše. Nejenom ten vysloveně politický, také ekonomický a technický, celá věda patří do politiky. Všechno patří do politiky, protože to patří do života celé společnosti.

V tomto smyslu politika je, to už jsme si říkali na začátku, blízká filosofii, protože také politika je politikou jenom, tou legitimní politikou, jenom pokud se vztahuje k celku. Podobně jako filosofie zůstává filosofií, pokud se vztahuje k celku. I když ta je vždy celek jiný, politika se vztahuje k celku obce a filosofie se vztahuje k celku veškerenstva. Ta příbuznost toho vztahu k celku a to, že se musí dávat pozor na ten celek a že se to nemůže stát nějakou speciální záležitostí, odbornou, profesionální záležitostí, protože každý v tomto smyslu je politický občan, každý v tomto smyslu má své politické místo, své politické povinnosti a také svá politická práva. Jenom takto chápaná lidská práva jsou správně chápaná, že to jsou obecně lidská práva každého jedince, který žije ve společnosti, právě ve vztahu k té společnosti.

Tudíž filosofická politika musí ustavičně připomínat nejenom sobě také, protože to upadlo, ale zejména na veřejnosti všem ostatním musí připomínat, že je třeba restituovat to povědomí, že na obec musíme myslet v jejím celku. Že tedy žádné programy jenom ekonomické nebo jenom technické nejsou legitimně politické, že to je de facto upadlá politika, která má na mysli jenom částečné programy. My potřebujeme komplexní programy. Proto politická strana, skutečná politická strana musí mít komplexní program. Strana zelených vlastně není politická strana, protože to je jenom nátlaková skupina. A to také sami poznávají, a proto ve světě, kde to už nějaký čas běží, se pomalu politizují v tom smyslu, že se začínají starat o celek obce a nikoliv jenom o to, kolik je kouře, kolik je zahnojená řeka a jak vypadají potraviny. Nebo jestli nevyvírají broučkové nebo nějaký větší potvory.

Zároveň však, a tím začínáme nové téma, zároveň však filosofická politika musí vidět, to je druhá stránka téhož, co jsem teď řekl, musí vidět politický charakter i takových nepolitických aktivit a vztahů ve společnosti politické. Stejně tak jako Barth třeba v jedné diskuzi na otázku, jaký je vztah teologie a filosofie, odpověděl: „Jakmile teolog otevře pusu, už je ve filosofii.“ Barth má tady dobré jméno na této fakultě, takže se ho mohu dovolat. Podobně platí: jakmile uděláte jediný čin, už jste v politice. Dokonce platí, že jakmile neuděláte jediný čin, tak už jste taky v politice. To je přesně podle evangelia: kdožbykoli učinil a také kdožbykoli neučinil. Oboje je politický čin. Nemůže si nikdo myslet, že je možno se z této političnosti vymknout, že je možno žít a nemít s politikou nic společného. Většinou to znamená nepomáhat těm nejhorším politikům a politikaření.

Takže filosofická politika musí vidět politický charakter i takových aktivit, které se běžně v tom běžném upadlém smyslu za politické nepovažují. To jest, nemůže oddělovat nebo vydělovat takzvanou soukromou nebo osobní sféru lidského života od sféry veřejné, společenské, tedy politické v užším smyslu, politické ve smyslu veřejně politickém. Nemůže oddělovat. Není to dovoleno. A to ze dvou důvodů. Zaprvé, protože filosofie to nemůže oddělovat, protože je vázaná na celek a nesmí na něj zapomenout. A zadruhé, protože se vztahuje filosofická politika přednostně k politice a *polis* je také celek a musí v sobě zahrnout všechno. Čili jsou dva důvody, proč nelze oddělovat nebo

vydělovat soukromou, vnitřní, nebo jak bychom řekli, osobní sféru lidského života od sféry veřejné. Není to tak, že by spisovatel mohl si žít jak chce a nesmělo se to posuzovat zároveň s jeho dílem. Není to tak, že filosof může být vynikající filosof a dělat si politicky co chce a nemělo to význam na jeho filosofii. U filosofa to dvakrát víc není pravda, protože filosof jednak to vůbec nelze vydělovat, vždycky to souvisí, a zadruhé pro filosofa to *ex katedra* souvisí.

Filosofie je ovšem bytostně spjata s reflexí a je na reflexi založena, je reflexí ustavena. To nutně znamená, že ono radikální rozšíření pojetí *polis* a všeho politična musí vztahovat i na sebe. A teď zase bych prosil trochu více pozornosti, než bývá zvykem. To nutně znamená, především to znamená, že každá filosofie musí mít, jednak fakticky má, ale nejenom fakticky má, nýbrž musí mít, má mít, má se snažit, aby měla, určitý politický charakter, a že tedy takzvané nepolitické filosofování, jako je například, jako bylo třeba filosofování *Heideggerovo*, nebo před ním *Husserlovo*, takzvané nepolitické filosofování přesto vždycky představuje určitou filosofickou politiku, nebo určitou politiku vůbec. Je to vždycky určité politické stanovisko. A to se třeba v těch chybách *Heideggerových* se to ukázalo. Protože jeho politika, jeho političnost, političnost jeho filosofie nebo filosofičnost jeho politického chování v tom širokém smyslu byla špatná už předtím, než dělal tyto chyby. On nebyl orientován předtím, to nebyla chyba, která by se nějak dala datovat teprve tou dobou nástupu Hitlera. On byl politicky vedle, a když je politicky vedle filosof, tak je i filosoficky vedle už dávno předtím. Proto je také zapotřebí nejen posuzovat to, co politicky udělal, nýbrž posuzovat politickou vadnost jeho filosofie. A to dá práci, poněvadž to je potřeba studovat toho *Heideggera*, tu jeho filosofii. To, co dneska se děje většinou ve Francii, to je jenom výmluva, proč *Heideggera* nestudovat. Když on se tak špatně zachoval, tak my o něj nebudeme jevit zájem. To je ale totéž, co dělala ta liška, když říkala, že ty hrozný jsou kyselé. *Heideggerovi* je třeba rozumět. *Heidegger* je obrovský myslitel, a když nebudeme studovat takového myslitele, tak budeme dělat chyby, které dělal on, nebo mnohem horší, většinou, poněvadž my takoví velcí myslitelé nejsme. My se musíme učit na jeho chybách, nejenom na svých. Kdybychom se učili jenom na svých chybách, tak zůstaneme na té úrovni, na které jsme. My se musíme učit na chybách těch velikých. Ale musíme je taky vidět a posoudit jako chyby.

Tedy filosofie, každá filosofie má a musí mít, má mít, má o to usilovat, aby měla určitý politický charakter. Protože však filosofie je reflexe, musí tuto skutečnost, že vždycky nějak politicky něco znamená, že nějak politicky stojí, že něco politicky podporuje a proti něčemu naopak protestuje, i když to neříká, i když o tom třeba sama neví, tuhle věc musí filosof *ex professo* jako filosof povinen reflektovat. A je povinen reflektovat všechny své aktivity, všechny své postoje, a tedy taky ten politický. Proto každý filosof musí usilovat o své politické sebeuvědomění. Musí se nějak zařadit, musí najít své místo a filosoficky si to nějak zprůhlednit, osvětlit, vědět proč, mít své filosofické důvody, proč je to či ono filosoficky, proč stojí tady a ne jinde. Musí podrobit zkoumání, musí si to ověřit, zjistit vůbec, kde stojí, a pak najít důvody. A když ty důvody nenajde, tak se musí postavit jinam a tam také musí hledat důvody. Musí změnit své postoje právě proto, že to musí udělat podle důvodů, podle rozumné úvahy, filosoficky legitimní.

Doufám, že je vám jasné, já to nebudu často takhle vždycky aplikovat, ale totéž platí poměrem soudů pro teology. Také teologové nemohou stát mimo politiku a musí si své politické pozice nějakým způsobem zdůvodnit. A to ne povrchně, ne tak například, že když dělají politiku, tak že to je služba církvi. Musí vědět, proč jsou zrovna v té vládě a proč nejsou v jiné, co tam bude dělat, proč jsou na té straně a proč ne na té. A musí to politicky sami sobě zdůvodnit a také své církvi to musí zdůvodnit, a ne to považovat jenom za nějakou změnu situace a tak dále. A když to nedělá, tak je to prostě falešné. Svou neuvědomělou, nevědomky uplatňovanou političnost musí filosof, a tedy také teolog – už to nebudu opakovat, ale platí to naprosto stejně – musí změnit v političnost promyšlenou a plně uvědomovanou a zdůvodňovanou. A zdůvodňovat musí, vydat počet ze svého politického

přesvědčení, ze své politické pozice, ze své politické aktivity musí vydat počet před světem. A k tomu musí to mít sám zreflexováno a musí to vždy znovu reflektovat. Proto vždycky na *šabat* má ustat od své politické aktivity, ne proto, aby šel kázat, ale aby přemýšlel, jestli neudělal chyby. A neopírat se o mínění druhých, nýbrž postavit se sám před Pánem Bohem.

Tak dospíváme k závěru, že řádná filosofie musí být vždy politická, a platí to také o teologii. Tento požadavek musíme zejména klást na velké myslitele a velké filosofické soustavy. Vzniká ovšem zároveň problém, jakého typu může a musí být filosofická političnost. A dostáváme se znovu k tématu vztahu mezi filosofií a ideologií, eventuálně filosofií a sofistikou. Tam, kde političnost nabude vrchu nad filosofičností, upadá filosofie nutně do nefilosofičnosti a do ideologičnosti. Nemůže politický argument rozhodovat o filosofickém zařazení v politickém smyslu. Tedy politický argument nemůže být pro filosofickou politickou pozici relevantní v posledním smyslu. Prosím?

Jiný hlas: Tady ten argument, on to byl v podstatě logický argument.

Hejdánek: Ano, já toho musím používat v obojím smyslu a já si myslím, když jsem to na začátku rozlišil, tak všichni chápou, že teď co říkám polemicky a s důrazem, že to je zároveň kritika toho pokleslého chápání političnosti ve smyslu redukovaném a zároveň poukazování, jak jinak musíme chápat tu političnost, a že to tedy znamená, že a tak dále. Tedy tohle všechno, co jsem řekl, je teď ve vaší mysli jako předpoklad a základ toho, co pak vám umožní chápat to, co říkám dál. To jest právě proto, že političnost je vztah k celku, tak i když si to neuvědomuje, tak tam je, poněvadž ten vztah k celku tam vždycky přítomen je. Tedy já si nemusím uvědomovat, jak politicky působím, a přesto politicky působím. Proto je nutné si tu političnost uvědomit a revidovat, poněvadž většinou to je blbě. Řekli jsme si tady, že političnost tam, kde političnost nabude vrchu nad filosofičností, to je stejně tak jako logičnost nad filosofičností a tak dál, to je prostě ta političnost, která přijde na povrch, kde nabude na povrchu nadvlády nad filosofičností, tam vlastně ta filosofie přestává být filosofií, protože ta političnost přestává být *de facto* političností v tom našem smyslu a stává se pouze tou oporou.

Naopak zase ovšem tam, kde filosofie nabývá vrchu nad politikou, mluví se obvykle o utopičnosti. Samozřejmě i v tomto, jak může filosofie nabývat vrchu nad politikou jenom tam, kde sama filosofie přestává být filosofií a politika přestává být politikou, to je kritika obojí. Tam, kde chápeme politiku jako vztah celku a filosofií taky jako vztah celku, tam nemůže k této disproporci dojít. Tam nemůže ani filosofie nabývat vrchu nad politikou ani politika nad filosofií, poněvadž obojí vždycky musí mít na paměti i to druhé, i to ostatní, prostě celek. Takže tam politika musí být filosofická a filosofie politická, když je to správně.

Filosofie z podstatných, to jest filosofických důvodů, nemůže zůstat jen u interpretace a u komentářů, u komentování politických činů a politického dění, nýbrž musí bytostně vstoupit do politické agory, na *agoru*. To je polemika s Hegelem například, protože jak víte, Hegel prohlásil, že sova Minervina vždycky vylétá, až se soumrakem. Což znamená, že filosofie vždycky přichází *ex post*, když už všechno se stalo, aby to interpretovala, aby to reflektovala. Tak proti tomu tedy je náš velký antihegelovský myslitel Rádl, který tvrdí, že filosofie je program na reformu světa. A ten program by byl k ničemu, kdyby přicházel až po té reformě. Ten musí přicházet před tou reformou. Tedy ne tak, že by sova Minervina vylétala až se soumrakem. Buď tedy se musí filosofie změnit a přestat být sovou, anebo se ta sova musí přeučit a musí vylétat za ranního rozbřesku.

Ovšem filosofie nebo filosof nebude nesmí se v té *agoře* nebo na té *agoře* chovat podle běžných politických zvyklostí v tom upadlém smyslu. To jest nesmí si filosof nechat diktovat, co má a nemá dělat od politiků profesionálů, nýbrž musí být jasno, že jedná ze svých vlastních filosofických důvodů. Všechno, co dělá, musí být zdůvodněno a politik nemá legitimních měřítek, kterými by mohl jeho správnost či nesprávnost politických postojů měřit. Politik tomu vždycky nebude rozumět dostatečně

a nikdy tomu nebude rozumět dostatečně. Politik vždycky bude, pokud mu bude chybět ta filosofičnost, pokud to nebude ten politik, který má předpoklady chápat obec jako celek, pokud to bude profesionální, to jest pokleslý politik, do té míry bude neschopen a nebude oprávněn posuzovat, co dělá filosof politicky. To neznamená, že některé chyby, které filosof dělá, že nemohou být odhaleny třeba politikem, mohou, ale budou vždycky odhaleny jenom za určitých okolností, v jistých mezích a spíš tak na úvěr, nikdy ne s poslední platností.

Tedy filosof se nesmí a nebude chovat na *agoře* podle politických zvyklostí a přijímat politické normy, jejichž zdrojem nebo jejichž formulujícími by byli politikové. Političnost filosofie musí v jistém smyslu zůstat nepolitická, to jest profesionálně nepolitická nebo politicky neprofesionální. Pro politiky vždycky znovu bude politik vypadat jako naiva nebo radikál nebo naopak konzervatívec a budou ho zařazovat do různých šuplíků, ale bez porozumění, o čem mu vlastně jde. Protože to už věděl ovšem i náš Havlíček, a to nebyl velký filosof, nýbrž velký žurnalista a politik. Věděl, že třeba optimismus a pesimismus je blbost, protože jsou situace, v nichž je třeba se chovat jako optimista a jiné situace, v nichž týž člověk se musí chovat jako pesimista, podle věcí, a ne podle náture. Podobně tedy konzervativní a pokrokový nebo radikální, v některých věcech je třeba být radikální, říká Havlíček, a v jiných věcech je třeba jít mírně. To záleží na věci, a ne na tom, jaké já mám postavení v parlamentě. To je prostě základní omyl dělit lidi na konzervativce a to. Budťo to je oprávněný omyl a pak to je omyl těch lidí, že se tam staví. Jak můžu já vědět dopředu, že se budu chovat jako konzervatívec, když nevím, o co půjde ještě. Jsou přece někdy důvody, že musím jednat jako ten nejkrajnější levý radikál a jsou jiné případy, kde musím jednat jako pravičák. To záleží na okolnostech a na věci, o kterou jde. Jako kdyby si někdo vzal zásadu, že bude cynik nebo zásadu, že bude melancholik. To není žádná zásada, to jsou přirozené nějaké vlastnosti a ty je třeba přemáhat. Člověk se nemůže chovat podle svých vlastností, nýbrž musí se chovat podle toho, co se v dané situaci má udělat. A někdy se má to a někdy něco jiného. A toto je právě chování nepoliticky politické. Má to politické dopady, má to politický význam, ale nepřijímá to ty politické normy. Prostě já nemůžu být vázán stranou nebo někým, kdo mě vyslal do parlamentu, nebo svými voliči. Jak můžu být jako filosof vázán svými voliči? Já přece tam budu držet to, co považuju za pravdu. No a tak leda, že mě tam voliči pošlou a řeknou: „Dělej tam, co podle svého svědomí uznáš za nejlepší.“ Ale jakmile mi budou říkat, co tam mám dělat, tak jim prásknu s celým mandátem. To je tedy filosofický přístup k politice.

Co to ta nepolitická politika znamená, to vlastně je obsahem celé této přednášky, takže to nejde říkat krátce. Jinak je to určitým způsobem navázání a rozvádění té myšlenky havlíčkovské. Já v této věci navazuju na Havlíčka, zejména na Masarykovu interpretaci Havlíčka a na Rádlovu interpretaci této masarykovské politiky. To je jaksí tam, kde mám ty navazovací body. Takže ten termín nepolitická politika je relativně starý, někdy z poloviny století, na začátku druhé poloviny století vymyslel ho nějaký rakouský politik, ale to celkem jenom se dá dokumentovat, neujalo se to. Začal toho používat teprva Masaryk a poprvé toho použil pro charakterizování Havlíčkovy politické orientace v knize *Karel Havlíček*, což je vlastně čítanka z Havlíčka. To jsou v podstatě rozsáhlé citáty z Havlíčkových textů, hlavně novinářských, a tu a tam s Masarykovým komentářem. Ale je to kniha pozoruhodná, moc pěkná, vřele doporučuji. Tam je poprvé programově použito termínu nepolitická politika, proti kterému má řada lidí, zvláště historiků, strašný odpor, a to tak, že například brněnský Mezník tomu nepřijde přes ret.

Jiný hlas: Nyní bychom přešli k druhé větší kapitole, která se bude týkat filosofické přítomnosti, respektive přítomnosti filosofie a filosofa v životě *polis*. Co to je tedy ta filosofova přítomnost v životě obce jako celku?

Novodobá společnost, respektive společenská organizace, což je nástupník té staré řecké *polis* – jsou tady některé navazovací body, ale také některé pronikavé změny – se emancipovala postupně z církevní dominance.

Hejdánek: Sám tento vývoj takzvané sekularizace – je to jedna stránka sekularizace – může filosofie vítat. A to už proto, že jí to umožnilo se emancipovat z područí teologie. To je takové malé želízko, které filosofie měla v tom emancipačním úsilí politickém. Se silící mocí státu se však filosofie zase dostávala do stále větší závislosti nové, totiž na politice a na státu, takže se radovala z té emancipace předčasně.

Filosofie má celou řadu osobitých zkušeností se státem, s obcí, s občanstvím, také se stranami, s církvemi a tak dál. Už na samém počátku řecké filosofie stojí myslitelé, kteří museli utíkat před politickými událostmi. Filosofie vůbec začíná tak, že první myslitelé jsou ti, kteří museli utéci před perskou invazí do řeckých kolonií, a to nikoliv v centrálním Řecku, nýbrž v Malé Asii. Thales je třeba z Míléta, což je Malá Asie.

A teprve dodatečně tito lidé, kteří vlastně byli vykořeneční... Je zvláštní, že někteří spisovatelé té doby, když mluví o filosofování nebo o filosofech, tak to spojují s cestováním. Nikdo to nespojuje s emigrací nebo reemigrací, ale každopádně s cestováním. Je zvláštní, že já mám neobyčejný... Nemám rád cestování. Nevím, jestli to neproblematizuje všechny mé filosofické pozice.

Pravda je, že první filosofové nejenom že cestovali rádi – zřejmě Thales cestoval po Egyptě, odtamtud to také někteří interpretují, že tam ukradl nějaké kněžské poznatky a pak z toho udělal Thaletovu větu (jako fór to říkám, abyste to nebrali vážně) – ale byl porůznu, nicméně pravděpodobně teprve v důsledku toho, že musel odejít ze svého rodiště.

Tedy první filosofové museli z politických důvodů opouštět své rodné město a odcházet jinam. Většinou odcházeli do metropole, jak bychom to řekli... Metropolí bylo více v Řecku, přičemž metropole není jenom město, nýbrž je to městský stát. Metropole je významný řecký stát mezi tím množstvím řeckých států. Athény tam měly takovou zvláštní váhu, a tak řada z nich, většina z nich šla do Athén, ale ne všichni.

I když už mezi takzvanými sedmi mudrci – a ti nejsou pevně stanovení, někteří se opakují a někteří se liší, tam je Thales, Bias, Pittakos, Solón, Kleobúlos, Periandros a ještě nevím kdo – najdeme muže politicky angažované a zejména tam se uvádí Solón, velký zákonodárce, velký reformátor politický, prvním skutečně politicky činným filosofem byl asi Pýthagorás.

Ten pocházel ze Samu, přesídlil do jižní Itálie a založil v Krotónu zvláštní sektu. Kupodivu tahleta dětská nemoc zakládat sektu je nevyčísitelná a filosofie jí trpí dodnes. To je taková zvláštní věc. Pravděpodobně je tady jakási obdoba, že i křesťané trpí tím sektářstvím ustavičně, vždy znovu se to obnovuje a vždycky znovu církve musí nějakým způsobem zvládat ty tendence k takovému sektářskému izolovanému, redukovanému pojetí malých skupin a tak dál.

Tedy pýthagorejci založili v Krotónu zvláštní sektu, která byla zároveň orientována filosoficky, nábožensky, mysticky i politicky. Kupodivu ten vztah k celku tam byl dost důkladně zachován. Lze mít pochybnosti o tom, zda politika pýthagorejců měla k jejich filosofii blíže než matematika nebo hudba nebo různá tabu, jako že se nesmí jíst boby a podobně. Je to otázka, možná že to byla právě jenom taková kuriózní ingredience, podobně jako ty boby, tak tam byla filosofie.

Nicméně je tam celá řada velmi pozoruhodných myšlenek vedle úplně bláznivých. To tak bývá a nelze ty pýthagorejce, ani Pýthagoru, ani pýthagorejce nelze filosoficky pominout, i když to nebyli takoví čistí filosofové, byli takoví trošku pošuci.

Politický význam aristokratických pythagorejců – oni byli programově aristokraté – byl likvidován roku 440, to znamená už po smrti Pythagorově, ve velmi krvavé, ošklivé revoluci, nebo povstání, nebo pogromu. Ono to mělo charakter politické revoluce, ale pro pythagorejce to byl krvavý pogrom. Velký počet jich zahynul, byl zabit, a ti, kteří se zachránili, se spasili útekem do různých řeckých městských států. To byl asi první velký masový pogrom, který postihl filosofy. Řada dalších filosofů se vyznačovala rovněž určitým politickým profilem. Hérakleitos je vyhroceně aristokratický a vzhledem k politickým okolnostem se od politiky prakticky odvrací, protože tam vítězí demokracie. Se odvrací a zdálky, z distance kritizuje.

A je v té věci do jisté míry ovlivněn také pythagorejci, konkrétně svým pythagorejským učitelem Ameiniou. A to je také ještě před tím, ten učitel ho ovlivňuje ještě před tím protipythagorejským pučem v Krotónu.

Další myslitel je, snad by se mohl uvést *Anaxagorás* z Klazomen. Ten se zasloužil o to, že filosofie byla přenesena do Athén a že v těch Athénách mohla zakořenit velmi důkladně, asi od roku 461 za *Perikleá*, za toho vrcholného období Řecka vůbec a zejména Athén. Ale hned po Periklově smrti musel Athény sám opustit z obav o svůj život, protože byl obžalován z bezbožnosti. Obžalování z bezbožnosti je tradičním způsobem obžaloby filosofů.

V jistém *Anaxagorově* druhu osvícenství pokračují atomisté, zejména *Démokritos* se politicky velmi radikalizuje, je přesvědčeným demokratem a vyslovuje se, že politiku považuje za největší umění, což dokumentuje to, že byl slabý filosof. V tomto smyslu představuje *Démokritos* jakýsi přechod k sofistům a sofistice. Jednak v tom, že sofisté se mohli prosazovat jen v demokratických nebo částečně demokratických politických poměrech.

Jiný hlas: Můžeme skončit? Ještě ne snad, ještě máme několik minut, nebo už? Já teď... začali jsme ve čtvrt, ne? Ano. Čili ještě osm minut asi, sedm osm minut.

Hejdánek: Tedy ta sofistika se nemohla rozvinout – kupodivu filosofie ano – ale sofistika se nemohla rozvinout leč teprve v demokratických poměrech. Proto dneska, když se demokratizujeme, tak musíme očekávat obrovský vzrůst sofistů. To je rozšíření sofistiky a frekvence sofistů, že? Si dávejte pozor a najdete to. Ovšem nejdřív si musíme říct, jak to poznáme, že? A to není tak snadné.

Tedy ti sofisté se mohli prosazovat jen tehdy, kdy do politického života stále víc vstupovali prostí občané, kteří brzo viděli, že jsou v nevýhodě oproti těm aristokratům, viděli, že potřebují vyšší, lepší vzdělání, kterým nahradí ty výhody nebo vyrovnají ty výhody, které mají ti bohatí a mocní. A na druhé straně je pro *Démokrita* ještě charakteristické, že mezi jeho názory společenskými a politickými a mezi jeho filosofií ještě není skutečná jednota. To zase ještě je další bod, jímž se dokumentuje jeho filosofická slabost. To byl velice plodný spisovatel, napsal podle poznámek z té doby a ještě několika generací následujících napsal obrovskou spoustu filosofických nebo takřkajíc nebo rádoby filosofických spisů, ale z toho, co se dochovalo, a pravděpodobně se dochovaly ty nejcennější věci – většinou se nedochovají ty nejlépeší, že? – tak to byla dost slabá filosofie.

A dokument toho je třeba tohleto, že jednak tu politiku považuje za nejvyšší umění, to by filosof nikdy, pořádný filosof neřekl, a ani rozumný člověk by to neřekl, a tahle druhá věc je, že jako jeho politické a společenské názory na jednu stranu a jeho filosofické názory jaksi jsou nepropojeny. Vůbec nevíte, jak to spolu souvisí. Ty jeho filosofické názory by připustily stejně tak, že by byl pro atomistiku i proti atomistice. Vůbec nevíte, jak to spolu souvisí. To je nahodilá spojitost. To je taky doklad nízké filosofičnosti.

Tohle vytýká třeba Rádl *Durdíkovi* v té době, kdy Masaryk šel na pražskou universitu, že Durdík, herbartovec Durdík, že prostě tu svou, i když uměl leccos chytrýho říct k politickým událostem, tak to nikdy nemělo žádnou souvislost s jeho filosofií. Že jeho filosofie mu prostě nepomáhala rozumět lépe politickým událostem ani je lépe komentovat. To prostě bylo odděleno.

Cizost sofistiky lze nahlédnout také ze skutečnosti, že mezi sofisty najdeme právě tak přívržence oligarchie, a tedy protidemokraty, jako radikální zastánce demokracie. Tak například mezi prvními, mezi těmi přívrženci oligarchie jsou takoví lidé – většinou jsou známí z těch platónských dialogů – *Thrasymachos*, *Kalliklés*, *Kritiás*. Nebo mezi těmi druhými, zase těmi zastánci demokracie, ty jsou méně známí nebo nevyskytují se v tom okruhu Sókratově: *Lykofrón*, *Alkidamás*, *Faleas* chalkédonský a jiní.

Sofisté nebyli schopni dostatečně reflektovat sociální a politické předpoklady existence a rozmachu sofistiky. To znamená, nebyli schopni té reflexe, ke které je volán a povinován filosof. Je to moc nezajímalo. Je zajímavá taková ta politická efektivita a finanční efektivita. Ale prostě oni neměli dost důvodů, proč reflektovat sami sebe a proč zkoumat, kde jsou vlastně kořeny toho, co říkají. Vždyť oni taky říkali každou chvíli něco jiného. Jak je známo, podle některých klasických sofistů sofistika spočívá v umění dělat silné věci slabšími a slabé silnějšími, a to pomocí řeči.

Naproti tomu pravá filosofie porozuměla sobě samotné řádně. To taky nebylo hned na začátku filosofie, že? To se muselo vyvinout nejprve nějak, rozvinout. Ale pravá filosofie porozuměla sobě samotné řádně, plně teprve v tom okamžiku, kdy si uvědomila své sociální a v širokém smyslu politické postavení, své zařazení a své politické úkoly zejména. A k tomu došlo v ostrém, nejen myšlenkovém, ale zejména duchovním zápase – to bylo hlubší než jenom myšlenkový boj – ze strany Sókrata a Platóna proti sofistům.

Ukázalo se, že aristokratičnost Platóna není tolik na závalu, jako byla na závalu ta demokratičnost sofistů. Tedy rozhodující není demokratičnost nebo aristokratičnost, rozhodující je filosofičnost a nikoliv sofistika. To také dneska bude důležité. Nejde o to, jestli někdo je levičák nebo pravičák, jestli má takové nebo onaké názory; jde o to, jestli se vztahuje k celku a jestli zakládá nějaké, jestli usiluje o svou osobní integritu, o integritu své politiky, svého myšlení, svého soukromého života, anebo ne. Anebo to má rozděleno. To bude dneska důležité. My potřebujeme integrované osobnosti, nikoliv profesionální. Ty nám nepomohou. Ty jsou dobří jako poradci, ale nikoliv jako politici. Bohužel a tak dále.

Sókratés je pro nás tedy vlastně prvním filosofem, s nímž je nerozlučně spjata otázka filosofického vztahu k *polis*. Je to první filosof, který se stává politickým, aniž by přestával být filosofickým. A to si necháme na příště.