

Filosofická kosmologie 21 (Filosofie a reflexe)

Ladislav Hejdánek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 1. 4. 1985

◆ private seminar, Czech, origin: 1. 4. 1985

Filosofická kosmologie 21 (Filosofie a reflexe) [1985]

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

--- (1985-04-01 Filosofická kosmologie XXI (1)_21-1a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Takový charakter jako mají superudálosti v organickém světě ve vztahu k těm subudálostem. Život organismu se určitým způsobem vztahuje k životu jednotlivých buněk. A ty buňky mají v tom rozvrhu, v tom plánu organismu určité své místo a svou funkci. A když tu funkci splní, tak zase nastupují jiné buňky a tak dál, ale jsou integrovány v jakýsi větší celek. Tak tohleto prostě je falešné, to je třeba odmítnout. V dějinách tohle není možné, protože události dějinné nejsou pravé události. Proto se také nemohou integrovat v nějaké superudálosti větší, poněvadž ani ta superudálost by nebyla pravá superudálost.

A to rozhodující postavení, ta rozhodující funkce subjektu zůstává. To je mimochodem bod, který jsme trochu tenkrát v minulosti nezdůraznili nebo přešli, tak jsem se k tomu tak v detailu vracel dnes. No a v celku teda můžeme uzavřít, že jestliže tomu je takhle, tak z toho je vidět, z toho vysvítá, jak pravá dějinnost, ta skutečná dějinnost, ta dějinná dějinnost nebo jak bych řekl dějinnost dějin, nikoliv tedy jenom to, že nějaké události, nějaké procesy, nějaká fakta, skutečnosti a tak dál jsou vtaženy do dějin, do světa dějin. Nýbrž nám jde teď o ten svět dějin sám a o tu jeho dějinnost, to jest o tu nejvlastnější dějinnost dějin. A tahle nejzákladnější dějinnost dějin, ta pravá dějinnost, se uskutečňuje, ale také vyjevuje ve vztahu k ryzí nepředmětnosti.

To jinak není možné. To jest chápat dějiny tak, že je zbavíme vztahu k ryzí nepředmětnosti, znamená *eo ipso*, že nepochopíme smysl dějin, nepochopíme podstatu dějin, nepochopíme ani dějinnost dějin. A zůstáváme buď jen u povrchu, anebo pronikáme-li za povrch dál, tak to děláme vlastně omylem, vlastně nevědomky, vlastně jenom instinktivně a ne rozumem, nikoliv vědecky.

No ale co to znamená na druhé straně? Jestliže ta dějinnost se uskutečňuje a vyjevuje ve vztahu k ryzí nepředmětnosti, znamená to z druhé strany, že ryzí nepředmětnost se prosazuje a vyjevuje jenom v situaci, která má dějinný charakter, to jest v té náležitosti té pravé dějinnosti dějin. A ta není možná bez vědomí a bez reflexe.

Tedy na jedné straně se ukazovalo, že pravá dějinnost se uskutečňuje jen ve vztahu k ryzí nepředmětnosti. Ale to znamená, že také ryzí nepředmětnost se může prosazovat a ukazovat jediné skrze pravou dějinnost. A to znamená ne skrze přírodu. To znamená, jestliže jsme si ukázali, že musíme předpokládat na řadě míst, třeba v té astrofyzikální kosmologii, na třech místech musíme předpokládat ten celé kauzální a celé předmětné myšlení likvidující kontakt s nepředmětnou skutečností, ryzí nepředmětností a tohoto světa.

Teď se ukazuje, že tenhle kontakt, tenhle typ kontaktu, který je zprostředkován prostě tím, že každá událost má své zakotvení v nepředmětnosti, v ryzí nepředmětnosti, tenhle nedovoluje, aby se pravda uplatnila a ukázala jako pravda. Že se sice uplatňuje, ale ne jako pravda. A že jako pravda se uplatňuje teprve v dějinách, a to v těch momentech dějin, které jsou podstatné pro dějiny. To jest není to v těch momentech přírodního dění, které je nějakým způsobem zataženo do světa dějin, nýbrž je to na těch místech, kde dějinnost dějin je jaksi nejcharakterističtější, nejvlastnější, kdy to je ta pravá dějinnost dějin. A to je právě jenom tam, kde to prochází reflexí. Kde ten počátek, který je vždycky v nepředmětné skutečnosti, není začátkem události, nýbrž zasahuje doprostřed události. Jíž je každý lidský subjekt, to je taky událost. Ale právě to zasahuje doprostřed, nikoli na začátek.

Znamená to tedy, že ryzí nepředmětnost se prosazuje vždycky v určitém kontextu, v určité situaci, a to platí ovšem jak mimodějinně v přírodě, nebo dějinně skrze vědomí a reflexi. A pro dějiny tedy to znamená, že se prosazuje vždy v určité dějinné situaci a to má své důsledky pro chápání povahy pravdy a ryzí nepředmětnosti vůbec. Tady snad by bylo třeba jenom předběžně, to nestačí jako jediný argument, my tady trochu promiskue užíváme termínů ryzí nepředmětnost a pravda. Trochu proto, abychom si vtiskli do mysli – pak to musíme překontrolovat, každá reflexe musí překontrolovat, co se stalo předtím, ale nejdřív se něco musí stát, aby bylo možno to reflektovat – tak to děláme proto, že si chceme vtisknout do

mysli, že není pro nás rozhodující směrnici nebo rozhodujícím ukazatelem, jak se prosazuje nepředemtnost při vzniku světa nebo jak se prosazuje nepředemtnost v kvantových dějích, nýbrž rozhodující pro nás je, jak se nepředemtnost prosazuje a jak se jeví, jak se ukazuje v dějinách. A protože v dějinách se ukazuje jakožto pravda, tak vlastně z toho můžeme vyvodit předběžně takovou hypotézu, *tentativní* hypotézu, že v dějinách se ta nepředemtná skutečnost jeví jako pravda, protože se jeví lépe, se skutečně ukazuje. Kdežto na té přírodní rovině, třeba v rámci té astrofyziky, toho světa astrofyziky, se ukazuje nepřiměřeně, ne úplně. Otázka je, jestli to je všechno na té úrovni dějinné, jestli se neukazuje třeba ještě líp nějak dál. Ale to je ten argument, který jsme si připomínali na začátku, že vlastně filosofie by měla začínat někde jinde a ne u přírody.

Teď k tomu docházíme. My musíme vzít vážněji, jak se nepředemtná skutečnost ukazuje v dějinách, než jak se ukazuje v přírodě. A protože v dějinách se ukazuje jako pravda, tak spíše – a to nemusí být jenom jako pravda, mohlo by se ještě jmenovat dalších nějakých atributů jiných, ale to je určitá zase tradice filosofická, která se o to nepokouší. Je to lepší než jenom nepředemtná skutečnost. Tak to jenom poznámkou na okraj, už to budeme muset skončit.

Pravda tedy se neuskutečňuje ve smyslu zvnějšňování vnitřního. To by v historickém klasifikačním termínu byla pozice buď panteistická nebo panenteistická, což se vyčítá Hegelovi nebo Spinozovi. U Spinozy *Deus sive Natura*, Bůh čili příroda. U Hegela je to *Deus sive Historia*, Bůh čili dějiny. Není to tak, není to tak, že by dějiny byly zvnějšňováním nepředemtné skutečnosti. Nýbrž nepředemtná skutečnost se uprostřed dějin ukazuje jako pravda, to jest uprostřed skutečnosti a není prokazována tou dějinnou skutečností.

No a jestliže pravda není dění ve smyslu zvnějšňování vnitřního, ale zároveň ji není možno chápat ani jako neměnnou, nehybnou, stále touž, protože to je konstrukce předmětného myšlení, tak teď jsme před potíží. Už skončíme. Jak je vůbec možno ji pojmout? Jak je možno pravdu chápat, když ji nesmíme chápat ani jako zvnějšňování vnitřního a jiné dění neznáme, kromě toho dění, takzvaného dění, které popisoval Newton? Tak to skutečné, pravé dění je dění událostné. To znamená, to je to dění, které je integrováno v celek, má svůj počátek, průběh a konec. A na začátku je vnitřní, na konci vnější, celý průběh je zvnějšňování vnitřního.

Tak pravda není žádné zvnějšňování vnitřního, to jest ani to, jak se prosazuje, není. A zároveň pravda není ničím, co by bylo uprostřed tohoto dění něčím neotřesitelně pevným, stálým a nehybným. Pravda není součástí dění, ale není taky nehybná. Pro to byla kdysi dávno vynalezena formulace, že pravda se děje nebo pravda se stává. Neplatí o ní, že jest. Ve chvíli, kdy se stane tak, že jest, přestane to být pravda. Je to historický fakt, je to historická skutečnost, která znovu se stává objektem, který se dostává do světla pravdy. Takže díky, skončíme na deset minut.

Jiný hlas: O tom odstupu, ten jsme si dovedli už jaksí představit. O tom, co je mezitím, to nejdůležitější, o tom se nic nedá říct zatím. Ale o tom návratu zpět, jak vypadá ten návrat zpět k sobě samému?

Hejdánek: To je to, co nejlíp známe. Jestli něco z reflexe je nám známo, tak je to ten přístup k sobě. Je tedy řada autorů, kteří redukují reflexi na tohle. Takže jsem myslel, že o tom je možno mluvit nejméně nebo téměř vůbec ne. Tedy jestliže si děláme nějaký obraz o sobě, tak například zjistíme v průběhu svého života, většinou to je v adolescenci a v nejbližších letech potom, že třeba jsme váhaví, nebo naopak, že reagujeme přemršťeně, spontánně, nepromyšleně a tak dál, nebo že máme tendenci k spurnosti nebo naopak, že jsme submisivní. A takové všelijaké psychologické postřehy, které jsou zajímavé zejména pro mladé lidi, pak se člověk celý další život už sám se sebou srovnává. To všichni známe, to všichni víme. A jak je možný vidět se tímto způsobem? Jak je možný... Samozřejmě jsou lidi různí, jsou lidi, kteří nejsou schopni se vidět kriticky. Ale jsou zas naopak lidi, kteří se vidí jenom kriticky a hyperkriticky. Naprosto ne... Vezměte takového Kafku, který si takřka nevážil ničeho, co napsal, ty nejlepší věci, které dnes čteme, chtěl nechat zničit. Tedy to je v důsledku jakéhosi sebevidění, sebepochopení. Já nevím, co by teda, asi jsem teda neodpověděl věcně, poněvadž tohle je takřka triviální. Co myslíš, že by se o tom víc dalo říct? Leda analyzovat konkrétní případy nebo ukázat nějaké extravagance toho sebepochopení, které jsou

zejména takové atraktivní nebo vhodné k nějakému to, ale jinak to přece všichni známe, že jsme schopni se vidět. Bych mohl líčit lidi všelijaké významné, s kterými jsem se kdy setkal, a kteří ve své slabé nebo silné, spíš spíš chvíle dovedli o sobě říct řadu konkrétních velmi kritických poznámek. Takže jak je všeobecně známo a od té doby a tak dále, by to člověk od nich vůbec nečekal. Je velmi pravděpodobné, že naprostá většina lidí, kromě těch nejtupějších, jsou schopni se vidět velmi kriticky, i když to teda před druhými většinou zatloukají. No a co to je? To je přesně ono, ne? To je přístup k sobě.

Jiný hlas: Jednak to je akce.

Hejdánek: To ne, to je vidění sebe, to není akce.

Jiný hlas: Když je to odstup, akce, tak tohle je zase akce.

Hejdánek: Takže to nelze popisovat jako vidění sebe. No dobře, samozřejmě jedna věc je akce, reflexe je akce, ale je speciální akce, v níž se něco ukazuje. V normální akci se nic neukazuje, v normální akci naopak se všechno schovává. To je námitka základní teda nejenom moje, celé řady autorů jiných proti tomu Marxovu pojetí a ještě víc proti tomu silně zjednodušenému, *simplifikovanému* pojetí Engelsově, kteří oba tvrdí, dávají hlavní důraz na *praxi*, že? Je známé to Marxovo citování anglického přísloví, že důkazem pudinku je, když ho sníme.

Tak ta základní vada je v tom, že když ten pudink sníme, tak je zlikvidován, a ne že je poznán, že? Pokud byl otrávený, tak někteří další mohou z toho nějakou analýzou a tou [nesrozumitelné], jak se to říká, tou pitvou, no, děkuju, odpitvou, prostě se musím zbavit vůbec termínu, můžou zjistit, že to bylo, nějak analyzovat, ale tou samou akcí, tím aktem snědení něčeho, nebo tím, že do něčeho bouchnu, že něco rozbiju, nebo že třeba Marx rozbíjel pouliční svítlny v mírně podnapilém stavu a nechal se pronásledovat policajty a utíkali přes různé ty, tak to není důkaz svítlny, to nedává smysl. Teprve v reflexi akce se ukazují věci. Teprve v reflexi, ale v té akci samotné tam není nic jevícího se. Čili reflexe je akce, ale je to zvláštní akce, totiž taková, v níž se něco ukazuje. Kdežto v normální akci, která není reflexí, to jest která je tou nejzákladnější rovinou aktivity, tam se neukazuje nic.

Takže když říkám, že tady v tom přístupu k sobě se člověk sám sobě ukazuje, že se vyjevuje sobě jako ten, který jest, vždycky jenom částečně samozřejmě, to je vždycky nějaká stylizace, ale přece jenom jsou stylizace, které se blíží a které se vzdalují. Je to jako s každým poznáním. Tak tam nejde o to aktivní, jde o to, co v té aktivitě se ukazuje nebo neukazuje. To jsou dvě složky, které jsou na sobě nezávislé. Neplatí, že když se má ukázat víc, že se toho musí udělat víc. Jinými slovy je to právě naopak, když se má ukázat víc, tak se toho nesmí udělat moc. Jenom to základní a pak to nechat, aby se to vyjevilo. To jsou takové obecné formule, ze kterých toho moc nevyplyvá, to je jenom takový poukaz, takový ukazatel, ale nevím teda. Ty máš zřejmě, jsem teď pochopil, že tobě nejde jenom říct něco o tom, ty máš jakousi námitku.

Jiný hlas: Ne námitku, ale jaksi v tom návratu... Reflexe je akce, to jsme řekli. V té akci je teda odstup akcí. Ale nejdůležitější akcí je ten přístup, to je zase akce zpět k sobě. Protože tam přece musí někde dojít k tomu zašumění té informace, nebo jak to vyložíš? Jestliže se v tom momentě, kdy se setkám s tou nepředmětnou skutečností, tak se s ní setkám tak, jak to je, a pak už o tom vyprávím a už to tam tak není, jak jsem se s ním setkal. Protože tak, jak to zase vidím, tak o tom ten přístup k sobě, který, jak říkáš, o té hyperkritičnosti, je plná lži. Takže kde se to zašumělo? No v tom přístupu k tomu návratu k sobě, proto bych považoval za velmi důležité mluvit o tom.

Hejdánek: No, já připouštím, že je to důležité, ale nevím tady, jak o tom, jako analyzovat to jako strukturu, nebo co se o tom by se mělo říkat?

Jiný hlas: No totiž já se k sobě vracím, intervenuje tam ryzí nepředmětnost v tom okamžiku odstupu. Ale jako ryzí nepředmětnost se to nedostává už do našeho vědomí vůbec. Jakmile se to dostává, tak už to není ta nepředmětnost.

Hejdánek: No jistě, no to je ono. Ve chvíli, kdy se vracíme k sobě, tak prostě už přestává ten kontakt, pochopitelně. Patří k tomu, jenže zůstávají jakési stopy kontaktu, které je možno analýzou nějak vyprostit z toho ostatního. Nebo aspoň je možno se o to pokoušet a někdy se to povede lépe, někdy hůř. A přitom jak se to pokoušíme dělat, tak pochopitelně to můžeme udělat jedině dalšími reflexemi, takže vždycky je

jakási kontrola, vždycky se může vyjevit, co jsme udělali blbě. Ale co zůstává teda, v žádném případě, když někdo přijde s nějakým novým pohledem, tak nemůže argumentovat, že to má přímo od pravdy. Že se to dověděl rovnou od pravdy a že teda všichni ať drží hubu, takhle to je. Ani on sám neví, ani nikdo jiný neví, co je v pravdě ze souvislostí dějinných, ze souvislostí individuálních, a co se z toho setkání – a jestli to vůbec bylo setkání – to se musí ukázat. A ve chvíli, kdy se to ukáže, no tak teď se to musí prověřit. To je jako když prostě komise sedne a zjišťuje, jestli svatý je svatý.

Přitom ještě platí, že někdy přinese víc a někdy míň.

Jiný hlas: Samozřejmě. Obyčejně to záleží na tom, jak je schopen tedy to zabudovat do sebe, to setkání. Do toho sebe, ke kterému se vrátí z toho stání mimo sebe.

Hejdánek: No to se všechno pak musí prověřovat. Jenomže je důležité, že neexistuje žádné kritérium, které bychom měli v ruce, které bychom prostě přiložili a zjistili, jestli je to pravda nebo není. Tak to není. My to musíme prověřovat a všelijaká měřítká na to musíme používat, jenomže se může stát, že se ukáže, že to je pravda, přestože to neodpovídá našim měřítkům, a pak musíme revidovat ta měřítká.

No ale není jiná cesta, než že furt máme nějaký repertoár těch měřítek, kterými to poměrujeme. Ale nesmíme u toho zůstat. Pochopitelně kromě toho musíme čas od času se nechat i s tím svým celým měřením a poměřováním a hodnocením se nechat ukázat sami sobě ve světle pravdy.

Jak to jinak říct? To je prostě takové... Na celé věci je rozhodující jedno: že pravda není žádná věc, k níž bychom přicházeli a kterou bychom mohli nějak posuzovat nebo vnímat nebo rozpoznávat, nýbrž že to je něco, co k nám přichází, když nejsme při sobě. Tudíž to nemůžeme manipulovat. Nemůžeme manipulovat v žádném případě. Není nám to k dispozici, nýbrž my naopak musíme být k dispozici.

Jiný hlas: Jako pouhá danost, která se ukazuje ve světle pravdy. Jo? Rozumím tomu?

Hejdánek: No, není to přece jenom takhle řečeno, ale přiznávám, že se to tak dá říct.

Jiný hlas: Jak je to s tou daností?

Hejdánek: No to jest v tom smyslu, že prostě on vidí sám sebe minulého. To by mělo být řečeno.

Samozřejmě, že v tu chvíli, když vidí sám sebe minulého, no tak to pro něj je výzva, aby se jenom v něčem k sobě přihlásil a v něčem aby se nepřihlásil, nýbrž chtěl být něco jiného nebo někým jiným. Čili v tom smyslu je to pouhá danost, že to není pro něj závazné.

Jiný hlas: Tedy předmět? Minulý tedy předmět?

Hejdánek: No ano, dalo by se říct. Protože ten minulý je předmětný, ano.

Jiný hlas: A je to v pořádku, že tedy v tom odstupu, v tom osvětlení pravdy, sám sebe vidí jako předmět?

Husserl kritizoval, že věda se dívá na člověka jako na předmět.

Hejdánek: No tak tady je to v trochu jiném slova smyslu, že? Vidět se ve své předmětnosti, to jest v tom, co lze předmětně uchopit, je něco jiného než vidět se jako předmět. To je... prostě on tady sebe vidí, ve své minulosti svou minulost vidí dost plasticky a nemusí se konstruovat.

To je něco jiného. Když jsme kritizovali to zpředměťňování, tak jsme kritizovali, že je skutečnost ztotožňována s tím *intencionálním* předmětem, který je konstrukcí pouhou, mrtvou, a jsou této konstrukci přisuzovány některé znaky, například že je živá, ale jenom jako znak. Ale fakticky ta konstrukce nežije.

Kdežto tadyhle vidět svou minulost je něco jiného. To není, že se na to dívá přes *prizma* konstrukce nějaké zpředměťňující, nýbrž tady vidí skutečně svou minulost. To znamená třeba svou vinu. To není předmět. To jest nahlédnout, že člověk se dopustil něčeho, co původně si vůbec neuvědomoval jako negativní, a pak to nahlédne jako vinu. No to je... jak se to dá jinak ukázat nebo jak se to dá jinak nazvat, než že lépe uviděl svou minulost, svůj minulý čin? To ještě neznamená, že ho zpředměťňoval. Ten důraz není na tom zpředměťňování, to není ta vada. Vada je to, co udělal.

No a to skutečně udělal. To jest vlastně, co to je, to vidění svého vlastního činu jako viny? To jest on teď na svou minulost naváže. On nemůže nenavázat, nemůže na to zapomenout, vytěsnit, to by byla chyba. To by byla [nesrozumitelné] reakce. On na to musí navázat jako na svou chybu, jako na svou vinu. Ne to vytěsnit ze svého vědomí, nýbrž plně si to uvědomit.

To není zpředměťňování. To je jiná kategorie, jiná souvislost. Je třeba rozlišovat mezi předmětností nebo předmětnou stránkou skutečnosti a mezi jejím zpředměťňujícím viděním. To jsou dvě různé věci. Předmětná stránka skutečnosti to je ta, která je transparentní pro předmětné myšlení. My vlastně těžko můžeme říct, že ta stránka sama je předmětná. My o tom můžeme říct jenom, že je to ta stránka, která je transparentní pro předmětné myšlení. To znamená, pro které to předmětné myšlení má jistou *sensibilitu*, má jisté *sensory*. To předmětné myšlení ji zaregistruje. Naproti tomu nepředmětnou skutečnost nezaregistruje. Tam, kde je nepředmětná stránka skutečnosti nebo nepředmětná skutečnost, tam předmětné myšlení nezaregistruje nic, takže se mu zdá, že tam nic není. Ale mezi předmětností té stránky skutečnosti a mezi předmětností přístupu, respektive předmětností toho, co se jeví *prizmatem* toho přístupu, je třeba držet rozdíl.

Jiný hlas: To je jasné. A tedy v té reflexi, v tom odstupu, mě zajímá – ne že bych chtěla zpředměťňovat, ale zajímá mě ta předmětná stránka.

Hejdánek: Předmětná stránka odstupu?

Jiný hlas: Ne, mého života. Mé minulosti.

Hejdánek: Co to je „zajímá“? To znamená, má být motivem toho odstupu? Proč tam to slovo „zajímá“ má jakou funkci?

Jiný hlas: Na co jsem zaměřená, co se ukazuje ve světle pravdy?

Hejdánek: Reflexe má, jsme si řekli, dvě funkce. Nejde mi teď o tu strukturu reflexe, nýbrž o funkci reflexe. Dvě funkce. Zprvu ukazuje, co z té akce, která je předmětem reflexe, co z té akce je třeba připsat na účet subjektu a co na objekt té skutečnosti, která v té akci měla být nějakým způsobem zasažena, změněna a tak dále.

To znamená, když se podaří reflexi – a ona se ne vždycky musí podařit – když se jí podaří nějak to rozdělit, rozanalýzovat tu akci, v níž dochází ke střetnutí, jakési syntéze obou partnerů nebo obou prvků v tom vztahu, tak dochází k jakési znalosti nebo známosti, dochází k jakémusi uvědomění, jakémusi povědomí až poznání jednak toho předmětu a jednak sebe. A podle toho, jak je motivována ta reflexe, tak se zaměřuje víc na ten objekt, nebo víc na ten subjekt. A tím ji tedy její průběh ovlivňuje.

V obou případech se jak věc, tak subjekt jeví nějakým způsobem, který má vztah k tomu světu pravdy. To znamená, může se jevit ve světle pravdy víc nebo míň, anebo bez pravdy. To záleží na povaze té reflexe, na tom, jestli byla schopna odstoupit od sebe, nebo ne. Nebo jestli ten subjekt byl schopen v té reflexi odstoupit od sebe skutečně, nebo ne. Nebo jestli jenom ta reflexe je předstíraná, je to jenom jakýsi rituál, který má potvrdit tu původní strukturu, tu původní akci. Takže ta akce prostě jenom potvrzuje i v reflexi pak samu sebe.

Tedy, to je jediné místo, kde se mohou jak věci, tak já ukázat ve světle pravdy. Záleží na tom, zda je reflexe řádně provedena a ne jenom předstírána. Ale je to vlastně úplně rovnocenné; v tom světle pravdy se může ukázat právě tak věc, ta skutečnost, jako já. Pochopitelně...

Jiný hlas: No jo, ve světle pravdy, to jest v pravém světle. Proto mě tam ruší, že se tam mám ukázat jako pouhá danost. Protože v pravém světle člověk není pouhá danost.

Hejdánek: No jistě. A jak se v pravém světle může ukázat jeho nedanost?

Jiný hlas: Já nevím.

Hejdánek: No počkat, když tu otázku takhle postavíš, tak si musíš také trochu ujasnit, proč tu otázku stavíš.

Jiný hlas: Když nevím, tak se ptám.

Hejdánek: Jak se může v pravém světle ukázat člověk, jak ještě není? Jako výzva přece. Aby takový byl. Jak jinak? Tato výzva je nejužším způsobem spjata s tím, že ukazuje tu dosavadní podobu jako cosi naprosto hotového, předmětného, od čeho se z větší části je třeba odvrátit. To je teprve ve světle té výzvy.

A právě ten rozdíl mezi tím já, které vystupuje ze sebe, nechává sebe za sebou, a mezi tím já, které se k sobě vrací a něco na sobě proměňuje, takže je pak už jiným já. Zatímco bez reflexe ta proměna probíhá

imanentně, tak skrze tu reflexi – to je takový tradiční termín, já ho normálně neužívám, tyhle termíny jsou strašlivě zatížené – skrze tu reflexi se tady otevírá průlina nebo cesta, jak může ta proměna být ovlivněna *transcendentně*. Z *transcendence* ty pomlky jsou zle zvolené, já je neznám.

Jiný hlas: Já taky ne.

Hejdánek: Jenom jsem teď nevěděl, napadla mě *imanence*, tak jsem musel použít *transcendence*. Ale je to evidentní, že každé vyvstání je změna. Ale je to změna, která je v rámci toho projektu od začátku do konce, každá událost integrována, tedy nějakým způsobem už tenduje někam. A ta reflexe umožňuje, aby doprostřed té události najednou došlo k zásahu, který není katastrofický, který neznamená likvidaci té události, ale který taky neznamená žádné zahrnutí do nějaké superudálosti, ani neznamená, že je naočkován na nějakou subudálost. Je to určitá změna, která není vysvětlitelná z průběhu události samotné a je důležitá pro tu událost. Nic víc, pro nic dalšího přesah.

Jiný hlas: Toto setkání je v jistém smyslu *deus ex machina*?

Hejdánek: Možná, že ne *ex machina*, že ta *machina* tam není, ale jinak ano.

Jiný hlas: Jak teď budu vysvětlovat smysl nějaké události, když tam do toho zasahuje něco? Právě když vysvětluji smysl nějaké události, tak mluvím o příčině. Já můžu vykládat – to není smysl popravdě řečeno, smysl nemůžu vykládat jenom příčinně. A jak má teď historik, když soudí určitou událost nebo nějakou postavu a její životní běh, třeba řekněme Albrechta z Valdštejna, tak správně, když vykresluje jeho postavu, by měl tam zahrnout i to, o čem se dá zhruba říct, totiž to, že i on se setkával v určitých momentech, třeba se setkával s pravdou, a toto...

--- (1985-04-01 Filosofická kosmologie XXI (1)_21-1b_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: 1. 4. 85, kosmologie 21.

Hejdánek: My jsme si ukázali, že dějinné události jsou vlastně nepravé události. Proč? Poněvadž přestože u nich můžeme a dokonce musíme rozeznávat jejich vnitřní a vnější stránku, to jest to, co je registrovatelné zvenčí, popsateľné, vyfotografovatelné a tak podobně, a druhá věc tu vnitřní stránku, to, co musíme chápat. To jest to, k čemu se musíme dostávat přes ten povrch, přes ten vnějšek.

Čili ta situace je trochu analogická jako s uměleckým dílem. Tam také nejde o to přesně znát strukturu obrazu nebo sochy a tak dále, nýbrž porozumět, o co jde.

Tato podobnost spočívá v tom, že v obou případech ten vnitřní svět, nebo vnitřní – ono to je svět ve skutečnosti, protože ta událost není ničím ohraničeným proti jiným událostem. Událost je něčím pouze v kontextu. A to i po vnější, i po vnitřní stránce. Takže i rozumět smyslu události znamená rozumět tomu smyslu v kontextu dalších smyslů, širšího smyslu.

Vnitřní stránka, respektive vnitřní svět události, a vnější stránka, respektive vnější svět té události, nejsou propojeny organicky, nejsou propojeny nezávisle na člověku, nýbrž to propojení obstarává lidské vědomí. Podobně jako je tomu u uměleckého díla. Umělecké dílo, pokud není vnímáno, tak z hlediska takzvané objektivní vědy vlastně neexistuje. Není registrovatelné.

Tohle je charakteristické pro dějinné události. Z toho je vidět, jak vědomí má eminentní význam pro dějiny, jak by dějiny nemohly bez vědomí existovat. Podobně jako umělecká díla by nemohla existovat bez vědomí. Dějiny nejsou žádnou objektivní skutečností, která by byla nezávislá na lidském vědomí.

Dějiny samou svou podstatou potřebují vědomí, aby vůbec mohly existovat.

Tím se liší od takových těch dějin v uvozovkách, „padějin“, třeba geologických nebo vesmírných, vývoje nějaké galaxie a tak dále, o čem se někdy také hovoří, že to jsou dějiny. To nejsou pravé dějiny. Skutečné dějiny jsou právě jenom ty, které bez lidského vědomí nejsou myslitelné.

Teď se musíme tázat, jak je to možné, že právě vědomí je tak strašně důležité jednak pro existenci dějin, proto, aby vůbec dějiny mohly být, mohly plynout, a druhá věc, protože vědomí je také strašně důležité pro pojetí dějin. A nejenom, že pojetí dějin není možné bez vědomí, poněvadž každé pojetí je aktem vědomí, ale proč to pojetí dějin potřebuje nějakým způsobem pojmut také tu rozhodující úlohu vědomí v dějinách.

K tomuto cíli bychom teď měli provést základní rozbor vědomí a zejména *reflexe*. Což asi dva nebo tři,

nebo čtyři možná přítomní už zažili před nějakým časem. To znamená, musíme se tím zabývat teď znovu, ale abychom u toho nezůstali dlouho, tak jenom stručně. Pokud bude něco nejasného, tak se k tomu můžeme vrátit. Něco jsme už tady také vždycky připomínali, pokud jde některé věci znovu, takže to zcela neznámé nebude.

Především k *reflexi*. Proč mluvím o *reflexi*, když o vědomí? Poněvadž nám jde ne o jakékoli vědomí, nýbrž o lidské vědomí. Nestačí jakékoli vědomí. Zvířata mají nějaké vědomí, a to nestačí k tomu, aby umožnilo a založilo dějiny. Je potřeba takového vědomí, které je si vědomo samo sebe, i když samozřejmě si může být vědomo nesprávně samo sebe. To jsme si řekli minule. Tedy potřebujeme vědomí, které je *reflexe*, je schopno *reflexe* a je tedy také zároveň vždycky reflektováno. Reflektující a reflektované. Proto se zabýváme tou *reflexí*, poněvadž ta je tou nejcharakterističtější stránkou lidského vědomí.

Jak slovo samo naznačuje, *reflexe* – což [nesrozumitelné] u vědomí a v různých jazycích je to také různé. Například ve francouzštině *reflexe* znamená prostě přemýšlení, přemítání, myšlení. Přeložit to, co my tady budeme vykládat o *reflexi*, přeložit do francouzštiny znamená pokud možno buď tam vyložit, že slova *reflexe*, které je domácí dobré slovo, se užívá v úplně jiném smyslu než v běžném, anebo se musí zvolit jiný termín. Čili to je strašně důležité.

Nicméně to je vina Francouzů, protože jejich řeč vznikla z latiny a v latině to bylo přítomno, to, na co chceme my poukazovat. A jestli to není teď ve francouzštině, tak je to proto, že to upadlo v zapomenutí. A je možno se k tomu vracet tím, že se poukáže na tu etymologii slova. *Flexe* je ohnutí, to víme. A *re* znamená vždycky nějaké opakování, tedy znovuohnutí. Jako *renesance* je znovunarození – *naissance* je narození, tak *renesance* je znovunarození, tak podobně *reflexe* je znovuohnutí. Jaké asi ohnutí tady můžeme mít na mysli? No, jde o to, že když něco uděláme, tak že se v duchu, v myšlenkách k tomu můžeme vrátit a máme to před sebou. Vracíme se k tomu východisku. Ovšem tomuhle ještě neříkáme *reflexe*, nebo bychom to nazvali jako *primární reflexe*, která je totožná s jakýmsi prvním, ještě ne zcela reflektovaným vědomím. Protože *reflexí* toho, co jsme udělali, *reflexí* činu, *reflexí* akce, akce. Této *reflexe* jsou schopna i některá chytřejší zvířata. Čili to ještě není ta pravá *reflexe*. Proto taky je tam *re-flexe*, že to je znovu návrat. To jest, že je zapotřebí nejenom učinit předmětem svých myšlenek a úvah to, co jsme udělali, ten svůj čin, tu svou *akci*, ale že nyní musíme ještě podrobit přezkoumání to, jak jsme podrobili přezkoumání tuhle svoji *akci*.

Takže je to znovuohnutí pozornosti. První ohnutí je, když od činu se vrátíme – čin sám totiž je zaměřen ven, je zaměřen do okolí, do okolního světa. A jakékoliv uvědomění si tohoto zaměření ven znamená jakýsi návrat k sobě. Já si mohu uvědomit, co jsem udělal, jediné, když z toho, co jsem udělal, se vrátím zpátky. Když jsem celý nepřešel v ten čin a navíc z toho činu jsem něco vzal a přinesl jsem to zpátky. Zkušenost. Zkušenost s tou tvrdou hmotou, se kterou jsem něco počínal, něco jsem podnikal, a jakousi zkušenost z toho – a to znamená zkušenost s tou věcí, s tím materiálem – jsem si podržel v paměti. To je ta první úroveň. A teď to, co jsem si podržel v paměti, ještě znovu podrobím *reflexi*.

Tak tohle je asi smysl slova *reflexe* etymologicky. Můžeme z toho vyvodit zaprvé, že *reflexe* se vždycky vztahuje k nějaké již provedené *akci* a vyjasňuje její povahu. Nelze tedy to, co třeba pro Francouze je naprosto běžné, když mluví o *reflexi*, tak reflektovat můžeme nad čímkoliv. Prostě *reflexe* je interpretována jako odraz. *Reflexe* v zrcadle – taky se mluví, odraz v zrcadle je vlastně *reflexe*. Ale to je upadlý význam. A tedy když budeme uvažovat – zrcadlo duše bude zrcadlit nějakou věc, budeme uvažovat o věci – tak Francouz řekne klidně, že můžeme reflektovat, předmětem naší *reflexe* může být nějaká věc. Ale to je neporozumění nebo nepřesnost, to je upadlý způsob hovoru. Ve skutečnosti předmětem *reflexe* může být jediné naše *akce*.

A proč to tak zdůrazňujeme? No protože jen v *akci* dochází k jakémusi setkání, k jakési syntéze na základě toho setkání mezi *subjektem* akce a tím předmětem, který má být *akcí* zasažen. Ta *akce* musí být taková, aby dosáhla cíle *subjektu*. To znamená, ten *subjekt* se v ní musí prosadit, ale zároveň se v ní musí prosadit tak, aby byla účelná, to znamená, musí se tam nějakým způsobem prosadit i ta věc, která má být zasažena.

Příklad literární – když Don Quijote má dojem, že bojuje s ďábly, nebo ne s ďábly, ale prostě s všelijakými příšerami, a šermuje, útočí na ty větrné mlýny, tak je lidem směšný. Proč? No, on má projekt docela rozumný: bojovat s nepřítelem. Jenomže ten nepřítel je jaksi nevyjasněn, nebo přesně řečeno je zmaten, dochází k záměně míněného nepřítele a nějaké věci, která se vůbec nechová nepřátelsky. Tady vidíte, jak vypadá to tedy směšně, protože větrný mlýn přede mnou a ramena tam občas ho napálají, a to vypadá, jako že útočí, ale ve skutečnosti tedy je to nedorozumění.

Když to není nedorozumění, tak to znamená, že ta *akce* musí být přiměřená té věci, o kterou jde, a zároveň tam musí tu jaksi rozhodující strukturu do toho vložit *subjekt*, protože touto *akcí* chce něčeho dosáhnout. Není to věc, která chce něčeho dosáhnout pomocí *subjektu*, jak nám to líčí třeba Hegel ve své *Fenomenologii ducha*, nebo jak nám to líčí Marx v interpretaci dějin jako dějin třídních bojů. To je třídní boj – *subjekt* prostě si používá lidi k tomu, aby dosáhl svého. Ta třída skrze boj, aby si dosáhla svého. Tedy ten *subjekt* tam není takto jenom jako nějaký tmel. Ten je rozhodující, ten dosahuje svých cílů nebo nedosahuje svých cílů, přičemž ty cíle mohou být špatně stanoveny nebo dobře stanoveny. To je další záležitost. Co je důležité v *akci*, co tady potřebujeme? Především je tady vždycky otázka *subjektu*. Už jsme si naznačovali, jaký problém je *subjekt* všeobecně. Jistě si na to ještě pamatujete, i když to nebylo teď připomenuto v tom [nesrozumitelné]. Důležité je, že v *akci* se *subjekt* opouští. Ta *akce* se rozvíjí tím způsobem, že je zahájena tím *subjektem*, má svůj počátek v *subjektu*, ale pak přechází přes vnější stránku *subjektu* ven do okolního světa, kde už ten *subjekt* není. Ale protože v té *akci* stále ještě je kus *subjektu*, totiž ten rozvrh, tak vlastně kus toho *subjektu* přechází v *akci* a už je teda mimo *subjekt*. Čili *subjekt* v té *akci*, pokud je součástí *akce*, pokud je přítomen ve své *akci*, opouští sám sebe. Neboť se potřebuje dostat mimo sebe, ven, tam něco zasáhnout, něčeho dosáhnout.

Tohleto platí i pro *reflexi*, protože také *reflexe* je *akcí*, byť jen *akcí* myslí, myšlení. Ovšem v *reflexi* odchází *subjekt* od sebe nebo opouští sebe dvojměrým způsobem. Jednak tím, jakým se opouští v každé *akci*, a potom ještě jedním navíc. A ten jeden navíc nás bude právě zajímat. Zatímco v přímé *akci* *subjekt* opouští sebe tak, že něco ze své síly prosazuje mimo sebe, to jest, že vykonává svou sílu, svou moc ve světě, který ho obklopuje, tak v *reflexi* odchází *subjekt* od sebe ještě jiným způsobem. Totiž tak, že neaplikuje, neuplatňuje svou sílu, neprosazuje sám sebe jako síla, nýbrž to, co vykonává, není jeho síla a moc, nýbrž jeho otevřenost nebo jeho otevírání se.

Tohle je neobyčejně důležitá stránka, která, ačkoliv se jí teď nebudeme zabývat, má eminentní význam pro *intersubjektvní* vztahy nebo můžeme říkat také *interpersonální* vztahy, meziosobní vztahy. Ty jsou možné jenom díky tomu, že je přítomna jakási *reflexe*, v níž člověk nejenom tím, co říká, se zmocňuje druhého, nýbrž tím, co říká, a zejména jak poslouchá toho druhého, se vůči tomu druhému otvírá. Ale tím se nebudeme zabývat, nám jde o něco jiného. Nám jde o ten sám výkon otevřenosti nebo, jinak řečeno, připravenosti přijmout něco, dostat něco. Ne ze sebe se vydat a kus sebe teď vtisknout do toho světa kolem, naopak nechat si něco dojít.

No a tady je příležitost k jakési metafoře nebo k jakémusi modelování *reflexe*, které by mělo správně představovat modelování už jiného typu než předmětné. To jest my tady nemáme v úmyslu modelovat jakýsi *intencionální předmět*, nýbrž *intencionální nepředmět*. Jenomže to nedovedeme a furt se budeme přistihovat, jak to vždycky zpředměťujeme. Ale víme, že to nemá být zpředměťované. To je jenom naše chyba, naše zatíženost předmětným myšlením, že to tak budeme dělat.

Tedy významnou složkou *reflexe* je – my jsme si říkali už minule, jsme si naznačovali a jistě si na to vzpomenete – že k *reflexi* patří zejména dvojí, dvě složky, dvojí věc. Abychom v *reflexi* se mohli vrátit k sobě, v nějaké své *akci*, tak nejdřív musíme od sebe odstoupit. Není možné přistoupit k sobě bez odstupu. Protože jestliže u sebe jsme, tak se k sobě nemůžeme dostat. Jestliže jsme tím, čím jsme, tak se nemůžeme vidět, protože vidět se můžeme odjinud. Ale jestliže se na nějaké místo mimo sebe, odkud bychom se na sebe podívali, nemůžeme odebrat, tak se nemůžeme vidět.

A *reflexe* je dokladem toho, že přístup k sobě člověk má. Člověk sám sebe v jakémusi smyslu vidět může. Ne tak, že bys hlavu vzal jako v *Arabele* a kouk se na sebe, jak jsi bezhlavý, nýbrž nějak jinak, proto jsem

říkal, že to je metaforicky. My bychom museli zkoumat, čím to je, jak to je a tak dále. Ale jednu věc víme: že jsme schopni se na sebe podívat, vidět sami sebe, rozumět sobě, ačkoliv jsme to my. To znamená, my máme přístup k sobě, vědomí má přístup k sobě. Ale aby to bylo možné, předpokladem přístupu je odstup.

Tedy první složkou *reflexe* je odstup od sebe a poslední složkou je přístup k sobě. To je smysl *reflexe*. Odstup od sebe, to je pouhá *akce*. V *akci* člověk sám sobě nerozumí. V *akci* přechází mimo sebe a ztrácí se, kus ze sebe ztrácí. Aby se člověk dostal k sobě, musí od sebe odstoupit, musí mít nějakou možnost odstoupit. A teď si uvědomme, co to znamená: Jestliže předpokladem přístupu k sobě je odstup od sebe, tak tam mezi těmito dvěma složkami musí být ještě nějaká třetí složka časově zařazená, kdy člověk už od sebe odstoupil, ale ještě k sobě nepřistoupil. To znamená, je to kuriózně řečeno, je to moment, kdy člověk je mimo sebe, odstoupil od sebe a ještě se k sobě nevrátil. Je mimo sebe. Pochopitelně ne tak fyzicky, že by kus z něj nějak odletěl nebo on sám odletěl a tak dále. To je právě ta metaforičnost v tom. Ale něco takového tam je a nás teď nebude zajímat přesně, jak to je, popis psychologický nebo jakýkoliv fenomenologický. Nás bude zajímat funkce, role tohoto momentu reflexe, kdy člověk už od sebe odstoupil a ještě se k sobě nevrátil. Co to znamená, když stojí mimo sebe, přesněji řečeno, ještě lépe, stojí ven ze sebe? Ne vystupuje. To je něco jiného. Když vystupuje, tak je to *akce*. Nám nejde o tu *akci*. Nám jde o ten moment, kdy už je mimo sebe. Když stojí mimo sebe. Když stojí ven ze sebe, jak říká Heidegger, Heidegger říká *ven ze sebe*. Stojí ven ze sebe.

No a pro tuhle tu skutečnost, pro tenhle ten moment, který jsme si takhle barvitě a do jisté míry nepřesně... já vím, jaké námitky je možno, že je to vlastně slovně postavené a já nevím co všechno... to nás teď nebude zajímat... pro tenhle ten moment, který jsme si takhle zpřítomnili, existují dvě stará slova. Jedno řecké a jedno latinské. To latinské je původně míněno jako překlad toho řeckého. V našem povědomí ovšem obě ta slova mají velice odlišný význam. Jednak navzájem odlišný a jednak odlišný od toho původního, a tím pádem také odlišný od toho, který my tomu chceme dát. Takže hned od začátku říkám, upozorňuju, nespojujte s tím slovem teď, jak ho užijeme, žádné obsahy, které jste navyklí s tím spojuvat. Tato dvě slova jsou v řečtině *ekstasis* a v latině *exsistentia*. Čili extáze a existence.

Je vám jasné, proč jsem varoval. Pochopitelně nejde o nic takového, čemu se říká extáze, například mystická nebo po požití drog nebo já nevím něco takového. Ten běžný význam slova extáze vypusťte, škrtněte. No a pochopitelně ani u té existence tady vůbec nejde o... většinou existencí se rozumí výskyt. Nic takového. *Ekstasis*, *stasis*, to upozorňuje na to postavení, na tu pozici, stanoviště. A *ek* je to ven. Stát ven ze sebe. A totéž je to v latině *sisto*, *exsistentia*. To je *sisto* od *sto* je státi a *sisto* je [nesrozumitelné], to je prostě být usazen, sedět, stát, *sto*. To je zase tedy něco jako ta *stasis* a *ex* je ven ze sebe. Opět tentýž význam, stát ven ze sebe.

No, já nevím, tam hlavně je to *skýtat*, dávat, a to *vý-* je jako asi pravděpodobně výběr z toho, co je dáváno. Takže když mluvíme o výskytu něčeho, tak je to poukaz k tomu, co je dáno. Je to poukaz k tomu, co je dáno a vybráno z toho daného, nejspíš bych řekl. Ale rozhodně to není tedy to *skýtání* je dávání, tam není to stání přítomno. Ta kuriozita té věci je, že v obou těch termínech, jak v tom řeckém, tak v tom latinském, tam je poukaz k tomu stát ven. Což je úplně na první pohled děsně překvapující, protože když ven, *ex*, tak to je možno vykročit, je možno vysadit, vystrčit, já nevím, ale není možno stát ven. A právě na tohle je ten důraz kladen.

Takže v té etapě, kdy je subjekt mimo sebe, kdy stojí ven ze sebe, kdy dalším paradoxem (těch paradoxů je tady možná celá řada), kdy nechal sám sebe za sebou, v této etapě dochází k tomu zcela důležitému, k tomu nejzákladnějšímu, proč vůbec jsme to sem zasadili ten výklad, totiž že v této etapě, v tomto momentu reflexe dochází k setkání vědomého subjektu, člověka, s pravdou jako ryzí nepředmětností. Totiž nedochází k němu tak, že by pravda byla před ním a byla konstatovatelná, nýbrž předpokladem toho, aby člověk se stal svědkem pravdy nebo aby se s ní setkal a pak to mohl dosvědčit, je, že nechá sám sebe za sebou, že sám sebe popře, že odejde od sebe a ze sebe v tom smyslu, že se ztotožní... subjekt se ztotožní s místem, z něhož on sám se jeví jako danost, jako pouhá danost, jako nějaký nahodilý výskyt,

který se ukazuje v ostrém světle pravdy a s tímto ostrým světlem pravdy se, pokud to dokáže, ten subjekt, který je mimo sebe, identifikuje. Takže sám sebe, to jest jaký byl, než se opustil, vidí ve světle pravdy.

Přiložte k tomu mysl, nenechte se odradit tím, že to vypadá tak absurdně. No a tohle je, proč jsme se dostali až na toto místo, to je teď v souvislosti s tou kosmologií, kterou jsme tady pěstovali na začátku, zejména s tou astrofyzikální, to je další místo, kde tradiční předmětné, eventuálně kauzální myšlení se ocitá na svých mezích, na svých hranicích a nedovede k tomu říct nic rozumného, podobně jako nedovedlo říct nic rozumného tam k těm situacím před vznikem světa, univerza nebo po vzniku univerza anebo v té rovině těch kvantových dějů.

Tady jsme teď našli nový bod, nové místo, kde dochází také k setkání nebo k nějakému kontaktu s nepředmětnou skutečností. A co je na tom zajímavého? Ještě snad bychom mohli velmi stručně říct, že dějinnost dějin – to nejen, že dějiny jsou možné, ale to nejvlastnější, čím jsou dějiny charakterizovány, to jest ta jejich dějinnost, poněvadž v dějinách je ještě leccos jiného, nedějinného, co je do těch dějin vtaženo, jsme si řekli. Co dostává dějinný charakter jenom tak, že ten dějinný charakter je mu propůjčen, že je vtaženo do kontextu dějinného. Ale v dějinách nejsou jenom tyhle věci, které jsou do dějin vtaženy, je tam taky to, co dělá dějiny dějinami. A to je dějinnost těch dějin.

A tedy dějinnost dějin, právě to, co je pro dějiny nejpodstatnější, ta dějinnost je umožněna a dokonce přímo založena – nikoli dějiny, ty nejsou založeny, ty jsou jenom spoluvytvářeny, ale ta dějinnost dějin je přímo založena extatickou povahou lidského vědomí. A když řekneme extatická povaha lidského vědomí, tak říkáme vlastně totéž, jako když řekneme, že lidské vědomí je reflektované vědomí nebo hluboce prereflektované vědomí. Že neexistuje vědomí lidské, které by nebylo hluboce prereflektované. No a protože ke každé reflexi patří odstup a přístup k sobě, a tedy i ten moment toho stání mimo sebe, vně ze sebe, tak můžeme říct, že ta dějinnost dějin je založena, přímo založena extatickou povahou lidského vědomí, poněvadž to je to podstatné pro reflexi.

A odtud důležitost hebrejských kořenů dějinného myšlení. To jenom se toho dotknu, existuje po mém soudu velmi přesvědčivé vyložení vzniku světových dějin. Světové dějiny mohly vzniknout jedině, když byla vynalezena nebo objevena, spíš vynalezena, ta dějinnost dějin. Bez té dějinnosti nemohly dějiny vzniknout. A ta dějinnost je zprostředkována vědomím, tedy určitý typ vědomí. Ne každé vědomí. Ani ne každé reflektované vědomí. A k tomu se ještě pak dostaneme, musíme rozlišovat reflexi v době předpojmového myšlení a reflexi po pojmovém myšlení. Reflexe byla možná i předtím, ale je to velmi zvláštní a je třeba se tím zvláště zabývat. A to právě je ten případ toho hebrejského myšlení, kde nedošlo k vytvoření pojmového myšlení, to jest nedošlo k objevu pojmu, a přece jenom tam byla realizována reflexe.

Ale k tomu se ještě vrátíme. Nám teď jde o něco jiného. Jestliže jsme řekli, že reflexe a speciálně tedy ten její extatický moment je tak elementárně, principiálně významná, důležitá pro dějinnost dějin, tak si musíme uvědomit, že se něčím to místo extáze, *ekstasis*, kde dochází k tomu zvláštnímu setkání nepředmětné skutečnosti a subjektu, který je pobytem na tomto světě, že se něčím podstatným liší od všech těch ostatních kontaktů nebo souvislostí mezi nepředmětnou a předmětnou skutečností. Zatímco každá pravá událost je zakotvena v ryzí nepředmětnosti svým počátkem, to jest každá událost začíná jakožto nepředmětná, a událostným děním je tím, že to nepředmětné se zpředměťňuje, že vnitřní se zvnějšňuje, tak v reflexi – to je ta mimořádnost – je tento počátek integrován do průběhu události. Takže událost je rozdělená nebo událost dospěje do jakéhosi předělu, kdy je skoro přerušena. Je tam do jejího prostředku integrován počátek, nový počátek, a tato událost je vrácena sama k sobě, aby v sobě pokračovala, ale už tak, že má ten nový počátek, ten druhý počátek zapracovaný.

To je tedy z hlediska toho mimodějinného pohledu takto vylíčitelné. To znamená, že pokud – protože to je možné jenom u lidského *subjektu* – v lidském životě dochází k situacím této extatické povahy, kdy člověk plně opouští sebe sama a znovu se k sobě vrací, ale tak, že nepokračuje prostě, nebo nemusí pokračovat v tom, kam dosud směřoval, nýbrž zapracuje tam něco nového, co ale nemá charakter reakce

na vnější okolnosti, na vnější podmínky. Totiž to víme, že okolnosti, situaci samu může zapracovat *subjekt*. Ale tady zapracovává něco jiného: totiž zapracovává, ne-li pravé, tedy alespoň pravější, lepší vidění sebe a situace.

Proč je tohle třeba zdůrazňovat – a tím už skončím tento abstraktní výklad – to je to, že existují jisté pokusy v dějinách *filosofie*, tedy v minulosti *filosofie*, nepovažovat *subjekt* za tak rozhodující, jak my to chceme tady prokazovat, a tedy pokusy, které se chtějí přenést přes tu úlohu *subjektu*, individuálního, jedinečného lidského *subjektu*, aby mluvily o jakýchsi superudálostech dějinných.

--- (1985-04-01 Filosofická kosmologie XXI (2)_21-2a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Tohle je vlastně takový kategoriální předpoklad až předsudek. Ten historik by o tom měl vědět. Když to takhle formulujeme, tak to znamená, že jsme si připravili jakousi vnímavost pro tuto okolnost. A teď musí vysledovat, jestli někde jsou toho doklady, jsou stopy po tom setkání. To je dost důležité. Třeba teď proběhl takový blbý film o Komenském. Víme, že Komenský tam sedl na lep tomu Drabíkovi jednou. No tak to je věc, která zasluhuje naši určitou pozornost nebo historikovu pozornost, ale historik přece není tady pro to jenom, aby zaznamenal nějakou pověřčivost Komenského nebo nějaké jeho selhání tohoto typu. Na tom je třeba posoudit, co je pověřčivost, co je úpadek ducha a na druhé straně je tady jakási otevřenost vůči něčemu, která ovšem je zklamaná, setká s tím, s čím se setká, není pravda, nýbrž blbé proroctví nějaké a tak dál. Ale historik, který shodí Komenského kvůli Drabíkovi, tomu není po právu. On zapomněl, že tohle se může stát každému, kdo je otevřen nějakým novým pohledům nebo tak. Jiná věc je, že zrovna byl otevřen pohledům tohoto typu, že ten Drabík mu vycházel vstříc a on ho bral, protože hovořil tak, jak vlastně si přál. Je to třeba takhle analyzovat. A hned se to jeví v jiném světle. Pak v této situaci můžeme vidět Komenského plasticky, reálně a ne vedle sebe postavit různé takovéhle faktiky a jedním faktikem shodit druhý, protože uvěřil Drabíkovi, no tak byl politický naiva.

To je jenom příklad, co mě teď napadlo. Tys začal o Albrechtovi z Valdštejna, mě nenapadlo, co bych na něm mohl demonstrovat, ten byl velice cizí. A tohle mě připadlo. My musíme počítat s tím, že lidé... Já už jsem mnohokrát uváděl, snad by to sem s námi... když už nemáme tolik času, ale pokud se k tomu někdy vrátíme nebo připomeňte mi to třeba věnovat příští rok tomu zvláště, ten *Toynbee* je strašně zajímavý. To je americký historik z doby... začal hodně publikovat v třicátých letech a někdy po válce dokončil svůj třináctisvazkový opus o dějinách světa a civilizací. Jeho metodologie je strašně zajímavá, kategorie, s kterými pracuje. To mě vždycky upoutávalo. A zejména to, co jsem tady už několikrát zmiňoval, on ke každé takové rozhodující, stěžejní dějinné události přistupuje s dvěma otázkami. Zaprvé, jakou výzvu ta situace byla, a jak na tu výzvu ta doba, ta společnost, ta civilizace nebo prostě nějaký ten subjekt odpověděl. Ta otázka je, my rozumíme dějinám tehdy, nebo dějinné chvíli, dějinné situaci, dějinné události rozumíme tehdy, když rozumíme, jakou výzvu představovala a jak na tuto výzvu bylo odpovědět. To je strašně zajímavá záležitost a všichni historikové, kteří chtějí odbýt otázku smyslu dějin, tady musejí *Toynbee*ho odmítnout a sami se ovšem odsoudí k naprosté jalovosti. Protože to je vynález, to je něco, takhle formulovat metodu.

Já jsem četl výklad, takový zestručněný by vypadal asi tak, jak vznikl lidský rod, který mě připomněl *Toynbee*ho. Nebyl tam citován, ale taky to není historická událost, nýbrž je to pokus o určité modelování toho, jak došlo k vzniku člověka. Praopice, primáti, nebo vlastně byli to praprimáti, nebo prostě takové ty praopice, když ustoupila jedna doba ledová, předtím byla nějaká delší, takže byly zatlačeny do nějakých subtropických a tropických krajů. Skončená doba ledová, ledovce ustoupily a tam, kde bylo zalednění, tak se najednou objevily savany. Vylepšilo se počasí, tím samozřejmě je to tím dáno, a opice se přemnožily a měly nedostatek žrádla. A tak se některé z nich vydaly do těch savan vzniklých, kde ještě nebyly stromy ani na nich banány. Velmi zjednodušeně řečeno. Co musely udělat? Zaprvé se musely naučit chodit po zadních, zadruhé uvolnit si horní končetiny, ty přední končetiny, a převést se na jinou potravu. Zatímco dosud to byla potrava rostlinná převážně, tak nyní musely přejít na hmyz, na drobné ptáky, drobné savce. Jiný hlas: Myši třeba, tak. A naučit se házet po nich šutrama, zabít je na dálku. No a pak přišla nová doba ledová a postavila tyto na ty savany, bezlesí, přizpůsobené tvory – v podstatě to všichni byli primáti,

vlastně tím se jaksi oddělili od těch ostatních opic, primáti se vydělili tím, že vyrazili do těch savan. Tak tyhlety primáty teda teď ta situace postavila do těžké situace, protože počasí se zhoršilo, docházelo k občasnému zalednění nebo alespoň zesněžení, těžko se hledala potrava, na kterou si zvykli, daleko hůř, trpěli zimou. No a tak teď řada z těch nově adaptovaných primátů se stáhla zpátky do subtropů – tady vidíme vždycky výzva a odpověď, už podruhé – stáhla se do subtropů a tropů, adaptovala se znovu k stromům, lezla po stromech hlavně, nechodila po zemi tolik, a převážně se zase začala živit rostlinnou potravou, jenom tu a tam příležitostně to jaksi zpestřovala těmi drobnými hlodavci a ptáky a podobně, vajíčky třeba těch ptáků a podobně. A ti, co se vrátili, to jsou primáti, jak je známe, gorily, orangutani a šimpanzové. Naproti tomu jeden z těch primátů prostě necouvl, nevrátil se, zůstal tam, řešil problém potravy tím, že zdokonalil své nástroje, problém zimy tím, že se naučil oblékat do kůží zvířat ulovených. Zdokonalit nástroje musel, protože musel teď lovit zvířata větší, a tak dál. A adaptoval se uměle, nikoliv vývojově, nýbrž uměle, těmi oděvy a vynálezem udržování ohně a takových věcí se udržel, tímhle tím se udržel v té nové situaci. A to je člověk. Tedy na jedné straně primáti jsou vnějš proti ostatním opicím, protože se vydali do nové situace, do savan, kde nikdy předtím nebyli, a adaptovali se na novou situaci. A člověk se z těch primátů udržel a dosáhl toho největšího tím, že když přijde těžká doba, tak necouvl. Nešel zpátky, nýbrž zakousl se a zůstal v těch nových podmínkách. No, jestli je to takhle, já nevím, já to četl prostě vyložené, moc se mi to líbilo a říkal jsem si: aplikovaná na tenhle vývoj, aplikovaná metoda *Toynbeeho*, pozoruhodná věc. Každá nová situace, to jest vždycky buď nová doba ledová nebo pominulá doba ledová, nová situace vzniká a na tu teď reaguje nějakým způsobem to množství těch opic. Ta reakce sama ukáže nějakou cestu dál, kterou samozřejmě nemusí vůbec projektovat, nevědí o tom taky na téhle úrovni, to ještě nejsou dějiny, a už to tam tohle je. A zároveň tedy k těm dějinám to vede, protože se tam vyvíjejí předpoklady toho, aby – uvolnění té ruky, rozhled po krajině na zadních nohách a takovéhle ty nástroje, stále dokonalejší, udržování ohně. To všechno prostě postupně zkvalitňuje tu populaci po věky, takže, takže... Dějinné je to taky, jenomže to prochází ještě navíc vědomím, že tam je vždycky nějaké sebepochopení, nějaké pochopení situace. To je buď správné, nebo nesprávné, ale má vliv v každém případě, ať je správné nebo nesprávné. Ta správnost nebo nesprávnost se někdy ukáže dřív, někdy později, někdy se strašně dlouho neukáže, a nicméně to tam hraje roli. Jsem se tak zakecal, že nevím, o čem byla řeč na začátku, jsem úplně jinde než o čem byla podstata výzvy. Už nejsem...

Jiný hlas: Předpokládám, že rozlišuješ mezi vnějšněním v podstatě vnějšího a tím, že něco se zvnějšňuje.

Jiný hlas: Nerozumím.

Jiný hlas: Když řekneš, že něco se zvnějšňuje, tak říkáš něco jiného, než když řekneš, že něco je zvnějšňování vnitřního.

Jiný hlas: No, když se něco zvnějšňuje, tak to něco, co se zvnějšňuje, víc vnějš se zpřítomňuje.

Jiný hlas: Když teda ty tvrdíš, pravda není vnějšňování vnitřního...

Jiný hlas: To dění pravdy, tam jsem se už jednou opravil, že tam jsem říkal tedy, jak se pravda prosazuje, když nemůžu mluvit o pravdě samotné. No, dobře.

Jiný hlas: Nemohu říct, že pravda je zvnějšňování vnitřního. Ptám se, mohu říct, že pravda se zvnějšňuje? Říkáš, pravda se děje, pravda se stává a tak dále, dobře. Mě zajímá, jestli je možno říct, že se zvnějšňuje.

Jiný hlas: Ne.

Jiný hlas: Ne. Ovšem o *Logu* jsi tohle řekl. Že *Logos* se zvnějšňuje, ale do svého zvnějšnění nepřechází, jsi řekl.

Jiný hlas: No tak v tomto případě o pravdě by to taky... když nepřechází, tak se nezvnějšňuje. Že to je prostě jako tam je takový problém. Když řekneme, že se pravda zvnějšňuje, to znamená, že je to pravda, která je pak vnější. A to právě není. Ono se zvnějšňuje, ale do svého zvnějšnění nepřechází, čili vlastně to není pravda, která se zvnějšňuje, ale jakási konkrétní její realizace, konkrétní její uplatnění.

Jiný hlas: Totéž platí o *Logu*?

Jiný hlas: Totéž platí o *Logu*.

Jiný hlas: Je tam nějaký rozdíl?

Jiný hlas: Je tam rozdíl, protože *Logos* sám je jenom jakousi branou nebo... pravda...

Hejdánek: Jakýmsi médiem. Takže se sám neoslovuje. Je jenom jakýmsi řídicím médiem. Ten rozdíl mezi tím je, a to znamená zároveň, že pokud by šlo o srovnání toho zvnějšňování, tak v *Logu* je mnohem víc toho setrvačného než v pravdě.

Jiný hlas: To je z toho, co zbude po zvnějšnění?

Hejdánek: Prostě *Logos* má daleko větší setrvačnost v proudu dějin než pravda. Pravda je vždycky daleko novější než *Logos*. Mezi nimi je rozdíl, jsou to dvě roviny.

Jiný hlas: A co se týče toho zvnějšňování? Teď když mluvíš o tom *Logu*, o jeho setrvačnosti, tak mluvíš o nezvnějšněním?

Hejdánek: Nezvnějšněním... Tady to je proces nebo to je jakýsi druh dění. Když se má něco zvnějšňovat, tak to je už uvnitř nějakým způsobem předzvnějšněno v projektu. To zvnějšňování není nějaké nahodilé přilepování nějakých nových prvků, zatímco ty původní prvky nějak odpadávají.

Prostě tam už nějak, jak jsme si tu událost jako toho šneka nebo toho slimýše ukazovali, vidíme, že v té vnitřní nezvnějšněné podobě už je nějaké dění. Ještě než se to zvnějšní, už je tam nějaké dění.

A to je příprava toho skutečného zvnějšňování, které začíná ne se začátkem události, nýbrž se začátkem zvnějšňování, jak jsme obvykle zvyklí o tom hovořit. Čili ještě předtím, než se událost začne zvnějšňovat, tak už dávno předtím se děje. A děje se jako ryze vnitřní. Ovšem to není možné ryze vnitřní, tam už je jakási předstrukturovanost nebo předstrukturace toho, co potom bude zvnějšňovat.

Jiný hlas: Tato část platí i o pravdě i o *Logu*?

Hejdánek: Ano, jenomže ten *Logos* v té předstrukturaci má daleko setrvačnější charakter než ta pravda. To znamená v tom *Logu* je jasné, že ten *Logos* je v etapě nebo v té etáži o něco níž než pravda.

Tahle koncepce té předstrukturace je neobyčejně pěkně pojmově vyložena v úplně jiné souvislosti u Whiteheada v *Process and Reality*, zejména na konci v té kapitole o [nesrozumitelné].

Tohle nemá být vypracovaná věc, je to spíš takový nahozený obraz. Je to velmi obtížná otázka, jak chápat to, že pravda se projevuje, uplatňuje, prosazuje vždy situačně, a to znamená vždycky v relaci ke kontextu, a tedy jako relativní pravda. A že přesto není těm relacím, té relativnosti, té zapojenosti do kontextu poddána, že z té zapojenosti nevyplývá.

Tady jsou dvě základní nebezpečí, každé hrozí z jedné strany, *Skylla* a *Charybda*. Každé to nebezpečí, pokud na to nedáme pozor, hrozí zkázou nebo ztroskotáním toho myšlenkového pokusu.

Na jedné straně, když nechceme učinit pravdu součástí dějinného dění – a to nemůžeme, protože pak by vyplývala z toho dění, nebo naopak by to dějinné dění bylo vtělesněním nebo hierofanií pravdy. Bylo by zjevením pravdy, ale dějiny nikdy nejsou zjevením pravdy.

Pravda se zjevuje v dějinách, ale ne skrze dějiny. Ne tak, že dějiny by byly zjevením pravdy. To je třeba rozlišit.

Když ji zase vyjmeme z dějin, tak je tady nebezpečí, že ji vyjmeme z jakékoli proměnlivosti a budeme ji chtít fixovat jako jednu provždy neměnnou a nehybnou. Přičemž to odporuje naší zkušenosti, že pravda oslovuje člověka v konkrétních situacích, v konkrétních souvislostech. Pravda, která hýbe dějinami v jednu dobu, za několik desítek nebo stovek let je čímsi neatraktivním, čímsi samozřejmým, nikoho to... prostě ztrácí cosi ze své schopnosti oslovit. Nehýbe lidmi. Je to jenom už nějaký pozůstatek, nějaká skořápka, a ta živá pravda v tom už není.

Tohle je naše zkušenost. Naše zkušenost nás učí, že pravda vždycky promlouvá nově. Že to není tatáž pravda, mluví pokaždé něco nového.

A to je zase nebezpečí další, že každá doba má svou pravdu. Tohle jsou ty obrovské potíže. Z toho je po mém soudu, já aspoň vidím jediné východisko, totiž že především rezignujeme na líčení pravdy samotné, protože je to ryzí *nepředmětnost*, tak ji nemůžeme předmětně vylíčit, to je pochopitelné. A omezíme se na popis a analýzu jejího promlouvání, jejího prosazování v konkrétní situaci. Jiné není než v konkrétní situaci, takže to je zbytečně dodávané.

No a tam je zaprvé osobní. Není žádná pravda, která oslovuje doby, nýbrž vždycky to oslovuje jednotlivce,

jednotlivého člověka a jednotlivé lidi. Je osobní.

Zadruhé je situační, vždycky v konkrétní situaci oslovuje určitým způsobem v souvislosti s tím, jak je to připraveno. Nikdy to není táž pravda, která se prostě jenom v různých dobách různě projevuje, nýbrž vždycky ta pravda jde o něco napřed nad tím, co nebo před tím, co je možné v té dané situaci.

Čili pravda není něco daného vedle dějin, ani není něco, co je součástí dějin, nýbrž je vždycky o chloupek napřed nad tím, co ty dějiny ukazují, kam se dostaly.

Jinými slovy, pravda je to, co zakládá napětí v každé chvíli, v každém okamžiku mezi tím, co je dané, co je tady, a tím, co by mělo být. Co je a co by mělo být. Mezi daností a mezi výzvou, která jde nad tu danost, která nevyplývá z té danosti. V každé situaci ta pravda maloučko otevírá tohle napětí.

V delším pohledu to vypadá tak, že to pootevření mezi tím, co je a co by mělo být, jak to říkal Rádl – také neznám lepší způsob, jak rozlišit tyhle dvě složky každé situace – to je zase námitka nebo obrana proti teoriím pokroku, které jsou přesvědčené, že každý krok v dějinách jde dál v tom dobrém, že vývoj už sám o sobě nese zlepšení v dějinách. To není pravda.

Je to tak, že dokonce to napětí mezi tím, co je a co být má, v dějinách postupně stále roste. To napětí se zvětšuje. Tedy i když posuzováno jen po té vnější stránce, to jest po stránce té danosti, se jeví jakýsi pokrok, že je situace v něčem lepší, než byla předtím, i kdyby se jevil takhle, tak ta skutečnost se vlastně zhoršuje proti tomu, co má být, protože to napětí roste.

Takže třeba ty nejkrvavější historie, třeba vyvraždění celých rodů našimi Přemyslovci, aby se zbavili Slavníkovců, nebo katolíci ve Francii, co udělali s hugenoty, tyhle krvavé záležitosti v dějinách jsou daleko předčeny v dobách, kdy už třeba k takovým krvavým událostem nedochází, ale to porozumění, ta schopnost vidět, co šíleného se dělá, vzroste.

Přičemž tím nechci říkat, že k takovým šílenostem nedochází, protože Slavníkovců bylo pár, hugenotů bylo sice víc, ale taky ne moc těch povražděných, kdežto třeba Židů za nacismu, to byla genocida, to se takřka nedá srovnat. Čili vlastně i po téhle stránce technické možnosti rostou a to zlo se ukazuje v daleko *diaboličtější* stránce než kdy předtím, velmi silně.

Ale i kdyby tomu tak nebylo, tak to napětí – a to napětí ovšem je důležitá věc – to napětí není mimo vědomí člověka. To napětí roste taky díky té dějinné záležitosti, ten růst napětí mezi tím, co je a co být má. Je tady víc lidí, kteří jsou citliví nebo vnímaví vůči tomu, co být má, vůči tomu oslovování těch výzev a tak dále, a tím teda to napětí roste. Nevím, jak bych se líp vyjádřil.

Pro každou historickou situaci je charakteristické to napětí mezi tím, co je a co má být. Přičemž to „má být“ je jednak co má být místo toho, co je, a jednak co má být aspoň do budoucna z toho, co je. To je zase ještě dvojí „má být“. Co by mělo být místo toho, co je, a zadruhé, co má být. A to „co má být“ vždycky souvisí s tím, co je. To není nějaké „má být“ jako *utopické* nebo *uchronické*. To je „má být“, které souvisí s tím, co je teď a znamená vždycky jakousi cestu nápravy toho, co je. Předpokladem je, že je tady nějaké to „má být“ místo toho, co je. Už teď mělo být něco jiného a to budoucí „má být“, to je náprava toho, co je v tom smyslu, jako vykládal Komenský ten pokus o *Všenápravu*. To je velmi pěkný termín a jeho je možno přijímat a zapracovat do toho dějinného pohledu, kdy všechno, co je, volá po nápravě čili perspektiva je *všenáprava*.

Jiný hlas: To znamená, že s tím v jakékoliv nejdokonalejší podobě je třeba být nejvíc nespokojen.

Hejdánek: Ano, přesně tak. Samozřejmě, je to jednopomocné hledisko. Může být kultura, která je se sebou naprosto nespokojená, a přitom je dekadentní naprosto taky, že se sebou nespokojená právem, to taky může být. Ale v žádném případě teda i ta se sebou nespokojená právem není na tom hůř než ta, která je se sebou plně spokojená.

Jiný hlas: Takže ideálem je být se sebou nespokojen neprávem?

Hejdánek: Je to lépe než být právem. No lépe... Je to – jde o to, že – to vyvodil Honza z toho, co jsem říkal, já se k tomu teď vrátím. Čím je ta vnímavost vůči tomu, co má být, vůči těm výzvám dějin, skrze dějiny se otevírajícím výzvám, oslovujícím výzvám, čím je ta vnímavost větší, tak tím nutně musí být nespokojenost s tím, co je, taky větší. Přičemž není rozhodující, zda to, co je a s čím ta nespokojenost je

tak velká, je mnohem lepší než něco jiného, s čím ta nespokojenost žádná skoro není, protože ta vnímavost je dalekosáhle menší.

Takže by se dalo říct, že ta spokojená společnost vlastně je na tom hůř než ta nespokojená. Ale neplatí ten závěr tvůj, že ideálem je být nespokojen neprávem. Poněvadž čím je úroveň společenství, společnosti i individua vyšší, tím ta nespokojenost s tím, co je dáno, musí být taky větší. To je takřka indexem kvality, úrovně.

Jiný hlas: Já jsem jenom dovodila z toho, co jste řekli vy dva. Honza řekl, že nejkultivovanější společnost by teda měla být nespokojená sama se sebou. Vy jste řekl ano, ovšem jsou lidé a společnosti, které jsou se sebou nespokojeny právem. No tak to už pak jsme u jiný věci.

Hejdánek: No ono to „právem“ je tam – bylo potřeba provést to rozlišení, na to tys navázala. Existuje úpadková společnost, která je si svého úpadku vědoma a je plná takových myšlenek, depresí. Právem jsem myslel, že skutečně to vidění té úpadkovosti je pravdivé, ta úpadkovost je.

Naproti tomu úplně jinej charakter má to vyšponované vědomí náročnosti, nároků, kterým člověk má dostát, vůči nimž se ten daný stav jeví jako nedokonalý, jako zdaleka nevyhovující, ale ještě nemusí být úpadkový, nemusí to být rozklad. Může to být jenom nedostatečně rozvinutý, dobrý trend třeba. Tak to jsem měl na mysli, samozřejmě vyjádřeno to nebylo nejlépe.

Jiný hlas: Já jsem se chtěla zeptat, když už mluvíte o té záležitosti napětí mezi tím, co je a tím, co by mělo být. To je záležitost vědomí pouze? Když říkáte, že to záleží na tom, jak je člověk citlivý k té výzvě a jak vnímavý k tomu, co by mělo být. Takže když má hroší kůži, když nevidí, neslyší, tak to napětí tam není?

Hejdánek: Pochopitelně, když mají všichni hroší kůži, no tak to napětí tam není. Ale to neznamena, že – tak to nikdy takhle nevypadá, že všichni mají hroší kůži. Vždycky někdo má víc a někdo míň. Takže to je úloha takových mimořádných lidí v každé společnosti, že mají citlivější svědomí, citlivější vnímavost vůči době a jejím výzvám než ti ostatní. A ti lidé mají neobyčejně těžkou pozici, protože buď jsou zticha, a pak se mohou zalnout hanbou, anebo to řeknou a jsou oběšeni nebo otráveni jedem nebo a tak dále, v těch horších případech. Prostě mají s tím, každopádně je to neobyčejná tíha, která na ně doléhá. Nic slavnostního.

No a ta ostatní společnost se vlastně ukazuje, čím je, ve vztahu k těmto lidem: jestli je ochotna naslouchat, nebo jestli je kamenuje. Takhle to vypadá ve společnosti. Tedy, že by byla nějaká společnost zcela prostá lidí, kteří jsou citliví, vnímaví, kteří slyší, jsou připraveni slyšet, to neexistuje, vždycky nějaký ty rozdíly jsou. Ovšem dějinným znakem každé společnosti je jednak, kolik těch lidí je a nakolik jsou schopni se odlišovat od těch ostatních. Když se odlišují moc, tak je takřka zaručeno, že už ani nemohou být slyšeni.

Takže tam je zároveň dána jakási hranice, za kterou už ta vnímavost přestává být funkční, přestává mít smysl, protože ty ostatní tomu nemohou rozumět a nutně musí kamenovat nebo neslyšet, prostě být úplně tupí. Proto mluvím o tom, že to napětí se odbývá vždycky do nějaké míry. Kdyby to napětí bylo větší, tak přestává mít funkci, tedy vlastně není. A čím je kultivovanější společnost, tím spíš je schopna aspoň vnímat, aspoň se trochu zajímat o to, o ty takové ty zvláštní nezvyklé ptáky, kteří přiletí, jak v jedné knížce hezky říká *Friedrich Heer*, kteří přiletí a posadí se tam doprostřed, no a slušná společnost se ukáže tím, že je nechá. A dokonce, když zahnízdí, tak je chrání. I když jim to jde všem proti srsti, tak je prostě chrání, co kdyby? Co kdyby náhodou se ukázalo, že na tom něco je? Copak je to takové ohrožení, když tady přiletí nějaký pták a začne něco kdákat jinak, než my to známe, než to chceme? Necháme ho, uvidíme, co z toho je. Taková *gamalielovská* reakce.

No tak je deset pryč. Ale není to tak zlé, takže ještě jestli někdo něco máte, tak...

--- (1985-04-01 Filosofická kosmologie XXI (2)_21-2b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: ...nebo to ne 200, ale dlouho to nebude trvat, 150 let po Hegelovi nevědí, co věděl Hegel, že je důležitá představa, jakou si o tom předmětu učiníme, protože jí je určováno to, co na tomto předmětu považujeme za důležité a účelné, a z tohoto poměru mezi děním, to jest těmi dějinami a předmětem, vyplývá výběr událostí, o nichž je potřeba podat zprávu, způsob, jak je chápat, hlediska, jakým je

podřídíte. Strašně chytrý starý pán, kterýho dneska prostě už nikdo nebere vážně v této věci. Takže dějiny určitého předmětu souvisí s tím, jak ten předmět chápeme. No a teď jak to vypadá s dějinami filosofie po této stránce? Tak především, nejsou-li dějiny uchopitelné a popsitelné bez asistence dějin vůbec, bez asistence filosofie dějin, to znamená z tohoto hlediska, žádná *historiografie* bez filosofie není možná.

A za druhé, jsou-li dějiny filosofie nejen podstatné pro filosofii, ale také pro pochopení dějin, protože když chce filosofie chápat dějiny, tak musí být přinejmenším schopna chápat svoje dějiny. Jak má chápat cizí dějiny, obecné dějiny, když nechápe svoje vlastní dějiny?

Pak se dějí obecné dějiny v jedné své složce či linii v rovině filosofické reflexe. Tedy tady jsme teď u bodu, který je jistým rozšířením toho, co jsme říkali, že sice u událostí historických máme vnitřní a vnější stránku, ale ta není integrovaná, její spjatost těch dvou stránek je prostředkována vědomím. A to vědomí je tedy historické a tak dále. A to tedy znamená, jestliže to vědomí, bez něhož nejsou možné dějinné události, protože není možná spjatost jejich vnitřku a vnějšku, a jestliže ta reflexe má své vlastní dějiny, tak dějiny vůbec nezáleží jenom na lidském vědomí, na jeho zprostředkování mezi tím vnitřkem a vnější stránkou, ale tedy obecně jenom na reflexi. Nezávisí jenom na reflexi, ale závisejí na dějinách té reflexe. Tím je to vlastně totéž, ale rozšířeno o rozpoznání toho, že reflexe je možná jenom jako dějinně zarámovaná reflexe, to jest jako reflexe, která má své dějinné předchůdce a která bude mít své dějinné potomky. Znamená to, že dějiny, protože jsou prostředkovány lidským vědomím a lidské vědomí je dějinné vědomí, má své dějiny, znamená to, že určité porozumění dějinám myšlení a specificky dějinám filosofie má obrovský význam pro pochopení dějin vůbec.

No a protože pochopení dějin vůbec je důležité pro jejich vlastní průběh, ne tak, že by bylo jednoznačně určovalo ten průběh, to ne, ale je elementárně důležité, bez nich ten průběh není možný, tak to znamená, že bez filosofické reflexe není možné pochopit ani dějiny řádně a že samy dějiny jsou podmíněny pochopením toho, jak probíhají. Což ještě nemůžeme uzavřít v tom smyslu, že tedy průběh dějin je závislý na filosofickém pochopení dějin filosofie. To nemůžeme proto, protože ty dějiny jsme si řekli, že jsou sice závislé na lidském vědomí, ale bez ohledu na to, jestli je pravé nebo nepravé, jestli je to pravdivé vědomí či nepravdivé vědomí. Musí tam být nějaké vědomí, ale v mnoha případech to vědomí, které je k dispozici a které postačí, je vědomí falešné.

Takže role filosofie, dějin filosofie spočívá v tom, že také je kritikou falešných pojetí dějin. Těch falešných pojetí, které vstoupily do dějin, takže už jsou z nich nevymazatelné. Dějiny se děly tak, jak se děly, díky tomu falešnému vědomí, které tam bylo. Takže filosofie dějin filosofie, tam, kde filosofie rozpoznává smysl svých vlastních dějin, tak nutně musí se ocitnout v napětí, v kritice, v polemice proti nefilosofickému nebo nesprávně filosofickému pochopení dějin.

A teď je tady ještě jedna otázka, tím snad uvidíme. Protože reflexe znamená v jedné své složce *ekstasis*, jak jsme si řekli. A protože extáze a vše, co s tím souvisí, v našem povědomí je zatížena konotacemi, které tam nepatří, tak musíme provést jakousi očistu, neboť je tu nebezpečí, že je reflexe nebo že by mohla být reflexe v té své extatické etapě, v tom extatickém momentu, že by byla pochopena jako jakési vytržení z dějin, z dějinnosti, vytržení z času, z časovosti. A to ovšem je hojně rozšířené a ovšem zcela nepřijatelné a ne... [nesrozumitelné] zdůvodnitelný omyl.

Bohužel to tak je, že když mluvíme o *ekstázi*, tak si pod tím každý představí jakousi vytrženost z dějin. Ale tady vůbec nejde o vytrženost z dějin. V reflexi jde o vytrženost z jakési danosti, fixní danosti, a to do jisté míry fiktivní fixní danosti.

To je jakási subjektivní fikce, ta danost. Vytrženost z tohoto zahníždění člověka v něčem daném, v něčem, co je samozřejmě tu a k čemu sám člověk patří, protože on je nejvíc samozřejmě tu. A to vytržení je z této nedějinnosti, aby se otevřelo vůči tomu dějinnému.

Jestliže je *ekstáze* vytržením, tak je to vytržením z fixovanosti do otevřenosti otevřeného, řečeno s *Heideggerem*, a míněno ovšem hodně dějinně na rozdíl od *Heideggera*. To je taky další věc: *Heidegger* totiž nemá žádné pojetí dějin. Pro něj se dějiny ztrácejí za dějinností a čas se ztrácí za časovostí. Ale to je

jenom poznámka na okraj.

Důležité tedy je, že v reflexi není člověk vytrhován z dějinnosti nebo z dějin, nýbrž je vytrhován ze sebe, jak je sám pro sebe fixován, a ze situace, jak si ji pro sebe fixuje. V reflexi se otevírá budoucnosti a k dějinám vede jenom jediná cesta, a to je přes budoucnost. I k minulosti. Kdo nemá otevřenou cestu do budoucnosti, nemá otevřenou cestu do minulosti. K minulosti se můžeme dostat jedině přes budoucnost. Tedy například, když teď bychom začali uvažovat o perspektivách nějakého nového obrody národního života, tak bychom najednou rozpoznali, že se musíme obrátit do minulosti. Ale obrátit se do minulosti nemůžeme tak, že se prostě vrátíme zpátky. My musíme do budoucna rozvrhnout své navazování na minulost. K minulosti se dostaneme jenom přes budoucnost. Nemůžeme přímo zpátky k minulosti. Takže v reflexi, a docela ve specifickém smyslu v té její etapě *exstatické*, se otevíráme budoucnosti, a tudíž dějinám. Není to vytržení z dějin, nýbrž naopak otevřenost do dějin.

A ještě poslední věc udělám a tím skončíme před přestávkou. *Hegel* ukazuje na to, že sám pojem filosofie, nebo spíš pojetí filosofie, je neustálý. Že se v dějinách filosofie precizuje a vypracovává. To je ohromně důležité rozpoznání, které si alespoň takhle řekneme. On nejdřív říká, že jak chápeme filosofii, podle toho bude vypadat naše pochopení dějin filosofie. Jenomže jak chápeme filosofii? Pojem filosofie nebo pojetí filosofie je neustáleno, rozpoznává, a to v míře naprosto nesrovnatelné s pojetím jakékoli jiné disciplíny, jakéhokoli jiného předmětu. Teprve v dějinách filosofie se precizuje a vypracovává. A to zaprvé v reálných dějinách filosofie jako oboru, nikoliv v dějinách filosofie jako v knížce o dějinách filosofie. To znamená, že a ovšem tady proti *Heglovi*, nebo alespoň nezávisle na *Heglovi*, musíme rozumět, že to je sama filosofie, která se děje v dějinách filosofie. To znamená, že třeba *presokratovská* filosofie nebo filosofie *Platónova* či *Aristotelova* a tak dále nejsou jednou provždy dány jako definitivně minulé, ale že se v jistém smyslu a do jisté míry stále ještě dějí, stávají. To je jednak smysl toho, že ještě dnes mohou existovat *platonici* nebo *aristotelici*. To není proto, že zůstali zavření v nějakém pojetí a nejsou schopni to překročit. Nýbrž to je to, že fakticky ten *platonismus* je ještě dnes živý a děje se. *Platónovo* myšlení se dodnes děje. A tak to platí o všem.

To platí o všem, o dějinách vůbec. Nic v dějinách není definitivně ukončeno. Všechno se otevírá vůči budoucnosti a teprve z budoucnosti se ukazuje jako vskutku to, čím bylo. Vlastně nikdy se nedá říct, že už přesně víme, co byl třeba pád Říma, co byla Velká francouzská revoluce, co byla první světová válka nebo druhá světová válka a tak dále. Tyto války se stále ještě dějí.

A protože pravdivé pojetí, na *patnáctce* tam říká: jsou-li různá pojetí filosofické vědy, pak zároveň jedině pravdivé pojetí umožňuje porozumět dílům filosofů, kteří ve smyslu tohoto pojetí pracovali. Čili dějiny filosofie jsou omezeny na ty filosofy, kteří ve smyslu pravdivého pojetí pracovali. Naše pravdivé pojetí umožňuje porozumět těm filosofům, kteří v duchu téhož pravdivého pojetí pracovali. Jsou dvě podmínky: my musíme být oddáni pravdě a oni museli být oddáni pravdě. Jenom tak je možné porozumět, protože pravdivé pojetí jedině umožňuje porozumět dílům filosofů. A jak jsme si ukázali, protože díla filosofů se dějí ještě poté, co jejich autoři již zemřeli, musíme si klást otázku, zda spolu se stále dějící se filosofií jako dějinnou podobou reflexe se také nějak, i když nikoliv v témže smyslu – nesmíme nivelizovat – jestli se také nějak neděje sama pravda, anebo alespoň její pronikání do našeho světa, v němž žijeme a myslíme. A tím postavením této otázky končím. Čili teď.

Hejdánek: Jestliže jsme si ukázali, že dějinnost dějin je nemyslitelná bez zprostředkovující role vědomí, přičemž vědomí samo se může realizovat jenom jako dějinné vědomí, jako vědomí určité dějinné chvíle. Jestliže filosofie je reflexí tohoto dějinného vědomí, dějinně se rozvíjejícího vědomí, a sama se rozvíjí také v dějinách, dějinně, má své vlastní dějiny a rozumí sama sobě jakožto dějinné. A jestliže v tomto svém sebeporozumění se zvláště orientuje na extatický moment reflexe, který uvolňuje člověka pro dějiny, uvolňuje ho z jeho fixovanosti na nedějinné struktury, pak to všechno ukazuje na to, že dějinnost dějin je umožněna a založena vposledku někde na tom místě extatického momentu. A pochopitelně ne člověkem, to by bylo nesmyslné. Tedy všechno ukazuje na to, že to, co umožňuje a zakládá dějinnost dějin, je nepředmětná skutečnost.

Čímž se otevírá otázka, jak to vypadá s dějovostí nepředmětné skutečnosti. Nemůžeme říkat dějinností, protože jsme řekli zcela jasně, že pravda není součástí dějin, není něčím, co by se dalo z dějin vydestilovat. Nicméně je tím, co ukazuje dějiny v pravém světle. Ale nejen co ukazuje dějiny v pravém světle, co zakládá jejich dějinnost, umožňuje zakládat jejich dějinnost. Jak může něco, co by bylo nedějové, zakládat dějinnost, tedy dějovost dějin?

Jaké je to tedy vlastně s pravdou? Tradice evropské filosofie je všude tam, kde se šlo přes hranice fysis do sféry metafyzičnosti, tak všude se to tam fixovalo jako nedějinné, nečasové, věčné, *arché* tam bylo, v starém řeckém smyslu. My tady obnovujeme jistý koncept *arché*: pravda je tu *arché* dějinnosti dějin. Ovšem *arché* v úplně jiném smyslu, protože jestliže je počátkem dějinnosti dějin, tak si už dnes nemůžeme dovolit ten luxus jako tenkrát se domnívat, že něco, co je neměnné, může být zdrojem změn. To znamená: sama pravda, sama nepředmětná skutečnost musí mít něco dějového v sobě. Nebo, není-li sama, tedy něco dějového musí být v tom, jak se prolamuje do světa, v němž žijeme, a do světa dějin zvláště. Tohle je ta otázka, po mém soudu plně oprávněná na základě toho, co jsme zatím řekli. No ale tohle má být pokračování.

Jiný hlas: Jednou dějinná a jednou dějinná, mně se to nezdálo být totéž.

Hejdánek: To není totéž a v tom to zaměňuješ.

Jiný hlas: Nezaměňuju, ono to obojí platí, protože někdy to platí. Konkrétně bys měl na mysli nějaký detailnější kontext, o čem jsem mluvil. Jednou řekneš, to je jedno, třeba o vědomí, v dějinách, a podruhé dějinné. Opakuješ to, jako by se jednalo o totéž.

Hejdánek: Vědomí je dějinné v tom smyslu, že má nějaké místo v dějinách. Nemyslím dějinné vědomí v tom, že by to bylo vědomí dějinnosti nebo dějin. Že by dějiny nebo dějinnost byly předmětem vědomí, *intencionálním* předmětem, tak to nemyslím.

Dějinné je vědomí v tom smyslu, že vždycky na něco navazuje a něco dalšího rozvrhuje. Tedy že to není fixované jenom na přítomnost. V tomto smyslu každé vědomí je dějinné vědomí, ať si to uvědomuje, nebo neuvědomuje. A zároveň to vědomí se realizuje v dějinách, které nejsou jenom jeho vlastními dějinami. Když řeknu, že to je v dějinách, tak se tím myslí dějiny vůbec nebo v dějinách nějakých širších kontextů. Ale existuje tu vlastní dějinnost vědomí, která nevytváří celou dějinnost dějin.

Jiný hlas: Takže když tomu rozumím, tak můžu říct, že ta dějinnost je ten pohyb sám toho vědomí?

Hejdánek: Pohyb sám je spíš dějovost. Ale u vědomí to spadá vjedno, protože u vědomí ta dějovost je současně dějinností. A to proto, že vědomí je prereflektované vědomí a že do té dějovosti ta reflexe vždycky proniká. V tom smyslu to spadá vjedno, ale vědomí je také jakási aktivita. A ta má svou vlastní dějovost, která je ovšem – pokud přesně vymezíme tu dějovost vědomí – nedějinná. Nebo byla by nedějinná, mohla by být nedějinná, kdyby nebyla zakontextovaná, kdyby nebyla lokalizována a temporalizována do určitých kontextů dějinných. A ta dějovost sama je vlastní tomu vědomí bez ohledu na ten kontext.

Díky tomu, když Pýthagorás nebo Sókratés na to navázal, předestřel určitou koncepci filosofie jakožto lásky k moudrosti, a nikoliv moudrosti samé, tak my tomu můžeme rozumět, přestože to je dva a půl tisíce let stará záležitost. My tomu rozumíme a je to v našich dnešních kontextech smysluplné. Tedy ta dějovost vědomí – tady ovšem jde ještě také o intencionální předměty – ale ta dějovost vědomí je tady také jaksi přítomná. My ten způsob, ten proces uvědomování, který je vlastní tomuhle chápání té tradice podle Pýthagora a Sókrata, ta dějovost toho vědomí je analogická. Ta teprve nabírá ty dějinné momenty tím, že se zařazuje do určitých kontextů.

Základní struktura reflexe nemá dějinný charakter. Je o tom možno mluvit odděleně, i když se to oddělit nedá nikdy reálně. Ale můžeme to rozlišovat. Takže každopádně to nespadá úplně vjedno ani dějovost a dějinnost vědomí. Dějovost vědomí je to, že vědomí není zírání. Když zdůrazňujeme dějovost vědomí, tak zdůrazňujeme, že každé vědomí je jakési čtení skutečnosti, a ne vidění najednou. To je představa *theória*. Řecká představa je, že stačí otevřít oči a celou skutečnost máme před sebou. Tak to není, to je chybná koncepce. Musíme každou skutečnost přecíst, ať už očima, nebo ušima, nebo čímkoliv jiným. A to čtení

má nějaký začátek, má nějaký postup, strukturu a konec.

Obraz nikdy nevidíme najednou. Skrytou kamerou zkoumali, jak se lidé dívají na obraz. Měli skupinu odborníků a kontrolní skupinu neodborníků. Zjišťovali, že neodborníci, když mají před sebou obraz, tak jim oči létají z jednoho kousku na druhý, zmateně. A není mezi nimi analogie. Odborníci z nejrůznějších prostředí a škol se podívají na obraz a oči jim koukají na jedno místo, ze kterého jdou někam jinam a tak dál. A jak to ta skrytá kamera snímá, tak jsou tam analogie: čím větší odborníci, tím podobněji čtou ten obraz. Jsou tam jisté výjimky, samozřejmě, hraje roli nesoustředěnost, ale u velkého procenta lidí, kteří ten obraz neznali – byly to nové obrazy, které nikdo neviděl – se odborník pozná tím, že se v něm rychle orientuje a čte ho tak, jak má, aby mu rozuměl. Čili není to tak, že otevře oči a vidí celý obraz. Naopak, oči po tom obraze běhají a čtou ho v jistém pořadí.

Ta představa *theória* je chybná. Daleko lepší je tradice hebrejská, která zdůrazňuje slyšení skutečnosti, ne vidění skutečnosti, protože slyšení má ten charakter, že tu skutečnost nikdy nemám celou před sebou. Když vám někdo něco povídá, v žádném okamžiku to, co vám říká, nemáte před sebou. Musíte si pamatovat, co řekl na začátku, a ke konci už odhadujete, co asi řekne, a držíte to celé pohromadě. Tohle je způsob, jak registrujeme, vnímáme, vidíme, slyšíme. Musíme integrovat něco, co původně je neorganizované. To je ta vlastní dějovost vědomí.

Dějovost vědomí spočívá v tom, že neotevřeme oči a nemáme to v náhledu celé před sebou, nýbrž že to vědomí je určitý postup. To je dějovost. Dějinnost je, že navíc ten postup na sebe bere určité rysy prozrazující, že navazuje na to, co se naučilo od vlastní minulosti individuální, od učitelů, od minulých generací, z knížek. To je celá ta minulost. A navíc v sobě obsahuje určité momenty, aniž by o tom vědělo, na které může někdo v budoucnu navázat a rozvinout je směrem, o kterém se dotyčnému vlastně ani nesnilo. A vždycky tam jsou nějaké. Důležitost určitých lidí spočívá v tom, že někteří otevírají ty cesty víc, někteří míň. Takže se ukáže, že například v určité době dosahují lidé, třeba dramatici jako *Corneille* nebo *Racine*, ohromné dokonalosti a po nich není nic, na tom už se nedá nic otevírat, tam se musí začít úplně jinde. Dokonalost je vlastně nedokonalá. Dokonalost zavírá, místo aby otevírala. Ale to je zase jiná věc. Dějovost spočívá v tom, že vědomí je postup, je to cesta. To není nikdy najednou zření. A za druhé, při této cestě vždycky můžeme jít jenom v kontextu s mnohem delší cestou, na které jsme se nemohli účastnit osobně, nýbrž jenom přes své předky, učitele, známé, přátele a tak dále.

Jiný hlas: Když můžete říct ale, že struktura *reflexe* nemá dějinný charakter, i sama *reflexe* má dějinný charakter.

Hejdánek: No, já jsem chtěl, struktura *reflexe* se rozumí, že to je, když začnu vykládat o té *reflexi*, vyložím nikoli reálnou *reflexi*, nýbrž...

Jiný hlas: Právě, no, tak to je vlastně intencionální předmět a ten nemá dějinnost? Ale i ta *reflexe*, ta její struktura opravdu se musela táhnout celou dobu neměnná, ale to není možný takovýmto způsobem, protože ta sama *reflexe*, to pojetí té *reflexe* se mění.

Hejdánek: Ale počkejte, já nevím. Řekněme, vezměme *Eukleida* a nějaké jeho nebo už *Thaléta*, *Thalétovu* větu nebo nějakou takovou geometrickou poučku. Tak k té poučce je možno dospět pouze na základě *reflexe*.

V té *reflexi* rozeznáváme jednak ten reálný proces duševní, kterej těžko nějak zachytíme, protože jeden nevleze do druhého ani sám do sebe, musel nejdřív ze sebe a tak dále. A za druhé je tam teda ten postup, kterej je možno formalizovat, a to je vlastně postup týkající se těch intencionálních předmětů. Tak ta struktura *reflexe* tam má obojí. Já jsem měl na mysli nikoliv tu strukturu toho reálného myšlenkového procesu, protože o tom těžko můžeme něco říkat, kromě toho tam je to tak zmatený a je tam všechno tak přítomno a tak dál, že to nejde od sebe oddělit. Čili měl jsem na mysli strukturu, která je nějakým způsobem formalizovatelná, která sice odpovídá tomu skutečnému procesu, ale je daleko přesnější, protože je možno ji tedy precizovat. A to je tedy postup, kterej umožnil třeba *Eukleidovi* napsat celou tu, celej ten systém *geometrie*.

No tak to, jak k tomu ten *Eukleidés* dospěl, ty jeho procesy myšlenkový nás nezajímají, na těch tolik

nezáleží. Záleží na té struktuře těch jeho úvah, který v něčem našly principy, v něčem našly nějaká pravidla postupu, a já nevím, co všechno on tam vyjmenoval a odvodil určité věty, určité zásady a tak dále.

Tahle ta struktura, ta platí, kdokoli. Důkaz byl proveden v případě *Pascala*, kterej, než se hrabal v nějakých geometrických knížkách, tak mu to rodiče zakázali, protože to je předčasný, bylo mu dvanáct let. Tak mu sebrali *Eukleida*, nebo já nevím, co mu sebrali, nějakou učebnici spíš než *Eukleida*. No a on, poněvadž ho to zaujalo, jen do toho nahlídl a zaujalo ho to, tak potom v tom se šfouřel, maloval kde co a tak dál a odvodil nakonec celou eukleidovskou *geometrii*. Co to znamená? Je to možný jedině díky tomu, že ta struktura té výstavby *reflexe*, ta formalizovatelná stránka *reflexe*, že je prostě mimo čas a prostor. Kdokoli, kdokoli o tom začne uvažovat, tak dojde ke stejnému závěru. To není historická záležitost. Historická záležitost je, že to tehdy a tehdy poprvé napsal ten *Eukleidés*. Měl jakési předchůdce, na kterém mohl navazovat, například *Thaléta*, kterej údajně tedy objevil nějakou jednu větu a pak já nevím, kdo ještě objevil jinou, *Pythagoras*, tomu se taky připisuje nějaká věta a tak dále, a *Eukleidés* z toho udělal potom systém.

Tohleto, jak to postupně jeden na druhého navazovalo, to je dějinnost. Ale ta dějinnost nemá na tu dějovost výstavby toho systému vliv, poněvadž kdykoli znova by to dopadlo zase stejně. Čili ta dějovost toho postupu, aspoň pokud se dá formalizovat, a to v podstatě vlastně šlo, poněvadž *Eukleidés* si neuvědomoval dějinnost. Dějinnost si uvědomili lidi až v nějakém sedmnáctém, osmnáctém století. On věděl o jakýchsi předchůdcích, ale to je vše, to není ještě dějinnost. Takže ta dějovost toho jeho postupu, ta je opravdu jenom *ex post* interpretovatelná dějinně, ale fakticky žádné vědomí dějinnosti nepotřebovala a dokonce vyústila ve formalizaci, která je každé dějinnosti sprostěna. Že toto je asi, co jsem měl na mysli.

Jiný hlas: Ano, ale když vezmete tu matematiku, tak to pojetí matematiky se prakticky nemění, takže ta struktura se tam dá vyhledat pokaždé stejná. Kdežto pojetí *reflexe* se mění, takže v každém novém pojetí *reflexe* se bude nacházet nová struktura. To by to pojetí *reflexe* muselo zůstat stejné, abychom tam mohli nacházet stejnou strukturu, i když ta struktura sama, když se provádějí ty kroky, jak jste sám říkal, je dějová, nebo stejně jako v té matematice, když se provádějí ty kroky, když se vyjde od těch axiomů, to je dějové. I když to je dějové, ale ten sám postup je nedějový, ale předpokládá to neměnné pojetí té matematiky.

Nepředpokládá, ale můžeš zaměňovat jedno pojetí *reflexe* nebo strukturu za druhé a každé z nich se ti nebude měnit. No, to, co říkal pan doktor, odpovídá tomu případu s tím důkazem, protože ten odborník právě proto se o to dívá jako o strukturu, protože je v tom zakotvená ta dějovost, ovšem v té zásobě těch obrazů a tak dále. Ten odborník se na to dívá stejně, on může dojít k tomu stejnému mimo ty obrazy možná, o čemž ten odborník pochybuje ze zkušenosti, ale dívá se na to jinak. Je to jiná struktura jeho uvažování, toho vědomí. A taky to všechno záleží na tom odborném popisu, jako šachista, který se v té hře prostě pohybuje určitým způsobem, šachista, kterej skutečně hraje, tak má prostě strukturované to vědomí jako šachista, zatímco ten odborník se na to kouká prostě už nějakým způsobem víc v křeči.

Hejdánek: No dobře, a proč si myslíte, že to je v rozporu? Mně se to vůbec nezdá.

Jiný hlas: Ta struktura se mění s tím, jak je zakotvená v té dějinnosti. Je-li jinak zakotvená, tak je ta struktura toho vědomí a toho uznání jiná.

Hejdánek: No podívejte se, ale jak to, že se teda celá řada odborníků, kteří se spolu ani neznají a nebyli vychováni stejným způsobem a ve stejné škole, nakonec se tam začne na to dívat stejně. To je vidět, že sice tam nějaká ta dějinnost jistě je nezbytná, přinejmenším individuální dějinnost, protože odborníkem se člověk stává a nerodí. Jenomže je to dějinnost, která dospěje do určité dovednosti, která se zafixuje a představuje jakési výchozí stadium nebo jakousi výchozí etapu pro nějakou snad další dějinnost, ale sama o sobě je už nedějinná.

Šachista samozřejmě buď může sám velmi komplikovaně třeba si vymyslet *Caro-Kannovu* obranu a nevědět, že se tak jmenuje, nebo se to naučit z knížky, nebo se to naučí od někoho, kdo ho to naučil a tak

dále. Ale pak už nezávisle na tom, jakým způsobem k tomu přišel, jestli si to sám vymyslel, nebo se to od někoho naučil, nebo si to přečetl, tak se rozhoduje, jestli na určitý tah odpoví *Caro-Kannovou* obranou nebo ne. Ta *Caro-Kannova* obrana je naprosto nezávislá na tom, jak se kdo stal šachistou, jak je schopný; ta už je jednou formalizovaná, fixovaná a je tady.

Jiný hlas: Obrana ano, ale to rozhodování, to vědomí toho šachisty je závislé na tom, kolik zná těch partií, nebo jestli to vymyslel sám – to je jedno – ale jestli to zná, tak na tom je to závislé.

Hejdánek: Zajisté, čili je to závislé, ale všeobecně, nikoliv specificky. On se to musel nějak naučit, bez toho to není možné, čili historie tam nemohla chybět, to je nepochybné. Taky Eukleidés není možný, aby najednou spadl z měsíce; nejdřív byli Egypťané, pak Thalés odněkud přinesl měření a takové věci tam postupně přicházely. Jenomže když už se to jednou fixuje, vykládáme si jenom to, co už věděl Brentano a co zejména zesystematizoval Husserl, totiž vztah mezi výkonem myšlení a mezi *intencionálním předmětem* nebo těmi souvislostmi mezi *intencionálními předměty*.