

Filosofická kosmologie 18

Ladislav Hejdánek

Records/Entries related to this document:

[Filosofická kosmologie 18](#)

k dokumentu existují tyto zápisy:

[Filosofická kosmologie 18](#)

◆ bytový seminář, česky, vznik: 11. 3. 1985

◆ private seminar, Czech, origin: 11. 3. 1985

Filosofická kosmologie 18 [1985]

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

--- (1985-03-11 Filosofická kosmologie XVIII (1)_18-1a_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: 18. 3. 1985, *kosmologie* 19.

Hejdánek: Ono vůbec ta věc, já jsem teď rozvažoval, jak máme před sebou v podstatě už jenom tři měsíce a budeme mít řadu návštěv. Budeme mít tady také jeden večer věnovaný tomu, co má teolog, respektive teologie – ale bude to konkrétní teolog – co říkat k tomu problému, kterým jsme se zabývali. To jest k tématu *kosmologie* v tom širokém smyslu, nejen na té úrovni přírodovědecké, ale i v tom širokém, to znamená i pokud jde o svět v tom lidském pohledu, v té lidské perspektivě, kde už *kosmos* ve smyslu přírodovědy je jenom příroda, pouhá příroda.

To znamená, předpokládám tři nebo čtyři večery, že budou v tahu, takže máme asi dva měsíce. V nejlepším případě tedy, do toho přijdou také ještě Velikonoce, takže máme řekněme sedm, v nejlepším případě sedm večerů. Měl jsem tedy před sebou dvě možnosti: buď jít stejně pomalu kupředu jako dosud a zabývat se vším tak postupně, jak jsme to dělali, i když to zdaleka nedostačuje, byly tam také velké skoky, ale to znamená to roztáhnout ještě na příští rok. Anebo se teď pokusit nějakým způsobem vypíchnout jenom ty nejdůležitější body a nějak to dotáhnout ke konci. Zatím jsem se rozhodl to takhle udělat, protože vždycky je možno se pak k něčemu vrátit a zabývat se tím ještě znovu. Takže teď to nebude mít takový charakter jako dosud, budou tam skoky a jejich souvislost bude zajišťována tím, že bude sledováno několik málo témat nebo několik málo fenoménů, na které stále budu poukazovat z různých hledisek. Teď to začne mít trochu jiný charakter.

Když jsme, to jsem říkal už minule, jaká určitá logická nesnáze nebo systematická nesnáze, ano?

Jiný hlas: O kom?

Hejdánek: Kdo bude, aha, ano. Tak jsem upozorňoval na určitou takovou systematickou nesnáze vyplývající jednak z toho, že správné východisko by bylo z roviny dějin se dostávat teprve k té rovině přírodní. Ale i když jsme to vzali tak, jak jsme to vzali, tak zase jsme nebyli zcela důslední, totiž že po té rovině té astrofyzikální *kosmologie* bychom se bývali měli velmi důkladně zabývat filosofií živého, filosofií organického, organismu.

Asi jako to je třeba u Whiteheada, který se první část svého života zabýval filosofií přírody a druhou část svého života se zabýval filosofií organismu. A dál už se nedostal, poněvadž mu nestačil lidský věk k tomu. My jsme to přeskočili. Ale v jistém smyslu filosofie organismu je jenom určitou komplikovanější partií filosofie přírody, pokud přijmeme ta východiska a ty principy, které jsme si tady objasnili na úrovni té fyzikální, astrofyzikální *kosmologie*. Protože my jsme si tam zavedli některé věci, které by nám normální astrofyzikové neuznali. Zejména tu skutečnost, že uvažujeme o událostech, a to od té primordiální roviny až po ty vyšší události, jako o určitých integrovaných celcích v čase a prostoru, což platí právě pro organismy. Fyzika vždycky byla líčena a sama sebe chápala jako odlišnou od biologie právě v tom, že se tam s žádnými celky nepracuje.

Takže to rozšíření myšlenky integrovaných událostí, celků, eventuálně subjektů zase v tom smyslu, jak o tom mluví Whitehead – nebo jsme častěji citovali Teilharda de Chardina, který mluví o těch přirozených jednotkách – tak bychom si vlastně přisvojili, osvojili určitý nový přístup už, když se jedná o kvantech, o elektronech, atomech a tak dále. Už jsem tady citoval, jak to v té knížce *Science and the Modern World* Whitehead říká. Dokládá tam, proč musíme předpokládat, že elektron se v živém organismu chová jinak než v neživé přírodě. Že jinak nemůžeme pochopit život, než že se tam jednotlivé elektrony, jednotlivé elementární částice, atomy a tak dál chovají jinak v živém těle, než se chovají mimo živé tělo.

Tím jsme si tedy připravili něco, co pak už nemusíme demonstrovat na biologii nebo na té rovině biologické, tak jsme ji mohli přeskočit. Ale není to systematicky legitimní, my bychom se tím měli důkladně zabývat. Nicméně nic elementárně nového by se tam asi neukázalo, leč po zavedení určitých filosofických hledisek. A na to nejsme ještě připraveni. Na té rovině astrofyzikální, tam jsme si ukázali, že sama fyzika dospívá k některým závěrům, které pak filosofie může interpretovat. V biologii je to jinak,

tam filosofémata byla odedávna a biologie se pokouší je postupně nějakým způsobem zlikvidovat, zbavit se jich. Čili všechny ty koncepty, které chtěly zachránit jedinečnost života tím, že předpokládaly něco zvláštního, co přistupuje k těm běžným fyzikálním a chemickým procesům a co ozvláštňuje tyto procesy, takže se stávají procesy živými, oživenými, tohle biologie likviduje a to se pokouší ztrácet. Takže kdybychom tam chtěli něco prokazovat, tak bychom museli nejdřív vyjít z nějaké základny filosofické a tu jsme ještě neustavili. Takže to je náš cíl. Proto jsme přeskočili tuhle oblast a chceme se víc zabývat oblastí dějin. A abychom nějak zajistili ten přechod, tak jsme si tam tematizovali svět řeči, svět *logu*. Tohle zatím, to jenom na zpřítomnění, tohle zatím je ten kus cesty, který jsme prošli.

Dneska bychom měli začít tou historií nebo dějinami. V češtině se to takřka nerozlišuje, ve filosofii německé, aspoň u některých myslitelů, se konstituovaly odlišné pojmy za těmito odlišnými termíny, *historisch* a *geschichtlich* například v němčině znamená něco jiného. *Historisch* je to, co je objektivováno, *geschichtlich* je to, co se děje. I když se to dělo v minulosti, ale když se díváme na to, co se stalo z hlediska toho dění, je to něco jiného než *historisch*, což jsou ty výsledky, které mohly přetrvávat skrze reakce a tak dále. Zatím jsme, já nevím, že by v češtině někdo důsledně razil ten rozdíl, v zásadě máme tady dva termíny, které eventuálně můžeme zatížit různými významy, když se nám to bude hodit, zatím to neděláme.

No a teď přicházíme na úroveň dějinnou, která se podstatně liší od toho, co jsme znali, poznali, mohli rozpoznat na úrovni přírodní. My jsme si aspoň náznakem ukázali rozdíl mezi takzvanými pravými a nepravými jsoucný, přičemž ta nepravá jsoucna, ten přechod je pochopitelně ne ostře ohraničen, ale přece jenom je základní rozdíl mezi tím, když něco je prostoročasový celek, jako je třeba organismus, a když něco je jenom jakási spousta, nahromadění věcí nebo událostí. Proto, když budeme mluvit o geologických dějinách zeměkoule, tak tam máme na mysli dějiny ve velmi nevlastním smyslu, chceme popsat jakési procesy, které nejsou integrovány, které v podstatě představují produkt jakýchsi agregací, jakýchsi skrumáží, jakýchsi hromad, které se jako hromady sice někdy chovají trochu jinak než pouhé nahromadění.

Vlastně ryzí agregace v přírodě neexistuje, protože všude tam, kde jsou nahromaděny jednotlivé částice nebo věci vedle sebe, tak vždycky dochází k tomu, poněvadž jsou to hmotné věci, tak dochází k tomu, že tím soustředěním více věcí na jednu hromadu tady náhle se vytvoří jakési kolektivní působení toho agregátu, přinejmenším gravitační. Takže i když všechny hvězdy, planety a menší nebeská tělesa v podstatě jsou agregacemi a jako agregace vznikly, tak se ale aspoň pokud jde o gravitaci chovají, jako by to byly samostatné, do jisté míry integrované subjekty. Ovšem nepravé subjekty, protože nejsou integrovány dokonale, je tam jenom jakýsi náznak integrovanosti a ten náznak je zajišťován zvenčí, nikoli zevnitř.

Slunce se chová jako hvězda, protože ta hmota je soustředěna na jednom místě a můžeme mluvit o tom, kde to Slunce už končí. Je to velmi nesnadné, víte, že je to nesnadné dokonce u planet, třeba u Země, Země nekončí tam, kde je ta krusta stvrdlá nebo kde je hladina oceánu, nad tím ještě to taky patří k Zemi, je atmosféra, nad atmosférou je stratosféra, troposféra a naposled ještě tam jsou magneticky vytvořené pásy, to vlastně všechno ještě patří k Zemi, ale přesto, že je to tak nepřesně ohraničené a stále to ustupuje kamsi, a zejména ta gravitace, vlastně kdyby byla Země v kosmu jediná, tak by ta gravitace zasahovala celý svět.

My můžeme mluvit o mezích gravitace, gravitačního působení Země nebo gravitačního pole Země, o tom můžeme mluvit jedině v takovém relativním smyslu, totiž tam, kde to gravitační pole je už tak slabé, že se daleko silněji projevuje gravitační pole něčeho jiného, například Měsíce. A to neznamená ovšem, že tam končí to pole, poněvadž samozřejmě Měsíc sám je přitahován Zemí, podobně jako on přitahuje taky Zemi. Takže to je všechno takhle relativizováno, přechází to povlovně, je to neohraničeno pevně, ale přesto všechno máme důvod se domnívat, že má smysl hovořit o zeměkouli jako jedné planetě, která se jako jedna planeta chová ve srovnání s jinými planetami, které jsou taky čímisi jedním, i když nemůžeme říct, že by to bylo dokonale integrováno, že by to byl skutečně nějaký subjekt, že by se choval ve filosofii

jsou případy, kdy byly chápány nebo navrženo chápat planety třeba jako subjekt, to je u *Feuerbacha*, pokud byste se tím zabývali, to je docela zajímavé, tam ukazuje, že vlastně každá planeta má své slunce, každá jiné, protože z jejího hlediska to slunce vždycky vypadá jinak, to je taková zajímavá věc, to bychom se tím mohli zabývat.

Ale popravdě řečeno, jestliže jednou jsme nakloněni tomu chápat subjekt jako svéráznou událost, která je integrována, to znamená, která má své nitro a z toho nitra je integrována navenek, no tak pak ovšem planety ani hvězdy žádnými skutečnými pravými subjekty nejsou. Skutečnými pravými subjekty jsou ty jednotlivé malé složky, to jest atomy, ještě molekulu můžeme chápat jako subjekt. Ale pokud jsou to jenom organismy, pak už jsou to buňky, mnohobuněčné a tak.

Celá situace v historii, tedy v dějinách na úrovni dějin se pronikavě mění, protože tam se setkáváme s událostmi naprosto nového typu, které nemůžeme srovnat ani s pravými událostmi, to jest s vnitrointegrovanými událostmi typu organismů, ale nemůžeme to srovnat – to by bylo moc – v dějinách není nic takového, i když někteří myslitelé se pokoušeli to prosadit různým způsobem.

Ale na druhé straně redukovat dějiny nebo dějinné události redukovat na dobu událostí v uvozovkách třeba geologických by znamenalo je zbavit čehosi podstatného. A v čem tento rozdíl je, tím se chceme teď zabývat. Tedy jestliže se na úrovni *fysis* ukázalo, že ta *fysis*, to jest příroda, i když to je jinak než u nás, proto jsem tam užil toho slova *fysis*, že to je spíš v tom řeckém smyslu, i když tam platilo, že jen to je skutečné, a tudíž součástí skutečného světa, co na skutečnost reaguje, na ostatní skutečnost reaguje, jsme si řekli, že virtuální částice se stává reálnou částicí teprve tehdy, když reaguje neboli interaguje s reálnými částicemi a že tím se virtuální částice zapojuje do našeho časoprostorového světa, že se formuje už při svém vzniku, že se přizpůsobuje, adaptuje tomu, těm pravidlům hry, které platí v tomto vesmíru. To si ještě na to pamatujete, nebudu se k tomu vracet, ještě to máte v mysli. Tedy jen to je skutečné, co na skutečnost reaguje. A tím, jak reaguje, se do té skutečnosti zapojuje. To je jedna stránka věci, a pak skutečné je jenom to, na co zase reagují jiné skutečnosti a tím to činí čímsi pro sebe významným. A příklad významným v minulosti, reagují na to a zachovávají z toho něco. A my tomu potom říkáme příčina.

Tedy jestliže tohle platilo na úrovni *fysis*, na úrovni toho kosmu v přírodovědeckém smyslu, platí to ještě ve větší míře o dějinách. Specifičnost dějin však spočívá v tom, že to reagování, které je tak důležité a o které jde, čili reagování na děje, na události v dějinách, je zprostředkováno nikoliv jakoukoliv, nýbrž právě lidskou subjektivitou. To jest subjektivitou charakterizovanou vědomím, které si je vědomo sebe. Nikoliv jakýmkoli vědomím, nýbrž vědomím, které si je vědomo sebe, které je schopno nějak rozumět své situaci na základě porozumění sobě a naopak rozumět sobě na základě porozumění situaci.

Tohleto v přírodě neexistuje. To existuje teprve na úrovni dějin. Ale dějiny nejsou tady dřív, tak, že by něco takového se mohlo uplatnit, objevit, vykázat teprve na úrovni dějin, když už by tady dějiny byly, nýbrž dějiny jsou konstituovány touto schopností těch jediných živých tvorů, které známe, totiž lidí, rozumět sobě na základě porozumění situaci a rozumět situaci na základě porozumění sebe. A tohleto porozumění je možné jedině ve vědomí. A nevyplývá z vědomí, nýbrž je to určitý typ uspořádání vědomí. Vědomí funguje už u vyšších zvířat, ale není to vědomí tohoto typu. To jest není tam přítomna ta reflexe. Když říkáme vědomí, které si je vědomo samo sebe, tam to je ta reflexe. K tomu se ještě budeme mít možnost vrátit.

Teď jistě nebo možná jste si všimli určité problematičnosti toho výroku, kterého jsem užil, totiž že to reagování na děje, na události v dějinách je zprostředkováno lidskou subjektivitou, to jest vědomím, které si je vědomo samo sebe. To je nepřesné, když říkáme, že vědomí je schopno si rozumět. Vědomí totiž není subjekt. My bychom správně měli říct, že člověk je schopen si rozumět, a to ve svém vědomí a skrze své vědomí.

Všem tato oprava je jenom zdánlivě oprávněná nebo dál vedoucí, ta má zase některé jiné nedostatky. Totiž jde o to, že sebepojetí člověka se konstituuje ve vědomí a skrze vědomí a že člověk, který se vztahuje sám k sobě ve svém vědomí se vztahuje k sobě ne jako k subjektu tohoto sebevědomí, nýbrž

jako k jakési konstrukci, kterou si skrze své vědomí a skrze své sebevědomí o sobě učinil.

Takže my nemáme žádnou možnost, jak zachytit ten subjekt, který je subjektem vědomí, eventuálně subjektem sebevědomí. A proto vlastně je oprávněno, jestliže budeme mluvit o tom, že vědomí samo si uvědomuje sebe, i když víme, že to má svůj nedostatek, že totiž vědomí samo, co to je? Jsme tady v nebezpečí, do kterého upadl Descartes, který to vědomí, respektive myšlení, prohlásil za takové všeobecné myšlení, bez ohledu na to, kdo zrovna myslí. To ego toho *cogito* u něj nehrálo roli, a proto *res cogitans*, proto *cogitare* prohlásil za věc. *Res cogitans*, věc myslící. A věc myslící není subjekt. To je věc myslící, to je něco, na čem subjekt, když myslí, má svůj podíl, čeho se účastní.

Tedy tady nemáme možnost, zatím nevíme, jak to vyjádřit, abychom se nedopustili vážné chyby. Musíme pamatovat na obojí. Je do jisté míry oprávněno mluvit o tom, že vědomí si uvědomuje samo sebe. Že lidské vědomí je charakterizováno tou proreflexovaností, že víme ze zkušenosti, kdykoli něco víme, kdekoli si něco uvědomujeme, tak že vždycky u toho je nějak taky jakési vědění, vědomí, uvědomění toho, že si to uvědomujeme.

A to naprosto nezávisle na tom, jestli to děláme správně nebo nesprávně. A to v kterékoliv rovině. To patří už k počátkům filosofie, že když sledujete, jak Platón líčí ty sókratovské rozhovory, tak tam všude se setkáváte s tím základním rozpoznáním, že tady je několik rovin, několik poschodí, pater, několik úrovní, které jsou pro vědomí charakteristické a v nichž to vědomí se vždycky nějakým způsobem uplatňuje, projevuje. Někteří o tom vědí, nechte mi odpustit, ale je jich málo, většina to ještě neslyšela, tedy zopakují: třeba doporučuji vám někdy si přečíst *Apologia Sokratús*, *Obranu Sókratovu*. Tam v těch třech řečech Sókratés, přesněji řečeno v té druhé, se obhazuje také tím, že vysvětluje, proč má nesnáze, proč ho celá řada lidí nemůže ani cítit a tak dál, a vysvětluje to také tím, jak obtěžoval lidi.

Já to teď nebudu zevrubně vykládat, souvisí to s tím, jak údajně v Delfách dosáhl jeden jeho přítel na otázku, zda je někdo moudřejší než Sókratés, negativní odpovědi; dostalo se mu z nejvyšší instance odpovědi, že není nikdo moudřejší než Sókratés. No a v této souvislosti Sókratés sám si klade otázku, jak je to možné, když sám přece ví, že nic neví. No a tady v té souvislosti teď vylíčí pozoruhodnou věc, totiž jak obtěžoval různé odborníky a zjistil, že řada z nich skutečně ví něco a mnoho toho ví o předmětu své odbornosti.

Ale když se mu podaří je dostat k tomu, aby ukázali sám ten předmět, aby nemluvili jenom o tom, co všechno o tom vědí, ale aby řekli, co to je, o čem něco vědí, tak jsou v čudu. To konkrétně třeba, když politikům nebo státníkům (státníky rozumí se lidem činným veřejně v *polis*), když dává otázku, co to je spravedlivé, tak oni mu vždycky říkají – to tam je právě v Platónovi krásně dovedeno – tak mu říkají, co je například spravedlivé. A teď mu říkají různé případy, kdy když například je situace taková a taková a jeden žaluje na druhého a druhý taky žaluje a přijdou před soudce a teď se to má řešit, tak v tomto případě spravedlivé je toto a nespravedlivé je tamto. A Sókratés jim vždycky říká: „Já nechci vědět, co je spravedlivé v tomhle případě nebo v támhletem případě, já chci vědět, co je spravedlivé samo.“ V čemž jsou v čudu, oni nevědí, jak to říct.

Zároveň ale ti o sobě myslí, že jsou odborníci a v ostatní společnosti mají dobrý *ruf*, mají pověst odborníků. Takže tady máme teď třeba odborníka přes spravedlnost nebo přes koně (lepší třeba, nějaký koňský handlíř třeba nebo nějaký znalec, který je přizván, když se prodávají a kupují koně). Tak ten o koních ví spoustu, je skutečně užitečný člověk, za úplatu poradí, pokud není přeplacen nějakým podvodníkem, který se chce zbavit něčeho a tak. Takže ten člověk – první rovina – něco ví o koních. Zároveň ale si o sobě něco myslí, to jest je přesvědčen, že něco ví o koních.

A teď přichází Sókratés a chce zjistit, jestli když on si myslí, že něco ví o koních, tak jestli opravdu o těch koních něco ví, jestli si to jenom nedomýšlí. Tady vidíte ty tři roviny. Něco vědět o koních je jedna rovina, uvědomovat si, že něco vím o koních, je druhá rovina a kontrolovat, zda když si někdo uvědomuje, že ví hodně o koních, zda to je oprávněné uvědomění, čili sebevědomí. Je to skutečný znalec, anebo jenom hochštapler? To je ta třetí rovina. Tyto tři roviny jsou odlišené a zároveň propojené reflexí. Bez reflexe něco takového není možné. A to je charakteristické pro lidské vědomí. Když jdete ke zkoušce, tak něco

víte v momentě, když jste nervózní a jsou lidi, kteří dělají výborně zkoušky a kterým se nedělají dobře zkoušky. Zkoušky jsou vůbec špatný způsob, jak zjišťovat, co kdo ví a co kdo neví, ale bohužel lepší v tom masovém způsobu vyučování nebyl nalezen. Velice snadno se může stát, že dostanete otázku, najednou máte okno a nevíte vlastně, co na to odpovědět, a máte dojem, že nevíte nic. Je evidentní, že tato úroveň, kdy si uvědomujete, že nevíte nic, že je nepřiměřená té skutečnosti, že totiž toho víte poměrně dost. Jenomže momentálně ztrácíte soudnost v té napjaté chvíli a máte dojem, že nevíte nic. Může to být i naopak, že někdo neví nic a jde ke zkoušce a myslí si, že to umí všechno, a teď dostane otázku a najednou se zjistí, že neví nic, a on opravdu nic neví nebo nic podstatného, rozhodující věci neví. A má dojem přitom, když jde ke zkoušce, tak má dojem, že to zvládne.

Čili to neznamená, ta reflexe, že odpovídá té nižší rovině. Skutečně tomu tak může být, že někdo toho ví hodně. To je v tom, když studenti a kantoři, nebo jako tam, jak ten Plachta tam furt má dojem, že neví nic a oni ho potom podvodně vylákají tam a pak se ukáže, co toho všechno zná. Tedy tam to není demonstrováno zcela bezpečně, ale je to zkušenost známá takřka všem. No a ta možnost kontroly, to je ta další rovina, skrze kterou filosofie je obyvatelkou té třetí dimenze nebo třetí etáže, třetí úrovně, třetího poschodí a tak dál, jak bychom to nazvali. Teprve na té třetí úrovni, když reflektujeme nejenom své vědomí a vědění, ale i to, co si o tom svém vědomí a vědění myslíme, když i to ještě reflektujeme, tak teprve to je úroveň filosofická.

Tímhle se vyznačuje lidské vědomí. Když člověk ve svém reflektujícím vztahu ke svému vědomí, respektive k sobě – a to je vždycky spolu – dochází k jakémusi sebepochopení, sebepojetí, tak má pochopitelnou tendenci sám sebe ztotožňovat s tím, co je mu tak důvěrně blízké, to jest s tím svým vědomím. Přesněji řečeno zas, ne s tím svým vědomím, nýbrž s jakýmsi *hypostasovaným*, *suponovaným*, předpokládaným, konstruovaným subjektem toho svého vědomí. S tím se identifikuje.

Museli bychom analyzovat povahu reflexe. Jenom velmi stručně řeknu, že reflexe je vždycky reflexí nějaké aktivity, nějaké akce člověka. Zase tohle říkám já, to například nenajdete všude, to není obecně přijato. To při čtení třeba toho Patočky, *Přirozeného světa*, tam je ta reflexe interpretována jinak. Já mám dojem, že nedržitelně, což samozřejmě může být má chyba nebo někdo může považovat za mou chybu. Tedy tady říkám dogmaticky pro stručnost: reflexe je vždycky reflexí nějaké akce, a tou akcí může být jiná reflexe. To jest já mohu reflektovat nějakou svou reflexi. Ale vposledku, když jdu stále hloub a hloub, tak nakonec už reflektuji jenom nějakou svou akci.

Zkušenost lidská je založena na tom, že reflektujeme své akce a rozpoznáváme, co v té akci – například když podnikneme nějaký pokus – co v té akci jsme způsobili my, co tedy padá na náš vrub, a co naopak způsobuje ten materiál, kterého jsme použili, co tedy padá na vrub toho materiálu. My jsme se touhle otázkou trošičku zabývali na úrovni té astrofyzikální kosmologie, když jsme hovořili o té kvantové mechanice, kde právě tento problém je elementárně důležitý, když se totiž ukazuje – je to aspoň v určité jedné filosofické interpretaci třeba toho *Heisenbergova* principu neurčitosti – že vlastně strašně důležité je si uvědomit, že pouhé pozorování, registrování skutečnosti znamená už zásah do skutečnosti.

Když si to uvědomíme, tedy otázka vzniká: co z toho, když jsme registrovali, což jest akce, kterou jsme zasáhli do skutečnosti – tedy co z toho zásahu, respektive z té konfrontace, z toho střetnutí našeho zásahu a té skutečnosti, která je zasažena, co padá na náš vrub, to jest na stranu toho našeho zásahu, a co padá na vrub té skutečnosti, do které jsme nebo do níž jsme zasáhli. V té akci samotné je to nerozlišeno. Tam dokonce dochází k jakémusi splynutí. Protože ta akce, má-li dosáhnout toho, čeho chce dosáhnout, už nějak se sama připravuje k tomu zásahu. A když je připravena k zásahu, to znamená, že ta věc, do které má být, jaksí do níž se má zasáhnout, ta už formuje tu akci ještě před tím zásahem. Na druhé straně, když ta akce dosahuje něčeho tím zásahem, no tak ta věc sama sice nějak odolává, ta věc tam něco ze sebe zanechá, jenomže na ní zůstává kus té akce, kus toho zásahu. Ona nese stopu toho zásahu.

Takže výsledek spočívá v tom, že jednak v té akci je nějak přítomna ta věc, která je cílem akce, cílem zásahu, a jednak ta akce nějakou svou složkou zůstane přilepena na té věci. Takže když potom zjistíme, co

vzniklo, tak to, co vzniklo, jak objektivně vzato, ten výsledek předmětný, nese známky obojího, to jest té původní věci bez předzásahu a toho zásahu, tak i ta akce sama nese taky známky obojího. To jest jednak je rozvržena subjektem, a tedy je to akce toho subjektu, ale jednak je právě rozvržena tak, aby zasáhla, to znamená už předjímá tu věc, kterou zasahuje.

A reflexe umožňuje rozpoznání tím, že se obrací ne k věci, nýbrž k té akci; umožňuje rozpoznání na základě analýzy té akce, umožňuje rozpoznání, co z té akce padá na vrub věci a co z ní padá na vrub toho aktivního subjektu. Jinak to poznání totiž není možné. My nemáme možnost jinak se dostat k věci než ve své akci. My nemůžeme se svým vědomím, svým myšlením dotknout přímo věci. To je charakteristika té úrovně myšlení. My se nemůžeme myšlením dotknout věci. My se myšlením můžeme dotknout jedině toho, co si pamatujeme ze své akce, respektive co z té akce se vrátilo k nám zpátky. A teprve analýzou té jakési primární zkušenosti z té akce, analýzou té zkušenosti z akce, my můžeme dospět k jakémusi ponětí o tom, jaká je ta věc sama a jací jsme my, kteří jsme zasáhli.

Jinými slovy, reflexe je takový způsob obratu vědomí k sobě samému, nebo myšlení k sobě samému, které

--- (1985-03-11 Filosofická kosmologie XVIII (1)_18-1b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: ...konstruovat jakýsi model věci a konstruovat jakýsi model nás samých. My nevíme o sobě nic původně a nevíme také nic o věci původně. My to musíme odečíst, dešifrovat teprve ze zkušenosti svých aktivit.

No a to znamená tedy pochopitelně, že člověk má tendenci, právě tak jako máme všichni tendenci ztotožňovat skutečnou věc s tou konstrukcí vypracovanou na základě analýzy akce nebo celé série akcí, tak podobně máme tendenci sebe ztotožňovat, sebe skutečné ztotožňovat s tím sebepojetím, to jest také konstrukcí na základě analýzy toho, co jsme provedli zatím. My sebe samy poznáváme na základě toho, co jsme provedli, co jsme udělali, čeho jsme dosáhli.

Když třeba Marx zdůrazňuje – a to je jedna z nejdůležitějších věcí, které u Marxe se najdou a která ovlivnila *filosofii* 20. století –, když zdůrazňuje, že v praxi člověk zároveň, vždycky zároveň mění svět, to jest mění své okolí, a zároveň mění sebe, tak v tom je ta velká pravda, že protože praxe je ne jakákoli akce, nýbrž akce projektovaná, promyšlená předem, tak že výsledek praxe nám představuje vždycky jakousi základnu pro korektury pojetí věcí a pro korektury pojetí sebe.

Ty korektury obojí na úrovni pojetí jsou podmíněny tou praxí, to jest skutečným reálným zásahem do světa. Takže jsou podmíněny skutečnou změnou, ne pouze pojetí věcí a pojetí sebe, nýbrž skutečnou změnou věcí a sebe, o které se ovšem dovídáme jenom tak, že v reflexi pak konstruuje nové obrazy, nové modely věcí a nové obrazy, nové modely samých sebe.

Takže když jsem upozornil na tu nejasnost nebo nepřesnost, kterou momentálně nemůžeme překonat, zda lépe mluvit o vědomí, které si vědomo sebe sama, nebo o sobě, kteří skrze své vědomí si uvědomujeme své vědomí – obojí to má nedostatek, to si musíme stále pamatovat a počítat s tím i v dalším –, tak tím zároveň říkáme, že tu skutečnou opravu, tu můžeme provést někdy později, jinak, na jiném místě a jinými prostředky, které momentálně nemáme k dispozici. Je to úkol, je to určité téma; ani jedno z těch dvou vyjádření neplatí nebo neuspokojuje plně.

Teď snad bychom si ještě mohli připomenout, že ve zpětném pohledu k tomu, jak jsme začali tyhleto večery o kosmologii, se zřetelně ukazuje, že sám vztah člověka ke světu, tedy také k věcem, o němž jsme mluvili v tom třeba u *Gilgameše* a podobně dál, a ovšem to znamená také vztah člověka ke *kosmu* přírodovědecky chápanému, i když svět nebudeme na tento *kosmos* redukovat, že tento vztah člověka ke světu se mohl uskutečňovat jako nová teze pouze dějinně, v rovině dějin.

Co to znamená? Poté, co jsme si nadhodili, že ty dějinné události nejsou srovnatelné, tím méně identifikovatelné s pravými událostmi na úrovni fyzis ani s těmi kvaziudálostmi těch všelijakých agregací a důsledků agregací, jde totiž o to, že události dějinné na jedné straně nejsou pouhou agregací, nýbrž mají v sobě cosi z té integrovanosti. A na druhé straně tato integrovanost není vlastní těm událostem, to je ta specifická dějin nebo těch dějinných událostí. Nejsou vlastní těm událostem; ty události zbaveny té

integrity nejsou nic než akumulací, než agregací. Ale garantem té integrity těch událostí je něco, co je mimo ty události samé. Totiž je to člověk, který ty události nejenom registruje, nýbrž je chápe.

A tady se vrátíme, jenom si připomeneme, jak jsme už mluvili v různých souvislostech několikrát o povaze uměleckého díla, jako je třeba obraz. Tedy ideál pozitivistů takového typu, jako třeba byl Ranke, totiž popsat minulost tak, jak prostě byla a nic tam nevnášet, znamená totéž, jako kdyby kunsthistorik si myslel, že stačí přesně popsat – jak jsme si tady říkali, kdybych to nalinýroval přes milimetrový průsvitný papír – na kterém milimetru je nanesena která barva. A teď by barvy byly seřazeny, přesné odstíny by byly označeny a on by jenom odškrtoval, který odstín je na kterém milimetru a tak dál. Takže kdybyste to dělali, sice nebylo by to přesné, poněvadž ono to není po milimetrech, ale z dálky koukat by to ten obraz byl. Mohli byste jít do menších, mohly by to být desetiny milimetru, setiny milimetru, a tam už by to úplně, to už uniká lidskému oku, čili tam by to byl, ten *raster* by vám podal naprosto dokonalý popis toho obrazu. A přitom byste se úplně vyhnuli otázce, co ten obraz znázorňuje. To znamená, naprosto přesný popis počmáraného papíru nebo barevnými skvrnami pokrytého plátna nestačí k tomu, abyste rozpoznali, abyste se setkali s dílem samým. Dílo samé není ztotožnitelné s tou vnější podobou, to jest s tím, co je na povrchu. To totéž u básní, u hudebních děl a tak dále.

Podobně to je – tady si tím pomáháme, jistá obdoba – je to u událostí dějinných. Popis, co se stalo, zaprvé není možný, protože se toho stalo tolik, že popsat jeden den jedné bitvy by znamenalo napsat snad statisíce, snad miliony svazků knih. Protože byste neměli žádné vodítko pro rozlišování, co máte zaznamenat a co ne. Museli byste zaznamenat všechno. Takže například, že nějaký vrabec přeletěl z jednoho stromu na druhý v místě, kde se odehrávala bitva, nebo že přiletěly vrány a kroužily nad mrtvolkami tam, to všechno byste museli zaznamenat, poněvadž to všechno patří k té skutečnosti.

A jakmile byste začali rozlišovat, co je důležité a co nedůležité, tak už to znamená, že tam vnášíte něco svého, určité pojetí, určité principy, měřítko, jakási hlediska pro to, co je důležité a co nedůležité. Už byste museli vědět, co to je ta událost, totiž ta válka nebo ta bitva, abyste věděli, že vrána nepatří k té bitvě a tak dál.

Tak především ta zásada pozitivistická, zhruba pozitivistická, jak to formuloval Ranke tím okřídleným slovem: *wie es eigentlich gewesen*, jak to vlastně bylo, jenom popsat, jak to vlastně bylo, je *nonsense*, pokud se tím míní, že můžeme vyřadit jakékoli koncepce, jakékoli myšlenkové modely, které pro nás budou vodítkem při rozlišování toho, co je důležité, co je méně důležité a tak dál.

Zadruhé. Nejde jenom o výběr fakt, ale jde o ten myšlenkový aparát, bez něhož se žádná historická práce neobejde. Když chcete popisovat třeba renesanci, no tak vy tu renesanci nikde nenajdete. Vy nikde nenajdete středověk. To je otázka koncepce. Kdy končí starověk a začíná novověk. Je to do jisté míry otázka konvence, ale ne pouze konvence, poněvadž ta konvence není libovolná, existují argumenty jisté a tak dále a je možno o tom diskutovat.

A sám ten přístup myšlenkový vyžaduje pracovat s jistými pojmy. Ty pojmy musí každý historik nějakým způsobem zdůvodnit. Nemůže je vzít prostě třeba z obecného jazyka nebo je razit, jak se mu to hodí, nebo je vzít z knih svých předchůdců. Ne, musí je vzít na svou vlastní odpovědnost, musí si je vyjasnit sám a objasnit to druhým, co budou číst, co tím říká. Neexistuje možnost historické práce, která by byla vyvázána z povinnosti vyjasnit pojmy, kterými pracuje.

Na tom všem vidíme, jak strašně důležité je myšlení, chápání, porozumění pro historii, pro dějinné události. No a to porozumění, podobně jako musíme mít porozumění pro obraz, existuje ta historka už řecká, že byli dva vynikající malíři a teď si nevzpomenou na jména, kteří se vsadili, kdo je lepší malíř. A jeden z nich namaloval, já nevím co, a takřka tedy nebylo představitelné, že by to někdo mohl namalovat lépe, byla to skutečnost teda, jak když ji vyšije, a ten druhý převezl toho malíře tím, že mu ukázal na takovou roušku. Malíř přišel už netrpělivý a chtěl tu roušku z toho obrazu předpokládaného sundat a zjistil, že ta rouška je namalovaná.

Odpusťte, já na to neměl připravený a jsem přiblblý. Ten první, to bylo tak, že tam namaloval nějaké haluze a na tom nějaká semena nebo plody něčeho a ptáci přilétali a snažili se klovat a sklobnout to z

toho dolů. Což je blbost samozřejmě, protože to si řekneme hned, proč kvůli tomu tuhle historku cituju. A výsledek byl ten, že větší byl ten druhý malíř, protože ten první oklamal pouze ptáky, kdežto ten druhý samotného člověka a samotného malíře.

Je to blbost, protože právě aby bylo možno malíře oklamat, takže sáhne a chce dát roušku pryč a ono to vlastně je ten obraz, k tomu je potřeba, aby ten malíř přistupoval jako člověk, to jest s takovou fantazií, aby za tím skvrnami pokrytým dřevem – tenkrát asi – aby viděl, co to znamená, dokonce tak, že to ani nerozpozná od té skutečnosti. Poněvadž se tak soustředí na to, co znamená, že vlastně ani pořádně to plátno a ty barevné skvrny nevidí. To se nemůže stát psovi. Sebekrásnější obraz, věrnější, nebo dokonce fotografie pána, nechává psa chladným. Pes prostě tomu nevěnuje pozornost. A nejen proto, že má blbej zrak, vždyť z blízka mu to furt ještě stačí. Zvíře nemá tu fantazii, která mu dovolí proniknout za vnějšek uměleckého díla k tomu, co je jádrem. A to není na tom papíře, to není na tom plátně. Co je jádrem uměleckého díla, to je za tím.

A podobně se to má s dějinami. Taky tam to, co se dá popsat, přesně zaregistrovat, to nejsou dějiny. To je jenom jejich vnějšek. Ty dějiny, to je to, co to znamená. Čemu můžeme rozumět, co můžeme chápat. A samozřejmě chápat lépe nebo hůř. Takže je možno mít spory o tom, co to vlastně znamená, co se to vlastně stalo. Je lepší porozumění určité události dějinné a horší porozumění a neporozumění. A to neznámá, že to je jenom subjektivita. Tedy pro dějiny je podstatné tohleto, že mají jakousi svoji vnitřní stránku, svůj vnitřní svět, který není popsateľný jenom vypočtením těch vnějších jevů, na které je možno poukázat. Tedy je to jakési velmi blízké nebo velmi dokonalé napodobení pravých událostí. Jenom odlišnost spočívá v tom, že pro pravou událost ten vnitřek sám organizuje ten vnějšek. To jest vnějšek je integrován do jedné události nitrem té události.

Když to tady to nitro té události samo je neschopné zorganizovat, integrovat to, co se stalo nebo co se děje, bez asistence člověka. Člověk je garantem té integrity, ale ne garantem v tom smyslu, že by si mohl dovolit cokoli. Prostě kde není člověk se schopností porozumět dějinám, tam nejsou dějiny. A přitom dějiny nejsou výmyslem člověka. Tohle je věc, kterou je třeba si furt pouštět hlavou a pokusit se si to nechat dojít. A je to bohužel věc, kterou naprostá většina historiků nechápe. Všechny diskuse o tom, jestli má smysl hovořit o smyslu dějin nebo smyslu národních dějin nebo nemá, jsou metodicky pochybné, jestliže nejsou založeny na porozumění této základní věci, totiž na porozumění tomu, co to jsou vlastně dějiny a co to jsou dějinné události.

Že dějinné události zbavené smyslu nejsou dějinnými událostmi. To jsou jenom skořápky. Dějiny, to jsou děje určitého smyslu, který k člověku hovoří tak, jako hovoří umělecké dílo, ať už hudební nebo nějaké. A historik tady má představovat něco jako reprodukcího umělce, který dovede z těch materiálů, z těch všelijakých záznamů, regist královských nebo dokumentů, v novinách a v dopisech a politických aktech a smlouvách a tak dál – to jsou ty noty na papíře. A historik má být schopen z toho zahrát tu melodii těch skutečných dějin, který něco znamenají, který lidi oslovují, vždycky oslovovaly a budou oslovovat, pokud jim budou rozumět, pokud budou otevření k tomu jim porozumět.

Čili chtít dějiny redukovat na to, co se vlastně stalo, a chápat to jenom jako ty vnější záležitosti, znamená chtít popisovat hudbu, popisovat devátou Beethovenovu, když jsem nikdy neslyšel hrát na žádnéj nástroj a mám před sebou jenom partituru. A teď popisuju tu partituru. Něco z toho se tam samozřejmě dá poznat. Ale že jde o hudbu, z toho není vůbec patrné. To musím vědět, to musím mít zkušenost s hudbou. To musím mít odjinud, to nevyplývá z té partitury.

Tak, tohle je povaha dějinných událostí. Máme tedy před sebou velmi pozoruhodnou, značně komplikovanou strukturu, na kterou se zapomíná nejen obecně. Tohle samozřejmě nemůžeme vytýkat lidem běžně, že takhle neuvažují, protože kde by to sebrali. Zejména když sami historici, sami odborníci přes dějiny ji nerespektují. Tedy na kterou se zapomíná nejen obecně, všeobecně, ale kterou nerespektují ani historiografové. Pochopitelně historiografové ji nerespektují především v důsledku své filosofické nedovzdělanosti, někdy až pologramotnosti.

Mimochodem jenom na doklad toho existuje jakýsi Tomáš Vojtěch, který koncem minulého roku v

Akademii vydal knížku *Česká historiografie a pozitivismus*. A jako je to užitečná kniha potud, že tam je velmi rozsáhlá bibliografie těch sporů o smysl českých dějin, které byly vyvolány v osmdesátých, devadesátých letech minulého století zejména Masarykem a které v podstatě byly vedeny ve znamení sporu mezi palackého a masarykovým pojetím českých dějin a Gollem, gollovskou školou, zejména pak pekařovským pojetím českých dějin. Tedy ta knížka je užitečná, poněvadž tam je – neúplná, má řadu vad základních, ale přece jenom po desítkách let, kdy se o tom takřka nemluvalo, nepsalo, tak je to velmi užitečné, že tam jsou citovány věci, které vskutku vůbec nějak byly takřka vymazány, tak přinejmenším jsou tam sepsány.

Naproti tomu ale – to je knížka, rozumíte, když někdo chce uvažovat o pozitivismu v české historiografii, no tak pochopitelně to nemůže dělat historicky, historiograficky, protože to je otázka filosofická. To je otázka, jak se projevovaly a projevují určité filosofické koncepce v práci našich historiků. A teď si představte, že toto téma si vybere člověk, který nemá nejmenšího šajnu o tom, co to je filosofie, a že by se tomu měla věnovat nějaká zvláštní pozornost. Takže o těch názorech pozitivistů, a protože tam jde taky o spor s pozitivisty, tedy i o názory těch nepozitivistů, tam referuje jako slepý o barvách. To jest on vám řekne celou řadu takových charakteristik, který jsou nefilosofický, takže toto filosofické téma on pojedná, aniž by tam byla jediná filosofická myšlenka, aniž by tam byl jediný pojem vypracovaný, definovaný. On tam ani nemá, co to je pozitivismus. Tam prostě není.

Tak a to je práce, která vyšla v akademickém nakladatelství, pod kterou se tam podepsali oponenti a doporučili to a prošlo to redakcemi a různými připomínkovými řízeními a tak dále. Taková věc může vyjít. Já jsem zvídavý, jestli se najdou mezi našimi historiky – nemyslím oficiální, ale ty, co jsou i mimo struktury –, jestli se najde někdo, kdo tuto věc odhalí. Jsem přesvědčen, že ne. Jestli se o tom vůbec bude mluvit, tak se o tom bude mluvit po jiných stránkách, ale v žádném případě se nenajde tohleto.

Víme, jak tady Honza Vohejda asi před čtrnácti dny, nebo kdy to bylo, jak tady citoval výrok Miloše Hájka o tom, že ta otázka smyslu dějin prostě už byla opuštěna, že to je zastaralá záležitost, dokonce ve světě. To je, rozumíte, to je totéž, jako když někdo řekne: „No, otázka, má-li svět, *kosmos*, má-li nějaký smysl nebo ne, má-li svět nějaký smysl, no to už dávno přírodověda opustila.“ Samozřejmě to horší, poněvadž v té přírodě nám to připadá méně provokativní. Ale je to stejný nesmysl, protože fenomenologie ukázala, že nejenom svět jako celek, ale dokonce jednotlivé věci, jednotlivé události, jednotlivé osoby se nám ukazují jediné tak jako něco, co má smysl, čemu je možno rozumět.

Tedy říct, že otázka smyslu přírody byla opuštěna, je *nonsens*, protože kdyby skutečně ten smysl neexistoval, tak prostě pro nás ani příroda nemůže existovat. Natožpak v dějinách, kde to je tak, že ty dějiny existují, ty dějiny se dějou jediné díky tomu, že člověk je chápe. Všecky velké osobnosti, který tvořej dějiny, jak se někdy myslelo, že to jsou třeba vládcové, nebo pak se myslelo, že to jsou národy nebo třídy a tak podobně, všechny tyhleto subjekty dějin, ty mají vždycky nějaké pojetí a jednájí ve smyslu toho pojetí. A to, jak jednájí, to patří do těch dějin. No jak je možno chápat dějiny jako něco objektivně plynoucího, když vlastně tam všude jednájí lidé, kteří mají nějaké představy a jednájí podle těch představ?

Jedině díky tomu, že měl Kutuzov – to je věc, kterou cituje Rádl z Tolstého z *Vojny a míru* – jediné protože měl ten Kutuzov jakousi představu, co to znamená, když vtrhne Napoleon se svými vojsky až na Rus, obsadí celou Evropu a vtrhne až na Rus, že měl určitou koncepci, tak mohl tvrdit, že ve chvíli, kdy on se svými vojsky zapálil Moskvu, většinou dřevěnou a dobře hořící, a stáhl se z té Moskvy, takže tím zasadil Napoleonovi rozhodující ránu a že vlastně zpečetil jeho osud. To od samého začátku Kutuzov skutečně říkal. Díky čemu to mohl říkat? Ve skutečnosti teda Moskva shořela, vojska musela ustoupit a Napoleon dobyl Moskvu. Ale Kutuzov prostě rozuměl té věci a tvrdil od samého začátku, že to je konec Napoleonova tažení na Rus. A měl pravdu. No ale díky této pravdě a jenom ve smyslu toho, že takhle viděl situaci, on je ospravedlnitelný, že zapálil Moskvu. Zapálení Moskvy mělo smysl jenom v této široké koncepci. Popsat jenom objektivně, že prostě nějakí francouzští vojáci přišli – a to už jsou koncepce samozřejmě –, že přišli až na Rus, až k Moskvě, a že obrana spočívala v tom, že se Moskva zapálila,

nedává smysl. Prostě tam musíme pochopit, co v tom bylo, jaké kontexty.

No tak promiňte, tak já prostě tím končím. Ještě se kouknu, jestli náhodou... no, já jsem chtěl ještě možná, že si to teda rozdělíme příště, ukázat, jak vypadají ty jednotlivé struktury a složky těch dějinných událostí, aby nedošlo k omylu, že je to všechno jenom v lidské fantazii. To pochopitelně tak není. Umělecké dílo, jako je třeba obraz nebo jako je román, to není jenom záležitost lidské fantazie. Naopak ta lidská fantazie se musí otevřít a podrobit, poddat tomu uměleckému dílu, aby mu porozuměla, aby to umělecké dílo oslovilo toho, kdo poslouchá nebo čte a tak dále. Podobně to je s dějinami, že když chceme porozumět, co se děje, tak se musíme nějakým způsobem otevřít vůči tomu, co se děje a co se dělo, když jde o minulou dobu, a musíme nechat k sobě promluvit to, co promlouvalo už k těm našim předkům, a najít v tom nějakou smysluplnou souvislost. Najít v té zvěsti to nejpodstatnější. To je vždycky velmi odvážný pokus, který může ztroskotat. Ale je to jedinej způsob, jak porozumět dějinám. Nemůžeme se bez toho obejít. A nejlepší je, když těch pokusů je několik a různých a ty pak se kontrolují navzájem a ve střetnutí odhalují navzájem své slabosti, své nedostatky, a tím umožňují, aby se pravda ukázala lépe než před tím střetnutím.

Tak tím končím a deset minut přestávka.

Jiný hlas: To platí pro organismy taky. No ne, já jsem měl hlavně na mysli to, že vlastně gravitačně se projevuje každá částice hmotná, ať již planeta, nebo hvězda po celém vesmíru. Takže do jisté míry vlastně v té gravitační struktuře se jeví ta aglomerace, kterou nazýváme planetou nebo hvězdou, se jeví jako střed něčeho, co se rozkládá všude. Proto jsem pak říkal, jaké jsou ty přechody a tak dál, že to vlastně jde přes *biosféru*, *troposféru* a všechny ty pásy a tak dál, že to vlastně jde úplně do ztracena. A že vlastně je to omezené jenom tím, že někde působí víc zas nějaký ten jinej střed, jiný centrum a tak dál. To bylo jenom na vysvětlení, já nevím, proč se ti zdálo tak jako vadou. Já jsem tím chtěl naznačit, že i když rozlišujeme mezi pravými jsoucny a nepravými jsoucny, že to vlastně vzniklo z té diskuze tady, já jsem to nejdřív rozlišil dost tak tvrdě. Že vlastně jsou jakési přechody a že to musíme ve vši té rozmanitosti kvalit nahlížet, nedělit to příliš dogmaticky a tak dál. Jedině o to šlo.

Jiný hlas: No tak to jo, já jako nechci tvrdit, že Slunce je totéž jako pouhá aglomerace. To ne, mně jenom šlo o to, že jak jsi to tady vylíčil, tak to vypadalo, jakože hlavní argument, proč teda to není pravý subjekt, pravé jsoucno nebo skutečná událost, tak že je teda těžko to ohraničit, že vlastně to jde furt dál.

Jiný hlas: Hlavní argument byl, že Slunce nemá žádné své nitro. Nikoliv v tom smyslu, že by nemělo střed, ale nemá žádnou svou niternou stránku integrovanou a integrující. Že tuto integrovanou stránku mají jenom ty částice, ze kterých je složeno, jejichž je hromadou, aglomerací. No a že ovšem i aglomerace mají některé kolektivní projevy, takže to vypadá, jakože se projevují ne pluralitně neboli plurálně, nýbrž jako kdyby šlo o jednotku. Ale že tam skutečně chybí to nitro, které najdeme u... ta niterná stránka, to, čemu Teilhard říká *le dedans*. O tom bychom museli zase chvíli hovořit, protože obvykle když řekneme nitro, tak tím myslíme něco úplně vnějšího.

Hejdánek: Vezmeme tady ořech, tak ta skořápka je vnějšek a jádro je uvnitř. To není vůbec pravda.

Cokoliv, když rozřízneme organismus nějaký, třeba při pitvě nebo spíše vivisekci, protože při pitvě už to není vlastně živý organismus. No tak to, co tam najdeme uvnitř, to je vnější stránka. To není to, čemu Teilhard říká *le dedans* nebo čemu my teda podle něj taky nebo podle podobných myslitelů budeme říkat niternost. Niternost je to, co prostě za žádných okolností nemůžeme nahlédnout zvnějšku. Když rozřízneme někoho a koukneme se na to, že tam má zanícenej appendix, tak ten appendix není nitro. Ten appendix je vnějšek. Jenomže to, že je to uvnitř těla, to ještě neznamená, že je to nitro. Nitro je v případě člověka, když je malé dítě, tak pro něj celý příští život, který tady ještě není. Ten patří k nitru také.

Je to jinej pohled, čili je to takový trošku nepřesný, my jsme si to nevyjasnili, tohleto. Patřilo by to zase někam jinam, ta komplikovanost se nedá o všem naráz.

Jiný hlas: Mně se zdá, že když prohlásíš, že atom je pravé jsoucno a hvězda není pravé jsoucno, tak že bys měl asi jistě potíže, kdybys začal prokazovat ty rozdíly. Když to uděláš s bakterií nebo s člověkem, tak tam je to jednodušší, ale s tím atomem by to byly potíže.

Jiný hlas: Jistě, potíže by byly zejména v tom, že to nikdo neviděl a že si představujeme atom asi tak, jako si představujeme koule, jehly nebo něco takového. To je model myšlenkové, nikoliv jako realita. Ta realita je asi komplikovanější a kdo ví, jak by to dopadlo. To je pravda.

Jiný hlas: Což ovšem i u Slunce to samé. I když jsi ho viděl, jestli se to dá říct, tak zase si ho jenom představuješ pouze jako náš konstrukt z konstruktů.

Jiný hlas: Mně se na druhou stranu trochu chce polemizovat s téma zvířatama a s člověkem. Já to, když jsme skočili do té roviny antropologické, říkám to už poněkolkáté, já mám pocit, že ty zvířata odbýváme moc rychle a snadno. Tady třeba, jak jsme mluvili o tom, že ti ptáci nepoznají ten obraz, tak jenom proto, že nemají představivost a tak dál. Z toho by mohl vzniknout dojem, že to zvíře nechápe žádné symboly nebo rozměr třeba, to není pravda. I tam třeba jsou pokusy, co takovej pták třeba rozumí pod dravcem. Stačí maketa nějaká a jenom když se to pohybuje třeba směrem tou špičatou dopředu, tak je to pro něj dravec. Čili tam vlastně takový zobecnění tam taky je. Otázka teda, že u někoho je to vrozené, u někoho je to třeba úplně integrované tak, ale v podstatě ty mechanismy, co jsou u nás, tak tam existují taky, jenom je to míň plastický, variabilní, ale jsou tam. Ten základ myšlení tam je teda u těch zvířat.

Hejdánek: Ano, je to otázka terminologická, čemu budeme říkat už myšlení a čemu ne. Tohle je jistě pravda. Tady je, pokud bychom se tím měli vážněji zabývat, tak existuje několik elementárně důležitých koncepcí, které je třeba přinejmenším pročíst, aby si člověk udělal ten obraz. Jedna z nich je ta koncepce von Uexkülova a ty jeho *Umwelt*, jeho okolí. Patočka o tom píše v *Přirozeném světě* v tom původním.

Také o tom referoval v *České mysli*, že odtamtud já jsem se s tím vůbec setkal. Pak jsem si vypůjčil von Uexküla, četl jsem to. Je to čtení takové speciální, už to připadá člověku trochu zastaralé, ale je tam něco strašně důležitého. Zejména tam je takzvaný pojem *Aktionssystem* – akční systém. Tam se ukazuje, že jsou určité stimuly nebo určité... dalo by se říci signály, jak jste použil, nebo jiné termíny z psychologie, to už je fuk. Prostě určitá situace, která je vždycky strašně komplikovaná, ale je registrovaná jenom v některé své složce, ne jako celek, ale v některé své složce. Určitá situace funguje jako startér nějaké akce toho zvířete. Musí tady být určitá vnější situace i určitá vnitřní situace – to jest třeba to zvíře nesmí být unavené, ospalé nebo nažrané. Tak třeba když je nažraný lev, tak mu může kolem čumáku běhat já nevím kolik antilop a nechá je být. Nevím, jestli se mohou setkat, to je jiná věc, berte to *cum grano salis*.

Naproti tomu, když je hladový, tak mu stačí jenom zavětrít, někde cítí v dálce stádo a už letí. Ta Uexkülova škola se specializovala na to, že popisovala strukturu akcí jednotlivých a ukazovala, že to je jakýsi zčásti vrozený, ale zčásti na základě zkušeností konstituovaný stereotyp, který je nastartovaný jakýmsi signálem. A jakmile je nastartovaný, tak ten stereotyp už běží instinktivně – což nevíme, co to je instinktivně. To jest nekontrolovatelně.

--- (1985-03-11 Filosofická kosmologie XVIII (2)_18-2a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: U těchto ukazuje, že u některých zvířat třeba neúspěch – to platí o lvu prej – že když proběhne ta akce a setká se s neúspěchem, to jest není dostiženo to zvíře, tak lev toho nechá. Jsou jiná zvířata, která toho nenechají a okamžitě startuje další akce. To jest, když lev skočí na svou kořist a nezasáhne ji, tak ji dál většinou nepronásleduje.

Ted' se tam líčí, jak to vypadá, když je uměle vytvořena situace, kdy je nastartována nějaká akce, a ted' se v průběhu té akce uměle změnila podmínky tak, že dochází k jakési frustraci toho zvířete. Tímto způsobem je možno vyvolávat neurózy. Takovéhle věci tam jsou. Je to vlastně kapitola, nebo to patří do oboru chování zvířat, má to v sobě hodně prvků behavioristických. Tímhle se zabývala také nejenom [nesrozumitelné] škola, ale třeba ten známý Jennings, který má – on asi moc známý není, ale v české myšlenkové tradici by měl být známý, protože jeden z významných českých filosofů právě na základě těch výzkumů... Jennings napsal knížku *Behavior of Lower Organisms*, chování nižších organismů. Zavedl tam určité pojmy, které potom Josef Kozák aplikoval na některé logické problémy. Udělal to, po mém soudu, takovým důmyslným a elegantním způsobem, i když se toho asi nedalo plně držet, ale je to jeden z nejpozoruhodnějších textů v české filosofii tohoto století. Byla to Kozákova habilitační práce a vyšla na pokračování v *Novém Atheneu*, které mělo navazovat na to staré Masarykovo *Athenaeum*, ale vyšlo

jenom ve třech ročnících. V tom prvním ročníku je asi na pět pokračování tahleta Kozákova studie o *Zákonu ekonomizace životních funkcí a jeho významu pro teorii logickou*, nebo tak nějak se to jmenuje. Z toho důvodu to považuji za jeden z nejpozoruhodnějších filosofických textů, které vznikly v tomto století na české půdě. Z toho důvodu by ten Jennings měl být známý. Vyšel také v německém překladu. Němci si to vydali asi i v jiných, to už neznám. Já jsem to četl v německém překladu, protože v angličtině to tady není moc k dispozici. Tím jenom ten pojem *action system* – nevím, jak je to anglicky, *action system* nebo *system of action* – používá také.

Na co jsem tím chtěl ukázat? Totiž, že ten akční systém má nepochybně jakousi logiku. Je to jakási struktura, která má smysl. Zároveň je nemyslitelné, že by se ta struktura obešla bez nějaké formy vědomí, eventuálně nějaké formy myšlení. To je ta terminologická otázka, co už nazveme myšlením a co ještě ne. Každopádně je evidentní, že jestliže je tady nastartován akční systém pronásledování kořisti, tak ta kořist všelijak kličkuje a ne vždycky stejně. Šelma, která kořist pronásleduje, se musí orientovat podle okamžité situace. Čili ona tu okamžitou situaci musí registrovat a výsledky této registrace musejí být zapracovány do akčního systému, i když ten probíhá takřka rituálně nebo stereotypně. Někaká složka je stereotypní, akční systém představuje jakýsi stereotyp, ale je vždycky modifikovaný vzhledem ke skutečnému odvíjení události pronásledování.

To není myslitelné dávat dohromady bez nějaké funkce jakéhosi primitivního, počátečního vědomí nebo myšlení. Prostě tam ta subjektivita se musí nějakým způsobem předpokládat. Naprosto souhlasím, že u zvířat o něčem takovém musíme mluvit. Tam se nedějí věci samy od sebe. Dá se rozlišovat, co je instinktivní a v čem je nutná jakási rozvaha, úvaha. Fakt je, že když pozorujeme některá zvířata s vyvinutějším intelektem, tak tam můžeme... Pamatuji se na jakousi populární knížku, kterou jsem četl snad ještě v obecné škole, už nevím, od koho byla, a otázka zněla: Přemýšlejí zvířata? A ta začínala: „Jistě jste již častokrát pozorovali psa, an stojí přemítaje.“ To je strašně směšné, ale něco na tom je. Jsou situace, kdy pes pozoruje věc a kouká... To není jenom instinktivní reagování. U psa naprosto zjevně rozpoznáme moment úvahy. Doklady by se daly dávat, dostali bychom se na jinou rovinu, ale je zřejmé, že úvaha hraje roli.

Mimochodem zcela přesvědčivě tohle ukázal třeba Köhler v pokusech se šimpanzi, jak zjišťoval, co všechno šimpanz dokáže a jestli je schopen něco vyrobit, nejenom použít jako nástroj. Už to je zajímavé, ale to najdeme běžně u zvířat. Šimpanz je schopen si nástroj zhotovit za určitých vhodných podmínek. Třeba banány mu dali hodně vysoko, takže na ně nedosáhl, a dali mu tam několik tyčí, které byly vybrány tak, aby se daly do sebe zastrkat, ale byly každá zvlášť. Po řadě pokusů ten šimpanz vynalezl, že se do sebe dají zastrkat, nastrčil je do sebe a srazil si ty banány dolů. A od té doby, kdykoliv mu dali banány nahoru a měl po ruce ty tyče, už věděl. Byl schopen vynalézt něco, a to nemůže být instinkt, co vynalezl, že? Ten dělá jenom... ten tam jenom zajišťuje stereotyp. Toto je, to nevíme, to je prostě název, krycí název pro něco, čemu nerozumíme, tomu instinktu. Absolutně nevíme, co to je. To je skutečně taková, to je jako *vis vitalis*, něco takového. Nevíme, co to je. Ale víme jednu věc, jak to funguje. To jest, že zajišťuje stereotyp.

Ale když se vyskytne situace, která je komplikovanější, na kterou ten stereotyp nestačí, tak některá zvířata tím končí a nejsou schopna ničeho dalšího, anebo jen velmi omezeně. No a ti nejvyšší primáti, ti jsou schopni vynalézat. Skutečně vynalézat. To není náhoda, že ten šimpanz... to udělali s mnoha šimpanzi a ukázalo se, někteří jsou sice schopnější, někteří méně schopní, chytřejší a méně chytří, ale v zásadě tato možnost se u nich... oni skutečně jsou schopni něco vymyslet nového. Vytvořit si nástroj z toho, co mají po ruce. Sice to neudělají jako člověk, ale už jakýsi začátek tam je. Čili to je evidentní věc rozvahy a nikoli instinktu. Tam prostě musí být něco jako nějaké primitivní uvažování, rozvažování, nechat si napadat nějaké věci. On vyzkoušel celou řadu věcí, které byly neúspěšné, a jedna se povedla. Čili tam je jasné, že jakési začátky uvažování, myšlení u těch zvířat jsou pozorovatelné. S tím naprosto souhlasím. Jiný hlas: To byla taková odbočka k myšlení, ale to, co Ivan začal říkat, že ten pták si splete tu maketu dravce s dravcem, to bych chápala jako polemiku s tím tvým, že pes nepoznal na obraze svého pána. Já

bych to formulovala tak, že ten pes tam nepozná, nebo zvíře nepozná na obraze, že je tam namalováno něco, ale může si to splést. Ten pes si může splést obraz, pokud je to v životní velikosti, pokud tomu psovi znemožníš, aby se orientoval čichem a musí už být zvyklý, že prostě nic neucítí, takže dopředu mu musíš ucpat nos, aby si nemyslel, že...

Jiný hlas: Přepnout nervy, ne?

Jiný hlas: Možná, špatně teda. Pes se nepochybně orientuje nikoli jen zrakem, takže prostě co to pak bude? Každopádně tě pozná v zrcadle.

Jiný hlas: Jak pozná?

Jiný hlas: V zrcadle, ano. Pozná. Musí se to naučit teda, že začátku na to nereaguje, i kočka na to reaguje. On pak zjistí, že za tím nic není, tak si toho přestane všimat. Takže kočka, když se v zrcadle uvidí, tak se nejdříve naježí, pak k němu, pak zaleze kolem, to uvidí, to pak tak opakuje, pak si toho přestane všimat. A když ten pes zjistí, že jestliže tam něco vidí, tak za ním je pán, no tak on tě pozná a poslechne tvůj hlas v tom zrcadle. On si splete tebe. No jistě, poslechne tebe, on nepozná obraz. Jasně, splete si tě, pozná tě. Když uvidí tvůj obraz, tak pozná v obraze toho člověka, to se zvířeti stát nemůže. Ten buď to považuje za skutečnost, anebo to nepozná.

Jiný hlas: Ano, možná že tohleto je přesnější. Třeba ten pták to považuje za skutečnost, za tu dravost.

Jiný hlas: No jasně, ale to je právě ono, proč by ti ptáci... ptáci jsou blbí. Tak jde o to, jak koukají, jaké barvy oni vidí, jestli pro ně to skutečně je podobné jako pro člověka. Jistě, vážně může třeba ta barva vypadat, že odpovídá, a oni to vidí úplně v jiné barvě, bláznivě. To je jedna možnost, potom nepochybně tady ten pes je orientován hlavně čichově a sluchově a nikoli očima, takže ten obraz nemůže nic rozhodnout, protože on necítí pána a neslyší pána, když je tam jenom ten obraz. A když ho slyší, tak ho slyší odjinud, a ne z toho obrazu. Takže jistě, dalo by se to upřesnit.

Jiný hlas: Já jsem si vlastně říkal, že reflexe je způsob obratu k sobě samému, který nám dovoluje konstruovat model věcí, model nás samých, přičemž my nemáme původní vědění o sobě. Ne, my nevíme, pardon, my nevíme původně nic o sobě ani o věci. My to musíme dešifrovat ze svých aktivit. To ovšem znamená, jenom to říkám, že to sebe předchází reflexi, když říkáte, že reflexe je způsob obratu k sobě samému. Znamená to, že sebe předchází reflexi a reflexe se modeluje po tom, co naše sebe předešlo. To že...

Hejdánek: Jé, to moment, to musíte pomaleji. Je to důležité říkat to „sebe“ místo „já“? Ono tomu není rozumět, to si musíme na to zvyknout nejdřív.

Jiný hlas: Prosím? Místo „já“ to „sebe“? Já vycházím z toho, že vy říkáte, že reflexe je způsob obratu k sobě samému.

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: To znamená, já to „sebe“ chápu tak, že v podstatě i vy říkáte, že nejdřív je tady nějaké „sebe“ a to předchází té reflexi.

Hejdánek: Ne „sebe“, „já“. K sobě samému, to znamená, nejdřív je tady já. Pletete to, pak já se obrátí k sobě samému, neobrací se sebe k sobě samému. To prostě nedává smysl v češtině. Čili nějaké já se obrací k sobě samému, eventuálně místo já tam můžeme dát vědomí se obrací k sobě samému, a ty problémy s tím spojené jsem naznačil.

A mohl byste ovšem tedy interpretovat to já jako třeba to *Selbstsein*, to jest být sebou samým, své bytí, jako jsme to překládali třeba u Kierkegaarda nebo tak.

Jiný hlas: Já jsem to pochopil právě tak, že jde o to „sebe“ a ne o „já“, protože když říkáte, že reflexe je způsob obratu k sobě samému, to znamená k já. Vy myslíte tedy já. A co by se dalo jinak? Ne já, a nebo něco, co se... já jsem to problematizoval, co se otáčí nebo co se ohýbá k čemu? Já se otáčím k já a zůstává to v rovině... a teď co je odkud ten ohyb přichází? Zrovna tak, jako když si říkáme, my nevíme původně nic o sobě. Tedy o čem? O já nebo o sobě?

Hejdánek: No my, když nevíme, tak o my. To je o nás.

A já s tím souhlasím, že to problém je, taky proto jsem tam uvedl obě ty možnosti a ukázal jsem, že obě

mají jisté meze a jisté nedostatky, poněvadž...

Jiný hlas: Chtěl jsem se zeptat, můžeme ale říct, že o sobě nic nevíme v určitém smyslu? Vy říkáte, my nevíme původně nic o sobě a o věci. A teď ovšem já si kladu otázku, můžeme ale říct o sobě, že o sobě nic nevíme v určitém smyslu, a přesto nám o sobě jde? Já si myslím, že ano, že to není žádný paradox ani sofisma, že se například domnívám, že tak jedná každý, tím myslím i dítě. A že třeba když se říká ten delfský příkaz, který byl na té věštírně, tak ten vlastně obsahuje ten paradox v sobě, že je tam poukaz: „Poznej“, my neznáme, vychází se z toho, že neznáme sebe. To znamená, ale tam je ten příkaz k tomu, že vlastně my ještě máme poznat to, co neznáme. A ovšem vy říkáte, „my nevíme původně nic o sobě a o věci“. Takže já jsem to pochopil tak, že to myslíte v tom smyslu toho *self* a potom si říkám, že to sebe nás předchází, že to sebe předchází to já, a tak lze jaksí pochopit tu reflexi. Ta reflexe je možná na základě toho sebe, a nikoliv... To znamená, že potom ta otázka, co my nevíme původně, že tam se nejedná vůbec o to – aspoň zase v jakém smyslu, potom si řekneme, co myslíme tím věděním. Ale že si myslím, že kdyby se přijalo to, že to sebe předchází to já, to znamená, že tam nejde o nějaké vědění, ale že tam jde o něco jiného. Že tam není vůbec rozhodující, jestli o sobě vím ve smyslu nějakého já nebo nějaké reflexe, ale že je daleko důležitější ten pohyb toho sebe.

Hejdánek: A co je to vlastně to sebe?

Jiný hlas: Cože?

Hejdánek: Co je to to sebe?

Jiný hlas: Pro mě to sebe je subjekt. On to tam přesně říká, u *Pascala*, dvě krajnosti a střed, poněvadž si myslím, že je to ten střed, kterým se snad všechno můžeme chápat.

Hejdánek: Ale co to je za střed?

Jiný hlas: Kde to je? Jednou krajností je myslím to já právě.

Hejdánek: A druhou?

Jiný hlas: *Pascal* to myslí v jiném smyslu. Cože? Ne, já jsem říkal, že takhle chápu, co *Pascal* myslí těmi dvěma krajnostmi, tam v té myšlence říká dvě krajnosti a střed a dále nepokračuje, že ty určité věci se dají chápat jenom z určité koncepce toho sebe a ty určité krajnosti, ale on to myslí samozřejmě jinak.

Hejdánek: Takže já jsem měl na mysli toto. Že vědomí nemůže vycházet ani od věcí, ani od subjektu vědomí – ani od objektu vědomí, ani od subjektu vědomí, poněvadž ani jedno ve smyslu skutečnosti mu není dáno. Vědomí se nemůže dotknout stolu. Vědomí se dotknout stolu nelze. A vědomí se nemůže taky dotknout toho subjektu, toho já, jehož je vědomím. Nýbrž musí se k oběma dostávat teprve. Původním obsahem vědomí nejsou ani věci, ani subjekt toho vědomí.

To je formulováno takhle proto, že to je určitá polemika proti fenomenologii, která říká, že věci se nám původně dávají. Já tvrdím, že to není pravda, že věci se nám nedávají původně.

Jiný hlas: S tím já bych souhlasil, akorát já jsem se spíš zamyslel nad tou samotnou reflexí. A kdy to, co říkáte, platí, akorát s tím, že tam je určitý pohyb, který tou reflexí následuje.

Hejdánek: Když jsme mluvili o těch zvířatech, že tam nějaká skutečnost nebo nějaká stránka či složka skutečnosti může fungovat jako signál pro start nějakého akčního systému, nějaké akce, tak tam je to evidentní, že ten signál není předmětem vědomí – pokud to nazveme vědomím – není předmětem vědomí toho zvířete. To zvíře si neuvědomuje ten signál, nýbrž ten signál skrze vědomí startuje tu akci. To je jediné, co se o tom dá říct. Ten signál se nikdy nestane předmětem vědomí toho zvířete.

Podobně je to tak u člověka původně, pokud si tak rekonstruuje nebo modelujeme, jak to může být původně. Původně se lidskému vědomí jeví – ani to není správné – do lidského vědomí zasahují jakési skutečnosti jakéhosi typu, které nejsou ani realita předmětná, ani realita podmětná, nýbrž něco se tam objeví a umožňuje to, aby člověk na té nejprimitivnější a původní rovině zareagoval tak, jako zareaguje to zvíře. A teprve když toto vědomí, které sice má intence, ale ne předmětné intence – to vědomí je nezbytné, poněvadž bez něj by to nestartovalo – když teprve toto vědomí je nějak podroběno přezkoumání, je analyzováno a rozebírá se, co na kterou stranu patří, tak teprve je startován nový proces, totiž formování těch předmětů a formování toho sebepojetí, čili toho já.

Tedy to byl smyslem toho, co jsem chtěl zdůraznit, že pro vědomí nebo pro myšlení věci ani já nejsou dány původně, nýbrž že to člověk musí teprve dešifrovat z něčeho, co k tomu vědomí nějak dáno je a co není ani jedním z toho dvojího. Co je dáno jinak, totiž právě nepředmětně. A z toho teprve, tam je to dáno jako jednota, o čem třeba *Jaspers* mluví, o tom *Subjekt-Objekt-Spaltung* – on není sám – že to dělá všechno to rozpolcení té primární skutečnosti na subjekt a objekt. Tak co je ta primární skutečnost, kde se vyskytuje ta primární skutečnost? To je rozpolcení ve vědomí, pokud to nechce ontologizovat. O tom můžeme mluvit taky, že to rozpolcení je pak naprosto univerzální a sahá až do těch nejnižších rovin. Ale pokud *Jaspers* má na mysli to rozpolcení jako určitou jaksi myšlenkovou cestu nebo kdovíjakou etapu myšlení, která je svrchovaně problematická pro něj. Do jisté míry je to pochopitelné a omluvitelné a je to chyba, *bať* skutečnost není takto rozpolcená, tvrdí *Jaspers*. S tím já nesouhlasím. Je tak rozpolcená, ovšem na předvědomé úrovni už. Ale ve vědomí skutečně to nezačíná tímto rozpolcením, nýbrž pro vědomí je přítomna nerozpolcená skutečnost.

A teprve v reflexi je možno dešifrovat, *re-interpretovat* tu nerozpolcenou skutečnost, která se jeví nebo která je dána – a to ještě vlastně není žádný *fenomén*. To není dána ve smyslu *fenoménu*, ale je nějak dána. Tak teprve v reflexi to může analyzovat, roztrždit a to mu taky falešně třeba přičte něco, co patří na vrub subjektu, na vrub objektu. Je to možno vidět u dětí, když třeba nabacá židli nebo stolu za to, že se uhodilo o ten stůl. Čili vlastně připisuje stolu něco, co udělalo samo. Dítě se musí naučit, jak správně připisovat stolu to, co je opravdu jeho, a připisovat sobě tu chybu, že šlo tak, že se bouchlo.

To je teprve v důsledku analýzy, to není původní. Čili to je asi smysl toho. Jednou se tady objeví vědomí a to vědomí se postupně, jak to říkal *Leibniz* – tohle je obrovské – nejdřív je to nejasné, temné a ono se to vyčeřuje. A teprve v rámci toho vyčeřování se najednou tady vykrystalizují ty předměty a pak také se vykrystalizuje ten subjekt sám. Takže nakonec to samo vykrystalizování, to vyčeřování začne člověk chápat v další reflexi jako rozpoznání, že tady jsou věci a že tady je on sám.

Ale to není nic původního. A jestliže chceme tvrdit, že aby tohle bylo možné, tak tady on sám nejdřív musí být, tak je to on sám v jiném smyslu. Celý problém je v tom, že metafyzika, předmětné myšlení, předpokládá, že tady na začátku musí být subjekt hotový a ten pak se může vztahovat k tomu svému okolí. Zatímco tohle je třeba revidovat a je třeba s *Kierkegaardem* a jinými nahlédnout, že vlastně ten subjekt, který údajně tady musí být, se vlastně *konstituuje* až v průběhu toho vyčeřování.

Tady není nějaký subjekt původně, jak si to metafyzik *Leibniz* představoval. On si to představoval tak, že tady je monáda, která je uvnitř temná a postupně se vyčeřuje. My bychom dneska museli říct, že tady je to vyčeřování, které posléze – kromě toho, že se vyčeřuje směrem k těm věcem a začne *reprezentovat* ten svět monád, k nimž se normálně nemůže žádná monáda dostat, protože nemá okna – tak kromě toho, že se vyčeřují obrazy, *reprezentace* toho světa, tak se tady vyčeřuje ta monáda sama.

To je problém, který někteří moderní filosofové řeší tím, že popírají subjekt. To je to, o čem tady mluvil *Ricoeur* před více než čtyřmi lety na téma ztráta subjektu v moderní filosofii. Celý *strukturalismus* trpí touto chybou. Správně ukazuje na to, že tady není na začátku žádný subjekt. Mimochodem, pokud jste někteří tady byli, když tady byla madam Colombelová podruhé, tak ta o tom mluvila také. To jsme jí dali jako otázku, protože ona v té první přednášce říkala, že *Sartre* odmítá subjekt. Tak jsme jí dali otázku, jak to, že odmítá subjekt, co to je subjekt myšlení?

To vlastně už udělal *Descartes*. To je tradice evropského *racionalismu*. Jestliže dospěl *Kant* k *apriori*, tak *apriori* je také tímto způsobem zbaveno subjektu. *Apriori* platí pro každý subjekt, to znamená nezávisle na subjektu. Podobně jako to myšlení, ta *res extensa* platí pro každého člověka; když chce myslet, tak musí myslet v rámci *res extensa*, nebo to není myšlení.

Toto otřesené postavení subjektu, který *notabene* – to je téma, které je neznámé takřka ve starověké a středověké filosofii v té podobě. Čili vůbec téma subjektu vzniklo za situace, kdy byl nejdřív subjekt popřen nevědomky. A teprve v idealistické německé filosofii tam to téma bylo skutečně propracováno, přesně řečeno subjekt tam byl opravdu definitivně *tematizován* způsobem, který už nemůže být obcházen a který musí být argumentačně buď popřen, a nebo přijat.

Ještě u Kanta vidíme, jak *apriori* je vlastně *asubjektivní*. Ale už následovníci Kantovi, Fichte, Schelling, Hegel, pro ně je hlavním tématem subjekt, já. Nikoli subjekt ve smyslu speciálního objektu, nýbrž jako ne-objekt.

Jiný hlas: Ještě na vysvětlenou bych se chtěl zeptat: když se hovořilo o dějinné události, tak se hovořilo o tom, že ta dějinná událost není garantem integrity. Že tu integritu –

Hejdánek: Má garant integrity v sobě, ano.

Jiný hlas: – sama v sobě není garantem integrity? Že tím garantem je člověk. Že ale tahleta dějinná událost není událost, která by se děla mimo myšlení subjektu, tedy bez myšlení.

Jiný hlas: Mimo subjekt každopádně. Protože když se hovořilo o té bitvě a když ji někdo bude popisovat, tu bitvu, že támhle ten voják probodl toho a tak dále, tak zde se dá hovořit o tom, že ty akce, které tam proběhly, se děly nezávisle na subjektu a i nezávisle na jeho myšlení.

Hejdánek: No počkejte, jak se to dá říct nezávisle? Co to je nezávisle? Může splnit voják úkol, kterej dostane od svého velitele, aniž by při tom myslel a aniž by řádně myslel?

Jiný hlas: No, myslím nezávisle na subjektu, který tu událost popisuje. Ano, nezávisle na jeho myšlení. Dá se hovořit o tom, že to celé proběhlo nezávisle na myšlení toho subjektu, který tu událost popisuje.

Historie proběhla nezávisle na *historiografovi*. Kdežto u té dějinné události již o něčem takovém nelze hovořit, ta dějinná událost je spjata jedinečně s myšlením toho subjektu. Protože –

Hejdánek: Ale to už jde zase proti sobě. Tady taky, sice na *historiografovi* a jeho vědomí to nezáleží, ale nemůžete říct, že to nezáleží na vědomí těch lidí, kteří se té bitvy účastní.

Jiný hlas: Když ten dotyčný člověk bude popisovat nebo vykládat nějakou dějinnou událost, tak tato dějinná událost není pozorovatelná, není možná mimo myšlení toho subjektu, který o ní vypovídá. Lze hovořit o tom, že se stalo to, že ten voják druhého probodl a tak dále, o tom lze hovořit, že to je nezávislé na tom myšlení toho subjektu, který to popisuje. Že se to stalo nezávisle –

Hejdánek: Že to probodení samo.

Jiný hlas: Nějaká ta akce, že proběhla. Ale už to nelze říct o dějinné události. Ta dějinná událost –

Hejdánek: Počkejte, ale to probodení vojáka jiným vojákem není izolované. A protože to není izolované, je to součást bitvy a bitva je dějinná událost, která je nemyslitelná bez –

Jiný hlas: Bitva už jo, bitva už je myšlená, bitva už se musí brát jako dějinná událost. Může, já neříkám, že nemusí, ale chci poukázat na ten rozdíl mezi tou dějinnou událostí, jak jsem se domníval, že o ní hovoříte, a mezi normální událostí, která proběhne. Že ta normální událost je nezávislá, kdežto ta dějinná událost již není. O té lze hovořit jedinečně na úrovni myšlení toho subjektu. Ta dějinná událost už zahrnuje, právě jak jste sám říkal, s sebou nese ten myšlenkový přístup.

Hejdánek: Ta dějinná událost ho nese. Podívejte se, třeba když zavraždili, probodli Caesara, tak to probodení má jednak charakter jakéhosi fyzického úkonu, při kterém je použito dýky, nebo co to bylo, meče, mečíku. Má to charakter zaboření tohoto nástroje do těla jakéhosi chlapa, přičemž v ruce to drží jiný chlap. Jsou tam ještě další, kdyby náhodou a tak dále. Tohle je jakési fyzické dění, ze kterého vůbec, ať to popisujete jak přesně chcete, jak daleko ten průnik a jestli rána byla smrtelná hned, nebo až druhé ráno, z toho vůbec vypouštíte dějinný aspekt tohoto probodu. Ale to probodnutí bylo dějinnou událostí. Že na něj dodnes vzpomínáme, to není náš výmysl. To skutečně mělo dějinnou důležitost, protože šlo právě o Caesara.

Jiný hlas: Je to něco jiného. Stalo se to v dějinách a tak lze hovořit, že to je dějinná událost. Ale něco jiného je, když hovoříme o dějinné události, která je integrována pouze v myšlení toho subjektu, ale která... nejsem schopen teď podat ten rozdíl.

Hejdánek: To, že zabití Caesara je historická událost nebo dějinná událost, k tomu je zapotřebí, aby jacísi aktéři chápali význam toho, i když jenom částečně a nevěděli všechno, a abychom my to probodení viděli jako historické. To znamená v určitých kontextech, které jsou nemyslitelné bez myšlení. Ty kontexty prostě tu nejsou, nejsou před námi, my tomu musíme rozumět a dát si dohromady věci, které k sobě patří, a nedávat tam věci, které nepatří. To je nezbytná úloha našeho myšlení, našeho chápání,

porozumění, bez kterého to není.

A že to byla historická událost, to je podmíněno tím, že taky ti lidé tenkrát to tak chápali. Zabití jednoho neandrtálce druhým neandrtálcem nebylo historickou událostí nebo dějinnou událostí, protože oni to tak nechápali. Oni to chápali jenom jako zabití jednoho druhým. Ale když se Brutus účastnil tohoto útoku, tak to udělal na základě určité rozvahy a udělal to tak, že pro Caesara to bylo překvapení, důvěřoval mu, a najednou on se účastnil tohoto atentátu, tohoto teroristického činu, který byl míněn historicky, byl míněn jako zásah do dějin: odstranit *imperatora*. To je dějinná záležitost, která přesahuje ten fakt pouhého zabití pomocí meče.

Jiný hlas: Chtěl jsem tady vidět to samé, jak jsme hovořili o tom rozlišení přirozeného osvětlení a světa, kde o tom světě lze hovořit jedině v myšlení. I když je k tomu nutný ten vztah k osvětlení, který není zprostředkován myšlením, tak stejně tak bych rozlišil dějinnou událost a událost, kterou jsem schopen pozorovat a vnímat.

Hejdánek: To myslím, že je chyba, protože ten vztah mezi tím fyzickým úkonem zabití Caesara a mezi zabitím Caesara jako historickou událostí není analogický vztahu mezi osvětlením a světem. Nýbrž je daleko spíš analogický vztahu mezi barevnými fleky pokrytého plátna a tím obrazem jako uměleckým dílem, který nelze redukovat na to pomalované plátno.

Jiný hlas: No ale v tom případě akorát popisu té akce, toho zabití Caesara, já nepotřebuji to zařazovat jako dějiny. Nemusím z toho dělat dějinnou událost, ale mohu. A pak se to stává...

Hejdánek: No ale pak nepochopíte, o co jde.

Jiný hlas: Ano, no vždyť jo. Čili vlastně nemluvíte k věci. Ono je to předem problematické, jestli takovýmhle způsobem už vlastně něco se stalo. Co se stalo, nikdo neví. Ale ty už v té chvíli, kdy o tom začneš mluvit v takových minimálních významech, že někdo vzal zbraň a bodnul druhého, no to je taková silná interpretace té skutečnosti, že předem v té interpretaci je obsaženo všechno. To je problematické.

Hejdánek: No to není obsaženo všechno. Tam je v tom obsaženo akorát to, že chápeš, že to je člověk, že vzal zbraň a tak dále, tyhle základní pojmy.

Jiný hlas: To jsou interpretace! Velice problematické je, když se předem takhle na to podíváš, potom ty dějiny samozřejmě ti tam skoro už ani nepatří. Ale teď je otázka, co ta skutečnost sama je. Jestli se tam nedějně dá vůbec vidět. Já mluvím jenom o tom, že...

Hejdánek: Já se toho nezastávám, tohle stanoviska, vůbec ne. Já jenom, když se hovořilo o tom, že ta dějinná událost není schopna sebe samu integrovat, tak jsem chtěl ukázat, že to vůbec ani možné není. Že tu integraci musí provádět člověk, protože ta dějinná událost neprobíhá mimo myšlení. Probíhá jedině v myšlení.

Jiný hlas: Ale to není v myšlení. Oni ho opravdu zabili. Nejenom si to představovali.

To myšlení tam musí být. Jako jeho prostřednictvím je nenahraditelné. Musí to projít lidskou subjektivitou. Ale nezůstává to na ni omezeno. Čili ta historická vražda se neodehrává jenom ve vědomí. To je skutečnost.

Hejdánek: Ano, ale to, že ta vražda s sebou nese pád celého impéria, nástup nějaké nové epochy, to už je věc, která se provádí myšlenkově celá. Já musím říct, co ta epocha s sebou nese a tak dále.

Jiný hlas: Když o tom budete mluvit, tak je to záležitost mluvení a myšlení, ale ta epocha sama je skutečností. A ne skutečností ve vašem myšlení.

Hejdánek: Ta epocha přece není skutečností. Skutečností...