

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



BAKALÁŘSKÁ ESEJ

autor

Dušan Brinzanik

téma

O pravdě a ne-pravdě

aneb

pojetí pravdy Ladislava Hejdánka a Václava Bělohradského

dokončeno

26. prosince 2000

vedoucí práce

PhDr. Jaromír Murgáš

Děkuji dohlížiteli nad touto prací a svému tutorovi, panu Murgašovi, který dlouhá dvě léta čekal a mně důvěřoval; inspirátorům, pánům Hejdánkovi a Bělohradskému; panu Pincovi, za zapůjčení magnetofonových pásek v *Příloze* do psané podoby převedených; svým mnohým blízkým, že měli trpělivost a uznání a neodváděli mne od práce, když jsem tvrdil, že pracuji; jedné obzvláště blízké osobě, že ovšem mou lenost prokoukla a tedy jsem si musil pospíšit; a především svým rodičům, bez nichž nejvíce by tato práce nemohla vzniknout a já snad dostudovat. Mockrát děkuju.

Děkuji

Prohlašuji

Prohlašuji, že předloženou práci jsem vypracoval samostatně a za použití na konci uvedené literatury.

OBSAH

ÚVOD K PRÁCI	3
I. KAPITOLA – LADISLAV HEJDÁNEK.....	8
(1) MÝTUS A JEHO DVOJÍ PŘEKONÁNÍ.....	9
(2) PŘEDMĚTNÉ A NEPŘEDMĚTNÉ MYŠLENÍ.....	16
(3) PRAVDA.....	26
II. KAPITOLA – VÁCLAV BĚLOHRADSKÝ	44
(1) OBRAZ A SKUTEČNOST, MÍNĚNÍ A POZNÁNÍ, LEGITIMITA A LEGALITA; SKRUPULE.....	46
(2) REŽIM ŘEČI – VERZE SVĚTA – MEZISVĚTY.....	56
(3) FRAGMENT – RELATIVITA – UNIVERZALITA	65
III. KAPITOLA – HEJDÁNEK <i>versus</i> BĚLOHRADSKÝ	74
ZÁVĚR.....	87
POUŽITÁ LITERATURA.....	89
PŘÍLOHA: HEJDÁNEK, BĚLOHRADSKÝ A DALŠÍ – O PRAVDĚ APOD. (LIBOCHOVICE 31. 5. – 3. 6. 1993).....	92

ÚVOD K PRÁCI

(z širšího rámce uvedení do konkrétního tématu, nastolení základních problémů)

Snad v každém uvedení do filosofie se pojem „filosofie“ překládá jako „láska k moudrosti“. Sám pojem moudrosti asi není zrovna jasný a jeho význam všeobecně přijímaný, podobně jako jiný pojem, s nímž je filosofie spojována, pravda. Moudrost a její ideál se může proměňovat. Proměňuje se myšlení, mění se pozvolna vše, tradice se hroutí v zapomnění a jsou nahrazovány dalšími. Každá doba má svou hlavní myšlenku, jež pak ideál moudrosti nějak ovlivňuje. Tak jistě není možno říci, že moudrost je tak a tak a ne jinak. Nic to však ještě nemusí znamenat, že moudrost proto není stále táž a spolu s ní i filosofie. Jako je a není člověk stále týž, ať už je mu osm měsíců či sedmdesát let, může takovou být i filosofie a moudrost.

Přijmeme-li, že jakési moudrosti mohou dosahovat lidé i svou vlastní snahou (a že jim tedy není nedosažitelně vzdálena, nebo naopak shůry dána), jistě ji není možné oddělit od vědění. Na druhou stranu se obojí jako oddělené ukazuje v historickém pohledu zpět. Jak často a s jakou motivací si dnes někdo vzpomene na naivní myšlenky prvních filosofů o tom, co je tou skutečnou *arché* nebo z čeho se vyvinuli lidé, na jejich představy o počátku ve vodě či *apeironu* nebo o prvotním rozdělení jedné celé lidské bytosti na dvě nestejně půlky? Jejich moudrosti či přesněji řečeno úsilí o moudrost však přece nějak rozumíme. Je tomu tak zřejmě proto, že základní jejich snaha je nakonec stále stejná, i když její obvyklé vyjádření slovem „pravda“ se dnes třeba odmítá. Tato jejich snaha, úsilí, vnitřní odhodlání se mohou už jen opakovat.

Jistě to není moudrost celá, právě proto, že moudrost od vědění nelze zcela oddělit. A jistě to není nějaká moudrost ztrnulá, nýbrž vyvíjející se nebo lépe: měnící své různé jednotlivé lidské podoby. Avšak lze si přesto představit, že v myslích umírajících moudrých se nakonec vždy objevují podobné myšlenky, podobné smíření s osudem.

Říkáme-li o někom, že je moudrý, pak nikoliv proto, že by dovedl hovořit o všem, co se mu zlíbí, ale že mnoha věcem jistým zvláštním způsobem *rozumí*. V opozici k rétorům či sofistům, kteří umí mluvit o čemkoliv, umí „slabší důvod činit silnějším“, kterým však toto jejich umění neslouží k odhalování pravdy či správného jednání, nýbrž k vyhrávání slovních soubojů, a v jejichž případě nejde tedy o moudrost, ale spíše řečovou zručnost, právě proti těmto dokáže moudrý člověk mluvit o věcech nedogmaticky, citlivě a nepředpojatě a, co především, má odvahu předkládat si nevyřešené otázky,

odvahu přičítat si nevědomost. Jinými slovy, má odvahu *tázat se*. Po pravdě?

Je-li tento výměr případný, pak se ukazuje, co z toho, co si lidé myslí a vědí, podléhá plynutí času a vytrácí se z totožnosti filosofie a moudrosti jako zastaralé či němé. Zastarat, do jisté míry ovšem, mohou konkrétní poznatky o světě, teorie či domněnky. Anžto poznání nikdy není zcela úplné a dokonalé, je možné je zlepšovat či alespoň proměňovat a je tedy možné staré teoretické návrhy opouštět, překračovat, odsunovat do historie. To však ještě nemusí znamenat, že jsou rovnou zapomenuty. To, co se tu nějak přežije, co zastará, si nějaké důležité místo stále ještě může zachovat, může se stát svědectvím jistého lidského úsilí v jisté době, neboť je to součástí jedné obecné snahy, jednoho obecného životního způsobu. A tím se také dokládá aktuálnost úkolu filosofie „artikulovat nezodpovězenost jako lidský úděl“.¹ Vývoj filosofie, její dějiny jsou kontinuální a jednotné nikoliv v tom, že by v nich nebylo zlomů, či že by se vyvíjely krůček po krůčku k stále lepším odpovědím na cestě pokroku, ale právě proto, že je sjednocuje tato základní intence filosofování.

Je-li filosofie jen jedna a tak i moudrost, nemůže se překonat – narozdíl od jejich konkrétních podob – ani jedno ani druhé. Neboť v tomto smyslu nejsou pouze něčím veřejným, co by se prosazovalo v disputacích, na svou obranu uvádělo nejružnější argumenty a jinými argumenty zároveň bylo umlčováno, nejsou něčím, co by se dalo tradovat a tedy i zapomenout, nýbrž především něčím hluboce osobním a nepřenosným.

I když dnes spíše akcentujeme svou dějinnou podmíněnost, své již vždy vyjadřování či dokonce bytí v jazyce, i když dnes můžeme z jedněch úst slyšet kritiku předmětného vztahování se ke skutečnosti a z jiných zas kritiku nereflektovaného preferování určitého režimu řeči, i když se vnější znaky filosofie jako oboru tak hluboce proměnily (že dokonce oborovost filosofie začíná být na škodu), stále jde o to, jak lépe rozumět sobě, jak lépe rozumět svému a vůbec lidskému životu a postavení ve světě a tedy zřejmě i jak lépe žít. Je-li snaha o toto moudrostí a v jistém specifickém smyslu, který se tu pokusím předložit, úsilím o pravdu a je-li dnes jednou z konkrétních forem takové moudrosti třeba pohyb po cestě vedoucí k pochopení plurality možností a plurality forem, tak i když se tu fakticky jedná o pravý opak dosavadní snahy hledat za vší tou mnohostí a proměnou ono pevné a jediné, dřívější moudrost zřejmě nezastarala a filosofie v takovém úsilí o pravdu trvá dál.

¹ O. A. Funda, *Úvod do filosofického tázání*, ZČU, Plzeň 1995, str. 10.

Ve zde předkládané práci si chci klást otázku po této pravdě a tím i přeneseně po jejím vztahu k filosofické moudrosti a vůbec po filosofii samé. Chci si tuto otázku klást především proto, že se zprvu i posléze zdá být tak nejasná. V předcházejících větách se pravda vztahuje především k oné nezastarávající moudrosti, k onomu způsobu a kvalitě tázání, ale vůbec i života. Avšak nebývá často chápána a pojímána spíše ve vztahu k těm kterým konkrétním a tedy dočasným poznatkům a teoriím? A konec konců, není někdy sama moudrost namísto jako *úsilí o pravdu* (třebas ve smyslu správného života) chápána jako *dosažení pravdy* (tedy poznání stavu věcí)? Není tu ona pravda vlastně jen takovým slovíčkem, jež navozuje jakousi atmosféru, ale mnoho toho nesděljuje? S čím máme ve skutečnosti otázku pravdy spojovat? A je vůbec korektní se takovým způsobem ptát? Nebyli bychom vlastně za jistých okolností schopni odpovědět tak i onak? Že pravda je to, co hledá mudrc, i to, co hledá a nachází fyzik? A jak ji má chápat filosof? V jakém smyslu je pro něj nejpřiměřenější či nejpřínosnější? – Jaká to potíží s pojmem, který je pro naše mluvení tak významný a přesto tak mnohoznačný a neurčitý.

Z uvedených otázek je zřejmé, a to považuji za nutné přiznat, že už v dosavadním textu jsem se dopustil jedné nezanedbatelné chyby, jejíž pochopení či spíše předpoklad tohoto pochopení má pro mou práci zásadní význam. Tato chyba nespočívá ani tak v nějakém konkrétním (či naopak příliš nekonkrétním a bezbřehém) pochopení pojmu pravdy a jeho deklaraci, nýbrž v něčem pro lidský hovor daleko závažnějším – v tom, že toto mluvení opomíjí sdělit své předpoklady.

Jak snad ještě vyplyne a prokáže se, na počátku každého mluvení o „pravdě“, které nechce být jen plácáním naplano, je především nutno říci, o jakou „pravdu“ se zrovna jedná, v jakém smyslu se tento pojem přijímá a jaké jiné významy se tím opomíjí, ač třeba definitivně nevylučují. To rozdílné mezi různými koncepcemi pravdy je mnohdy právě toto původní východisko, původní sféra slova „pravda“. Pokud jsou nám tyto „počátky“ skryty, musí nám zůstat skryty i jejich důsledky, smysl celého pojetí na nich postaveného. Když se v různých střetnutích různých koncepcí tato odlišná východiska nevyjasní, zdají se pak ony přístupy střetávat a protirečit. A každé nekritické vyzdvižení jednoho takového konkrétního významu je pak dogmatické a nutně musí narazit na opačnou námitku.

Ba co více – na začátku není pouze třeba říci, jaký koncept pravdy přijímám, ale daleko spíše a nejdříve obecněji vyjasnit v jakých souvislostech tento koncept přijímám,

jaký problém řeším, když takto o pravdě hovořím. Pravda, za níž se obětuje život, se vedle pravdy adekvátní musí zdát být bludem (nebo naopak), ač vlastně vůbec nejde o totéž a obě ta slova jsou pouhá homonyma.

S pravdou máme potíže podle mého právě proto, že tak jasno o jejích kontextech obvykle není. A ani ne tak v běžném životě, jako hlavně ve filosofii. To má na mysli Jan Sokol, když říká, že náš problém „bude zřejmě v tom, že jedním slovem označujeme velice různé vztahy.“²

Proto na začátku každého tázání po pravdě a jejích různých kontextech není dle mého nutné a ani správné striktně klást vedle sebe jako protiklady tato různá stanoviska. Myslím, že pro začátek spíše máme říci, že různé přístupy se prostě jistým způsobem míjí – a tedy že se mohou i jistým způsobem doplňovat, že mohou postihovat různé stránky člověkovy tázání, z nichž nakonec může vzejít obraz o něco úplnější, a tak snad i pochopení či pojetí vlastního života a základních jeho charakteristik.

Na poli „pravdy“ se tedy zdá otevírat konkrétní úkol – úkol hledat co nejvíce různých použití a každé zkoumat, v každém kritizovat tradovaná pojetí, v každém odhalovat jeho skryté absolutistické sklony a, jak jsem již řekl, každé posuzovat ve vztahu k filosofii z hlediska jeho možného přínosu či naopak škod, jež může způsobit.

Ač jsem vlastně ještě své teze nijak nedoložil a neprokázal jejich opodstatnění na mnou vybraném příkladu, zdá se mi být směšným dohadovat se, zda pravda je pravdou existenciální, či naopak objektivní, zda jde o otázku shody se skutečností, či naopak souhlasu s druhými, neboť pokaždé se tematizuje něco zcela jiného a ve své oblasti nějakým způsobem obhajitelného.

To vše – a ani předešlý odstavec – neznamená, že je o „pravdě“ možné prohlašovat cokoliv, že vše je v nějakém smyslu či kontextu správné nebo vhodné, že každý myslitelský přístup je stejně legitimní. Dokonce ani není možné prohlašovat, že všechna pojetí jsou stejně inspirativní a stejně důležitá. Nelze diskusi o „pravdě“ smést se stolu jenom s tím, že každý ono slovo může používat podle libosti. Na druhou stranu však ale také není možné říkat, že když běžně slovo „pravda“ používáme, vždy již víme neproblematicky, co znamená. Nanejvýš snad může platit, že jej obvykle používáme v témže významu, avšak jenom proto, že se dostáváme do těchže obvyklých situací. Porovnáváme předpověď počasí se stavem za okny nebo věrohodnost zpráv o nějaké události, jíž jsme

² Jan Sokol, *Malá filosofie člověka*, Vyšehrad, Praha 1998, 3. vyd., str. 117.

byli účastni. Na druhou stranu se však nikdy nemůžeme vyhnout situacím, jež tuto všednodennost překračují a nutí nás klást si zcela nové otázky. Například, zda skutečně a nepochybně platí, že to a to je dobré a ono zase zlé; či zda jsme dostáli svému svědomí a uchopili určitou situaci, jak jsme měli, zda jsme byli jí a jejím požadavkům *právi*. Jinými slovy, nemusíme brát pravdu vždy jen jako otázku toho, zda to a to skutečně tak nebo onak bylo či je, zda je možno klást mezi to a ono rovnítko a říci, že „jsme měli pravdu“, ale také můžeme pravdu chápat jako to, nač se můžeme spolehnout nebo co nás oslovuje, atakuje naše svědomí, vyzývá, naplňuje radostí či vědomím nějakého vyššího smyslu. Pravdivá zpráva ≠ Život v pravdě.

Bez ohledu na to, jaké nejrůznější asociace může pojem „pravdy“ či „moudrosti“ v různých lidech vzbuzovat, čeho je synonymem, co může symbolizovat, pokusím se v této práci ukázat, kterak *správně* (podle mého) o „pravdě“ hovořit a v neposlední řadě také, zda je opodstatněná hypotéza, že „pravda“ chápána ve smyslu počáteční úvahy o vztahu moudrosti a filosofie a jejich trvání se alespoň přinejmenším v případě dvou konkrétních filosofů, přes veškerou jejich odlišnost a deklarovaný vztah k samotnému pojmu pravdy, může přijímat jako hlavní náplň jejich práce.

Konkrétním kolbištěm mého tázání po „pravdě“ budou dva na první pohled zcela odlišné přístupy k jejímu pojmu, k jejichž střetnutí na poli českého myšlení došlo v první polovině devadesátých let. Pokusím se porozumět pojetí pravdy českého filosofa Ladislava Hejdánka a jeho mladšího kolegy Václava Bělohradského. Pokusím se vystihnout jádro jejich myšlení o „pravdě“, jejich otevřenou či skrytou motivaci to které konkrétní pojetí odmítat a jiné zase rozpracovávat a obhajovat, jejich předpoklady a zároveň i cíle, jichž se snaží dosáhnout. Z toho se pak ukáže, zda a do jaké míry se ony přístupy opravdu střetávají, či zda se spíše nemíjí, nebo naopak, zda nakonec nejsou na téže cestě, s podobným východištěm a podobným cílem. Spolu s tímto pojetím pravdy se pak jistě přesněji ukáže, jaké místo má pravda v jejich chápání filosofie a v posledku pak také snad jaké má z jejich hlediska filosofie místo v myšlení dnešního člověka.

I. KAPITOLA – LADISLAV HEJDÁNEK

(od začátku do konce)

„Skutečná filosofie je na stráži, když někdo říká, že ‚má‘ pravdu, ale stejně tak musí vehementně protestovat, když zase někdo jiný říká, že na pravdě nezáleží a nebo že žádná pravda neplatí.“³

V této, stejně jako v následující kapitole, se samozřejmě musím držet toho, co jsem se v Úvodu snažil přiblížit jako jediný vhodný postup výkladu o pravdě. Zde, stejně jako v žádné jiné seriózní práci o pojmu pravdy, naprosto nemůže dostačovat pouhá nějaká definice, formule, jež říká, jak se to s pravdou má a basta, případně nějaký seznam pravdivých vět, nýbrž je třeba začít z gruntu, tedy vyjasňováním veškerých kontextů a myšlenkového zázemí, jež alespoň orientačně dokáže naznačit cestu, jíž se onen pojem ubírá, a způsob práce s ním. To mimo jiné znamená začít u toho, co při prvním, laickém, pohledu s pojmem pravdy nijak úzce nesouvisí. A to také znamená, že právě tomuto pohledu se má práce bude zdát být naprosto o něčem jiném, než o tématu, jež si vymezila. Což už ovšem není můj problém.

Z čeho tedy vychází Hejdánkova „pravda“, co je třeba stále mít na mysli, snažíme-li se jí porozumět, co jsou ty skutečné základy Hejdánkova pojetí, bez nichž se ono neobejde, jakož i pochopení skutečného jeho dosahu?

Velmi letmo je možné říci, že Hejdánkovo myšlení o pravdě je součástí jeho snahy o vymezení nedostatečnosti doposud převládajícího stylu myšlení, který nazývá předmětným, a jeho pokusu nabídnout alternativu v myšlení, jež zohlední vedle předmětných stránek skutečnosti i stránky nepředmětné.⁴ To souvisí s Hejdánkovou teorií dvojího pokusu o překonání mýtu, který dal vzniknout dvěma zcela odlišným způsobům myšlení, z nichž jeden, řecký, v té nejviditelnější rovině opanoval svět, kdežto ten druhý, hebrejský, se v do jisté míry degenerované formě rovněž zachoval, ale jaksí v ústraní a ve svém nejvlastnějším charakteru nepochopený. A z této Hejdánkovy teorie

³ *Musí demokracie rezignovat na pravdu?*, in: *Literární noviny* 44/91, str. 3.

⁴ Všechna tato slova jsou v rámci této práce doposud nesrozumitelná, je třeba je teprve objasnit. Tato práce splní svůj úkol, pokud se právě toto objasnění podaří.

vychází i pojetí pravdy, „pravdy“, jak je chápána v onom převládajícím způsobu myšlení a jak je třeba ji odmítnout, a „pravdy“, jak zatím jen dřímá v pojetí druhém, doposud čekajícím na své skutečné vyzvednutí, a jak je třeba ji přijmout, nebo přesněji: nabídnout jako alternativu.

Čili: struktura této kapitoly je jasná. Dojde zde k vyjasnění toho, co (1) prof. Hejdánek míní dvěma různými pokusy o překonání mýtu, (2) jak z toho plyne to, co nazývá myšlením předmětným a nepředmětným, a co to vlastně znamená, a (3) co tedy z toho plyne pro pojetí pravdy, pojetí, jež jeden dosavadní tradiční přístup k tomuto pojmu odmítá a současně místo něj navrhuje jiný.

(1) Mýtus a jeho dvojí překonání

Není to obvyklé a pro práci, která se má pokusit být vskutku filosofickou, snad ani případné, ale základem tohoto oddílu se nestane vědecká kniha nebo článek, nýbrž jakési popularizační pojednání tohoto tématu ve společenském časopisu. Tento článek převzmu jako kostru, na níž se dále nabalí další podrobnosti, jež se do tohoto, jak už řečeno, populárního pojednání nevešly. To vše tak učiním proto, že účelem tohoto oddílu je převzít, pochopit a přiblížit, co si Hejdánek myslí o jistém tématu, a to je právě ve svých základních rysech v onom článku velmi přístupnou formou vyjádřeno.

Mýtus má být podle Hejdánka překonán na dvou místech a dvěma odlišnými způsoby.⁵ A to jednak v antickém Řecku, druhak v profetické tradici starých Izraelitů. Ale i zde je třeba si znovu připomenout, že v této práci se začíná z gruntu. Tedy: co nazývá Hejdánek mýtem, který je pak tak odlišnými způsoby překonán? Na čem se vlastně zakládá? Zde se Hejdánek drží názorů a výkladů Mircea Eliada.⁶

Mýtus je určitým způsobem lidského bytí, je to jistý specifický typ rozvrhu či zaměření lidského života. Je to způsob, který člověka orientuje na minulost a to, co ji tvoří, archetypy. A spolu s tímto vyzdvížením minulých událostí dochází rovněž ke zrušení budoucnosti. Přesněji řečeno: orientace na minulost zde znamená orientaci na pravzory

⁵ Vycházím z Hejdánkovy habilitační práce *Filosofie a víra*, především z kapitoly *Mýtus a metafyzika*, in: *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha 1990, 171 s.; a z: *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, in: *Reflex* 1/2000, str. 60-63.

⁶ Viz *Filosofie a víra*, pozn. a na str. 55.

či archetypy, jakési původní události či božské činy, na nichž stojí řád světa a k nimž je tedy třeba se vracet, aby tento řád byl udržen. Budoucnost a to nové, co s ní přichází, zde neznamená nic jiného než nebezpečí – a to nejen v nějaké primitivní podobě obavy o to, co se se mnou stane za týden či za pět let, nýbrž už ze samotné této novosti – je-li jediné skutečné to, co se stalo a při svém návratu stále dokola stává, tak to, co přichází a je vskutku nové, se z toho vymyká a snad i ony minulé a božské události popírá. V důsledku to tedy znamená, že mýtus usiluje o „pouhé“ jejich obnovování či zpřítomňování. (Je třeba rozumět, že ve smyslu, který tomu dává mýtus, vlastně nejde doslova o přísnou orientaci na minulost, neboť ony události, jež jsou zde vyvýšeny, nejsou minulé tak, jak jim dnes rozumíme my. Už jen proto, že se stále obnovují a účastní se dále nějak řádu světa, jsou nejvýš skutečné a přítomné.)

Tak jako to, co se do tohoto schématu nevejde, není opravdu a plně skutečné a k tomu je i hroživé, a to, co se právě na archetypy orientuje, skutečné je, tak ve světě mýtu se skutečným stává rovněž jen to, co je nějak pojmenováno. V tomto pojmenování, oslovení, se neodhaluje ani tak jádro či pozdějším slovem podstata věci, nýbrž právě ta se mu přiděluje. Pouze to, co zde má jméno a o čem se vypravuje, je plně skutečné.

To vše vede Ladislava Hejdánka k názoru, že právě toto vše, ona snaha popřít jedinečnost a novost v přítomnosti a přicházející budoucnosti, snaha opakovat archetypální události a vlastně je tím zpřítomňovat znamená, že opravdu skutečným může být v mýtu jen to, co se vzdá vlastní jedinečnosti a tedy i sama sebe.⁷

„Smysluplnost jakéhokoliv podnikání byla vázána na reaktualizaci této danosti,

⁷ *Tamt.*, str. 57. – Ač je jistě otázka, jestli v tomto důrazu na popření budoucnosti mýtem Hejdánek Eliada nepřekračuje a vůbec zda tu nedochází k jistému, třebaže pro účely jeho myšlení zřejmě nepodstatnému, zjednodušení, neboť i mýtu je vlastní jistý vztah k budoucnosti, přinejmenším v případě zemědělců, kteří při investicích do půdy a svých obydlí právě s touto budoucností počítají, ba dokonce je pro ně stejně tak důležitá jako minulost, neboť jenom v budoucnosti se zas zajistí stabilita a pokračování. – A stejně tak je otázka, zda interpretace onoho příklonu k minulosti (jako snahy vynulovat jedinečnost nových událostí stejně jako oněch konkrétních lidí) nezavání příliš anachronismem, neboť patrně vychází z předsudečné představy o tom, co to znamená „být sebou samým“. Spíše by se, myslím, mělo říci, že z toho, co již o mýtu bylo řečeno, plyne, že se v něm věci stávají sebou samými právě tehdy, když se připodobňují pravzorům, neboť kdyby se tak nestalo, pak by vůbec nebyly, upadly by do chaosu či do nicoty, v níž se dále o nějaké jedinečnosti a totožnosti nemá vůbec cenu bavit. A stejně tak i v případě člověka, který toto vše vlastně ve svém vědomí provádí.

hotovosti, uzavřenosti.“⁸ „Mýtus [...] je sám světem, strukturovaným prostorem a časem, v němž se každé věci, každé události, každému činu buď dostane smyslu a významu [...] – nebo nedostane, a pak ovšem propadne nicotě.“⁹

Říká se, že filosofie staví nejdříve na kritice mýtu, na jeho odmítnutí, včetně jeho narativní formy, přičemž sama znamená vznik řeči nové a to *logické*, či jinak pojmové. Vynález pojmů znamená docela novou etapu pro lidské myšlení, jež umožňuje překonat všechno to, co je z našeho hlediska v mýtu svazující a co jej činí tak stabilním, že každý vývoj zdá se být v něm nemožný. Ovšem Ladislav Hejdlánek je přesvědčen, že filosofická kritika mýtu není do té míry radikální, jak se zdá být či jak se podává ve školských učebnicích filosofie, že neznámá nějakou absolutní změnu, nýbrž jen částečnou proměnu základních východisek a především „vybroušení“ formy.

V čem to spočívá? – Bylo už řečeno, že mýtus znamená orientaci na minulost, na archetypy, čili na to, co je z našeho hlediska dávno mrtvé, snad proto, že stabilní, že bez proměny. Ovšem právě filosofická kritika Řeků ve svých základech tuto orientaci na stabilní, neproměnné a jednou už dané podržuje, ač nyní v rovině abstraktnější. Odvrhává vypravování různých historek o bozích, ale samotnou orientaci na pravzory zachovává a v novém způsobu řeči dále rozpracovává. Ostatně co jiného je hledání arché u prvních filosofů, než právě to, že se opět za změnou a děním toho, co kolem sebe vidíme, hledá něco, co je na jeho počátku a co toto dění zakládá, bez něž by se ono neobešlo a bylo ničím. Rozdíl je jen ten, že pravzory již nejsou nějaké prvotní události či božské činy, hodné napodobení, nýbrž, jak řečeno, abstraktní pravzory. Už to nejsou původní události, nýbrž jakési modely, či jak říká Hejdlánek „vymyšlené ‘předměty’“, které nebylo lze najít nikde ve světě, tj. ani v prostoru, ani v čase, ale které byly jaksi pozdviženy nad ně a mimo ně.“¹⁰

Těmito předměty¹¹ se myslí předměty geometrické, trojúhelníky, kružnice apod., stejně jako třeba pojmy základních prvků. Jsou to předměty, jež je možné mít kdykoliv před očima a to tak, jak jsou, tedy celé a neproměnné. To je způsob, jakým nyní podle

⁸ *Tamt.*, str. 57.

⁹ *Tamt.*, str. 55; viz též *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*.

¹⁰ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 61.

¹¹ Později budou zahrnuty mezi tzv. intencionální předměty.

Hejdánka filosofie chce mluvit o bozích a vůbec o světě. Za pomoci tohoto nového nástroje, který dává pojmové myšlení, je možné novým filosofům zbavit se mýtické narativy, ale stejně tak i všeho nestabilního, proměnného, všeho toho, co činí události událostmi, veškeré změny a času. Znovu je tu dána možnost vracet se k počátkům a to vlastně ještě přesněji, než jak bylo možné v mýtu. Pozornost filosofů se nesoustředí na filosofickou kritiku samotných prvních příčin, nýbrž na způsob, jak o nich hovořit, a na objevování procesu, jak z tohoto prvního, daného a neproměnného povstává všechno to další, co známe a co je podřízeno změně.

Hejdánek ukazuje, že tomuto přístupu nejsou příběhy o prvních událostech a bozích v jádru špatný přístup, pouze poněkud nedostatečný – je totiž ještě cosi vyššího, co je platné i pro staré bohy. Filosofie tak vlastně přidává jenom jakési další patro v přemýšlení o světě, další instanci, na níž je možné se odvolávat a v jejímž světle je možné dále posuzovat všechno ostatní, i ony dřívější „první instance“. Už to nejsou činy herců nebo bohů, nýbrž nejvyšší jsoucno, nejvyšší Bůh, či první příčina, živel, prvek.¹²

Tyto nové instance jsou pak více promyšleny, jsou lépe zdůvodněny, jsou podrobeny kritické reflexi a tedy filosoficky jsou propracovanější.¹³ V zásadě jsou ovšem stejného charakteru jako ony dřívější. Znovu tu jde o nejvzdálenější minulost, prapočátky, z nichž dále se vše ostatní odvíjí, včetně norem pro naše jednání. Znovu tu jde o uchopení trvalého, ba přímo věčného, o uchopení toho, co je samo v sobě uzavřeno, bez proměny, co je od věků celé a hotové. Mýtus je racionalizován – místo archetypů je tu prvopočáteční voda, apeiron, vzduch, herakleitovský logos (!), Platonovy ideje či Aristotelovy formy. A tak se není možné divit, že i zde je nakonec tím opravdu skutečným právě toto první, hotové a neproměnné. A nehovoří-li se přímo o tom, že je to jediné opravdu skutečné, pak je to první, základní, uvádějící vše ostatní do pohybu a tedy hierarchicky či ontologicky významnější.

Odtud také plyne to, že obrací-li se filosof k tomuto prvnímu a neměnnému, činí tak proto, že jen to může být skutečným předmětem poznání. Přičemž tak činí po způsobu „zírání“ (theoria), jež se tak „stává myšlenkovým výrazem archetypické životní orientace“, neboť „v rovině abstraktní myšlenky opakuje, imituje základní strukturu

¹² Viz *Filosofie a víra*, str. 58.

¹³ Ovšem vzhledem k tomu, že jde vlastně o vůbec první filosofické zpracování, zdá se být ten výraz zbytečný.

mýtu.¹⁴ Tento způsob uchopování skutečnosti jako předmětů nazývá pak Hejdánek „metafyzikou“.¹⁵

A tak se stalo, že mýtu (a tím i starému způsobu života a nahlížení na svět) se dostalo racionálního a filosofického pročištění a tedy rozhodně nikoliv vyvrácení či odmítnutí. A proto je tedy možné podle Hejdánka mluvit o řecké filosofii a vlastně veškerém myšlení z ní vzešlém jako o racionalizaci či logizaci mýtu.¹⁶

Zcela opačný přístup k mýtu byl zaujat v tradici hebrejské.¹⁷ V jejím případě lze hovořit o přímém protimýtickém či protináboženském (antireligiálním) útoku. Narozdíl od řeckého způsobu zde není problém ona narativní forma, již Hebrejci podržují a dále využívají, nýbrž právě ona bytostně mýtická orientace na minulé (či snad mimočasové) pravzory. Jde tu o zcela nový vztah k minulosti a budoucnosti.

Budoucnost již není hrozivá a spolu s ní ani dějiny, které teprve zde začínají mít nějaký smysl a vlastně teprve zde vznikají. Objevuje se sféra budoucích událostí, které sice ještě nejsou hotové, jsou otevřené a nejisté, ale v podstatě jsou nadějeplné, „neboť právě od budoucnosti [Izraelité] očekávali nápravu všeho, co bylo nepravé a zlé v minulosti a přítomnosti.“¹⁸ Vlastně se tu vůbec prohazuje to, co dříve bylo spolehlivé a co nespolehlivé. Nespolehlivou je nyní právě minulost a tedy i to, co na ní staví. Dříve nebo

¹⁴ *Tamt.*, str. 63 n.

¹⁵ „...typ myšlení, který je principiálně zakotven v mýtické životní orientaci, který vypracoval s velkou precizností formální a metodické aspekty chápání skutečnosti jakožto (daného) předmětu a který přežil řeckou etapu filosofie, vůbec starověk, středověk až do novověku, [budeme] nazývat metafyzikou.“ (*Tamt.*, str. 64.) – Ostatně předsudek odtud vzešlý je patrný ještě dnes ve vědách, a sice že všechno nové, kterýkoliv nový poznatek či objev, je uznán za pravý jen tehdy, je-li možné jej opakovat. Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, in: *Podoby II* (Literární sborník – ed. V. Havel), Čs. spisovatel, Praha 1969, str. 117 n.

¹⁶ Viz *Filosofie a víra*, str. 55: „Ve skutečnosti filosofie zachraňovala jádro mýtu, i homérského, tím že jej pročišťovala a racionalizovala; svou polemikou navazovala na mýtus a pokusy o pojmové uchopení základních problémů filosofických *de facto* rekurovala k základním problémům a strukturám mytologickým a vlastně je tak odhalovala a vyzrazovala.“

¹⁷ Po vzoru svého pojmenování řecké filosofie jako logizovaného mýtu nazývá Hejdánek tento hebrejský přístup, jistě vědomě nepřesně, mýtizovaným logem.

¹⁸ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 61. Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 118 n.

později se minulost jakožto základ dalších „staveb“ ukáže jako nejistá a nepevná a tyto stavby se zhroutí, neboť minulosti naprosto není vlastní něco takového jako stabilita (proč k tomu Izraelité nebo přesněji jejich proroci byli nuceni dojít, je jasné).

Z toho podle Hejdánka plyne, že skutečně nezpochybnitelnou a spolehlivou je budoucnost, a sice v tom smyslu, že stále bude přicházet a otřásat minulými základy, ale stejně tak i přinášet naději a někdy i uskutečnění událostí, k nimž se ony naděje upírají. Svět je totiž dění, jsou to události, které se stávají, přicházejí, dějí – a tak je třeba je chápat a k nim přistupovat.

Z takového vztahu k minulosti a budoucnosti nutně plyne, že už není možné zacházet z archetypy tak jako doposud v mýtu, neboť právě v nich se projevuje tendence rušit budoucnost a dějiny. Jak ukazuje Hejdánek, i zde se sice zachovává ono napodobování pravzorů, ale ve zcela převrácené podobě. Je třeba napodobit Abrahama a odejít do neznáma, ovšem tak jako odešel on do svého neznáma, je třeba při jeho „napodobení“ odejít rovněž do svého neznáma a nikoliv do jeho, jež už nyní pro mne vlastně neznámem není. Čili je-li nutno napodobit Abrahama, znamená to odejít někam jinam. Což znamená, že se tu nejedná o pravzor či archetyp, ale o antiarchetyp, „který nás má inspirovat k odvaze převzít na sebe vlastní odpovědnost a tak s ní spojená vlastní rizika.“¹⁹ Není tedy divu, že v tomto přístupu není popírána jedinečnost a identita, jako byla v mýtu. Naopak – uskutečňuje se tváří v tvář přicházející budoucnosti, jež ovšem není jenom nadějná, ale především tím, že je otevřená a jakoby čeká na mou akci, mne vyzývá. Budoucnost je výzva, jež si vyžaduje odpověď, která spočívá právě v jejím pochopení a uskutečnění.

Z toho plyne, že nejde tu o vztah k budoucnosti bez přívlastku. Proto se v této tradici hovoří i o „falešných obrazech budoucnosti“. Tím novým vztahem nemá být nějaké odhadování, pravděpodobnost; jde o obrácení se k budoucnosti a současně návrat k pozměněné přítomnosti, z něž zároveň plyne proměna mne samotného v této přítomnosti. Minulost už není příčinou, nýbrž předpokladem. Člověk je hlavně tím, co bude, i když samozřejmě nepřestává být tím, čím už je.²⁰

¹⁹ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 62.

²⁰ S profetickým objevem budoucnosti a tím i jistého typu dějin se obrací k budoucnosti i umění. Jestliže původní charakter umění je závislý na archaickém a archetypickém způsobu odvratu od budoucnosti a dějin k minulosti, takže umění spočívá ve znovuobnovování božských činů, čili v tvoření nového minulého, tak tímto obratem se otevírá možnost pro objevování a přivádění do světa toho nového budoucího.

Příčemž samozřejmě stále zůstává, že v onom zvláštním smyslu je budoucnost spolehlivá, stejně ovšem jako Bůh. A spolehnouti se na ono spolehlivé, budoucnost, dějiny či Boha, je, jak ukazuje Hejdánek, vlastní smysl víry. Příčemž – a to je, jak se ještě ukáže, důležité v rámci této práce – nejde tu jen o těsné propojení lidské aktivity, přicházející budoucnosti, Boha a víry, ale hlavně vůbec takřka synonymičnost hebrejských výrazů pro víru a – pro pravdu.²¹ Tak je možné nahlédnout, že přinejmenším v této tradici se nám nabízí odlišný přístup k pochopení nejen Boha či víry, ale i pravdy, a ukáže-li se později, že je to přístup inspirativní, je možné dobře nahlédnout, jakou proměnu znamená proti tomu, co nám velí říkat myšlení vyšlé z tradice řecké.

Ovšem, musím být práv výkladu prof. Hejdánka a zmínit dále, že tyto dva pokusy nejsou jen různými způsoby vynalezenými na různých místech k vypořádání se s dosavadní životní praxí mýtického člověka, nýbrž že to jsou skutečné kořeny naší, evropské tradice, že to jsou neodmyslitelné základy našich životů a našeho myšlení a to základy, jež jsou prostředkovány přes třetí člen oné nerovnice – křesťanství. V něm došlo k jejich propojení, když myšlení hebrejské se hned v počátcích křesťanství střetlo a pokusilo vyrovnat s řeckou pojmovostí, a k předání jich obou v nové formě dále do budoucnosti.

Jestliže dále bude Hejdánek jeden z těchto kořenů kritizovat a druhý nabízet jako alternativu, neznamená to, že se bude pokoušet onen kořen vymazat a na dosavadní cestu zapomenout, nýbrž právě že chce oba tyto základní proudy převzít, a to v tom smyslu, že kritickou reflexí se má odhalit to, co je v nich přínosné a co nikoliv.²² Což – nyní jen předběžně a velmi zjednodušeně – je hebrejský objev nás vyzývající budoucnosti se vším, co k ní patří, a řecký způsob řeči, který se odpoutává od narativity a uskutečňuje

Viz *Objev budoucnosti a umění*, in: *Tvář* 7/64, roč. 1, str. 18 n.: „Člověk tvoří sám sebe tím, že pracuje, to jest tvoří; práce ve světě věci mění nejen tento svět, ale i toho, kdo jej mění, kdo pracuje. Člověk už není především a svou podstatou tím, čím jest, ale převážně a hlavně tím, co bude. ... Tvorbou je vše, čím se člověk hne ze svého místa a tak změní svou perspektivu; vše, čím se stává člověkem.“

²¹ *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 63. Je třeba ovšem přičinit poznámku, že tak, jak už předvedeno v otázce pojmu pravdy, i v případě „víry“ či „Boha“ je nutné pamatovat na odlišnost myšlení řeckého a hebrejského a na to, že křesťanství v některých bodech hebrejské myšlení v sobě zachovalo, ale těsně jej provázalo také s řeckým. Podle Hejdánka by z hlediska profetické tradice bylo ono řecké a rovněž křesťanské pojetí víry neautentické. Viz též *Vítězí pravda v dějinách?*, in: *Křesťanská revue* 6/91, roč. 58, str. 132.

²² Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 116.

se v říši pojmů. Má-li tento nějaké chyby a jsou-li někdy pojmy jako nepůvodní konstrukty příliš povýšeny, dostatečnou nápravou je právě kontakt s myšlením hebrejským, jež je schopné je odhalit a nabídnout alternativu, říká Hejdánek.²³

(2) Předmětné a nepředmětné myšlení

Snad nejsystematičtějšího zpracování se pojmům předmětnosti a nepředmětnosti (jako základům myšlení řeckého a hebrejského) dostává v práci *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*.²⁴ Základem tohoto oddílu se tedy stane právě ona.

Celé toto pojetí je postaveno na několika důležitých slovech, jimž se tu postupně dostane vysvětlení. Tak především „předmět“.²⁵ V tuto chvíli pro mne nebudou důležité Hejdánkovy etymologické výklady tohoto slova. Spíše je třeba si všimnout dvou základních znaků – předmět je to, co je (námi) *vrženo před nás*; a předmět je to, co, jsouc takto vrženo, *před námi stojí*. To obojí nejdříve znamená, že předmět je součástí skutečnosti, kterou máme nějak k dispozici – je tu před námi, v naší perspektivě, jako by čekal na uchopení. V dalším zkoumání se ještě ukáže, že předmětem, na který pohlížíme, není jen tato nějaká součást skutečnosti, která to umožňuje, nýbrž v jisté fázi i skutečnost sama.²⁶ Jak je tato aktivita našeho myšlení či vědomí vůbec možná, to nám vysvětluje Edmund Husserl v pojmu intencionality vědomí. Předměty jsou v zásadě dvojího typu

²³ Viz *Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání*, str. 63: „Řecký pokus [o překonání mýtické životní orientace] byl dějinně velmi úspěšný, ale jeho úspěchy byly a dodnes jsou (...) provázeny problémy, omyly a přímo celosvětovými nebezpečími, ohrožením života nejen lidstva, ale celé biosféry. Hebrejský pokus měl jinou, méně technickou povahu a prosazoval se velmi zvolna... Jeho působení však bylo, jak se ukazuje, navzdory tomu tak mocné, že postupně nahlodalo a zpochybnilo i ony nesporně obrovské úspěchy „logu“ a celé řecké pojmovosti. ...oba tyto pokusy by samy o sobě asi zase znovu upadly do zapomutí, kdyby nebylo onoho pozoruhodného historického fenoménu „křesťanství“. Právě ono zachovalo a dále tradovalo jako stále živý nebo přinejmenším vždy znovu oživitelný a oživující hebrejský odkaz „tradice víry“...“ Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 117.

²⁴ *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, OIKOYMENH, Praha 1997, str. 68-136. Viz též *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*.

²⁵ *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 75 nn.

²⁶ Snad nepředběhnu příliš běh Hejdánkovy argumentace, když zdůrazním, že takto skutečnost před námi nestojí ve své celosti či dokonalosti, proto, že by tu umožňovala, nýbrž proto, že tak se to pouze jeví našemu nevhodnému přístupu – stojí tak před námi pouze pro nás.

– předměty nepůvodní a původní. Těmi *nepůvodními* jsou takové *původní* části skutečnosti, které pouze jako předměty nahlížíme, vlastně jim tím onu předmětnost přidělujeme a tím ji vnášíme do světa (takže je možné si klást otázku, zda právem či neprávem, zda je tím činíme opravdu skutečnými nebo naopak, zda je tím nedegradujeme a v jejich nejvlastnějším charakteru neničíme). *Původními předměty*, je-li to tak možné říci, jsou věci námi vyrobené, jež, co do svého charakteru, jsou předměty vlastně od svých počátků, jako takové jsou už plánovány a posléze přivedeny do světa.

Intencionalita vědomí znamená, že vědomí je vždy vědomím něčeho, že má vždy nějaký pól, předmět, k němuž se vztahuje. Je důležité uvěřit, že nikoliv tato základní vlastnost vědomí, nýbrž způsob, jakým se realizuje, se právě u Hejdánka nazývá myšlením předmětným a nepředmětným. Jak se ukáže, hlavním problémem této základní tendence našeho myšlení není to, že má vždy nějaký předmět nebo pro nás předměty utváří a umožňuje nám tak věci světa uchopit, tedy že nám umožňuje uchopit kámen jako něco, s čím je možné pracovat, co je možné použít k nějaké činnosti jako materiál či přímo jako nástroj, nýbrž to především je problematické, že se rozšiřuje i na takové skutečnosti, jež před ní už samy ze sebe nemohou obstát, na sféry, jimž nepřináší kultivaci, nýbrž – v ohledu, v jakém by pro nás mohly být důležité – zkázu.

Pro pochopení, jak je toto možné, je třeba dalšího a konkrétnějšího rozlišení – a to na předmět ontický (či jinde ontologický) a předmět intencionální, a pro důsledky tohoto přístupu je třeba pochopit také roli pojmu v něm.²⁷ *Předmět intencionální* neznamená jen, že je tu nějaký předmět jako pól intence. Znamená to jistý specifický způsob uchopení nějaké části skutečnosti v našem vědomí, který je umožněn pojmem. *Pojem* v něm funguje jako jakýsi „organizující princip a nástroj takového uspořádání“.²⁸ Právě díky pojmu je ideálním a Hejdánkem často zmiňovaným příkladem intencionálního předmětu trojúhelník. Trojúhelník jako intencionální předmět (a jinak vlastně ani být nemůže) má tu zajímavou vlastnost, že je stále týž a že je celý. Není mu vlastní změna či nějaká otevřenost nebo neúplnost. Díky pojmu trojúhelníku se k němu můžeme vztahovat jako stále k témuž, je možné jej mít neproměnný před očima, je možné jej takříkajíc bez potíží držet za pačesy, a to nezávisle na historické epoše, v níž se tak děje, počasí či na

²⁷ *Tamt.*, str. 77 nn.

²⁸ *Tamt.*, str. 73.

náladě subjektu takto intendujícího. Jakožto intencionální předmět má samozřejmě nějaké konkrétní charakteristiky, které součástí pojmu trojúhelníku nejsou – např. nějakou délkou stran či velikost úhlů, ale jeho pojem v něm vězí tak hluboko, že si nelze ani představit trojúhelník jako děj či jako živou bytost či jako trojúhelník s jiným součtem úhlů než 180° . To zní samozřejmě a snad i poněkud triviálně, ale ukazuje to na budoucí vážný problém – je-li pojem takového charakteru a tím i intencionální předmět jím řízený, znamená to, že se takovým intencionálním předmětem nemůže stát vše, či přesněji – je-li takovým intencionálním předmětem, který je řízen onou schopností vztahovat se ke skutečnosti jako k danému a neproměnnému celku, kupříkladu nějaká živá bytost či děj nebo pohyb, nutně přichází o významnou část své totožnosti, protože je formován do něčeho, čím ve skutečnosti sám není. Jinak řečeno – pracuje-li se s nějakou takovou skutečností tímto způsobem, a sice že se stane podobným intencionálním předmětem, jakým je trojúhelník, tedy úplným, daným a neproměnným, děje se mu jakási křivda.

Pojem a intencionální předměty jsou konstrukty, umělé výtvořiny našeho myšlení, které se tedy zdaleka neshodují s předměty ontickými či ontologickými, čili těmi předměty, které jsou póly intence v jiném smyslu (tedy oněmi předměty nepůvodními). Samozřejmě, onen výtvořina „trojúhelník“ nám může být dosti významnou pomůckou, např. při kolíkování parcel, tedy pomůckou nějakého poměřování reality, ale právě pouze pomůckou a nikdy ontickým předmětem, ryzí součástí skutečnosti.

Je zřejmé, proč si pro tyto výklady vybírá Ladislav Hejdánek právě trojúhelník – na jeho příkladě je totiž tato nepůvodnost a vykonstruovanost nejpatrnější. Jako se zdá být absurdní aplikovat tento pojem a realizovat onen intencionální předmět při nějaké rozpravě o duši, o nejrůznějších psychologických jevech či při snaze pochopit odlišnost, ale i totožnost živé rostliny, rostoucí od semínka po soušku, může být zřejmě stejně tak absurdní používat k tomu jiné podobné konstrukty, třebaže ne tak zřejmé, jak např. teorii akce a reakce apod. Hejdánek chce ukázat, že intencionální předměty nejsou totožné s reálnými jsovcy a je tedy třeba se střežit jejich slepého ztotožňování, jež v posledku neznamená nic jiného než korekci reálného („ontického“) pod taktovkou intencionálního.

Tak se Hejdánek dostává k potřebě rozlišení, na která že jsovcy je tento zpředměťující přístup aplikovatelný a na která (aniž by se tím z nich nečinilo něco zcela jiného) není. Zde si bere na pomoc Pierra Teilharda de Chardin a rozlišuje tzv. pravá a

nepravá jsoucna.²⁹ *Pravá jsoucna* ztotožňuje s takovými jsoucnými, jež jsou integrovaným celkem, vnitřně založenou a strukturovanou jednotou. Celkem vnitřně organizovaným jsou proto, že „nevstupují do nových vztahů jen vnějšně, aniž by je to vnitřně poznamenalo, ale vnitřně se proměňují“.³⁰ Ze spojení se jménem Teilharda de Chardin je patrné, kteráže to asi budou pravá jsoucna – atomy, molekuly, atd. až k živým organismům a bytostem. Ty se právě tímto charakterem vnitřně utvářené jednoty zásadně odlišují od „věcí“, *nepravých jsoucen*, která jsou maximálně tak konglomerátem menších jednotek, původně třeba pravých jsoucen (atomů a molekul), ale která mají velmi daleko k tomu, aby byla zevnitř utvářeny celky. To že právě tyto věci, stůl, knihu, listy v ní, vidíme jako smysluplný celek, ukazuje moc pojmů, jež máme a jež nám diktují formu našeho přístupu ke skutečnosti. Ale ať už jsou či se jen zdají být celky sebevíce, nejsou v žádném případě celky ze sebe utvářeny, nýbrž jen celky více méně náhodně sestavenými. Ty skutečné celky, pravá jsoucna, nazývá pak Hejdánek „subjekty“.

Z toho všeho se zdá plynout, že existence pravých jsoucen není závislá na tom, jak a kdo je vnímá a chápe, či zda vůbec, neboť to, co je utváří, je jejich vnitřní sebestruktura a vazby a kontexty, do nichž vstupují; zatímco takové „věci“, jako např. kámen či kniha, jsou odvozené z existence jiných (pravých) jsoucen a jejich existence je tedy nevlastní. Jako skutečné celky je vytváříme naším zvěčňujícím pohledem. V tom právě tkví pojmová a zpředměťující fixace. A zde také bere počátek ona špatná cesta, je-li takový způsob aplikován na jsoucna bytostně odlišného charakteru, na jsoucna pravá. Neboť tehdy se nejen „vykrajují ze skutečnosti“, jako se ostatně děje s každým intencionálním předmětem, ale transformují se v jakousi její mrtvou nápodobu, pouhý model vlastně.³¹

Předmětné myšlení je tedy takové myšlení, které se orientuje na předmětné stránky skutečnosti. To znamená na stránky skutečnosti, které jsou zpředmětnitelné, tj. transformovatelné v intencionální předmět a které má pak ono myšlení jako objekty před sebou

²⁹ *Tamt.*, str. 82 nn.

³⁰ *Tamt.*, str. 83.

³¹ „...výraz ‘elektron o sobě’ nebo ‘buňka o sobě’ ... může znamenat jen jediné, totiž že z elektronu i z buňky se dělá věc, ontický předmět, předmětné jsoucno, které zůstává tím, čím jest, bez ohledu na kontexty, do nichž vstupuje a v nichž je zapojeno. Ale to je přece dokladem toho, že ‘předmět’ je vykrojen z ‘originální skutečnosti’ násilně, svévolně, bez ohledu na ‘originální skutečnost’ samu.“ (*Tamt.*, str. 83.)

a tak se k nim vztahuje, vyrovnává se s nimi a dále s nimi tak pracuje. Není-li něco tímto způsobem zpředměnitelné, přestává to být opravdu skutečné, podobně jako v mýtu, vymyká-li se svou novostí a neúplností převodu na archetyp. Pravá jsoucna jakožto vnitřně se organizující celky se tomu vzpírají právě ve své vnitřně založené celkovosti (jež ovšem nikdy není tou celkovostí, jakou je např. trojúhelník, neboť v tuto chvíli jde o předměty ontické a nikoliv intencionální a celkovost není dána imperátorským zásahem produktu-pojmu, nýbrž je inherentní) a tedy na objekt nepřevoditelné subjektosti jsou podobným přístupem nepostižitelná. A to má za následek, že jsou v tomto přístupu od těch nepravých nerozlišitelná, neboť ono zpředměňující myšlení si z nich velmi skrytě vybírá stránky, jež zpředměnitelné jsou, a ty ostatní ignoruje. „Mystifikující povaha předmětného myšlení spočívá především v tom, že každou skutečnost [...], jež má svou předmětnou stránku, redukuje na ryzí předmětnost, a že ryze nepředmětnou skutečnost není schopno nejen uznat, ale vůbec připustit [...].“³²

Meze tohoto zpředměňujícího přístupu se ukazují právě na těch skutečnostech, jež takto před sebou mít nemůžeme. Především to platí o skutečnosti vůbec, neboť ony předměty jsou tu brány jako objekty, stejně jako skutečnost sama, ač přece k ní patří i subjekty.³³ (Jistým způsobem to vlastně platí pro všechny skutečnosti, vzhledem k tomu, že k těmto objektům se vztahujeme my, subjekty.) Obecně už tu byl také zmíněn život, život ve svém nejvlastnějším charakteru, kdy každá živá bytost je subjektem, jsoucnem, jež získává jsoucnost ze sebe, ze svého vnitřního uspořádání, stejně jako z kontextů, jichž je přirozeně součástí. Jistěže i takové jsoucno může být objektivováno, vždyť je rovněž do jisté míry ontickým předmětem a může být tedy zahrnuto v intencionálním předmětu, ale právě jen do té míry, jak se činí s rybou pitvanou při školní výuce, když nás zajímají anatomie a tělesná tajemství života. Jenže, jak nám naše vlastní zkušenost ukazuje, vnitřní samouspořádání není jen v této objektivní, pozorovatelné rovině, stejně jako kontexty, do nichž toto uspořádání vstupuje nejsou jen materiální vztahy, nýbrž uspořádanost tu je i na úrovni „duše“ a ony vztahy jsou i jiné než materiální povahy.

Nezpředměnitelná je tím způsobem, jak se o to pokouší věda, veškerá změna či pohyb; pohyb a změna jako intencionální předmět, je zas jen pojmově utvořený model a tedy nikoliv proces, při němž vzniká něco zásadně nového, neboť vše, co je součástí

³² *Tamt.*, str. 88.

³³ *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 113.

tohoto procesu změny, jako by tu už bylo předem dáno v pravidlech a zákonech, jež pak se naše teorie o tomto modelu snaží postihnout.³⁴ To mimo jiné také znamená, že tento přístup naprosto není schopen uchopit nové jako nové v jeho novosti a tedy nezachycuje opravdovou změnu, a proto se také nemůže dostat nad to, co je mechanické, k živému. Živé je schopen chápat zas jen jako zvěčnělé či mrtvé. A to někdy doslova, jak už jsem na to narazil.³⁵

A stejně nezpředmětnitelný je i svět, svět nikoliv jako souhrn věcí, nýbrž jako celek, jako universum.³⁶ A tak i kterákoliv jeho část, jíž jsme permanentní součástí, naše osvětí – to totiž není jen kolem nás, nýbrž i my sami jsme jeho částí. Přes veškerou snahu psychologů a sociologů a přes definování nejrozmanitějších zákonů nemůžeme situaci subjektu a jeho zasazenost v osvětí pochopit cele, neboť učiní-li se předmětem, učiní se také objektem, a tedy se z ní, jak už řečeno, ztrácí co subjekt a tedy vlastně docela. Je to možné zas jen z nějaké vnější stránky, při pohledu na společnost jako na něco, co je na dlani, na vztahy, proudy či tendence v ní, jež nám jistě mohou mnoho zajímavého říci, ale náš život nám nevysvětlí.³⁷

³⁴ „Jako celek je takový model naprosto neměnným, mimo reálný čas a reálný prostor vyzvednutým intencionálním předmětem.“ – *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 80. Viz *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení*, str. 115 nn. – Není jistě náhoda, že právě v takovém zpředměťujícím přístupu se změna pod zorným úhlem teorie akce-reakce mění z děje na jakýsi zvláštní stav, který se využívá právě proti „naivní“ představě o času, v němž se něco takového má snad dít. Právě takový pohled na změnu v posledku časovost popírá, ježto v jeho mezích není rozumné a ani možné chápat příčinu jako odlišnou od účinku jiným způsobem, než logicky. Jenom logicky jsme schopni je oddělit, z hlediska temporálního musíme připustit, že příčina už nese v sobě účinek a účinek není myslitelný bez příčiny a tedy naivní rozum, jenž snad by sem mohl vkládat nějakou „propast“, je třeba opravit.

³⁵ *Tamt.*, str. 114.

³⁶ Viz *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, str. 12 n. Svět jako hromada už není svět, *kosmos*, řád. A stejně tak i s lidským světem. Tímto způsob vzniká nicota, vypadnou-li nepředmětnosti a podíváme-li se za věci; nicota jako nepřítomnost věcí.

³⁷ Odtud plyne jeden z četných paradoxů takového přístupu – sociologie je schopna vypracovat postupy, dle nichž lze schematizovat různé procesy ve společnosti, nálady, názory. Ale sám život sociologův se jeho vlastnímu schématu vzpěčuje, neboť tento sociolog je svobodný a ví, že je tu, přes veškerou podřízenost společenským zákonům, jež jinak ve svých knížkách popisuje, i nějaká jeho „vnitřní“ stránka. Ostatně právě tomuto se věnuje Hejdánek např. v článku *Věda v dnešní společnosti*, in: *Reflexe 7-8/92*, str. 4.1-10, a *Svět bez člověka*, in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 23-31 (původně v:

Do jaké míry je pak možné se od tohoto přístupu ke skutečnosti oprostit a do jaké už nikoliv? Tak především by byla podle Hejdánka hloupá iluze chtít se zbavit intencionality, neboli toho, že myšlení a vědomí má nějaký předmět. Naše vědomí nemůže přestat být vědomím něčeho a tedy nemůže být nepředmětné ve smyslu, že by nemělo žádný předmět.³⁸ Jestli je v dosavadní myšlenkové praxi třeba nějaké nápravy, znamená to tedy jít do takové pochybné akce, nýbrž jediná cesta vede skrze reflexi dosavadního přístupu a následnou korekci založenou na poznaných jeho omylech. Jinými slovy to znamená, že je třeba se pokusit zajistit, aby do tohoto intencionální předmětu nebyly násilně a tedy i destruktivně vtahovány skutečnosti, jež se mu vymykají a pro něž je nevhodný, či – je-li už takový experiment s nimi provozován – aby se chápal právě jako experiment a ne jako zření reálného). „Proto otázka po nepředmětném myšlení je otázkou po alternativním myšlenkovém přístupu ke skutečnosti, jehož výsledkem není konstrukce předmětů vtiskovaných do této skutečnosti, nýbrž otevřenost vůči té stránce skutečnosti, která nemůže být chápána jako skutečná událost, jako ontický předmět, nýbrž která má jakousi svéráznou osobitost, vlastní smysluplnost a tím podíl na nějakém širším smyslu, kterému se musíme rovněž otevřít, máme-li postřehnout vlastní smysl nějaké konkrétní skutečnosti.“³⁹ Mluví-li tedy Hejdánek o nepředmětném myšlení, jedná se tedy o propojení myšlení předmětného a nepředmětného, o myšlení, v němž se nám skutečnost dává v celku, tedy jak ze své stránky předmětné, tak i nepředmětné.⁴⁰

Jak je ovšem vůbec možné nepředmětné myšlení, víme-li že myšlení je vždy intencionální a tedy k nějakému předmětu? Podle Hejdánka lze nepředmětné stránky skutečnosti myslet pouze tak, že myslíme něco jiného. To vychází ze zkušenosti, že když

Vesmír, 43, 1964, str. 85-87.), kde se ukazuje, že chce-li vědec zkoumat nějaký výsek reality, musí se na něj dívat tak, jakoby on sám nebyl součástí této reality, musí odhlížet nejen od subjektu jako takového, ale především sám od sebe. Odtud je pak zřejmé, jaké především omezení má tento jeho přístup a do jakých tedy mezi je třeba zasadit jeho postupy, výsledky a přirozeně i výzkum řídicí hodnoty.

³⁸ Viz *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 91 nn.

³⁹ *Tamt.*, str. 91-92.

⁴⁰ Předmětné a nepředmětné „komponenty“ myšlení jsou od sebe striktně neoddělitelné. Přísně předmětné myšlení je abstrakce a tak i nějaké (a vlastně nemožné) myšlení přísně nepředmětné. Viz *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“*, str. 116; a *Vnitřní emigrace jako téma*, in: *Literární noviny* 51-52/96, str. 7: „Chci přesvědčit své eventuální čtenáře a žáky, že cesta nevede pryč od logu a pojmovosti, ale že to musí být přestrukturovaná pojmovost.“

hovoříme o nějakém předmětu, vždy tím zároveň „specificky nemyslíme“ (tedy myslíme jaksi skrytě, tak, že to, co takto myslíme-nemyslíme, ač nevysloveno je součástí naší promluvy) něco jiného.⁴¹ A co více, že za naší promluvou a tím, co přímo myslíme, k čemu intendujeme, je skryto daleko více toho, na čem tento náš přístup nějakým způsobem závisí, ale co samo přímým pólem našeho vztahování není. Právě na základě toho hodnotíme různé lidi a jejich promluvy, když za jejich slovy identifikujeme nějaký skrytý podtext, třeba informaci o nich samých, na základě které jejich promluvě věříme či nikoliv, na základě které o nich soudíme tak či onak. To ovšem samozřejmě není celá nepředmětnost, neboť v případě takto specificky nemyšleného je valná část z něj zpředmětnitelná, je možné ji učinit přímým a vědomým pólem naší intence. Hejdánek se ale domnívá, že vše tímto způsobem zpředmětnitelné není.

Že ovšem nelze zpředmětnit vše, co jinak nepředmětně spolumíníme, vychází už ze samotných základů reflexe, skrze níž se také k tomu někdy nepředmětnému dostáváme. Reflexe je svým způsobem nekonečná – vždy se znovu můžeme obrátit k tomu, co jsme skrytě spolumínili a zpředmětnit to, ale vždy i v tomto aktu zůstává něco, co zpředmětněné a zřejmě i zpředmětnitelné není, leda snad z části v další nějaké reflexi. Krom toho jsou podle Hejdánka i skutečnosti, jež, jak už ukázáno, nejsou zpředmětnitelné vůbec, tedy aniž by přitom neztratily to, co je činí tak jedinečnými, aniž by se nezhroutily. Jsem to já sám, je to mé okolí, je to svět jako celek a je to také ten druhý.⁴² Z těch je vždy zpředmětnitelná jen jistá malá část, o níž vlastně v posledku vůbec nejde, protože to, co je činí jedinečnými, je především ve sféře nepředmětna.⁴³

⁴¹ *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 100 nn.

⁴² Právě odtud tak obtížné problémy s intersubjektivitou, ona nekončící snaha filosofická vyhnout se nepřijemné skepsi o těch druhých a pokusit se je nějak prokázat.

⁴³ Viz *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, in: *Listy* 6/90, str. 12: „Člověk je bytost, jejíž nepředmětná stránka je významnější než její stránka předmětná, a to v míře naprosto nerosvratelné se žádnou jinou skutečností, ba žádnou jinou živou bytostí...“ Viz též *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 103: „Je-li tomu tak, že každé myšlení je vždy zároveň myšlením něčeho a zároveň specifickým ne-myšlením 'leččeho' jiného, a je-li tomu dále tak, že jen něco z tohoto specificky ne-myšleného lze přesunout na místo předmětu myšlení, kdežto u 'něčeho' to ze zásadních důvodů možné není, je zřejmé, že nepředmětné intence nejsou jen nějakou okrajovou nebo dokonce překonanou funkcí myšlení, nýbrž jsou v určitých zvláštních případech jediným prostředkem, jak 'mínit', 'myšlenkově se vztahovat' či 'specificky nemyslet' to, co v žádném případě a za žádných okolností nelze myslit předmětně, tj. učinit předmětem myšlení.“

Daleko nejzásadnější pasáž pro pochopení Hejdánkova pojetí nepředmětnosti a stejně tak i (v této fázi mé práce) pro porozumění jeho pojmu pravdy je jeho analýza Augustinových *Konfesí* právě z hlediska tohoto problému.⁴⁴ Augustinovo obracení se k Bohu se jeví v této perspektivě jako vztah k „ryzí nepředmětnosti“. Všimnu si zde hlavních závěrů Hejdánkovy interpretace.

Z předmětného myšlení plyne, že víra je vždy vírou v něco, že ten, kdo věří, musí věřit v něco a tedy musí vědět či mít alespoň představu o tom, v co věří. A stejně tak ten, kterou doufá, doufá v něco a musí vědět, v co doufá. A dále pak ten, který oslovuje, musí oslovovat něco či někoho a musí tedy vědět, co či koho oslovuje. Tomuto myšlení se zdá být absurdní oslovovat něco, o čem ničehož nevím, vztahovat se k něčemu, aniž bych ovšem mohl toto „něco“ mít nějak před očima. Už jen proto, že je tu nebezpečí, že pokud se takto vztahuji k něčemu, co neznám, mohu se mýlit a ve skutečnosti se vztahovat k něčemu jinému.⁴⁵ To má samozřejmě v Augustinově myšlení významné místo, protože tím vztahem je právě vztah k Bohu, a zdá se být nemalý problém, že se mohu zmýlit a že mohu uvěřit v něco jiného či prosit někoho jiného o něco jiného, než co vlastně chci či si myslím, že dělám.

Je ovšem možná i opačná perspektiva. Usiluji-li o to, abych byl osloven nějakou takovou skutečností, o níž nic nevím a ani vědět nemohu, a to samozřejmě neplatí jen o Bohu, ale jak jsem už dříve řekl, o jakékoliv jiné nepředmětné skutečnosti (a o takové oslovení právě a jenom jde, neboť zaměřuji-li se přímo na ní, snažím se z ní učinit předmět), nejde o to vědět, do čeho jdu a zavolat si to, tak jako si mýtický člověk zavolá nějakou bytost vyslovením jejího jména (či naopak, aby se mu náhodou právě toto nepříhodilo, šifruje ji například coby „medojeda“). Právě v tom, že chce mít nejdříve částečné jasno, aby mohl někoho zavolat, je způsob předmětného myšlení chybný, neboť má-li se „něco“ takového ozvat, musí se nejdřív volat, příjemce nejdříve musí být připraven uslyšet, a to i přesto, že vlastně vůbec neví, co zaslechne a zda vůbec něco. Při-

⁴⁴ Viz *tamt.*, str. 114 –117. „V Augustinových *Konfesích* máme zřetelný doklad pokusu o překonání předmětného myšlení na jeho vlastní půdě, a to v nejužší souvislosti s pojmem ‘Bůh’...“ (Str. 117.)

⁴⁵ „Předmětné myšlení nám předřikává: když na někoho voláš, musíš dříve vědět, koho voláš a koho chceš volat; vždyť bys mohl omylem volat na někoho jiného. A když někoho očekáváš, musíš ho nějak předem znát, musíš o něm něco vědět, musíš přece vědět, koho očekáváš; jinak by ses mohl splést a vidět očekávaného v někom docela jiném.“ (*Tamt.*, str. 114.)

pravenost však, tato *riskantní připravenost* je pro Hejdánka nutnou podmínkou pro nějaké oslovení.

To nezajímavější však je, že přitom nejde o čekání na něco vnějšího, jako na nějaký telegram, nýbrž vlastně že vše tu jde cestou obratu „do svého nitra jako k jediné cestě, jež vede k ryzí nepředmětnosti.“⁴⁶ To je to jediné místo, kde lze podle Hejdánka takovým způsobem hledat, tedy vlastně ne-hledat nepředmětnost. Je to právě na opačném konci téhož systému od toho, co je před očima, co je uchopeno jako předmět.

„[Č]lověk tu není primárně vedle Boha anebo dokonce naproti němu, ale spíše je v Bohu, či obráceně: Bůh je v něm.“⁴⁷ Čili, přeložme si: Člověk tu není primárně vedle nějaké nepředmětné skutečnosti (či nepředmětné stránky nějaké skutečnosti) anebo dokonce naproti ní, ale spíše je v této nepředmětné skutečnosti, či obráceně: ona nepředmětná skutečnost je v něm. – A, jak se ještě ukáže, je možná další a nejdůležitější verze: Člověk tu není primárně vedle nějaké pravdy anebo dokonce naproti ní (aby tak na ní jako na vedlejší a tedy uchopitelnou mohl patřit a díky tomu ji i uchopovat a vyslovovat), ale spíše je v pravdě, či obráceně: pravda je v něm (ovšem, jistým zvláštním způsobem, který teprve bude třeba ozřejmit).⁴⁸

Tím se zároveň přímo vyslovuje a také i řeší potenciálně závažná námitka proti tomuto pojetí nepředmětnosti a později i pravdy – a sice, jak je možné někoho přesvědčit o potřebě přístupu k nepředmětným skutečnostem či k jejich nepředmětným stránkám a jak je dále možné se o tom bavit a zkoumat a zjišťovat, zda znamená to pro nás nějaký přínos a ne krok vedle či iluzi, která nás oblbuje, zatemňuje zrak, zahlcuje nesmysly, když přece předem není ani jasné, jak se k něčemu takovému dostat, jak o cosi takového neznámého usilovat a jak o to usilovat tak, aby to bylo právě.⁴⁹ Hejdánek ukazuje, že právě myšlenka toho, že očekávané už musí být nějak známo, aby bylo jisto, na co se

⁴⁶ *Tamt.*, str. 115.

⁴⁷ *Tamt.*, str. 116.

⁴⁸ Viz *Nepředmětná „entita“?*, in: *Reflexe* 1/90, str. 9.20. Ryzí nepředmětnost nemůže být nikdy před námi a v tomto smyslu není možno se setkat s Bohem nebo s pravdou obrácením se k vnějšku, což ovšem naprosto nelze chápat jako nějaký suchý subjektivismus. V tomto článku se má na mysli takové obrácení se do sebe, které je zároveň odstupem od sebe, kdy vše vnější, s nímž jsme jinak tak pevně v našem nahlížení spojeni, vše to předmětné necháváme za zády, neobracíme se k němu, nikterak nám o něj přímo nejde.

⁴⁹ „Předmětnému myšlení se každá nepředmětnost musí nutně jevit jako cosi abstraktního, mlhavého a vlastně iluzorního.“ *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, str. 17.

čeká a zda to skutečně přišlo, že tato myšlenka je rovněž součástí předmětného a tedy toho kritizovaného a k překonání žádoucího způsobu vztahování se ke skutečnosti, a tedy že to není platná námitka. Tím se tato námitka ruší. Na druhou stranu ovšem samotné nepředmětnosti se tak mnoho nepřidává, neboť tento způsob ji činí zřejmě nevyvratitelnou a tedy i do jisté míry podezřelou.⁵⁰

(3) Pravda

Těmto dlouhým výkladům o Hejdánkově pojetí řeckého a hebrejského pokusu o překonání mýtu, stejně jako výkladům o předmětnosti a nepředmětnosti jsme se tu věnovali proto, aby bylo zřejmo, z kterého že základu vyrůstá „pravda“, již Hejdánek vystavuje své kritice, a co tedy v sobě nese toto pojetí, co vlastně znamená a k čemu vede. Jen pak je totiž možné rozumět také alternativě, kterou Hejdánek nabízí.

Pro řecké pojetí pravdy a pojetí z něj vzešlé a nám nyní zcela vlastní jsou podle Hejdánka charakteristické tyto momenty – pravda je vlastností soudu a to vlastností shody se skutečností. Pravdivá věta říká skutečnost tak, jak je, odhaluje ji, přímo odkrývá; v pravdivé větě se ukazuje skutečnost ve své pravé podobě. Pravda je *αλήθεια*. A to vše v souvislosti s předpokladem, že skutečnost a tak i pravdu o ní je možné nazírat, že pravda je jaksi určena pro zrak.

Poslechněme si Hejdánkovu kritiku takového adekvačního pojetí pravdy. – Adekvační (ale stejně tak i užité) pojetí pravdy nepovažuje Hejdánek za vhodný přístup především proto, že je nutně neúplné a omezené. A to ne snad z toho titulu, že nezískává pravdu cele, kdežto nějaký jiný přístup ano, neboť to u Hejdánka naprosto není možné, ale proto, že k ní přistupuje z nesprávné strany, že na ní pohlíží takřikajíc z falešné perspektivy. Ve snaze zachytit nějak to, čemu se říká pravda, vytváří jakýsi její model, který vyhovuje ovšem jen některým kontextům, v nichž se onoho slova používá. Přičemž to vůbec nejproblematictější na něm je, že zatemňuje a vlastně přímo popírá to, co se do něj nevejde, tak jako jeho zdroj, předmětné myšlení vůbec.

Problémem v definici „shoda se skutečností“ je ona „shoda“ i „skutečnost“. Řecký

⁵⁰ Za důkladné prozkoumání samozřejmě také stojí, zda toto pojetí stojí a padá s nějakým náboženským základem, zda mu skutečně může porozumět pouze někdo, kdo z takového intimního kontaktu s Bohem vychází, či zda může ono pojetí něco říci i někomu, komu je tento životní základ cizí. Vzhledem k tomu, že je to velmi důležité i pro samotný pojem „pravdy“, ještě se k tomu v této práci vrátím.

typ pojmového myšlení, jak už bylo ukázáno, je charakteristický právě v tom, že ovlivňuje skutečnost v tom, jak se nám jeví, ovlivňuje zpětně naše oči. A to nejen tím, že nám něco nějak vykládá, ale že přímo nás nutí něco vidět a nevidět – a to vše zcela nevědomě, ba nereflektovaně. Tímto způsobem se vytvářejí ve skutečnosti předměty a v zaměření na předměty ztrácejí se ne-předměty. Tyto jiné stránky skutečnosti, jež předmětný pohled není schopen zachytit, přestávají být skutečnými, mizí, a nebo jsou zpředmětněny, což stejně zase znamená, že jsou jen neadekvátně přeznačeny a ve zcela něco jiného proměněny. Je-li skutečnost v našem myšlení plná takových určitých předmětů, zdá se být to, co zpředmětnitelné není, nepatřičným a neskutečným. Ale právě k takovému „ochuzenému ba přímo oloupenému světu“,⁵¹ k takové problematice a do jisté míry umělé skutečnosti se toto pojetí pravdy vztahuje.⁵²

Je vůbec chybný onen původní předpoklad neutrální skutečnosti, k níž se takto, znovu neutrálně a jakoby z vnějšku můžeme obracet a postihovat pravdivými větami. Skutečnost sama je vždy mnohoznačná a do jisté míry neurčitá. A to právě v tom, že našemu ostrému zraku vždy něco z ní uteče, že nikdy se nám nedá cele.⁵³

Je tedy podezřelá orientace oné shody na skutečnost, neboť tato „skutečnost“ se právě nyní ukazuje jako mystifikace.⁵⁴ Je-li takto deformována skutečnost, musí být nutně deformována i ona shoda; a platilo by to i tehdy, pokud by mělo vůbec smysl o ní takto hovořit, pokud by tu nebylo naší neshody se „shodou“. – Vždyť jak vůbec myslet shodu vět, soudů, slov se skutečností – zvuků či pojmů s věcmi – idejí s reálnými

⁵¹ *Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady*, in: *Hostina* (Filozofický sborník - ed. V. Havel), Sixty-Eight Publishers Corp., Toronto 1989, str. 46.

⁵² Viz též *Kozákovo pojetí pravdy*, in: *Křesťanská revue – Theologická příloha* 1958, roč. 25, str. 80-86; *Pravda a prax*, in: *Mladá tvorba* 9/66, str. 12-15.; *Pravda a svoboda (Kázání proslovené ve vršovickém sboru ČCE v roce 1975)*, in: *Křesťanská revue* 8/90, str. 173-176; *Vítězí pravda v dějinách?*, in: *Křesťanská revue* 6/91, str. 129-133. – Z dat uveřejnění těchto článků je více než zřejmé, že téma pravdy je takřikajíc celoživotním Hejdánkovým tématem. Je pozoruhodné, jak už v těch nejranějších pracích můžeme sledovat nejdůležitější prvky jeho v budoucnu zformulovaného programu nepředmětného myšlení. Důležité je také si všimnout – a v této práci se to snad ještě prokáže – v kterých důležitých bodech navazuje Hejdánek na J. B. Kozáka a Emanuela Rádla.

⁵³ Viz *Pravda a skutečnost*, in: *O svrchovanost víry (k 70. výročí narozenin J. L. Hromádky)*, Praha 1959, str. 69-74.

⁵⁴ Viz text před pozn. 32.

vztahy? Ostatně problematičnost toho ukazuje už Heidegger.⁵⁵ Pojem shody je v této souvislosti prostě příliš temný a zavádějící, neboť se jím míní něco jiného, než k čemu má oprávnění a z čeho získává svou autoritu.

Problém shody tkví ještě v jedné důležité věci, ač té se Hejdánek zrovna příliš nevěnuje. V jádru této shody se skutečností je totiž schována i shoda s druhými lidmi. Co je skutečnost, jak poznáváme, že toto je skutečnost a že tedy došlo ke shodě? Jak se „přesvědčit“ o skutečnosti jinak, než v konzultaci či v prostém styku s ostatními? Jak si vůbec představit náš náhled na skutečnost bez druhých? Vždyť jak mnoho se liší skutečnost fata morganou stíženého žiznivce na poušti od nás, kteří se na něj díváme v televizi. Problémy, jež nám tento přístup přináší, jsou takřka bez konce. Můžeme se začít tázat po významu slova „skutečnost“, jsou-li sem připuštěni i další, můžeme si připomínat, že i druzí se mohou mýlit, můžeme si vzpomenout, že tento přístup chtěl původně právě lidské hledisko vynulovat, že chtěl se obracet ke skutečnosti samé. **(A není to hloupost? Vědecké shody se toto jistě nedotýká, ač právě ta je nejsilnější a tedy třeba na ni zde hlavně cílit.)**

Tak jako ovšem chyba tohoto pojetí je ta, že pravdu podřizuje skutečnosti, že je loyální vůči skutečnosti a nikoliv vůči pravdě, tak i druhý přístup k pravdě, explicitně ji formulující jako shodu s druhými lidmi podřizuje ji větě, soudu, lidským slovům a znovu není loyální vůči pravdě, nýbrž vůči nějakému hlasování a většinovému přístupu. To je něco, co Hejdánek naprosto nehodlá přijmout, protože je přesvědčen, že právě odtud vycházejí všechny naše problémy (jak je později v této práci bude rovněž tematizovat Bělohorský) s tím, čemu dala vzniknout vždy nějaká velká pravda, všechny naše zkušenosti s totalitními ideologiemi, ale stejně tak i dnes obzvláště pocíťované meze vědecké etiky, stejně jako vůbec naší neadekvátní „správy“ světa, jemuž hrozí nejedna globální katastrofa. Právě k těmto místům se obrací obavy před další nějakou jasnou a věčnou pravdou, jež buď postihuje poprvé a skutečně skutečnost a nebo vychází z vůle (zvíle) většiny. – Od tohoto místa je třeba si znovu a stále připomínat ne snad přímo etický zájem Hejdánka, ale vždy už zájem o to, aby se tímto zrovna se vytvářejícím pojetím předešlo jakémukoliv podobnému možnému zneužití či jenom zcestí. Jen z tohoto hlediska je třeba rozumět tomu, že naše loyality nemá směřovat ke skutečnosti, shodě s druhými lidmi či k užitečnosti, nýbrž k samotné pravdě. A co vskutku znamená

⁵⁵ Viz Martin Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 1996, § 44.

taková lojalita a co zcela jistě neznamená, a vůbec co „pravda samotná“ znamená a neznamená, ač právě teď by mnohý čtenář mohl myšlenku toho, co neznamená, mít, to se právě v této práci ukáže.⁵⁶

Z hlediska Ladislava Hejdánka je zřejmé, k čemu v „oboru“ pravdy vede předmětné myšlení, k čemu vede skutečnost pojatá jako předmět a pravda o ní pojatá jako předmět. Pravda se podřizuje této skutečnosti. A proto, že skutečnost je možné jistě a jasně uchopit, je principiálně možné získat a takto uchopit i pravdu. Pravda se pak ztotožní z fakty a s „trojúhelníkem“. Pravda se pak stane tím, co může mít člověk v zásadě ve své moci, a tedy i tím, co může jeden mít a druhý nemít. Skutečnost předkládaná v pravdivé větě se pak stane tím, co je buď věčné a neměnné nebo jen největší, co je nejvyšší autoritou, která má takovou povahu, že ji lze postihnout slovy. – Ovšem ukazují-li se přinejmenším omezenost celého přístupu zpředměťujícího myšlení a ukazují-li se tedy nejistota spojená s pojmem „skutečnosti“ a uvědomujeme-li si zcestnost takového slova jako je „shoda“, pak se nutně musí celý tento projekt jevit jako pochybný. – A Ladislavu Hejdánkovi se také tak jeví.

„Ale co je pravda? Může se otázat zdánlivě filosofující, ve skutečnosti však uhýbající Pilát. Ale už v samotné otázce je skryt omyl [...] . Pravda není ‚něco‘, tj. není to žádná předmětná a předmětně postižitelná skutečnost. Pravda ukazuje skutečnost v pravém světle, z pravého zorného úhlu, ukazuje ji v kontextu celku, který není redukován na pouhé předmětnosti; anebo lépe: pravda sama je tím pravým světlem, v němž ukazují věci, události a bytosti svou pravou tvář. Pravda nemůže být pojmově modelována jako intencionální předmět, nemůže být konstruována ani objektivizována; může být jen nepředmětně a jakoby ‚mimochodem‘ (jak se nám mylně zdá) postižena, když se pokoušíme postihnout nějakou konkrétní skutečnost.“⁵⁷

⁵⁶ Jakkoliv jistě tato práce postrádá mnoho z důslednosti, jedno drží docela pevně: chce se vyhnout – ne snad docela, ale v hlavním bodě daného tématu – po způsobu fenomenologických prací předběžných soudů, nevědomých předsudků, tedy toho, co se obvykle a naivně, nekriticky a často tedy chybně může tím či oním vyjádřením rozumět. Že je třeba lojality k pravdě a ne ke skutečnosti či k druhým lidem, nejen že není podobno, ale je v příkrém rozporu s jakýmkoli absolutistickým přístupem různých samozvaných – a tak upřímných! – majitelů pravdy, kteří neváhají právě z jejich jinak chápané lojality k pravdě měnit tak dramaticky skutečnost a zasahovat tak hrozivě do života druhých lidí, jak jsme nejen dnes, ale vůbec na cestách historií svědky. Ostatně jejich pravdu je potřeba klást právě do oboru pravdy předmětné, jak je přesvědčen Hejdánek, který se ji právě proto snaží překonat.

⁵⁷ *Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady*, str. 44. Podobné vyjádření toho nalezneme v *Pravda*

Vodítkem v dalším výkladu nám bude Hejdánkův návrh na místo EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS hovořit o FILALÉTHEIA, tedy místo „poznání (uchopení, vlastnění) pravdy“ o „lásce k pravdě“. A to již hned v následujících pasážích, v nichž získáme prostředky nutné k porozumění předešlým Hejdánkovým větám. Vrátime se k tomu, jak Hejdánek mluví o Bohu a víře a jakou roli hrají ve „svárech“ mezi myšlením předmětným a nepředmětným. Poté přejdeme k pojmu pro Hejdánka docela zásadnímu, k pojmu „otevřenosti“. A nakonec i k tomu, čemu rovněž je otevřenost otevřeností, k pravdě.

V přecházejícím oddílu věnovaném předmětnosti a nepředmětnosti se mj. ukázalo, jakým způsobem také je třeba „přístupovat“ k Bohu. Ukázaly se meze přístupu předmětného, jeho snahy mít jaksi už před očima to, k čemu se obracíme, snahy je uchopit. Ukázalo se, v čem tkví nepředmětné vztahování se k Bohu, přesněji doposavad zatím jen tázání se po Bohu a jádra možnosti uslyšet. Ukázalo se (přinejmenším v původním Hejdánkově textu, k němuž znovu odkazují), že Bůh je ryzí nepředmětnost.

Nyní je čas z toho vyvodit, že Bůh předmětného myšlení vlastně vůbec není týž jako onen starých Hebrejců, Augustinův či Hejdánkův. Ve smyslu dosavadního pojmového myšlení (konstruování pojmů jako předmětů, celých, neměnných a v sobě kompaktních celků) nelze takového Boha postihnout.⁵⁸ Předmětný Bůh je z tohoto hlediska modla – činí se z něj něco, co lze uchopit, co lze mít před očima a to jako jsoucno mezi jsoucnými, jako součást světa. Bůh ovšem není nějaký „někdo“ či „něco“; Bůh, podle Hejdánka není jsoucno mezi jsoucnými, Bůh není vůbec jsoucno. „Je-li ateismus popřením předmětného Boha, pak popírá to, co skutečně neexistuje, neboť Bůh není předmětný, předmětný Bůh neexistuje.“⁵⁹ A že to není nijak zvlášť nepochopitelná myšlenka je,

a prax, kde se rovněž ukazuje, že právě z toho, že skutečnost v pravém světle, jímž právě pravda je, ukazuje svou pravou tvář, se získává opodstatnění pro napětí mezi pravým a nepravým, pro možnost rozlišení přinejmenším toho, co je nepravé. Jako předběžnou zde uvedeme tuto formulaci *pravého světla*: „Věci však nejsou odkryty ve své faktičnosti, danosti, ale ve svém napětí.“ (*Tamt.*, str. 73.)

⁵⁸ Viz *Atheismus a otázky nové interpretace*, in: *Filosofie a víra*: „O Bohu nelze předmětně vypovídat... všechny dogmatické výpovědi o Bohu s sebou nesou nutně předmětnost (a s ní kus metafyziky).“ (str.11). Viz též *Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady*, str. 44.

⁵⁹ *Atheismus a otázky nové interpretace*, in: *Filosofie a víra*, str.11.

myslím, zřejmě z toho, jaké místo má Bůh na vrcholu předmětného myšlení, ve vědě.⁶⁰

Takové předmětné uchopení Boha nám maximálně tak říká – nepředmětně – něco o člověku, snad právě tím, že Boha se zcela mívá. A z podobného důvodu je zřejmě možné vypovídat něco nepředmětně o Bohu tím, že se vypovídá něco jiného.

Právě v těchto slovech se Hejdánek chce vrátet ke starému hebrejskému způsobu vztahování se k Bohu, k tomu způsobu, který není ještě ovlivněn řeckou pojmovostí, jež z něj právě jsoucno činí. Snad je možné odtud pochopit, že Bůh u Hejdánka je za všemi jsoucnými a tedy i za všemi předměty, že je ryzí nepředmětností.⁶¹

Z toho plyne, že je možné rovněž odlišit dva různé pojmy víry. „Víru v...“ (jsoucno-Boha) a víru hebrejskou, jak ji zde podává Hejdánek a jak je velmi těsně spojena s pravdou. Je to víra, jejímž protikladem je pochybování. Je to víra, jež vlastně vůbec nesouvisí s náboženstvím, je do jisté míry jeho protikladem, neboť je to jakési naladění, snad způsob života.⁶² Víra je právě to obrácení se do budoucnosti a naděje. „Ve skutečnosti víra původně znamená spolehnouti se na spolehlivé, tedy na to pravé, na pravdu, která vítězí nade vším, a tedy mj. nade vším, co lze vidět, ale také nade vším ostatním, s čím se v životě můžeme setkat jako s tím, co ‚jest‘.“⁶³ Ovšem ono „neboj se a věř“, jež Hejdánek cituje, tu nestojí jen proti strachu či rezignaci, ale rovněž proti nicnedělání. Víra má praktické důsledky, s praxí je vlastně neoddělitelně spojena. Hejdánek v této souvislosti často cituje Rádlovo pojmenování víry jako „nakloněnosti k činu“.⁶⁴ Víra v tomto směru proměňuje člověka, ale vlastně vůbec celý svět.

⁶⁰ Viz *Pravda vítězí v dějinách!*, in: *Křesťanská revue* 7/91, roč. 58, str. 151-155. „Podstatou této tradice je redukcující pochopení skutečnosti jakožto jsoucí, jako jsoucna.“ (str. 153). Jsou sice nabízeny nějaké nejvyšší a věčné hodnoty, nějaký nejvyšší a věčný Bůh a to jako jsoucna věčná, neměnná, dokonalá a dokonaná, hotová. Avšak nic takového ve světle věd mezi jsoucnými není. A právě z toho pramení podle Hejdánka nihilismus a vůbec ztráta citu pro „smysl“, neboť všechny takové hodnoty nejsou ve světle předmětného myšlení a jeho vědy nic než iluze.

⁶¹ Na jiném místě označuje za vskutku původně hebrejské Havlovo „vědomí nedosažitelného horizontu-Boha“. Viz *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, str. 17 n. Viz též *Milovník moudrosti* (interview), in: *Studentské listy* 4/91, roč. 2, str. 3.

⁶² Viz *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, str. 17 a Hejdánkovo připomenutí Havlova „osobního existenciálního horizontu“.

⁶³ *Vítězí pravda v dějinách?*, str. 133.

⁶⁴ Viz např. *Víra a filosofie*, in: *Filosofie a víra*, str. 19; především pak *Víra a moderní svět*, *tamt.*, str. 30.

Domnívám se, že k tak silnému vyjádření dospívá Hejdánek právě z perspektivy tohoto obrácení se k budoucnosti, jež je víře zcela vlastní. Neboť svět se pak proměňuje na místo skutečného jednání a to právě s ohledem na budoucnost, na to, co se stane či co přijde. Je to ohled, v němž bere svůj základ rovněž lidská odpovědnost. V tomto smyslu právě proměňuje víra svět, přinejmenším tehdy, působí-li v něm jinak produkt předmětného myšlení, jež něco takového jako odpovědnost vlastně vůbec není schopno zachytit.

Víra je tedy spojena s budoucností, nadějí, očekáváním. Proto také nakonec nejde o budoucnost, jež je prázdná, nýbrž o budoucnost jako prostor smysluplného dění, prostor našeho očekávání, našeho jednání, jež by bylo nemožné bez důvěry, právě onoho spoléhání. Přičemž spoléhání či důvěra začíná už u prosté důvěry ve skutečnost, jak v tomto smyslu opět Hejdánek cituje Emanuela Rádla.⁶⁵ – To vše také znamená, že víra není žádné vědění, poznání, že nestojí na nějaké kouzelné formuli, a tedy také, že ji nelze naučit podobně jako pojmu trojúhelníku.

Není-li dosud zřejmé, proč se tu věnuje tolik místa tématu, jež je tak cizí přinejmenším takovému neznabohovi, jakým je autor této práce, je třeba poukázat, že právě zde se rodí Hejdánkova „pravda“. V článku *Pravda a skutečnost* se na straně 70 přímo hovoří o potřebě nové interpretace Boha jako té pravdy, k níž se v brzkou konečně dostaneme. (Je ovšem korektní přiznat, že o opačné cestě – tedy o interpretaci pravdy z pojmu Boha, jak ovšem zde byla předvedena – Hejdánek nehovoří a snad ji i považuje za nevhodnou. To ovšem pouze proto, čím je „Bůh“ zatížen. Vzhledem k tomu, že toto předmětné zatížení se tu už do jisté míry ukázalo, stejně jako způsob, jak se jej zbavit, i alternativní cesta, jejíž pomocí je možné se mu vyhnout, domnívám se, že je přece užitečné toto převrácení Hejdánkova výkladu, jak k němu zde došlo. Je-li možné z Hejdánkova pojmu pravdy porozumět jinému přístupu k Bohu, v němž se z Boha modla nečiní, je možné jít i opačnou cestou a na základě tohoto vyjasnění dvou různých „konceptů“ Boha dospět ke způsobu myšlení, který jediné je adekvátní pro něco takového, jako je pravda. Přinejmenším v tom smyslu, že dosavadní výklad odhalil alespoň částečně směrůvku „tudy ne!“ a tím snad i trochu osvětlil, kudy možná ano.)

Již mnohokrát se tu narazilo – a bude narážet stále dokola – na pojem otevřenosti,

⁶⁵ *Tamt.*

otevřenosti vůči nepředmětnému oslovení, otevřenosti budoucím věcem. V čem je budoucnost, tedy otevřená budoucnost, fenoménem pro předmětné myšlení naprosto nepostižitelným? Právě v této otevřenosti. Je důležité pochopit, že ovšem nejde jen o nějaké nejasné očekávání věcí budoucích (o falešných obrazech budoucnosti už byla řeč). Tato otevřenost specifickým způsobem zasahuje i přítomnost a minulost. Už zde nejsou události, jež se udály a jsou tedy hotové, úplné, jednou dané a tedy i v této své danosti uchopitelné. Naopak – jde stále o události v pohybu, ba přímo o události živé.

Myšlení budoucnosti zcela zásadně proměňuje přítomnost právě v tom, že výzvy, jež tato budoucnost přináší (a jež jsou právě tím, co v ní nepředmětně promlouvá), jsou výzvami pro přítomnost, *hic et nunc*. Ovšem přítomnost, přítomné události nejsou myslitelné bez své minulosti. Jsou-li ještě událostmi, jejich minulost v nich a tedy vůbec žije. Neboť k minulosti a minulým dějům patří i to, k čemu vedou, v co se promění, jaký mají dále vliv. A v tom tkví i jejich možná proměna. Jen proto, že je stále ještě myslitelné nějaké přicházející nové, není minulost dokonaná a celá. Není-li budoucnost dána, nemůže být ani minulost, neboť její součástí jsou i její důsledky, jež se nedohotovují cele teď, ale stále ještě na svůj příchod čekají. Hejdánek dokonce tvrdí, že je-li nějaká událost celá, dokonaná, je-li možné, že nic dalšího už na ní nevyrůstá, je zároveň i mrtvá. A v tomto pojetí „mrtvá“ znamená, že i bezvýznamná (neboť jí už chybí vztah k přítomnosti a budoucnosti) a tedy jako by jí ani nebylo.⁶⁶ Tím místem, kde se k dosud nehotové, živoucí minulosti něco nového přidává a mění – a to právě ze zřetele k budoucnosti – je přítomnost, a ten, kdo to má na starosti, je člověk.

To a ještě něco více se rovněž ukazuje v Hejdánkově analýze „otázky“.⁶⁷ „Existence člověka je život v otázce, je život tážící se a současně dotazovaný.“ I otázka má svoji minulost, současnost a budoucnost. Otázka vyrůstá z nějakých vnitřních podmínek, jejichž součástí je kontext, v němž je položena, stejně jako předmětná danost či její vnější forma. Ovšem důležitější je ještě její založení v její otvírající se vnitřní struktuře, v tom, že už od počátku a nutně je vztažena k budoucnosti, že nutně, od počátku není

⁶⁶ „Kdyby nikdy neexistovala, bylo by to (pro naši přítomnost) jedno a nic by to na dnešku nezměnilo.“ (Svět bez člověka, str. 28.) – I když je samozřejmě otázka, zda vůbec může tímto způsobem nějaká událost zemřít.

⁶⁷ Viz Člověk a otázka, in: Podoby I (Literární sborník - ed. B. Doležal), Čs. spisovatel, Praha 1967, str. 129-141. Následující citát – *tamt.*, str. 130.

uzavřená, nýbrž naopak.⁶⁸ Součástí otázky je to, že už nyní proměňuje situaci, v níž je položena. Samotný tento otazník, který se ještě žádné odezvy nedočkal, je proměnou *par excellence*.

Na scénu se dostává pojem pravdy, když se objevuje otázka, co je vlastním smyslem či řešením *otázky*. Neboť hledá se odpověď, ale ne ledajaká, nýbrž správná odpověď, ta jediná, pravá odpověď. „Otázka je vždy *otázkou po pravdě*.“⁶⁹ Jaký je ale vztah pravda-otázka, jakou proměnou je pravda pro situaci, z níž otázka vzešla? ptá se Hejdánek. Anžto každá danost, tedy to, co je uzavřené, a tedy i situace, která je uzavřená, je podle Hejdánka neautentická, čili taková, že si zastírá nějaký podstatný charakter, který k ní neodmyslitelně patří, znamená to, že autentická situace je situace otevřená a otevřená je právě v otázce. Podstatným charakterem otevřenosti je to, zdůrazňuje Hejdánek, že nechce dosáhnout stavu, kdy bude uzavřená, tedy nejen daná, ale především dočista minulá a, jak už bylo řečeno, v tomto smyslu mrtvá. Pokud má otázka a otevřenost, jež jí zakládá, nějaký smysl, pak nikoli v tom, že by vedla k nějaké danosti, k nějaké pevné a zcela jasné (a předmětně uchopitelné) odpovědi, ale že situaci v její danosti problematizuje a v tom chce setrvat.

Když říká Hejdánek, že v otázce se situace ukazuje v plnějším světle a také tak, *jak v pravdě jest*, nemá zde tedy na mysli nějaký speciální charakter speciální situace, formulí, vzorec, zákon, světlo pravdy, jak mu obvykle rozumíme, nýbrž právě tento charakter otevřenosti, nedefinitivnosti, nedanosti. To je to, co nakonec jedině v pravdě jest. *A proto pravda, po níž se otázka ptá, není ve formulí, v soudu, ale právě v této otevřenosti, právě v tomto odhalení – vůbec v této perspektivě.*

Nyní už začíná být docela jasné, kde třeba hledat Hejdánkovu pravdu.

„[...] tato zvláštní perspektiva, která proměňuje člověka tím, že jej vede k novým činům, k nové praxi a tedy k novým zkušenostem, která nechává stranou všechny subjektivní a tudíž relativní a dočasné perspektivy, tato jediná v pravdě lidská, protože univerzální perspektiva je – pravda.“⁷⁰ Pravda je v novém pohledu. Právě světlo je proměněná perspektiva.

Takové vymezení je však stále ještě příliš obecné a může se za něj schovat cokoliv.

⁶⁸ *Tamt.*, str. 134.

⁶⁹ *Tamt.*, str. 136.

⁷⁰ *O pravdě v umění a ve filosofii*, in: *Plamen* 6/65, roč. 7, str. 35.

Zásadní je tedy pochopit jeho pozadí, které se dá shrnout do několika formulí: Pravda je *hic et nunc*, ač vlastně ještě není. Pravda je výzva přicházející z budoucnosti.⁷¹ Jako taková tedy není, ale bude, a jako taková vítězí. To, že pravda teprve bude, znamená, že pravda není, to co je, nýbrž to, co být má. – Co to ale znamená? Co pro nás nyní může znamenat něco, co teprve bude? Jaký to může mít vliv na přítomnost? – Právě tím, že teprve bude, je už teď. Přesně tak jako budoucnostní charakter otázky a nakonec i víry a naděje je už součástí současné situace a znamená její podstatnou proměnu.

Hejdánková „pravda“ je absolutní v jediném smyslu a sice v tom, že *bude*. Pravda jako nepředmětná skutečnost *par excellence* je absolutní skutečností, kterou je možné ovšem chápat vždy jen částečně, tedy relativně, protože nyní. Cokoliv, co se tvrdí, co chce mít nějakou váhu a zároveň nechce být vláčeno stále sem a tam, musí být nějak zakotveno. Toto ukotvení našel Hejdánek právě v budoucnosti, v budoucnosti jako absolutním horizontu a perspektivě zároveň, v budoucnosti, jež stále a stále nejen pohlíží na nynějšek, ale přímo oslovuje současnost. Budoucnost, právě v tom, že je budoucí, je už vždy přítomná – „při-tom-ná“ (což je vlastně velmi účinná náhrada za slovo „jsoucí“).⁷² Ve své otevřenosti a neuchopitelnosti ovlivňuje současnou situaci, je její nejzazší mezí. Budoucnost a pravda není zde v tom smyslu, že by byla dána, vlastněna, uchopena či vysvětlena, nýbrž v tomto zvláštním a vždy hluboce osobním dění, kdy se obracíme, k tomu, co tu není. Když se odsune ono povýšení daného, objevuje se právě vztah otázky a tím i otevřenosti odpovědi, otevřenosti novému, přicházejícímu. Budoucnost není podstatná proto, že by snad odhalovala „bydliště pravdy“, nýbrž v tom, že naznačuje její neuchopitelnost v tom smyslu, jak si ji lidé jinak uchopit přejí.⁷³

Právě tento ohled budoucnosti je Hejdánkovou pravdou v absolutním slova smyslu. A z toho také plyne velmi důležitý důsledek: jako nelze vlastnit budoucnost, nýbrž pouze vždy jen její vahou poměřovat současné události, není ani možné vlastnit pravdu, nýbrž vždy jen v jejím světle, v pravém světle, vidět současné události. Není-li

⁷¹ O výzvě viz *Vnitřní emigrace jako téma* (interview), in: *Literární noviny* 51-52/96, str. 7, či *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* o teorii „challenge and response“ Arnolda Toynbeeho: „A vskutku asi nelze dějinné chvíli porozumět ani v její aktuálnosti, ani ex post jako tomu, co už nastalo, aniž bychom se pokusili zaslechnout v situaci výzvu, kterou její současníci buď zaslechnou nebo – ohlušení čímsi jiným či sami sebou – nezaslechnou...“ (str. 128).

⁷² Viz též *Nepředmětné myšlení a nepředmětná zkušenost*, str. 118. Viz též *Příloha*, str. xxiii-xxvi.

⁷³ Viz *Člověk a otázka*, str. 140.

možné mít pravdu, znamená to, že právě světlo nedává ani nějakou fotku této situace, neříká, že je to tak a tak a že kdo chce vyhrát, musí udělat to a to.⁷⁴

A plyne odtud ještě jedno. Je-li pravda v tomto smyslu absolutní, znamená to, že už není žádné další instance či žádného dalšího měřítka, jímž by mohla být poměřována. „[...] neexistuje žádné měřítko, které by někdo mohl k pravdě přiložit, aby si ověřil, že opravdu jde o pravdu.“⁷⁵ Pravda sama je měřítkem všeho. Z čehož dále plyne, že pravdu sice posuzovat nemůžeme, tím méně nějak definovat, ovšem omyl poznatelný je, právě v jejím z budoucnosti přicházejícím světle. Právě proto je nemožné pravdu předmětně uchopit, ač do jisté míry je možné ji postihovat tím, že se bavíme o něčem jiném, a nebo negativně, třeba tím, že ukážeme na omyl či lež. (Či že se zabýváme v jistém smyslu marným pokusem vymezit ji nějak blíže, přistavit žebřík do patra, z něhož zdá se shlížet.)

Budoucnost právě jako jakýsi absolutní ohled současnost relativizuje. Proto také současné podoby pravdy, jež jistě jsou nějak možné a člověk by se bez nich neobešel, jsou vždy jen relativní aktualizací absolutní pravdy. V tomto smyslu je lidská pravda vždy osobní, individuální.⁷⁶

Tento absolutní ohled budoucnosti je vyjádřen ve slovech „má být“ či přesněji „ty máš“ („du sollst“). A v tomto smyslu je také ono „ty máš“ vždy už nějak před tím, co je. V tom je podle Hejdánka skutečnější a tedy prvotnější.⁷⁷

Pravda není součástí toho, co je, není součástí dění, není mezi věcmi, ale samozřejmě že se nějak aktualizuje.⁷⁸ Jinak by snad ani nemohla být nepředmětně postihována. Jistým způsobem se tedy může aktualizovat i v soudech či větách. Ale ne zas tak, že by

⁷⁴ Viz též *Filosofie a křesťanství*, str. 39.

⁷⁵ *Pravda vítězí v dějinách!*, str. 155.

⁷⁶ Viz *Nejhorší je zlo, které vypadá jako dobro* (interview), *Respekt* 33, 14.-21.8.1995, str. 12: „Zkušenost nám říká, že nás pravda oslovuje individuálně a že ji také individuálně můžeme chápat. Pravda není nikdy a nikde dána jako objektivní, ale musí vždy někoho napadnout, musí ho oslovit, musí se mu nějak vyjevit – a to vždycky někomu, mně, tobě, někomu dalšímu.“ Viz též *Příloha*, str. 1 - li.

⁷⁷ *Pravda a prax*, str. 13

⁷⁸ Viz též *Pravda a skutečnost*, str. 71; či *Pravda vítězí v dějinách!*, str. 152. Ve vlastním smyslu toho slova, je tak pravda vlastně metafyzická, neboť není součástí *fysis*, není jsovcem, vlastně ještě není, třebaže do světa *fysis* stále přichází a nějak se v něm projevuje.

v nich utrousila zrnko pravdy nebeské, takže by pak ke konečnému poznání pravdy stačilo sbírat ony drobty a katalogizovat je, nýbrž v tom, že se v ní projevuje ta stránka, která už byla popsána – právě ohled na to, co „má být“, dějinná otevřenost, výzva k činu jako výzva k lidskosti.⁷⁹

Neuchopitelnost z nějakého absolutního hlediska patří k „podstatě“ pravdy, z níž rovněž vyrůstá všechna relativnost našich poznatků, všeho toho, jak se snad může vyjevovat. Pravda sama ovšem vždy už míří do situace. Ostatně nikam jinam by ani mířit nemohla. Proto také je částečně postižitelná. „Ale pravda nikdy nie je totožná so svojím pochopením a vyjadrením, ale vždy sa znovu upína nad každou formuláciou, nad každým svojim vtelením.“ „Platon stvoril jednu pravdu, Aristoteles inú, Descartes inú, Newton inú.“⁸⁰ Všichni tito mají pravdu; ta ovšem není, říká Hejdánek, v jejich teoriích a v knihách, „ale živá pravda je iba to, čo týchto učencov k ich spisom, ich výrokom viedlo, to nevedomelé, čo iba niekedy a bez ľudskej vôle presvieti do vedomia, čo však človeka v jeho konaní vedie, čo celému jeho životu dáva zmysel.“⁸¹ Z toho všeho plyne, že tak jako ve vědě nesmí podle Hejdánka být člověk přítomen jako předmět zkoumání, nýbrž pouze jako její lidskost, tak i pravda nemůže být pro člověka otázkou věty či zákona, ale vždy jen jeho perspektivou.⁸²

Není-li tedy pravda žádné zjevení na způsob teorie, konkrétního poznání, nýbrž jakýmsi povolávajícím hlasem, který oslovuje a nějaký čin si vynucuje, který povolává, znovu se nám připomíná, že pravda je spojena s aktivitou, s činy, jak se tomu Hejdánek naučil už u Rádlá. Ovšem, a to je důležité, ne tak, že by byla v těchto činech, nýbrž tak, že jim předchází.⁸³ Člověk je člověkem pouze potud, pokud je při svém jednání v této nepředmětné skutečnosti zakotven.

⁷⁹ Viz též *Kozákovo pojetí pravdy*, str. 86, či *Pravda a skutečnost*: „Člověk je veden k tomu, aby svým úsilím, svou prací pomáhal při uskutečňování toho, co má být.“ (Str. 72.)

⁸⁰ Viz *Pojetí pravdy* v „*Útěše z filosofie*“, in: *Křesťanská revue* 5/67, roč. 34, kde se znovu hovoří o tom, že pravda je vždy individuální, v tom smyslu, že je spatřována individuálně, že v individuu se prosazuje.

⁸¹ *Pravda a prax*, str. 14.

⁸² Viz *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“*, str. 121. Viz též *Pravda a svoboda*: „Nejde o to se na pravdu dívat, ale o to, vidět všechno, i sebe samy, v jejím světle, tj. nechat se pravdou vést k věcem, doprostřed světa...“ (Str. 175.)

⁸³ *Pravda a prax*, str. 14 nn.

K čemu ovšem pravda povolává? Zřejmě k tomu, aby byla znovu přivedena na světlo – a znovu ne tím způsobem, že by byla prosazena jako věta, nýbrž v tom, že se znovu a stále bude uskutečňovat v tomto ohledu na věci budoucí, na to, co může přijít, co přichází, co si vyžaduje, co říká „má být“ – co nepředmětně vyzývá. A je to nutné právě proto, že nikdy není zcela jasné, co vlastně tato pravda chce, k čemu vlastně vyzývá, co přesně má být.

Místem, kde se tímto způsobem pravdě otvíráme, je, jak už bylo předvedeno, otázka. V ní vstupuje pravda do situace, aby ji dále osvětlovala v tom zvláštním smyslu, jakým to dělá, aby stavěla do nového světla původní východiska, a aby tak vůbec umožnila člověku reflexi, neboť jen tehdy podle Hejdánka může mít člověk „před sebou“ vůbec nějakou pravdivost a nepravdivost.

Pravda nemůže přestat přicházet, ač jistě může být popřena. V tomto smyslu také může Ladislav Hejdánek spolu s apokryfním Izajášem a prezidentskou vlajkou říci, že pravda vítězí, neboť naprosto to neznamena takovou prostoduchost, že „jednou se ukáže, kdo měl pravdu“ nebo že „vše holt někdy dopadne dobře, protože to ani jinak dopadnout nemůže“, a nebo s ještě větší prostoduchostí, že v některých dějinných situacích už zvítězila. „Pravda nikdy není zvítězila“, říká někde Hejdánek v reminiscenci na nedávné události zvané Revolucí.

Myslím ale, že stále ještě chybí konkrétnější vyjádření toho, jak vlastně tato pravda působí na přítomnost. Domnívám se, že tu je jakási dvojediná cesta. Rozhodující pro Hejdánka je bezesporu jeho křesťanské zázemí, stejně tak důležité ovšem je na tomto zázemí potenciálně nezávislé přesvědčení, že je třeba z nějakého úhlu vymezit a vůbec založit lidskou odpovědnost, jež se v předmětně nahlíženém světě, jak už bylo řečeno, musí nutně ztrácet.

Je ovšem třeba jednou pro vždy pochopit, že ontologická interpretace Hejdánkových slov není správná a k ničemu nevede. Stále je třeba si připomínat jeho slova o nepředmětném Bohu, o tom, že v tomto smyslu je atheistický přístup k Bohu docela legitimní. Proto také není možno si představovat, že pravda z věčnosti působí na svět za pomoci nějakého tajemného elektromagnetického či jiného vlnění či skrze jakousi skleněnou kouli, že jsou jakési skryté kosmické síly, které nás volají, říkají co dělat či nedělat a „jak na to“, vyzývají nás k činu či poslechu, jež ovšem nejsme s to odhalit a tedy nám nezbyvá, než jich poslušně být poslušní.

Takový mysticismus (a skrytý absolutismus majetníka pravdy) je ovšem Ladislavu

Hejdánkovi více než cizí. Daleko spíše je působnost pravdy taková, že přítomnost ví, že tato dnešní situace přetrvá v nějaké jiné formě i do příštího nyní a tedy už z tohoto hlediska posuzuje své činy. Už nyní se můžeme a máme dívat na své činy z té perspektivy, že v budoucnosti se budou jevit jinak. Jistě že ne zcela správně, jistě že ani tam se pravda plně nevyjeví, nýbrž prostě a jednoduše jinak – a tedy možná i lépe, přinejmenším do té doby, než se tato situace znovu ve svém významu promění. Nejde ale o to, že se vždycky všechno ukáže jinak, že vlastně nic není stabilní a basta fidly, ale že už nyní toto můžeme vzít na vědomí a už nyní takto ke svým skutkům přistupovat, *sub specie futuri*. Definitivní jistota je nedosažitelná – ale už vědomí toho je pro současnou situaci ohromný zisk. Právě toto vědomí je světlem pravdy.

Tím se zdá být pravda vyřešena. V tomto smyslu pravda ovšem nikdy být vyřešena nemůže. Vždy je tu prostor pro nové a nové cesty hovoru o jiném, v němž se nepředmětná pravda nějakým způsobem ozve. – A krom toho, stále tu zůstává několik otázek nevyřešeno, především otázek, jež se zdají dosahovat mezi Hejdánkova pojetí.

Je třeba se ptát po místě, které Hejdánek určuje „nutným“ či abstraktním pravdám, např. logickým zákonům. Dále je třeba se ptát, jak vůbec začít na této cestě nepředmětnosti, jíž Hejdánek předpokládá, a to nikoliv jen z hlediska nějakého mého osobního přístupu, ale vůbec obecné snahy překonat meze jednoho způsobu myšlení tím, že bude učiněn pokus o postupnou realizaci způsobu jiného. Samozřejmě se také musíme ptát po tom, do jaké míry je toto vše závislé, protože postaveno, na křesťanské půdě a to nikoliv v obecném smyslu evropské tradice, nýbrž doslova, na půdě náboženské. Nakonec je třeba se vypořádat s relativismem, který se při určité interpretaci zdá ten přístup v sobě nést.

K nutným pravdám. – G. W. Leibniz, *Monadologie*, §33: „Je-li pravda nutná, můžeme nalézt důvod její rozbořením, rozkládající ji v ideje a pravdy jednodušší, až dojdeme k základním.“⁸⁴ Vezměme si tu takové nutné pravdy, jako např. že součet úhlů trojúhelníku je vždy 180° nebo princip totožnosti či sporu. Ovšem jde vůbec Hejdánkovi o takové pravdy? Zajisté nikoli, neboť lidé se nebíjí pro trojúhelníky a přesto právě ve svých bojích o pravdě hovoří. Ovšem tyto pravdy jsou stejně pravdami pouze v jednom

⁸⁴ G. W. Leibniz, *Monadologie*, SFINX, Praha 1925, 42 s.

určitému systému a to právě v tom, který hodlá Hejdánek svým pojetím překonat (ač samozřejmě nikoliv zrušit či anulovat!). Stačí vzít za slovo výše zmíněného Leibnize a ukázat, že nutné jsou ony pravdy pouze v určitém a velmi úzkém smyslu.

$A = A$. A je pojem a pojmy, jak už bylo řečeno, jsou hotové, neproměnné a celé. To má za důsledek, že je možné se k nim stále vracet a to jako k týmž. Právě odtud vychází idea totožnosti. Totožnost naprosto neodmyslitelně patří k pojmům, je jejich nutnou součástí. Ovšem pojmy, jak rovněž bylo ukázáno, jsou konstrukty, které byly právě do této podoby vytvořeny; jsou výdobytky jistého způsobu myšlení, jež v sobě sice skrývají velký potenciál, mohou vést k mnoha zajímavým objevům prakticky využitelným, ovšem obyčejnému světu jsou v této průzračné podobě cizí. Čili tato „nutná pravda“ není pojmenováním nějakého obecného vesmírného zákona, není postižením nějaké světové struktury, nýbrž je zákonem pouze lidského pojmového myšlení, jehož jedině strukturu odhaluje.

V tomto smyslu je také onen pojem zcela neadekvátní při použití na člověka. Jak by bylo možné mluvit o takové totožnosti s „rovná se“ či „je totožný“ čili s „=“ u člověka, který je vlastně stále nějak v pohybu, stále se vyvíjí a proměňuje a to nejen po své stránce tělesné? Samozřejmě – i u člověka mluvíme o nějaké totožnosti, ale ve zcela jiném smyslu. Je to totožnost, jež postihuje něco, co ona logická naprosto nezvládá. Jistou důležitou součástí člověka je i to, co není. Člověk do jisté míry je tím, čím není. A proto také nelze jen tak z ničeho nic říci, že člověk buď něčím je nebo není, a nic než to. A to i proto, že podstatná část toho, čím je, je v konkrétním a přímém náhledu, jak rovněž bylo ukázáno v části o předmětném myšlení, nepostižitelné.

„Abstraktné ‚pravdy‘, ktoré platia vždy a všade, nemajú veľkú cenu; vlastným elementom pravdy je hic et nunc, platnosť concretissime teraz, za týchto určitých okolností.“⁸⁵

Jak začít na cestě nepředmětnosti? – Přes všechno, co bylo o nepředmětnosti řečeno, stále zůstává možnost ptát se po charakteru či formě onoho oslovení, stejně jako nějakého bližšího „postihování“ takové ryzí nepředmětnosti, jakou je pravda. Je otázka, jak tedy opravdu myslet a mluvit nepředmětně, jak „myslit“ pravdu. Vždyť Hejdánek jakoby neustále vyzýval k novému vývoji, ale nějak konkrétně jej nezačínal. Ale co když

⁸⁵ *Pravda a prax*, str. 14.

přece jenom začíná a to právě tím, že mluví o něčem jiném? Ostatně podobně jako nelze naučit víře, nelze, zdá se, naučit ani pravdě. V okamžiku, kdy se tato pravda schová do nějakého vzorce, zmizí. Jde o natolik personální záležitost, že nakonec každý ji v tomto smyslu sám v sobě musí objevit. Přičemž celý dosavadní výklad mu může pomoci jen jako onen proslavený žebřík, který naznačí cestu, ale za lezce ji nevykoná, a pak může být odhozen.

Je tedy třeba se smířit s tím a vůbec nejdříve pochopit, že naše řeč má jistá svá omezení, že jsou jisté stránky skutečnosti, jež se mohou vyjevit jen „jakoby ‚mimochoodem‘ (jak se nám mylně zdá)“. „[...] subjekt se nemůže ‚aktivně‘ obracet směrem k ryzí nepředmětnosti, nýbrž musí se otevřít tomu dění, v němž ryzí nepředmětnost se obrací a vskutku přichází k němu.“⁸⁶ – Zdá se, že to je síla i slabost Hejdánkova přístupu. Odkud se berou nepředmětné výzvy? Jaké mají oprávnění? Mají nějaký certifikát? Byly nějak zvoleny či vyvoleny? Na takové otázky nelze v tomto pojetí dostatečně odpovědět. Dokonce se zdá, že v něm nemají smysl. Kdo chce naslouchat, možná uslyší; kdo nejdříve vše bude chtít objasnit, aby pak mohl pochopit, čemu má vzápětí naslouchat, nic nepochopí a neuslyší. Z čehož plyne, že jeho kritika vždy bude možná, bude se zdát mít silné oprávnění, avšak nikdy se samotného onoho přístupu netkne.

Jisté nebezpečí to pro tento přístup bude mít v tom, že prostě žádnou kritiku nepřijme, vzhledem k tomu, že vše, co je jinak, se nutně mýlí, protože nebylo schopno překročit onu takřka nepřekročitelnou hranici k novému myšlení. Možná ovšem právě proto připojuje Hejdánek tak často výklady o reflexi neustále opakované a v dalších a dalších úrovních rozvíjené, stejně jako o naprosté nejistotě tohoto programu, pro nějž pouze vytyčuje první základní turistické značky, s tím ovšem, že se kdykoliv může ukázat, že ony značky nás nevedou přímo k cíli a že snad někdy i od něj. Je to objevování a objevování vždy končí jinak, než s čím původně začalo.⁸⁷ I když svůj původ s sebou nese vždycky.⁸⁸

K náboženskému zázemí. – Na konci druhého oddílu této kapitoly se objevila otázka, do jaké míry to vše u Ladislav Hejdánka stojí na nějakém přístupu k Bohu a do jaké míry je to srozumitelné a přijatelné pro někoho, kdo vychází z odlišného zázemí.

⁸⁶ *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 111.

⁸⁷ Patrně nebude přímo od věci pamatovat na Kryštofa Kolumba.

⁸⁸ *Tamt.*, str. 95 nn.

Nakolik jsem Hejdánkovi porozuměl, myslím, že se ukazuje, že takové setkání do jisté míry možné je. (I když zcela jistě vždycky zůstane otázka – nezodpověditelná a tedy snad zbytečná – zda pak nejde o přijetí poněkud odlišnější.)

Zdá se dokonce, že v tomto konceptu nepředmětnosti se otvírá vskutku nová rozlehlá sféra, na níž se doposud náboženský člověk může v klidu setkat s člověkem nenáboženským, neboť v těchto místech se neobracejí k nějakému světskému či naopak mimosvětskému jsoucnu, nýbrž především sami k sobě či do sebe.⁸⁹ A bude-li pro jednoho východiskem náboženská výchova a pro druhého zas výchova ateistická, tak dojdou-li oba k hranicím těchto zázemí i způsobů myšlení a přinejmenším se seznámí s jejich omezeními, pak je zřejmě možné nějaké opravdové setkání, neboť ani jeden ani druhý nevezme za své to, v čem žije ten druhý, nýbrž oba setkají na zcela nové půdě, která může přijme každého.⁹⁰

K věci relativismu. – Je-li pravda oslovením, jež je vždy individuální, neznamená to, že si každý může dělat, co chce, jsa vždycky nějak oslovován a povoláván a to kolikrát dosti silně? Není tato obrana před absolutismem pravdy v lidském světě příčinou její naprosté relativizace, která v posledku umožňuje jakýkoliv nesmysl, lež či násilí v jejím jménu vedené? Jak vůbec je možné myslet takové personální oslovení, o němž jedině je třeba mluvit v případě pravdy, abychom zároveň s tím nesvolili i s islámským fundamentalistou a jeho sebevražedným atentátem; abychom nesvolili s holocaustem; abychom nesvolili s totální anarchií slov a výroků; abychom tím nebyli takovými Relativisty, že i naše vlastní slova stala by se bezcennými? Do jaké míry je toto pojetí relativizující a do jaké absolutistické?

Vysvětlení, proč by pro Hejdánka a jeho pojetí byl takový absolutní Relativismus, který ovšem sám ze sebe byl by nakonec nesmyslný, zcela nepřijatelný, je myslím jednoduché. – Pravda zde přece není jenom oním personálním oslovením, není jenom individuálním projevem své neznámé absolutní stránky. Bylo také řečeno, že pravda není ve světě, ať už se s ní pojí sebesilnější pocit oslovení. Pravda je nemyslitelná bez respektu vůči nepředmětným stránkám skutečnosti, bez respektu k již mnohokrát zmiňované otevřenosti jako dimenzi budoucnosti.

⁸⁹ Viz citát před pozn. 46.

⁹⁰ Tak si alespoň dovoluji interpretovat Hejdánka, což zdůrazňuji, protože v této chvíli jsem už zřejmě sám za hranicemi toho, co říká.

Naprosto nutně odtud tedy mizí takové představy, které má onen islámský fundamentalista, domnívající se utíkat rovnou cestou do nebe, neboť právě jeho přístup onen respekt vůči otevřenosti a tedy i nehotovosti zcela postrádá. Je natolik absolutistický, že samotný charakter pravdy, jak byla popsána, nutně popírá. Hejdánkova pravda naprosto vylučuje násilí v jejím jménu, naprosto vylučuje svévoli jakéhokoliv druhu, ale stejně tak zcela vylučuje lenost či rezignaci na jakoukoliv akci. Není dána, není jasná, není uchopena ani uchopitelná – čili naprosto není možné prohlášení, jež jí za uchopitelnou a uchopenou vyhlašuje. A současně není ani ničím, není zanedbatelná, marná, titěrná či směšná, jako se zdá být směšný prskající rozhlas oznamující, kdy se vykupují králíčí kožky. Zdá se stále naléhat, oslovovat, burcovat a povolávat; pevně zasahovat do života, nikterak ho neopouštějíc, leda je-li pohodlnou myslí přehlušena.⁹¹

Nikdy tedy nepřestanou spory o to, co je skutečně správné, co je dobré, co se má dělat. Jakákoliv cesta v nich se vyjevující, jakýkoliv konkrétní pohled na to, co skutečně má být, je ovšem stejně tak správný a stejně tak je veden světlem pravdy, respektuje-li nedefinitivnost nejen situace, v níž je prosloven, ale především nedefinitivnost svou. Respektování omezenosti svého stanoviska, toho, že není definitivní a že se v něm nezjevuje nějaká hotová pravda, musí vést k respektování jiných takových stanovisek a otevřenosti tomu, co nabízí, stejně ovšem jako k zcela jasnému odmítnutí takových přístupů, které tento základní respekt popírají. Nikoliv mlčení a přitakávání všemu, nýbrž aktivní žití plurality.

Ve světle Hejdánkovy pravdy je tedy mnoho myslitelných a možných cest, jež ovšem spojuje onen základní respekt k ní, jak byla popsána. V tomto smyslu je ono pojetí relativizující (neboť připouští pluralitu cest) a zároveň univerzalistické (neboť nachází mezi všemi těmi cosi společného). Neboť vždy tu zůstane rozdíl mezi tím, jak se s pravdou seznamují já a jak „není“ coby absolutní horizont a poslední měřítko.

⁹¹ Jak by jistě mohl v upřímné chvílce dosvědčit sám autor této práce.

II. KAPITOLA – VÁCLAV BĚLOHRADSKÝ

(sem a tam)

„Ladislav Hejránek píše: Skutečná filosofie je na stráži, když někdo říká..., že žádná pravda neplatí. Vždyť ale vždy platí nějaká pravda, protože mít pravdu je tak strašně snadné: cokoliv může platit jako pravda ve vhodném režimu řeči.“⁹²

V článku *Je čas cítit se jako debil* čteme tyto věty Miroslava Petříčka: „To, nač Bělohradský chce upozornit, je velmi prosté. Nestal se nám jazyk klecí? Nenutí nás nějakým nenápadným skrytým způsobem říkat pouze něco, a to ještě pouze určitým způsobem? A je-li tomu tak, pak je nanejvýš nutné, aby filosof uměl psát právě tak jako ti, kterých je umění slova profesí. [...] K tomu, aby se řeč nestala tímto monologem neosobnosti, je třeba, aby neustále byla provokována, aby neustále byla uváděna do rozpaků. Například právě metaforou. Právě proto však v textech Václava Bělohradského nenajdeme pojem. Slovo uzavřené do sebe a sebe sama reflektující. Slova, kterých Václav Bělohradský používá, jsou naopak otevřená, sebe sama přesahující. Zrovna tak u něj nenajdeme nějakou soustavu. Václav Bělohradský je velice nesoustavný a dokonce je na to hrdý: sám říká, že se chce světem pouze potulovat. Což ale také znamená vymanit se z pojmů.“⁹³

Ve světle těchto slov se zdá, že můj plán předvést Bělohradského pojetí pravdy je poněkud pomýlený, neboť, jak můžeme číst a jak je možné se o tom velmi jednoduše přesvědčit, u Bělohradského skutečně nenajdeme systematické uchopení nějakého konkrétního problému, tím méně systém vůbec. A najdeme-li přesto nějaká slova, jež se spolu dohromady zdají tvořit ucelenější soustavu, právě z této Petříčkem dobře vystižené snahy Václava Bělohradského nedat jim fixní, trvanlivý, jaksi absolutní význam, objevuje se znovu a znovu stále táž potíž – potíž porozumění. Je snadné převést nějakou definici do slov jiných a přece stejných a ukázat tak jakési porozumění, ale jak to učinit

⁹² *Naléhavější než pravda*, in: *Literární noviny* 50/91, str. 3.

⁹³ *Je čas cítit se jako debil*, in: *Tvar* 4/92, str. 3. Článek je věnován Bělohradského vernisáži knihy *Kapitalismus a občanské ctnosti*, jíž právě těmito slovy Petříček uvedl.

s Bělohradským a to na konkrétním příkladě, na tématu pravdy?

Tento problém by se dal formulovat ještě jinak: Jak vůbec filosoficky zpracovat a předvést pojetí, jež se, seč mu síly stačí, snaží nebýt právě něčím takovým, co by bylo možné tímto způsobem zpracovat, jež usiluje sice o to být slovem filosofickým, ovšem filosofickým ve zcela novém smyslu, slovem, jež chce proměnit a přeformulovat tvář filosofie a současně s tím ji prosadit na veřejnosti? Tak nakonec zde není problém pouze s absencí nějakého systému – ostatně v dnešní době takový systém byl by již zřejmě silně podezřelý – ale také v tom, že se tu nově a docela jinak formuluje úloha filosofického slova a současně s tím se i tímto způsobem praktikuje – a to vše na scéně, jíž zřejmě především se má v této nové podobě věnovat, jež ovšem nutně vede k tomu, že toto slovo musí být neúplné, jaksi vždy fragmentární, do jisté míry zjednodušující a snad i díky tomu relativně často si protiřečící. Jsem zde tedy v situaci, kdy se mám pokusit uchopit některé myšlenky na půdě, jíž se ovšem ony samy, jak se zatím alespoň zdá, dočista štítí.

A aby těchto potíží nebylo dost, je možné připomenout ještě jednu a to opět ve srovnání s Ladislavem Hejdánkem docela novou. V myšlení Václava Bělohradského dochází v jisté fázi ke zlomu, který ovšem jen velmi obtížně bylo by možné (a snad i nemožné) vložit do konkrétních textů. Vždy, když následující úvahy objeví místo, které se zdá být v rozporu s jiným, je tu nebezpečná možnost zapomenout na tento zlom, a nebo na druhou stranu vypomoci Bělohradskému tím, že se právě touto proměnou základních východisek jeho myšlení ona nesourodost vysvětlí.

V tuto chvíli nejsem dostatečně vybaven k tomu, abych se tu odhodlal sledovat docela Bělohradského vývoj, třeba jen v otázce pravdy. Ostatně diskuse z počátku devadesátých let, jíž se tu snažím znovu představit a do jisté míry objasnit, je především diskusí Václava Bělohradského druhé fáze. Pokud tedy narazím na něco, co sám Bělohradský považuje za již překonanou část svého díla, nepominu ji docela, ale využiji ji právě v její možnosti kontrastního porovnání pro jasnější předvedení oné radikální pozice, jíž právě druhá fáze zaujímá. – V předmluvě ke své knize *Přirozený svět jako politický problém* na straně 9 nám to ostatně Václav Bělohradský sám říká: „V prvních textech jsem ještě v zajetí představy, že filosofie musí hledat nějakou autentickou verzi světa a pečovat o její čistotu. V posledních pak jsem dospěl k přesvědčení, že filosof má dělat něco zcela jiného: systematicky kritizovat nárok různých verzí světa na to být verzí

autentickou.⁹⁴

Čili – nezbyvá mi tu nic jiného, než sledovat některá témata z mnohých, jež se v Bělohradského pracích zdají mít nějaký přímý či nepřímý vztah k tomu, co si myslí o pravdě (pravdě vůbec i pravdě jako filosofickém problému), a snažit se jim porozumět právě z hlediska té radikální pozice, jíž se Bělohradský zdá zaujímat. Ovšem toto samo o sobě naprosto by nemohlo být dostačující. Je potřebí uvidět, z jakých zřejmě počátků tento přístup vychází, co předpokládá, která hlavně zkušenost jej zakládá. To však, jakým způsobem to dělá, ve smyslu, zda je důsledný či ne ve své snaze, zda udržuje nějakou elementární koherenci mezi svými myšlenkami a těmi jejich základy, jež je možné nějak vyslovit, ač samotný Bělohradský to příliš často nedělá, to je téma až pro kapitulu závěrečnou, v níž konečně se ukáží vztah i meze pojetí Václava Bělohradského a Ladislava Hejdánka.

Tímto dlouhým úvodem se snažím tedy obhájit do jisté míry libovolnou (a rozhodně ne tak kompaktní jako v případě páně Hejdánka) strukturu této druhé kapitoly, která je následující: (1) obraz a skutečnost, mínění a poznání, legitimita a legalita; skrupule; (2) verze světa – režim řeči – mezisvěty, čili místo, v němž pravda konečně se odkáže do patřičných mezí; (3) fragment – relativita – univerzalita.

(1) Obraz a skutečnost, mínění a poznání, legitimita a legalita; skrupule

“Paměť rozdílu mezi obrazem a skutečností” je pro Bělohradského jedním z hlavních motivů evropské tradice. Co znamená ona evropská tradice, to v tomto okamžiku není podstatné. Důležité je porozumět tomu, proč jsou pro Bělohradského tyto pojmy tak významné, stejně jako roli, kterou mají hrát. – Paměť rozdílu mezi obrazem a skutečností je pamětí toho, že pravá skutečnost je vždy *za* obrazem. Ale u Bělohradského vlastně nejde jen o nějaké pamatování a už vůbec ne o nostalgické vzpomínání, ale hlavně o pochopení, že tento rozdíl je nezrušitelný, že obraz je svým způsobem věčný. Ale co je to obraz? Tak jako model pokoušející se popsat nějaký proces či systém, tak i obraz nějak prostředkuje jakousi “skutečnost”, avšak stejně jako model nikdy ji neuchopuje a nepředestírá zcela plně. Z toho také plyne, že je vždycky jiný než tato skutečnost.

Tím by však zatím Bělohradský mnoho neřekl. Je nutné dodat, že s pojmem obrazu

⁹⁴ *Přirozený svět jako politický problém*, Čs. spisovatel, Praha 1991, 232 s. Jedním z cílů tohoto pojednání bude také ukázat, nakolik tomu tak skutečně je.

se tu spojuje pro tuto část mé práce dosti zásadní myšlenka a sice, že obraz je to, v čem vždy již nějak jsme zakotveni. Obraz je to, co vždycky pro nás stojí před skutečností. Takovým obrazem je v nejobecnějším smyslu řeč, tradice, naše místo ve světě. Ač sám Bělohradský to tak nikde neříká, je myslím možné říci, že skutečnost je pro něj něco, co obrazu předchází pouze z ontologického hlediska (o něž pak v posledku vůbec nejde, snad proto, že už způsob „ontologického“ myšlení je součástí tendence vyvyšování obrazů, jíž tu chce kritizovat), avšak nikdy nepředchází z hlediska epistemického. Skutečnost je transcendentní – je možno ji zachytit pouze jako „stopu“.⁹⁵

Tedy paměť rozdílu mezi obrazem a skutečností zahrnuje i toto zvláštní poznání, že důvěra v možnost nějakého přímého přístupu ke skutečnosti, přeskočení jakési sféry obrazů je hloupá iluze. Vše, s čím se takto setkáváme, je vždy jen obraz (tedy vždy už nějaké divné osobní brýle) a to obraz, který nutně je sám konečný a neúplný, jak ostatně velmi lehce zjišťujeme vždy tehdy, když je tento obraz konfrontován, vyrušován a přímo nabouráván obrazy jinými.

V „pozdní době“, kterou Bělohradský myslí právě naši současnost, je ale tato paměť ohrožena, neboť tato cézura je stále hůře sdělitelná, ztrácí se v přešlých mediálních obrazů, které nijak nejsou problematické a tedy se jako konečné obrazy nedávají poznat. Je samozřejmě otázka, nakolik je ona pozdní doba jenom naší současností, neboť sám Bělohradský se neobrací kriticky pouze k ní, ale jistě je možné říci, že Bělohradský se nejrůznějšími způsoby a v nejrůznějších formulacích snaží právě tento rozdíl ukazovat a jako vždy již nutný vysvětlovat.

To je jedno z míst, kde se můžeme setkat s Bělohradským ve velmi zvláštní poloze – zjišťuje se tu moc obrazů, zjišťuje se tu dokonce neblahá tendence některých obrazů prosazovat samy sebe na úkor obrazů jiných, snaha činit si monopol na shodu se skutečností, jíž ovšem nikdy vlastně nemohou dosáhnout, zjišťuje se tu jejich omezenost, ale nic z toho u Bělohradského nevede ke snaze popřít oprávněnost všech těchto obrazů a vyzdvihnout naopak samu skutečnost jako cíl našeho hledání, jako to, oč musíme usilovat, vyhledávat a bohdá i dosáhnout. Přímo naopak – právě z moci, všudypřítomnosti a nevyhnutelnosti obrazů se ukazuje, že jsou to sice *jen* obrazy, ale také *vždy už* obrazy, že skutečnost je *za* definitivně a pro vždycky a že smysl má o ní hovořit právě jen do té míry, do jaké je nutná jako protiváha pojmu obrazu, bez níž vlastně by sám neměl smysl. „[...] co je zřejmé, nemůže nikdy být skutečné, a co je skutečné, nemůže nikdy být zřejmé.”⁹⁶

⁹⁵ Viz *Myslet zeleň světa (rozhovor s Karlem Hvižd'alou)*, Mladá Fronta, Praha 1991, str. 9 nn.

⁹⁶ *Myslet zeleň světa*, str. 11.

Pokud tomu mohu tak rozumět, tak skutečnost tu není v té podobě jako “pravá skutečnost”, tedy to, co vskutku a vlastně nejvíce jest, ale prostě jako jakýsi tajemný základ, který po sobě zanechává stopy pouze ve svých obrazech. Tak vlastně nikterak nemá asi smysl zajímat se o ontologický význam toho slova, neboť, jak už řečeno, většina jeho smyslu tkví prostě v tom, že je třeba druhého členu dichotomie obraz-skutečnost.

To vše je pro mé téma tak významné proto, že pokud Bělohradský mluví s despektem o pravdě a jejích hledáčích, tak většinou mluví o pravdě pojímané jako shoda se skutečností, takže ukazuje-li se nepřístupnost a vlastně i efemérnost nějaké “pravé skutečnosti”, ona vždy již zakotvenost v obrazech, musí se také nutně jevit jako velmi problematická snaha o nějaké její pravé uchopení a dosažení pravdy o ní.⁹⁷

Jaký tedy ale přístup Bělohradský doporučuje, oč usilovat? Ne-li o skutečnost, pak o obraz? A o jaký potom?

Budeme-li si dávat dostatečný pozor na velmi vratký význam slova skutečnost, pak je zřejmě možné říci, že Bělohradský první fáze, zcela v souladu s větou citovanou výše, přijímá ještě myšlenku jakéhosi původního či ryzího přístupu ke skutečnosti ve fenomenologickém smyslu, tedy skutečnosti, jak se dává ve zkušenosti, nebo z jiného hlediska jako ke skutečnosti, jež není přísně rovně nalajnovaná a vymodelovaná, jak se o to jinak mnoho systémů pokoušelo. Není to přístup, který by skutečnost odkrýval a nachytával ji v nedbalkách, není to způsob, který by přímo o skutečnosti něco vypovídal. Právě ta pojetí, jež se o toto pokoušela, jež právě proto přísně rozlišovala *mínění* a *poznání* a ono poznání se jakožto jedinou úsilíhodnou věc snažila uskutečňovat, tak právě tato pojetí se původní a autentické rovině vztahu ke skutečnosti navýsost vzdálila a nebyla ničím jiným než zveličenými obrazy. Vzhledem k Bělohradského fenomenologickému zázemí by se to ostatně dalo očekávat.

Pak by tato skutečnost stála jako původní sféra mínění proti poznání, které je vždy a pouze nějakým obrazem, který se staví na místo skutečnosti, prohlašuje se za ní a vše ostatní odsouvá do zapomnění jako nepoznatelné. Mezi takové obrazy pak patří samozřejmě i všechny metafyzické obrazy, které skutečnost *za* traktují právě jako ten cíl, který je třeba stíhat, neboť je více než svět obrazů.⁹⁸ Naproti tomu vztah, který je zaujímán v mínění, jak bude ještě vysvětleno, je zřejmě jakési čisté položení se do obraznosti

⁹⁷ Bělohradský nikde neprovádí analýzu různých přístupů k pojmu pravdy a tedy se musíme spokojit s tímto zjednodušením, které se jako vskutku zjednodušení ukáže v závěrečné kapitole.

⁹⁸ Metafyzikou nazývá Bělohradský vůli „jít za pouhé zdání, za pouhý jev, přenést lidský život do toho ‚za‘, které zaznívá ve slově ‚meta-fyzika‘.“ (*Myslet zeleň světa*, str. 40.)

světa, které je vždy nějak osobní (ostatně právě proto je to mínění), ale tím je původnější a skutečnosti přiměřenější.

Anžto tedy není možné mluvit o takové absolutní skutečnosti, není ani možné mluvit o absolutní pravdě. To, co se má dělat, není popření obrazu jako obrazu a jeho ponížení před skutečností, nýbrž právě uchopení obrazu jako jediného způsobu, jak se nějakým, alespoň konečným způsobem skutečnost pro nás může vyjevovat.

Snad je také možné říci, že z jakéhosi autentického přístupu ke skutečnosti (který je autentický právě v tom, že "přístupem" doslova vlastně není), se spíše stává cesta zdravého rozumu, který si přece musí uvědomit, že nakonec nemá nikdy nic jiného než obrazy a tedy se s nimi musí smířit, musí jim rozumět jako obrazům a tím se vždycky varovat nepřiměřeného atakování obrazů jiných.

Je charakteristické, že Bělohradský druhé fáze přestává pak o takové skutečnosti vůbec hovořit a k pojetí obrazu dodává, že obraz vždy něco nějak odhaluje, ale současně s tím i mnoho zatemňuje.⁹⁹ Obraz současně vrhá světlo i stín. Obraz je znamením univerzální perspektivnosti jakéhokoliv náhledu i pohybu člověka ve světě. Tento motiv, vždy však jinak a nově tlumočený, je pak Bělohradského stálíci a tedy se i v této práci bude znovu a znovu objevovat.

Ukazuje se tedy jako důležité i rozlišení mínění-poznání. Právě z analýzy vztahu obrazu a skutečnosti, stejně jako vztahu obrazu a člověka je nyní pochopitelné, proč Bělohradský klade slovo „mínění“ poblíže slova „pluralita“. Mínění tu totiž stojí na straně skromných obrazů, jež se nestaví do role poznání, *epistémé*, pravého a pravdivého reprodukování pravé skutečnosti. Ve svém rozhovoru s Karlem Hvizďalou uvádí tuto věc Bělohradský slovy „myslet zeleň světa“.¹⁰⁰ Co to znamená a co z toho plyne pro vztah mínění-poznání?

V tomto významu „mínit“ či „myslet zeleň světa“ znamená zůstat u světa, rozumět mu nějakým přirozeným, protože původním způsobem. Zjednodušeně řečeno, je to vztah k věcem světa, namísto k předmětům, jak nám je dodává pitevních pohled objektivit.¹⁰¹ Tento pohled vychází z pocitu metafyziků, že za vším musí být něco neměnného

⁹⁹ Viz *Mezi světy & mezisvěty*, Votobia, Praha 1997, str. 10: "[...] žádný obraz a žádná věta není ve shodě či v rozporu se skutečností samou, protože žádný obraz a žádná věta nás nestaví 'přímo před skutečnost'. Není žádný obraz, který by odhaloval, aniž by vrhal stín, není žádná řeč, která by sdělovala, aniž by začláběla, která by nám ukazovala skutečnost tak 'jak je'."

¹⁰⁰ Viz *Myslet zeleň světa*, str. 39 nn.

¹⁰¹ Není to poprvé a už vůbec ne naposled, kdy za tím, co říká Bělohradský (tedy alespoň v tom, jak jej

a věčného, kupř. fyzikální zákon, který poznáváme a jehož znalost dále účinně používáme. V tomto smyslu pak Bělohradský označuje vědotechniku jako typický (a možná poslední důležitý) rys západní metafyzické tradice, v níž právě poznání toho neměnného a v posledku nejvíce skutečného převládlo nad pouhým míněním. Ona snaha pevně v nějaké formuli uchopit vše, jež tak vylučuje ze svého pohledu to ostatní a to nejdříve jako něco, co je nevědecké, později pak docela. Je toho mnoho, co se ztrácí ze světa pod pohledem objektivitu, pod rouškou poznání, co je zaháněno jako pouhé mínění, *doxa*, jež vlastně nijak není slavná, ale spíše ubohá, neboť nám stále dokola připomíná naši konečnost. Právě do této sféry je zahrán onen původní přístup ke světu, který ještě není zkažen objektivitou a poznáním. A to je také důvod, pro který právě tuto sféru se Bělohradský proti poznání snaží znovu vyzdvihnout. Sem patří cit, vkus, soudnost, *common sense*, kategorie dobra a zla, a zřejmě právě i jakási původní zkušenost, jež nijak nechce říkat, že „pravá skutečnost je sice neviditelná, ale je tak a tak, a kdo to nevidí, je vůl.“

Ve věcech tkví tedy blízkost světa, ona „zeleň světa“, jež metafyzice je jinak pouhým jevem, zdáním, něčím nepravým, časným a nedůležitým. Schovává-li se podle Bělohradského „zeleň světa“ do mínění a je-li tato „zeleň“ podstatnější, původnější a pro člověka přirozenější, pak totéž platí i o mínění. Skutečné myšlení je pak rozpomínáním se na to, co je původnější. Naproti tomu rozum je jen slouha poznání a objektivitu, snaží se být neutrální – a v tomto smyslu nelidský. Snaží se oprostít od citu, vkusu, soudnosti atd. atd. jako od něčeho, co svazuje, ale vlastně nedělá nic jiného, než že zatemňuje to, že tyto vždy již praktikujeme. Ony, jak Bělohradský říká, „mocnosti“ se ukazují být základem naší konečnosti – a právě odtud plyne skutečné osvobození, osvobození od iluzí, v nichž si člověk tuto svou konečnost snaží úsilím o jejich překonání zastírat. Mínění je tedy vyjádření naší konečnosti a zároveň obranou před totalitními choutkami našich obrazů a představ.

Aby tato věc byla pochopitelná, je třeba si stále připomínat, že to, co tu posuzuje Bělohradský jako neblahé, není, řekněme, sama heroičnost lidského snažení pozdvihnout se nad svou konečnost dosažením nějakého pravého poznání, ale to, že vzhledem k tomu, že něco takového je vyloučeno, musí nutně z těchto pokusů, jež se domnívají uspět, vyjít zlo v podobě rušení jiných obrazů a to právě ve jménu obrázku vlastního, ve jménu *svých* věčných idejí, ve jménu své Pravdy. A jestliže Bělohradský vyzdvihuje

zde *já* předvádím), můžeme slyšet slova Hejdánkova. Bělohradský se ještě mnohokrát dostane do podobných souvislostí. Je otázka ovšem, nakolik jsou tato setkání s Hejdánkovými problémy výsledkem nějaké podobné analýzy či zda vůbec nějaké analýzy.

mínění, pak právě jako protiklad toho, jako snahu ukázat, že řešení není ve hledání případných obrazů lepších, pravdivějších pravd, ale v pochopení, že samotná cesta je chybně vyznačena a že je třeba začít u toho, co se poztrácelo.¹⁰² A v tom smyslu je třeba rozumět i samotnému pojmu mínění poněkud speciálněji, než jak se třeba ozývá v souloví „veřejné mínění“. Hlubší sféra mínění, jako ne jen nějakého takového myšlenkového tlachání, se po několika dalších odstavcích věnovaných problému legitimacy a legality ukáže v části o pojmu „skrupule.“

„Neredukovatelná diarchie mezi legitimností a legalitou: co je legální, není nikdy zcela legitimní, a co je legitimní, není nikdy zcela legální. Totalitarismus se rodí z pokusu zredukovat jeden pól na druhý, zrušit to napětí, sloučit legitimitu a legalitu v nějaké dokonalé instituci...“¹⁰³

Z této nezrušitelné diarchie plyne i nezrušitelné napětí mezi oběma póly, které znamená, že osobní stránka či vědomí je přímým protipólem institucí a tedy nemůže být jejich pohledem degradována či redukována na něco „pouze soukromého, subjektivního“ a tedy vlastně neskutečného. Tato diarchie má podle Bělohradského připomínat, že soukromou stránku nelze od skutečnosti zcela oddělit.¹⁰⁴ Ale co je tu ona soukromá stránka, na jejíž půdě se pohybuje legitimita? V jiné podobě jsme na to už narazili: „Legitimita znamená, že zákon není nikdy poslední instance, že je tu svědomí, tradice, zkušenost, pravdivost, svobodná řeč, v níž se musí zákon vykázat jako dobrý. Legalita nám naopak říká, jaké formální znaky musí zákon mít, aby vůbec mohl být za zákon považován [...]“¹⁰⁵ Onen rozdíl bychom snad také mohli popsat takto: „Zákon praví, že musím ..., nesmím ... – a basta.“ – „Myslím, že je správné..., že je dobré ..., že bych měl..., že bych neměl...“

Legitimita tedy neznamena nějakou zákonitost, není to přesný návod, jak jednat. Otázka legitimacy je v tomto smyslu vlastně vždy daleko problematičtější než v případě zákona. A to nejen v tom, co z ní má vycházet, ale už zřejmě od svých vlastních počátků, z toho, z čeho sama vzešla. Bělohradský o tom říká, že svůj zdroj oprávnění bere ve veřejném prostoru, v němž nějak obstála, prosadila se mezi jinými verzemi světa a jinými jazyky. Něco je legitimní, protože se to tak prosadilo a to v živé řeči, v dialogu

¹⁰² Viz pozn. 97.

¹⁰³ *Podvracet objektivní verze světa* (rozhovor s Bohumilem Pečinkou), in: *Mezi světy & mezisvěty*, str. 76 (pův. in: *Proglas* 5/1995).

¹⁰⁴ Viz *Krise eschatologie neosobnosti*, in: *Přirozený svět jako politický problém*, str. 105.

¹⁰⁵ *Zločiny a zločinné zákony*, in: *Lidové noviny* 18.6.1993, str. 12.

s druhými.¹⁰⁶

Pokusem redukovat legitimitu na legalitu by podle Bělohradského byla právě nějaká možná snaha něco takového vypočíst, překonat onu nejistotu, nejasnost, časnost vůbec. A proto také pohledu, který právě tento způsob prosazuje a považuje jej za jedině rozumný, se legitimita, jak ji zde podává Bělohradský, musí jevit podobně, jako se objektivizujícímu pohledu jeví pouhé člověčí mínění. Kde je tu nějaké pravidlo? Kde je tu nějaká jistota? Kde je tu nějaká obecnost či univerzalita, která by sjednocovala můj život a vedla nezpochybnitelnou a ne mě nezávislou spojnicí mezi mnou a druhými? Legitimita nikdy není jedna, univerzální, ale vždy jen to, co se prosadilo a tedy může zase zaniknout. Může se zas ukázat jako zcestná, nesprávná, nelegitimní. Ale plyne z toho nějaká nepotřebnost takové legitimacy či její zcestnost? Odpověď je podobná jako v případě mínění – mínění je také vratké, je pokaždé jiné, nikdy není docela jasné a přesné, dokazatelné či vyvratitelné. Ale to není jeho problém, neboť jinak to u člověka být ani nemůže. Pokud se objeví představa něčeho takového, co by touto základní nejasností netrpělo, je to zas jen nepochopený konečný obraz, který se při pohledu na sebe povyšuje na přesné zrcadlo skutečnosti.

Ale nejde tu snad o nějakou rezignaci na to, že nad mínění se stejně nikdy nedostaneme. Jde především o rozpoznání, že ve sféře poznání, kde se uchopují věčné a nutné pravdy, a že stejně tak z hlediska legality, kde se ukazují nějaká jasná a nutná pravidla, mizí něco takového jako je osobní odpovědnost. Že se zrušením rozdílu mezi legitimitou a legalitou jako dvěma póly lidského jednání, že při nadřazení jednoho druhému nadřazuje se také něco obecného individuálnímu, něco univerzálního soukromému, a tím také nutnost pouhé možnosti.

Objektivita, sféra objektivních zákonů, vazeb, skutečností, sféra objektivních pravd vede k jednání, které odmýšlí od problému legitimacy. Legitimita je ponížena na cosi ze sféry „diletantství a subjektivna“. „Objektivita je myšlení z hlediska nikoho [...] je [to] rozkaz, který nám říká ‚odmysli od sebe!‘.“¹⁰⁷ Odmysli od sebe a nech, ať skrze tebe prosadí se sama nutnost. Právě tím tento postoj zbavuje osobní odpovědnosti. Ponechává provinujícího se člověka nevinným, neboť toto hledisko není jeho osobní, nýbrž vychází z absolutní a neosobní skutečnosti. A jestliže něco z odpovědnosti zůstává, pak odpovědnost za to, zda je toto hledisko a pravda v něm se vyjevující poznána

¹⁰⁶ Viz *Podvracet objektivní verze světa*, str. 76; a *Post-komunismus i v SSSR*, in: *Přítomnost 9/91*, str. 3.

¹⁰⁷ *Člověk bez skrupulí*, in: *Přirozený svět jako politický problém*, str. 134. Viz též *Myslet zeleň světa*, str. 37 nn.

či alespoň hledána. Ale je-li už poznána, je-li dosažena, pak je každé jednání jí vedené v tomto smyslu vždycky nutně legitimní, protože legální.

Právě z tohoto hlediska chce Bělohradský rozumět legalitě jako tomu, co odpovědnost podřizuje nutnosti (jež je podle něj s – jakoukoliv – pravdou vždy nějak spojena). Je-li legitimita podrobena legalitě, je podrobena osobní odpovědnost funkci a fungování. Je-li jednání podrobeno nějaké nejvyšší či jediné pravé pravdě, je podrobena i osobní odpovědnost jednání podle této pravdy – co je s ní v souladu, je nutně vždycky správné a nebo vůbec je mimo kategorie správného a nesprávného, neboť pravda je prostě pravda. „Za rozhodující rys legitimnosti považují právě prolomení každodennosti, toho zdání nutnosti, do něhož je naše jednání zahaleno v opakovatelném čase všedního dne.“¹⁰⁸

Jedním ze zdrojů neredukovatelnosti legitimacy na legalitu je schopnost prožít hledisko druhého člověka. Druhý člověk působí jako etická norma: žádné jednání nesmí vycházet z toho, že ve světě nejsou druzí lidé, formuluje ji Bělohradský.¹⁰⁹ A zřejmě i to je u něj zahrnuto v pojmu mínění, neboť poznání, nutné držení nutné pravdy, se povyšuje nad všechna lidská hlediska, domnívá se nacházet neutrální půdu, před níž se ona lidská hlediska zdají být mizerná. Ovšem je-li tento přístup zcestný, je stejně tak zcestné odmítnout legitimitu jako pól naproti legalitě.

Snad by se dalo říci, že vědomí legitimacy je jakési rozumění, v němž se, vstoupí-li do prostoru živé řeči, ukazují skryté předpoklady jinde psaného zákona. „V tomto ‚rozumění‘ se zákon sám ukazuje jako nenutný, jako jedna z možných odpovědí na určitou otázku. Kdo jí své osobní jednání podřizuje, ten je za ni osobně odpovědný.“¹¹⁰

Pokusím se tedy to vše opsat tak, že Bělohradský cítí, že je mnohem „pravdivější“ situace střetu dvou různých pohledů, řečí nebo mne a mých skrupulí, prostě situace, kdy se náhle objeví problém legitimacy, a to ne v tom, že některá z těch řečí by držela pravdu, nýbrž pouze z tohoto otřásajícího střetnutí, a to mnohem pravdivější či případnější, než odhalení nějaké jasné a skutečné pravdy, jako je kupř. objektivní zákon dějinného pohybu. – Nejde o to, že sféra legitimacy je více, než sféra legality, nýbrž o vymezení zdravého způsobu života, v němž ani legalita ani legitimita nebude na úkor té druhé natolik vyvýšena, že by ji zahrnula, stejně jako o pochopení, že vzhledem ke vzniku legitimacy je nemožné, aby ji někdo pevně držel v rukou a rozhodoval o ní.¹¹¹

¹⁰⁸ *Člověk bez skrupulí*, str. 126-7.

¹⁰⁹ *Krize eschatologie neosobnosti*, str. 112.

¹¹⁰ *Člověk bez skrupulí*, str. 129.

¹¹¹ Viz *Zločiny a zločinné zákony*, 12: „Komunismus považoval své cíle za tak legitimní, že musí být

Tím se, myslím, tato práce poprvé dotýká základního problému, který je spjat se snahou interpretovat Bělohradského myšlení o pravdě a spol. Kam se tu dostáváme? Nakolik vskutku relativizující je takové hledisko? Co nabízí jako náhradu za to, čeho nás chce zbavit? Co pozitivního skutečně přináší nebo alespoň může přinést? – Nic z toho v této chvíli nevyřeším a plně to zřejmě nevyřeším ani do konce této práce. Částečně snad se mi to ale povede. Než však k onomu toužebnému vrcholu dospěji, upozorním, že někde v těchto místech se zdá rodit u Bělohradského jinak docela překvapující rozlišení: pravá zkušenost – pravda (či pravdy). Zásadní otázka tedy bude, do jaké míry pozdější Bělohradského práce toto chce popřít a do jaké to jen odsunout a zapomenout.

„Revolucionář odmýšlí od přirozených pout k druhým lidem, zbavuje se svých skrupulí a bezvýhradně se dává do služeb dějinnosti. Naopak vzbouřený voják odmítne vykonat rozkaz, protože soucítí s obětí, vzbouřený ekonom odmítá logiku své profese tváří v tvář ničené přírodě, vzbouřený vědec odmítá omezená kritéria své komunity.“¹¹²

Co říkají tyto dvě věty? Ukazují místo a sílu skrupulí. Ukazují, kde se bere zdroj popření toho, co říká zákon či objektivní poznání, co říká nějaká pravda nutící nás k proměně světa. Říkají něco, co se z hlediska toho, k čemu se takto vyjadřují, může zdát být anarchií, nihilismem popírajícím existenci čehosi vyššího nebo diletantstvím, které se přece docela mívá s kritérii vědecké práce a zatahuje sem něco, co v přísné a poctivé práci nemá smysl. Toto popření je vzporou a to vzpourou proti absolutizaci toho, co je ve skutečnosti omezené, nějaké řeči, rámce, obrazu. Vzpoura je překročením úzce vymezeného obrázku, který usiluje zobecnit svá pravidla, bez ohledu na jiné obrázky a jejich vlastní pravidla. Snad je možné i říci, že odtud neplyne ani tak překročení těchto hranic a nalezení nějakého opravdu již lepšího prostoru, ale prostě jen atakování těchto hranic, jejich ozřejmění, odhalení jako opravdu hranic. Je to vzpoura proti absolutizaci něčeho, co je tváří v tvář člověku či životu a jeho utrpení neabsolutizovatelné.¹¹³ Ale co

prosazeny za každou cenu, mimo legalitu, která je jen něčím vedlejším. Když se legitimita odtrhne od legality, stane se svévolnou, zotročující silou, totalitní ‚ideologií‘. Nacismus naopak ukazuje strašné důsledky lhostejnosti k otázce legitimitnosti, takže je jako zákon přijímáno jednoduše to, co státní aparát jako zákon prosazuje.“

¹¹² *Vše trvalé se mění v páru, vše posvátné se znesvěcuje*, in: *Právo* 12.3.1998, str. 1. – V této souvislosti viz též *Sekáč, který se nezakecal*, in: *Právo* 3.12.1998, str. 1.

¹¹³ Všimněme si, jak docela blízko je i tento výklad tomu, co je možné číst u Hejdánka. V této souvislosti bychom mohli říci, že Hejdánek protestuje proti zpředměťování toho, co je tváří v tvář člověku či životu

je podstatné a nutné pro to, aby tato vzpoura nebyla vlastně zas jen kamuflovanou revolucí: „*Vzpouora nikdy nevítězí, jen přispívá k celkové odolnosti lidského rodu, její hrdinové se vpisují navždy do naší paměti a připravují tak únik z každého budoucího poddanství.*“¹¹⁴

V pozdní době je lidství „jen pokušením, kterému se učíme odolávat.“¹¹⁵ Člověk bez skrupulí je funkcionář, který nechává nutnost, z jeho funkcí vyplývající, prosazovat skrze sebe a přes sebe, přes to, co je v něm lidské. – Skrupule, jak je pojímá Bělohradský, se staví právě proti tomu, obviňují z této tendence snahu po jasných, úplných a konečných řešeních. A proto také samy nemohou vést k nějakému takovému konkrétnímu poslednímu a teď již skutečnému řešení lidské situace ve světě. Odtud je dále možné rozumět Bělohradského inspiraci – nechce se tu popírat nějaké řešení s tím, že je jistě někde lepší. Chce se prostě jen ukázat, že samo takové myšlení je vadné a že je nutné (a snad i jediné možné) stále se střežit toho, abychom do nějakého takového definitivního a úplného obrázku nebyli nadobro zataženi, abychom viděli relativnost obrázků, nedefinitivnost naší situace i jejích řešení, abychom viděli iluzornost snahy vidět na konec cesty. Proto také skrupule (mínění; vědomí rozdílu mezi obrazem a skutečností se vším tím, co k tomu patří; i rozumění tomu, jak se brzy vysvětlí, proč je řeč vždy nějakým režimem řeči) nevedou k takovému vysvětlení lidského způsobu bytí, z nějž by jasně plynulo, *co* se tedy má dělat, aby se *čeho* dosáhlo a tím se završil *jaký* úkol člověka, nýbrž hlavně k připomínání či obnovování „pouta v našem jednání, které se podobá studu, který prožíváme v pohledu druhého.“¹¹⁶ Skrupule jsou především dodavatelem otazníků, v jejichž očích se objektivní pravdy a zákony nadřazené živé řeči ukazují jako značně problematické. A Bělohradský se tyto otazníky snaží posílit.

Ve smyslu mé poznámky v předposledním odstavci předešlé části říká: „[...] všechny úsudky jsou lživé a *pravdivé* jsou už jen naše ‚předsudky‘.“¹¹⁷

a jeho utrpení nezpředmětnitelné. Přičemž dodávám, že tu nejde jen o prostou výměnu slov. Ona Bělohradského absolutizace je totiž právě zpředmětnující absolutizací, je snahou uchopit cele toto něco vyššího, obecného, univerzálního, učinit z toho předmět našeho chápání a poznání, uvidět to, mít před očima; nalézt to, co je *evidentní*.

¹¹⁴ *Vše trvalé se mění v páru, vše posvátné se znesvěcuje, tamt.* (Kurzíva je má.)

¹¹⁵ *Myslet zeleň světa*, str. 17.

¹¹⁶ *Člověk bez skrupulí*, str. 133.

¹¹⁷ *Myslet zeleň světa*, str. 18. (Kurzíva je má.)

(2) Režim řeči – verze světa – mezisvětý

Podle Václava Bělohradského platí, že shodnou-li se dva lidé na tom, co je pravda, pak je to především proto, že se pohybují ve stejném režimu řeči. Co to ale znamená? Pro pravdu, pro ně, pro filosofii?

Režim řeči definuje Bělohradský jako společně sdílená pravidla o tom, co je v řeči smysluplné a co nikoliv, co je správná otázka, co je smysluplná odpověď, jaké jsou skutečné problémy, jak se posuzuje řešení, vůbec základní jeho kritéria a k tomu také kdo a jak smí mluvit. Režim řeči také stanovuje, co je v dané promluvě legitimní či co je autentické. A nejen to. „Ustavit režim řeči znamená ustavit také pravidlo o tom, jaké věty lze označit slovem ‚pravdivé‘.“¹¹⁸

Ovšem v případě režimu řeči nejde jen o nějaká pravidla, tím méně o pravidla dopředu stanovená, ústně domluvená, písemně stvrzená. Nic takového – ostatně pak by byla zřejmě daleko viditelnější, než jak jsou nyní, a Václav Bělohradský by nemusel vymezovat filosofii úkol, k němuž se tu v brzkou dostanu. Režim řeči je jakýmsi nejobecnějším (a proto také docela málo viditelným) kontextem, „horizontem odkazů“, který pomáhá ustavovat a tedy s ním vždycky nějak už počítá (či jazykem Hejdánkovým jej spoluminí) každá promluva. Z této „sítě odkazů“, které směřují zas jen k jiným promluvám (a tedy ne ke skutečnosti!), se vytváří jakýsi otevřený, avšak v jiném pohledu zas přísně ohraničený celek, který právě nakonec je režimem řeči.¹¹⁹

Režimy řeči mohou být samozřejmě nejrůznější. Mohou být ve svých pravidlech velmi jasné, mohou být méně jasné, mohou se některé doplňovat, mohou se střetávat ve smrtelných soubojích. V takových režimech řeči, jako jsou vědecké, je jasné, co je správná otázka, co je správná odpověď i jaké má být přibližně (formálně, ale do jisté míry i obsahově) řešení. Příkladem sféry, kde toto jasné není (i když i tak zde zůstávají nějaká pravidla, jež kupříkladu rozhodují o tom, kdo je šílenec a kdo ne nebo kdo je barbarský, nebezpečný cizinec a kdo zas civilizovaný turista), je společenská konverzace.

Všem těmto režimům řeči je podle Bělohradského vlastní, že je něco, co je v jejich

¹¹⁸ *Je třeba žít v té špinavější části světa* (rozhovor s Karlem Králem), in: *Mezi světy & mezisvětý*, str. 110 (pův. in: *Svět a divadlo* 6/93.) Viz též *Naléhavější než pravda*, str. 1-3; nebo *Příloha*, str. xiii-xiv a xxvii.

¹¹⁹ Viz *Naléhavější než pravda*, str. 2.

rámci pravdivé, a něco, co je v jejich rámci nepravdivé, přičemž je vlastně docela přirozené, že v tom konkrétně, co a jak má se k pravdivosti, se velmi často velmi silně liší. Z této věci stejně jako z předchozího citátu u Bělohradského plyne, že pokud se dva lidé shodnou na něčem jako pravdivém, je to důsledkem toho, že se baví ve stejném režimu řeči, stejně jako když se neshodnou a přou se o to, co vlastně je vsutku pravdivé, je to důsledkem toho, že se pohybují v různých režimech řeči. Jinak řečeno – problémem tu není pravda, ale právě režim řeči a, což je velmi důležité, jeho hranice.¹²⁰

Vraťme se tedy k předchozímu citátu a doplňme věty, v nichž pokračuje: „Pravda není moc zajímavá, můžeme se tu až do zítřka bavit v samých pravdivých větách, protože každá věta může být pravdivá ve vhodném režimu řeči. Důležité je zakusit hranice režimu řeči, dotknout se jich, zviditelnit je. Výrazem ‚historické vědomí‘ označujeme otevřenost lidského společenství zkušenosti o mezích každého smyslu.“¹²¹

Vzhledem k tomu, jak je jazyk propojen s myšlením a vůbec viděním světa, je jasné, že tu nakonec nejde jen o nějaká pravidla nějakého povídání, ale vůbec o jistý přístup ke skutečnosti, její nějaký obraz. Ovšem jazyk nemá jen zeskučňující dopad, nenutí nás jen nějakým způsobem pohlížet na svět, ale chce se stát či si myslí, že je

¹²⁰ Viz *Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 110. – Zdá se ovšem, že toto pojetí je příliš reduktivní. Neuvažuje totiž o tom, že je mnoho srozumitelných a smysluplných vět v rámci nějakého režimu, ale ne nutně ještě pravdivých a dokonce ani ne poznatelných či rozhodnutelných jako pravdivé či nepravdivé. Tak kupříkladu v režimu řeči astrofyziků má jistě smysl odhadovat, kolik je ve Sluneční soustavě bludných planetek, i když jejich přesný počet a tak i pravdivost jednotlivých odhadů se patrně nikdy nezjistí. Zřejmě je třeba přísně rozlišovat to, které věty jsou pravdivé, a kritéria této pravdivosti. – Spory o pravdu v rámci různých režimů řeči tedy rozhodně nejsou všemi spory, i když zcela jistě tvoří jejich valnou část. Příkladem za všechny budiž samotná debata, již se tato práce bude snažit ve svém závěru uchopit. Jako téma, jež tuto část mé práce již jasně předbílá, teď pouze zmiňuji, že i tehdy je třeba se ptát po tom, zda přece jen není možné i v rámci různých režimů řeči identifikovat něco, co se přeneso přes jejich odlišnost, jakýsi „invariant“, právě v tom smyslu, jak jej pojímá Hejdánek v *Příloze*, str. xxxvii-xxxviii.

¹²¹ *Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 110. Z tohoto hlediska tedy pravda opravdu není moc zajímavá. Jinak je tomu ovšem s tzv. pravou či pravdivou zkušeností, jak byla zmíněna už nahoře, ač nyní, v této fázi a v těchto pracích něco takového už vůbec není součástí Bělohradského slovníku. – Je ovšem třeba pochopit a Bělohradský to, myslím, předpokládá, ač výslovně nevyjadřuje, že nakonec nejde jen o to, že každá promluva je v nějakém režimu řeči a basta, nýbrž i to, že pouze zde, pouze v tomto nějakém systému či kontextu získává smysl, který ovšem, jak se tu říká, je vždy nějak omezený.

přímým prostředníkem, chce se stát či považuje se za „jazyk R“ – jazyk reality.¹²² A je také celkem pochopitelné, že různé jazyky mezi sebou soutěží o statut „jazyka R“. Vítězný jazyk se pak považuje za skutečnost.

Tak jako jsou různé režimy řeči, jsou tedy i různé verze světa, které se jen velmi těžko mohou prolínat a samy sobě navzájem si připadají jako nesmyslné. Faktické přelínání vlastně tyto verze ruší. Vítězí v něm ta silnější (příčemž samotný pojem „silnější“ je dosti problematický, neboť její síla tu netkví v tom, že umí odhalovat skutečnost lépe, ale v tom, že je buď doslova silnější nebo i jen přesvědčivější, přijatelnější, příjemnější). A i kdyby slovo „nesmyslné“ bylo příliš silné, je možné hovořit o tom, že pro každou z těchto verzí světa a pro každý režim světa platí zcela jiná hierarchie hodnot, jiné věci v nich jsou důležité, jiné bezvýznamné.¹²³

Pro Bělohradského platí, že všechny výpovědi patří do kontextu nějaké verze světa, jsou již vždy předem konkrétním režimem, konkrétní verzí, konkrétními základními principy ovlivněny a vedeny. Vše je tedy v rámci nějaké verze světa. Z čehož plyne, že není žádného lidského soudce, který by mohl různé verze z vnějšku hodnotit. A z toho dále plyne, že všechny si jsou v zásadě rovny.¹²⁴

Už tu byla zmíněna tendence různých jazyků získat pro sebe statut „jazyka R“. A nyní je také vidět, že ta snaha je pomýlená. Právě to vede Bělohradského k tomu, aby ukazoval základní vadnost a nebezpečnost hegemonie jedné verze světa, jedné řeči, jednoho „jazyka R“. Z hlediska tohoto jazyka je totiž opravdu skutečné jen to, co může říci, zatímco to, co je do něj nepřeložitelné, rozplývá se, stává se neskutečným.¹²⁵ A právě sem umísťuje Bělohradský pravdu a spory o ní – přeme-li se o tom, co je pravda či co

¹²² Viz *Válka v perském zálivu očima Kormorána*, in: *Kapitalismus a občanské ctnosti*, str. 64-67.

¹²³ Viz *Myslet zeleň světa*: „Vojenský expert odmýšlí od etiky a náboženství jako od pouhých ornamentů a rozvíjí všechny možnosti ničení věcně; ekonom považuje za pouhý ornament celou zemi a všechny její kouty svazuje účinnou sítí výměny zboží; byrokrat považuje za pouhý ornament celý náš život a soustřeďuje se věcně na výkon své funkce.“ (str. 78). Viz též *Říkejme si Čerwuiši*, in: *Mezi světy & mezisvěty*, str. 18 nn.

¹²⁴ To je samozřejmě do jisté míry zjednodušující a ani u Bělohradského druhé fáze to nemůže platit doslova, jak ještě ukážu. Zatím se tu chce prostě ukázat podstatná a nutná podmíněnost všech výpovědí a způsobů života, jejich konečnost a smrtelnost.

¹²⁵ Viz *Podvracet objektivní verze světa*, str. 81. I toto místo nám už musí být důvěrně známé z kapitoly o Hejdánkovi.

je pravdivost, jestvujeme v jiných režimech řeči, naše verze světa jsou poněkud či zásadně odlišné, což sice nechápeme, ale přesto se právě tento svůj režim a tuto svou verzi snažíme rozšířit i na místa, jež jsou vyhrazena jiným. Snaha prosadit nějakou pravdu je snahou o hegemonii jednoho omezeného a tedy relativního obrázku, je snahou učinit z toho, co je nutně relativní, obecné hledisko, jakési výkladové universum.¹²⁶

Na první pohled by se mohlo zdát, že je to docela pesimistický obrázek. Ale jak už jsem řekl na začátku této kapitoly v části o obrazu a skutečnosti, tato omezenost, relativnost verzí světa a jejich pravd nevede k nutnosti je zrušit, ale právě v této jejich omezenosti odhalovat.¹²⁷

S odkazem na Kanta Bělohradský říká, že nikdy nebudou vyřešeny antinomie, které vznikají právě ze střetnutí různých režimů řeči, nikdy se nenalezne definitivní odpověď. „Představa, že někde leží nějaká věta, formule, které stačí se zmocnit, a pak nám bude svět jasný, všechno na té větě založíme a z ní odpovíme, takže začne nový věk lidstva - to je mánie po monomýtu, jejímž nejhroznějším důsledkem je totalitarismus ve všech svých podobách.“¹²⁸

Není tedy možné mluvit o jasné skutečnosti, nýbrž o pluralitě rovnocenných, stejně relativních jazyků. „Doba jednoznačných faktů nenávratně pominula: jediným faktem dnes je nezrušitelná pluralita jazyků, z nichž žádný se nestává ‚jazykem R‘.“¹²⁹

¹²⁶ V *Je třeba žít v té špinavější části světa* tomu Bělohradský říká monomýtus a ukazuje snahu takového monomýtu vyhubit ostatní pravdy, vyhubit ty, co „jinak smrdí“.

¹²⁷ I když znovu a znovu je možné se ptát, zda se nejedná přece jen o přílišné zjednodušení. Je pravdivé z plné míry vždy jen důsledkem nastavení základních parametrů nějaké řeči? Či je to skutečně vždy a jenom výtvar? Od místa k místu a z doby do doby se mění způsob tvarování hliněných nádob a jejich zdobení, což nám umožňuje určovat, rozlišovat a v jisté omezené míře snad i poznávat různé pravěké kultury – v takovém smyslu hovoří Bělohradský o pravdě. Ale je jí docela práv? – Nemůže se také jednat o pravou (či pravdivou) zkušenost, jak ostatně k tomu sám Bělohradský první fáze tendoval a jak se to pokusím ke konci ukázat? Ostatně Bělohradský se k tomu sám dostává, i když se přitom přísně varuje používat slova „pravdivý“ v nějaké pozitivní souvislosti: „Tato relativizace není destruktivní a nenávislná, ale radostná: západní životní styl oceňuje zkušenost více než pravdu.“ (*Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 123-124). Tato zkušenost vzniká v těch místech pochopení či uvidění vzniku jednotlivých vět, jejich historičnosti, relativnosti. Ale čeho je to vskutku zkušenost? A čím je vlastně tato zkušenost?

¹²⁸ *Tamt.*, str. 123.

¹²⁹ *Válka v Perském zálivu očima Kormorána*, str. 67.

„Člověk, jehož verze světa je nepřístupná relativizaci, je nebezpečný, je to člověk všeho schopný, člověk bez skrupulí.“¹³⁰ Jde-li o verze světa, pak nikoliv o nalezení nejlepší, ale o pochopení různosti a mnohosti těchto verzí a toho, že naše není jediná možná a oprávněná. Bělohradský tedy neusiluje o vytvoření a rozšíření nějaké demokratické verze světa, ale spíše ukázat na jakýsi metaprostor, v němž by mohly různé verze koexistovat. K tomu, aby v něm mohly pobývat spolu, musí ovšem dobře rozumět své relativnosti, tomu, že jsou vždy jen nějakým konkrétním obrázkem, který se vůbec nemusí shodovat se skutečností. K tomu poznání mohou dojít jen skrze vědomí svých hranic, s nimiž se musí seznámit, jež musí uvidět. Proto také tento metaprostor je takřikajíc živým slovem, které je schopno tyto verze narušovat a problematizovat, které je schopné působit jako živá výčitka proti zaslepujícímu klanění se své jedné verzi.

Není možné myslet na svém místě ta ostatní, není možné docela porozumět jiné verzi světa, ale je možné myslet relativnost všech těchto verzí. Není možné myslet z hlediska ostatních, ale je možné přijmout to, že svět je „mnohohlasý“, že společnost je „polylogická“. – Jen tehdy je možné praktikovat otevřenost jiným slovníkům, jinými jazykům, jiným příběhům a jiným verzím světa.¹³¹

V knize *Myslet zeleň světa* tuto otevřenost spojuje Bělohradský s otevřeností proměně. Onen metaprostor z tohoto hlediska není pak jen nějaký hluchý prostor, kde je zakázáno násilí vůči jiným, ale je místem střetávání, dialogu, který je dialogem pouze tehdy, má-li před sebou perspektivu proměny, perspektivu zpochybnění vlastních východisek a principů. Dialog je místem, kde se vystavujeme nebezpečí. Přičemž právě tuto situaci nazývá, a dlužno dodat, že se jedná o Bělohradského první fáze, který se ještě nestřeží v některých souvislostech používat pozitivně slovo „pravda“ či „pravdivý“, tedy tuto situaci nazývá jako jedinou pravdivou. Pravda pak není v jednotlivých tradicích, ale právě mezi nimi, tam, kde se setkávají. A to nikoliv jako poznatek vyšší úrovně, bezpečnější či obecnější fakt, nýbrž jako zkušenost, zkušenost onoho otevřeného prostoru, zkušenost proměny, zkušenost toho nebezpečí a zpochybnění vlastního písečku, stejně ovšem jako zkušenost jeho rovnosti s ostatními.¹³²

¹³⁰ *Podvracet objektivní verze světa*, str. 86.

¹³¹ *Viz tamt.*, str. 75 n.

¹³² *Viz Myslet zeleň světa*, str. 65. I toto místo nám poslouží v závěrečné kapitole. – Takovou pravdivou

Tím se ovšem dostáváme k podobnému problému, jako v závěru kapitoly o pojetí pravdy Ladislava Hejdánka. Jsou-li si verze světa v zásadě rovny, znamená to, že je-li ještě možné bránit vlastní verzi, není už možné potlačovat jinou, třeba nacistickou. Je možné ji potlačovat z titulu ochrany vlastní verze? Pak to ale různé verze mohou dělat vždy, kdy se cítí ohroženy, a to jsou téměř všechny téměř vždy. Nebo je nutný boj jen výjimečně a to v zájmu prospěšnosti člověku obecně? Ale je pak možné vůbec definovat takový zájem ve všech verzích stejně? Ale kde se vlastně vůbec bere potřeba či nutnost bránit vlastní verzi před jinou, když jsou si v zásadě rovny, když jsou stejně relativní?

Na první část problému, tedy na otázku, kdy je možné nějakou cizí verzi potlačovat, Bělohradský explicitně neodpovídá, i když zřejmě by mohl přijmout vysvětlení, jehož jsem užil už v případě Hejdánkově. Ovšem i tak pak zůstává otevřena otázka charakteru prospěšnosti či užitečnosti takového přístupu k různým postojům a světům různých lidí, která je ovšem pro Bělohradského v této věci velmi důležitá, odmítá-li se jakákoliv spojitost s něčím takovým, jako je pravda či nějaké obecné dobro (neboť to vždy s nějakou pravdou souvisí), a to především z hlediska posuzování této prospěšnosti, neboť prakticky o ní nelze v duchu předchozích Bělohradského slov se vyjadřovat. Vždy tu zůstane moment budoucnostního charakteru prospěšnosti a toho, kdo tedy má rozhodnout. Samozřejmě nikdo. Ale nemůže-li vskutku někdo něco takového udělat, pak přestává prospěšnost fungovat jako hledisko, jímž má být nahrazena pravda, jako hledisko povznášející se nad relativnost, v níž není žádný důležitý rozdíl mezi verzí světa nacistickou a verzí světa demokratickou, mezi verzí světa moderního liberála a verzí světa komunisty, mezi verzí světa postmoderního filosofa a verzí světa metafyzika, který je přesvědčen o existenci absolutní a věčné pravdy, jež si vyžaduje, aby byla přivedena na světlo, aby byla zvěstována všem lidem. Ale je snad možné uvažovat o prospěšnosti či užitečnosti jako o hledisku, jež se nad relativitu nestaví. Jaké ale má pak oprávnění ta která relativní prospěšnost, kde bere zdroj legitimacy jsouce prosazena a nějak přijímána? Pouze v tom, že uspěla, že byla nejpřesvědčivější nebo jenom nejsilnější?

situací či zkušeností, v níž se otrásají základy naší verze světa, která beze slov, ale přesto velmi výmluvně odhaluje hranice našeho přístupu, může být setkání, jež popisuje Bělohradský ve svém článku *Válka v Perském zálivu očima Kormorána*, kde hovoří o výmluvnosti fotografie, na níž je zachycen umírající kormorán, obalený a pomalu dušený ropou rozlitou na břehu moře, a tak ukazuje, možno říci, odvrácenou tvář této jedné konkrétní války.

Je nepochybné, že je mnoho různých verzí světa, mezi nimiž je nemožné a samozřejmě i nesprávné rozhodnout o prvenství některé z nich. Duch, který v nás i v Bělohradském zanechává hermeneutika Gadamerova, to ani dovolit nemůže. Ale je toto dostačující řešení? Řeší skutečně plně to, co chce, či jen zůstává u obecných pravidel o tom, že je tu jistá zásadní relativnost a dále jít už si netroufá? To je otázka, jíž je třeba vždy Bělohradskému klást, neboť plně na ní neodpovídá.

Jestliže ovšem Bělohradský neřeší, proč nikdy nelze sousední verzi světa potlačovat, a nebo lze-li, pak kdy, za jakých podmínek a na základě čeho, pak se snaží alespoň vyřešit problém toho, zda vůbec má smysl ochraňovat svou verzi proti útoku jiné. „V základu té potřeby zahánět relativismus je [...] tragické nedorozumění. Naše identita není pravdivější než identita jiných národů, je založena na mýtech a konvencích jako ta jejich. Ty mýty a konvence jsou naše vlastní, máme je rádi, protože díky nim jsme se stali tím, čím jsme. Musíme je proto bránit jako ‚vlastní krajinu‘. Musíme je bránit právě proto, že jsou relativní, že bez nás nepřežijí, že jsme si je vynalezli a že s námi zahynou.“¹³³ Nepopírá se tu tedy smysl vůbec, nýbrž pouze onen smysl věčný, absolutní, který je ovšem báhorkou, iluzí. Tak se znovu dostáváme k Hejdánkovi a alespoň k částečnému řešení výše zmíněného problému – je naprosto legitimní a v zájmu naší vlastní tradice, toho našeho specifického obrázku, naší krajiny bránit se, chce-li ji nějaký jiný obrázek či někdo z jiné krajiny atakovat. Tehdy totiž porušuje ona nejzákladnější pravidla soužití, jež já dodržuji, porušuje vědomí té relativnosti. Nijak při tom není důležité hledisko nějaké absolutní či samu sebe prosazující pravdy, jež vítězí. K ní se podle Bělohradského člověk upíná především tehdy, když sám dost pro udržení svého hlediska nedělá či není schopen dělat.

„...pojetí naší národní identity: vše, co je národům a jednotlivcům vlastní, je relativní, ale některé národní ideje a mýty jsou věčné, protože národy a jednotlivci nacházejí vždy znovu dost dobrých důvodů k tomu je bránit jako ideje, pro které stojí za to žít. Jen díky tomu jsou pravdivé. Ne naopak! Nikdy ne naopak!“¹³⁴

Ale vraťme se k tomu, co tedy dělat s obrazností světa, s režimy řeči, s verzemi světa. Nemá být cílem je rušit, jak už bylo vysvětleno, nýbrž odhalovat jako obrazy,

¹³³ *Podvracet objektivní verze světa*, str. 88-89.

¹³⁴ *Tamt.*, str. 89.

režimy, verze. Toto odhalení se může díť pouze díky atakování jejich hranic, konfrontací se sousedními, s tím cílem ukázat jejich nutnou omezenost a podmíněnost. Narážení na hranice režimů řeči se nám ještě neotevře možnost plně porozumět jiným režimům, ale otevře se nám právě onen výše zmíněný metaprostor, otevrou se nám tzv. *mezisvěty*. Zprvu nám tuto možnost podle Bělohradského dává literatura. Ta může nabízet jiná hlediska a současně problematizovat ta naše. A totéž má dělat i filosofie.¹³⁵ Ukazovat bytostnou podmíněnost všeho lidského, zakotvenost každé pravdy ve vždy už nějakém režimu řeči, v nějaké strategii, ukazovat ji jako produkt určitých institucí a technologií.¹³⁶ A tím právě odhalovat možnost mezisvěta jako právě zkušenosti této omezenosti.

Samozřejmě ovšem nejde o to skončit v nějakém mezisvětě jako v nějakém prostoru, kde je vždycky jasno. Ostatně byl by to bláhový a iluzorní úkol, který by zas jen vedl k zveličení jednoho obrázku, k vyvýšení vlastního režimu řeči a vlastní verze světa. „Konflikt mezi různými strategiemi vysvětlování se nedá nijak vyřešit. Můžeme jen doufat, že jejich spor bude užitečný pro schopnost všech nás vidět svět rozumně a jednat v něm rozumně.“¹³⁷

Je také možné říci, že filosofie a vůbec veškeré kritické myšlení by mělo být systematickou kritikou nároků různých jazyků na statut „jazyka R“. Filosofie má jiným způsobem dělat to, co dělá v poznámce výše zmíněná fotografie kormorána. Má být promlouvavá na jeho místě. Nemá dovolit, aby se jeho výmluvnost rozplynula s vyhozením této fotografie do sběru. Filosofie má vtahovat do řeči to, co se zrovna nechce nebo nemůže myslet, má stále dokola nutit člověka uvědomovat si pluralitu verzí světa. Má jej vyrušovat, rozrušovat, vytrhovat. Má být *výmluvná*, a proto také spíše než nějaká akademická disciplína, má to být rétorika.¹³⁸

Úlohou rétoriky a výmluvnosti je činit slabší řeč silnější. V tom smyslu se také Bělohradský hlásí k sofistice, z čehož je znovu možné rozumět provokativnosti jeho stanoviska. Ale co to u něj znamená, činit slabší řeč silnější? O jakou řeč jde? Domnívám

¹³⁵ Viz *tamt.*, str. 84 nn.

¹³⁶ „Nejde o to ty pravdy nabourat, ale o to vědět, že patří do určitého kontextu, že za jejich ‚zjevením a odhalením‘ je aparát, moc, technologie.“ (*Tamt.*, str. 84.) Viz též *Naléhavější než pravda*, str. 3.

¹³⁷ *Polopravdy* (rozhovor s Karlem Hvizďalou), in: *Mezi světy & mezisvěty*, str. 66 (pův. in: *Mladý svět* 49/1992).

¹³⁸ Viz *Myslet zeleň světa*, str. 108 n. Viz též *Naléhavější než pravda*: „[...] výmluvné je to, co nás vytrhuje ze systému, uvnitř kterého vnímáme a jednáme.“ (str. 3). Viz též *Příloha*, str. xi-xii.

se, že ač tak to Bělohradský sám nepodává, je třeba přísně odlišovat toto jeho heslo a toto jeho uchopení sofistiky od obrázku, který nám zachovává platónská tradice. V té chce sofista činit slabší řeč silnější v tom smyslu, že různými rétorickými technikami chce zakrýt, že jeho řeč je nekonzistentní, že není podložena pádnými argumenty, chce učinit jakoukoliv řeč za pomoci svého mistrovství tím, čím by se sama od sebe stát nemohla. To zatím ještě není nijak proti Bělohradského pojetí, neboť pro něj je argument zas jen jistou figurou platnou v určitém režimu řeči a slabší řeč je řečí toho druhého, který přirozeně proti nám je vždycky tím slabším a jehož řeč vedle té naší nikdy není dostatečně slyšet. Má-li se slabší řeč činit silnější, má se napomáhat řeči jiných režimů řeči, jiných obrazů, jiných verzí světa, jež ta naše přehlušuje. Má se učinit silnější řeč toho druhého a to právě proti mně. Ovšem to je právě ten zásadní rozdíl mezi sofistou Bělohradským a sofistou Gorgiou či sofistou-učněm Kallikléem, kde v případě prvního tento způsob má prozaický ráz nutnosti uživit se, v případě druhého pokud možno za každou cenu vyhnout se přesvědčivosti Sókratově, ale v případě obou chce vést k povýšení vlastní řeči na úkor druhých, k přehlušení jiného hlasu, k jeho vymazání, k němuž dojde, vzhledem k tomu, že tento není vyslyšen.¹³⁹

Je snadné mít pravdu, ale je nesnadné vidět svou situovanost v určitém režimu řeči.

„Smysl našeho prohlédnutí je asi tento: něco platí jako skutečnost, protože jsme a chceme být ve shodě s určitými lidmi, respektujeme určité zájmy, uznáváme určitý režim řeči, a ne naopak. Každý režim řeči je konvence, dohoda mezi lidmi, jedna z tradic lidí na Zemi. Nesmíme už nikdy připustit, aby slovo pravda znamenalo něco víc než

¹³⁹ A to nyní bez ohledu na to, co Bělohradský tak kritizuje a proti čemu právě sofistiku a rétoriku staví, a sice že nakonec sám Sókratés chápe se nástroje, který nemá zrovna dvakrát ráz dialogu a straší Kallikléa obrazem posmrtného života, jak můžeme číst na konci dialogu *Gorgias*. – Tímto výkladem chci ukázat, proč si myslím, že Bělohradský, ač se prohlašuje za sofistu a velmi kriticky se staví proti tomu, jak nám sofistiku předkládá platónská tradice, nechce se stát Kallikléem a že pokud zůstaneme u tradičního chápání sofistiky, stále ještě můžeme porozumět tomu, co chce Bělohradský říci. Snad by také byla možná kompromisní formulace, že sofistika je mu připomínkou možnosti činit slabší řeč silnější, ač vedle teď zůstává otázka, jakou slabší řeč takto vyvýšit, zda všechnu či jen nějakou a jakou, a z jakého titulu pak, neboť ani tuto choulostivou věc Bělohradský příliš neřeší. – Viz Bělohradského diskusi s dialogem *Gorgias* v *Myslet zeleň světa*, str. 92 n., či obecněji k sofistice a rétorice v *Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 117 n. Jinak pro potvrzení mého výkladu viz *tamt.*, str. 124, konec předposledního odstavce.

shodu mezi lidmi.“¹⁴⁰

(3) Fragment – relativita – univerzalita

„Nesmíš se opřít o nic, co není smrtelné. [...] Metafyzické kategorie jako esence, substance, první příčina jsou stejně lhostejné k životu jako bota esesáka.“ (*Mezi světy & mezisvěty*, str. 10.)

„V roce 1990 jsem na jedné přednášce vyprávěl příběh o psu, kterému vyřezali hlasivky, aby svým kňučením nerušil vivisektora při práci. Filosofie, řekl jsem, znamená kňučet na místě toho psa. To je dobrá definice, trochu demagogická, jak už dobré definice bývají. Ale platí také o poezii, umění, všech formách boje proti moci, která nás zbavuje hlasu.“ (*Co má smysl nelze uhlídat* (rozhovor s Markem Wollnerem), in: *Mezi světy & mezisvěty*, str. 38 (pův. in: *Týden* 21/1996).)

„[...] utrpení každého tvora je věčné, nikdy ho nemůžeme mít za svými zády, nikdy nemůže být za námi. V tomto smyslu apel tváře druhého je vždy naléhavější než pravda, než dějiny, než pokrok.“ (*Myslet zeleň světa*, str. 106.)

„Postmoderní obrat je v podstatě přesvědčení, že konflikty této doby nelze vyřešit větší univerzálností zákonů, větší neutrálností soudců a větší objektivitou poznání, ale jen rozvracením objektivních a univerzálních verzí světa, protože jsme pochopili, že každá objektivita a univerzálnost je ‚něčí‘ objektivita a univerzálnost, slouží někomu.“ (*Podvracet objektivní verze světa*, str. 79.)

„[...] víra v monomyty a monolity je životu nebezpečná. Jakmile se člověk naučí vnímat švy ve své doktríně, svých idejích a své osobnosti, stává se z něj postmoderní liberál a demokrat. Porozumění, že ve všem jsou švy, že vše je sešívané, jako základ planetární společnosti – to je jádro postmoderního kréda.“ (*Co má smysl nelze uhlídat*, str. 42.)

„Náš západní realismus vzniká z toho, že je tu konkurence mezi režimy řeči, z nichž žádný nemůže získat trvalou hegemonii. Náš obraz skutečnosti není založen na vědě, ale na literatuře, a ta je především konkurencí mezi různými režimy řeči, obory,

¹⁴⁰ *Naléhavější než pravda*, str. 3.

jazyky, které si nejsou vzájemně lhostejné, ale neustále se mísí a srážejí.“ (*Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 103-104.)

„[...] díky [...] centrálnímu postavení literatury v naší společnosti žádný režim řeči se nemůže stát definitivně hegemonickým, ani náboženství, ani věda, ani ekonomie.“ (*Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 112.)

„Konverzace je především schopnost překládat z jednoho režimu řeči do druhého, vpašovat třeba věty utvořené podle přísných pravidel vědecké metody do jiného režimu řeči, kde se ukáže jejich absurdnost, začnou se jevit jako komicky irelevantní z hlediska našich životních zájmů. Postmoderní filosofie by měla být tímto pašeráctvím, neustálým zprostředkováváním mezi různými režimy řeči.“ (*Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 111.)

„Filosofie je vynalézání různých dialogických postupů a literárních forem, které ‚odhalují technologie odhalování‘, ukazují, jak každá pravidla, každé odhalení – zjevení něčeho, je produktem určitého režimu řeči, určitých institucí a technologií.“ (*Podvracet objektivní verze světa*, str. 84.)

„[...] filosof a prorok vnášeli do politiky apokalyptický tón, který pronikal všemi institucemi a ohlašoval možnost lidstva žít v definitivní shodě se skutečností. [...] Je třeba se osvobodit od tohoto podřazení lidského světa čistotě principů a soudit ne gulag ve světle našich principů, ale naše principy ve světle gulagu.“ (*Naléhavější než pravda*, in: *Literární noviny* 50/91, str. 1.)

„Být relativista znamená být přesvědčen, že pocit odpovědnosti se vždycky rodí z nějaké silné relativizace našeho zaběhnutého obrazu světa. Nejméně zodpovědnými lidmi jsou ti, kdo vystupují jako největší ochránci jediné pravdy.“ (*Věřím v blue jeans* (rozhovor s Jiřím Rulfem), in: *Mezi světy & mezisvěty*, str. 136 (pův. in: *Reflex* 48/1994).)

„Ano, úkolem filosofa je mást, znejasňovat, vnášet do života společností a jednotlivců co nejvíce nejistoty.“ (*Dnes odpovídá...*, in: *Lidové noviny* 6.6.1997, str. 8.)

„Jistota je vždy nemorální, svědomí a morální smysl roste z nejistoty a pochybností. [...] Být relativista znamená, že často říkám ‚ne‘, ale to mé ‚ne‘ vyplývá jen

z mých relativních znalostí, je to mé osobní ‚ne‘, a proto i mé osobní riziko.“ (*Dnes odpovídá...*, in: *Lidové noviny* 6.6.1997, str. 8.)

„Já myslím, že postmoderní doba je dobou, v níž odbočit z přímé cesty je nutné: je to doba odboček a mezisvětů.“ (*Přemítání o Havlově přemítání*, in: *Literární noviny* 46/91, str. 3.)

„Naléhavější než pravda“

„Ze všeho zbývají jen fragmenty, všechna díla jsou fragmenty, každá interpretace je fragmentem díla, které interpretuje, každé porozumění nějakému činu je fragmentem toho činu a je i činem svého druhu. To jsou hesla postmodernismu [...].“¹⁴¹

Fragment chápe Bělohradský jako univerzální formu sdělování. Máme před sebou pouze fragmenty, jež na sebe navzájem různě odkazují a vytvářejí jakousi síť, z níž teprve se rodí jejich proměnlivý smysl. To je něco, co je třeba přijmout, s čím je třeba v řeči počítat. A tato potřeba platí i pro filosofii. Není již možný nějaký uzavřený celek, systém jednolitý, úplný, „bezešvý“.

Úkolem intelektuála či filosofa pak není nalézt za těmito fragmenty skrytý celek, poskládat je tak, jak jedině k sobě patří. Fragmenty může spojovat pouze tím, že se je snaží překládat, *vynalézat* různé způsoby, jak je možné je spojit, jak je možné jim rozumět, překládat z jednoho jazyka do druhého a tím jen spojovat. Nemůže mu už jít o jasnou pravdu, ale o vytváření různých „hloučků“ pospojovaných fragmentů, z kterých ovšem žádný není závazný pro nikoho. Nemůže mu už jít o pravdu jako jediné správné spojení různých kousků a už vůbec ne o něco, co se jim v nějaké dokonalé formuli vyhne, nýbrž pouze o tyto hloučky a jejich relativnost, protože relačnost.¹⁴² Odtud také pramení způsob Bělohradského práce a tak i potřeba Petříčkovy poznámky z počátku této kapitoly. A pokud tuto věc přijmeme, pak odtud také plyne to, že celý můj příspěvek je podezřelý, neboť se právě onu fragmentárnost snaží překonat.

Avšak na druhou stranu: co nám brání pokusit se pochopit Bělohradského myšlení jako ne mnoho fragmentů, ale jeden velký fragment ve světě plném fragmentů, snažit se pochopit tyto fragmenty dohromady a něco z toho dostat? A v rámci takového hloučku

¹⁴¹ *Co má smysl nelze uhlídat*, in: *Mezi světy & mezisvěty*, str. 52.

¹⁴² Viz *Polopravdy*, str. 54 nn.

nemůže být nelegitimní snaha pochopit je jako relativní celek, tedy pokus o jejich relativní pochopení jako relativního celku – a z této pozice je hodnotit. Není součástí filosofické podstivosti snažit se budovat své myšlení jako do jisté míry jednotný hlouček fragmentů (který ovšem samozřejmě nemusí být jako hlouček brán všemi, ale přinejmenším autorem a případným nějakým čtenářem, který si tu věc zvolí za téma bakalářské práce)?

Právě teď se tu snažím pochopit Bělohradského texty jako do jisté míry celku se podobající hlouček jinak fragmentů a vychází mi z toho toto, že při pouhém pohledu na mnoho či několik fragmentů z jeho díla, ukazuje se tu zřejmě významná nejednotnost či přesněji nejednoznačnost, někdy snad i rozpornost mezi velmi radikálními soudy či odsudky, jejichž ostrozrak spaluje všechno pevné a bezpečné, jakýkoliv nárok čehokoliv na obecnou platnost, a přístupem, který se ve srovnání s tím (ač i v nich je nějak přítomen) zdá se být uklidňující, poněvadž nabízí cosi jiného obecného a nějak platného (a který není, jak ještě ukážu, výsadou onoho výše zmiňovaného Bělohradského první fáze). V tom také vidím smysl své práce, ukázat, že rozpornost tu pramení ze záměrné formální fragmentárnosti, ale při *určitém* pohledu se rozplývá, dílo se sjednocuje a ukazuje v nové a docela nečekané podobě.

Naše vidění světa, naše životy je podle Bělohradského možné (a také to tak funguje) přepsat podle některých metafor, přičemž obvykle je tomu tak, že ony metafory jako metafory už nevypadají a staví se před nás jako „jasná zpráva“. Bělohradský usiluje o to, narušovat ty staré usazené a konfrontovat je s jinými, nabízet nová přepsání a nové metafory; narušovat usazené režimy řeči neschopné náhledu na to, že jsou i jiné, stejně relativní; narušovat je objevováním jejich hranic a nabízením jiných. Je jasné, že každému režimu řeči a každé metafoře v něm pronesené se může stát to, že se také tak usadí a zneschopní komunikaci s druhými, že se promění v realitu či v „jazyk R“ a že bude usilovat, aby se podle ní přepsal celý život i svět. Právě proto je třeba neustálého narušování a přicházení s jinými, novými, právě proto je třeba pojímat tu věc jako neustálý (a do jisté míry vlastně i marný) zápas.

Bělohradský k tomu říká: „Snažím se proto vynalézat metafory, které nás z toho

uhranutí probudí a vyvedou nás z nereálných světů konstruovaných specialisty do nějakého reálného chaotického mezisvěta.¹⁴³ Ovšem chaos je také do jisté míry „řád“ či spíše pravidlo – pravidlo univerzální chaotičnosti. A tedy se začíná zřejmě ukazovat cesta k pochopení Bělohradského relativismu. Proti tvrzením výše je najednou více patrné, že pro Bělohradského vsutku je nějaký takový reálný mezisvět, který přesahuje fragmenty, do jisté míry je spojuje jako součást jednoho velkého, celého, chaotického světa-mezisvěta, tedy ale něčeho, co je jim nadřazeno, co je vůči nim jako partikularitám absolutní, co je univerzální. Že více k tomu Bělohradský nechce říci? Nemylme se. Lze ukázat na pasáže, v nichž se právě toto říká a tím tak i vše, co Bělohradský říká, do-
tváří.¹⁴⁴

K nim ovšem až za chvíli. Nejdříve shrňme to, co říká jeho relativistické krédo.

V knize *Mezi světy & mezisvěty* hovoří Václav Bělohradský (str. 8) o přirozeném jazyce, který je „jako staré město, plné křivolakých uliček, sevřené a protnuté dálnicemi smyslu, jako je např. věda či katolické náboženství. Je možné v těch uličkách prožít celý život, zatímco kolem po dálnicích smyslu obíhají obecně uznávané, ale pro nás nezajímavé pravdy. Společnost není než spleť konvencí a kontextů, v nichž naše věty a životy mají smysl, zůstávají a zase se ztrácejí.“ Dále říká, že než „řítit se po velkolepých dálnicích smyslu“ chce spíše „bloudit v uličkách starého města.“ Domnívám se, že Bělohradského relativismus netkví v bezpodmínečném odmítnutí dálnice, nýbrž především v odmítnutí úlohy, jíž chce hrát. Nejde mu o zrušení toho, co se na této dálnici říká, nýbrž toho, že z toho, co se tam říká, je učiněna dálnice, jež má všechny svězt dohromady odněkud někam. Chce-li být Bělohradský důsledný, pak mu zřejmě ani nemůže jít o zrušení a vybagrování oněch dálnic, ale pouze o odmítnutí jejich úsilí o hegemonii. Konečně i tehdy, když přijímáme onu dálnici, přijímáme ji my, dáváme si jí, vybíráme si jí z nabídky nebo lépe jsme chyceni něčím z této nabídky. – Mnoha slovy a provokativními větami se tak odmítá vlastně docela prostá věc a sice to, aby sama dálnice na svých cedulích vykřikovala, že je jediná, která vede někam.

Relativnost neznamená, že nic zde nemá cenu, protože je to vždy nějak podmíněné,

¹⁴³ *Tamt.*, str. 59.

¹⁴⁴ I když stále zůstává mimo diskusi to, zda tato věc není jen výdobytkem nějaké (příliš) odvážné interpretace filosofii se podobajících říkanek, či zda jde o legitimní pokus přeložit slova pronesená v režimu řeči, jemuž je vlastní široká otevřenost, do režimu, který chce být více ohraničen, který chce být jednoznačnější a tím i přístupnější kritice.

již něčím předcházejícím a ne vždy odhalitelným založené, ale naopak, že vše zde může být stejně cenné.

Ideolog, podle Bělohradského, chce ze svého vyprávění udělat pravdu, tu chce posadit nad vyprávění všech ostatních a tato vyprávění jiných jí chce podrždit. Takové vyprávění je pak monomýtem – mýtem, který chce být jediným správným, pravdivým, vysvětlujícím všechny ostatní, který chce být definitivním, konečným řešením našich problémů.¹⁴⁵ Hledání takového monomýtu je hlavní charakteristikou moderní doby (a to je cesta k pochopení toho, co to asi znamená doba postmoderní).

Z toho, co už bylo řečeno dříve, je jasné, že je třeba uznat svou vlastní podmíněnost a do jisté míry náhodnost a přejít z „lineárního času spásy“ do světa našeho života, z výstavby světa k ochraně toho, co je v něm smrtelné, ze snahy činit cokoli v jménu nekonečného a věčného k přijetí vlastní odpovědnosti za konečné a smrtelné. Už nelze nic obhajovat vyšší nutností, výstavbou lepšího světa, vyššími hodnotami. Je-li Bůh mrtev, zemřely všechny tyto nejvyšší a věčné hodnoty s ním. Nejvyšší hodnotou je konečné a smrtelné.¹⁴⁶ Právě odtud je třeba rozumět tomu, že utrpení tohoto konečného a smrtelného je věčné – neboť tato věčnost netkví v nějaké absolutní paměti, v nějakém notesu všehomíra, ale v tom, že už ničím ono utrpení nelze obhájit, už ničím se nelze vymluvit.

Tak je možné říci, že když Bělohradský slyší slovo „pravda“, slyší za ním právě to nepochopené vyprávění, které usiluje o hegemonii a vyvýšení svého jazyka, v němž bylo proneseno.

Bělohradskému nakonec tedy nejde ani o nějaké pojetí pravdy, ale o to, o čem se říká, že to je pravda, o *ty pravdy*, jež vycházejí z naší konečné, podmíněné situace a tedy jsou tak často a tak silně odlišné, ač jejich základ ve svých hlavních charakteristikách je totožný.

Vždy je nějaký režim řeči, který nám vládne, nějaký kontext, v němž jsme až po uši. Co nejvíce je možné člověku udělat, je toto pochopit a snažit se to narušit, snažit se narušit ten obrázek režimem řeči vnucovaný, ať už je to režim jakýkoliv. Co jediné je možné člověku udělat, je zakřičet „Všecko je relativní!“

Postmoderní intelektuál již nemá chtít univerzální hegemonii jednoho kontextu,

¹⁴⁵ *Je třeba žít v té špinavější části světa*, str. 95-97, 123n. Viz též *Dá se socialismus zahrát na housle?*, in: *Kapitalismus a občanské ctnosti*, str. 90-93.

¹⁴⁶ *Ekologie a postkřesťanské náboženství*, in: *Kapitalismus a občanské ctnosti*, str. 71-73.

nýbrž má se snažit relativizovat jej, posouvat jeho hranice (a tím je také objevovat a odhalovat), což vše je docela pochopitelné. Ale nevytváří se zde pak jiná univerzální hegemonie jakéhosi metakontextu zahrnujícího relativnost lidského pobývání ve světě?

Či jinak: společnost, jak říká Bělohradský,¹⁴⁷ už nemá být utvářena na základě univerzálně přijímaných principů, ale na základě univerzální představivosti, která nám dovoluje postavit se na místo druhých (s tím právě souvisí zmínky o anarchickém duchu literatury a evropského románu). V této společnosti se prosazují pohledy z *jiné* perspektivy. Ale současně s tím, jak tomu alespoň rozumím, prosazuje se nová univerzální perspektiva, jež relativizuje a *zrovnoprávňuje* různé dílčí perspektivy, prosazuje se univerzální verze světa, jež obklopuje a v jejich podmíněnosti vysvětluje množství možných verzí jako sobě navzájem rovných.

Ale co s výrokem „Vše je relativní!“? Je zřejmě příliš nabíledni a tedy zřejmě ne zrovna šťastná námitka, že výrok „Vše je relativní!“ je nesmyslný, protože, chce-li být brán vážně, popírá sám sebe.

Tak jako pojem obrazu má smysl jen vedle pojmu skutečnosti, tak i to, co je relativní, je možné uchopit jen s vědomím toho, co je absolutní. Říci, že něco je relativní či partikulární, znamená zároveň říci, že něco jiného je absolutní či univerzální. A stejně tak i to, že je-li něco časné, konečné, smrtelné, je také něco jiného věčné.

I výrok „Všecko je relativní!“ je relativní. Neboť s touto větou přijde daleko spíše postmoderní filosof než neandrtálec nebo Mistr Jan Hus. Ale to je zřejmě to jediné, co v něm je relativní, že se může objevit jen v jisté době na jistém místě a že s ním může přijít jen zvláště připravený muž. Ale pak už, třebaže si tuto svou podmíněnost plně uvědomuje, chce být sám ten výkřik nerelativním, chce říci něco nejen o sobě, ale právě i o tom neandrtálci a křesťanském reformátorovi. Jakoby se v něm do jisté míry uzavíral kruh, v němž podmíněné stvoření v určité fázi svého vývoje (či jen proměny) si na základě své konkrétní podmíněné situace uvědomuje podmíněnost vůbec, univerzální podmiňování, čímž neuchopuje jen samo sebe na svém místě ve svém čase, ale celý onen předcházející i paralelní vývoj (či proměnu) vůbec.

Rozhodně nemám v úmyslu dokazovat, že Bělohradský je zakuklený hegelian, na to nejsem ani dostatečně vzdělaný, ani dostatečně drzý či jen odvážný. Chci jen ukázat, že relativnost výroku „Vše je relativní!“ je a chce být jiná a vlastně omezeněji relativní,

¹⁴⁷ Viz *Mezi světy & mezisvěty*, str. 29.

než případného výroku „Objektivní poznání fyzikálních (či dějinných) zákonů je lepší a důležitější, než prosté lidské mínění a zkušenost“ nebo „Přírodu je třeba spočítat a ne se jí sentimentálně kochat“ či jakéhokoliv jiného.

Řekněme to takto – tento výrok „Vše je relativní!“ je omezený, podmíněný svou minulostí, tím vším, co mu přecházelo, založilo a stále ještě ovlivňuje, a tedy v této míře relativní co do možností svého výskytu a aktuální formy. *Avšak nikoliv co do své platnosti.*

„Vše je relativní!“ je jediné absolutno, jediná přípustná univerzální platnost.

To je jediný moment universalismu, který může nabídnout západní zkušenost (zkušenost z literatury a románu) a který přijímá Bělohradský. Univerzalismus odhodlanosti a schopnosti relativizovat každý režim řeči, každou verzi světa a to nikoliv jako nesprávnou či falešnou, ale jako nejedinou. Odhodlanost odhalit ji v jiném světle, jako třeba v případě onoho Bělohradského vivisektovaného psa.

„A to je právě podstata společenské konverzace, kterou je literatura: nepřipustit hegemonii žádného režimu řeči, neustále je prolínat a mísit. Myslím, že my západní lidé můžeme pretendovat jen na tento univerzalismus pašování smyslu, kterým *musíme nakažit* každou kulturu na zemi.“¹⁴⁸ – Jak případné vyjádření u takového „bezbřehého relativisty“, jakým se Václav Bělohradský zdá být.

„Chci ale znovu zdůraznit toto: nerezignuji na jakýkoliv univerzalismus. Naopak si myslím, že západní civilizace je univerzální, ale v jiném smyslu, než věřil hlavní proud filosofie, pro který univerzalismus znamenal monomýtus požírající všechny jiné mýty. Říkalo se tomu *idea, která se uskutečňuje v dějinách*‘. Univerzalismus, který mám na mysli, snad mohu definovat takto: pohostinnost vůči obecné formě zkušenosti, která vždy spočívá v tom, že se musím *dozvědět i to, co jsem vědět nechtěl.*‘ [...] V umění jde právě o to vychovat lidi k tomu, aby byli pohostinní k obecné formě zkušenosti, aby se jí neuzavírali, i když nakonec vždy odporuje jejich zájmům.“¹⁴⁹

Samozřejmě že vědomí plurality režimů řeči, verzí světa a všech těch obrázků, které o něm máme, je problematické. Těžko si na to zvyknout, těžko posuzovat a hodnotit to, co je jiné. Jak s tím žít? Kam až vede tolerance, jíž vědomí plurality vyžaduje,

¹⁴⁸ *Je třeba žít v té špinavější části světa*, str.113. (Kurzíva je má.)

¹⁴⁹ *Tamt.*, str.124.

a kde začíná potřeba zasáhnout či nutnost obrany? „Jak mohu já jako liberál a individualista považovat za zcela legitimní způsob, kterým se v muslimské tradici jedná s ženou?“ a nebo co dělat s tím, že „[e]xistují třeba různé rituální praktiky prováděné na těle dětí, které jsou z hlediska našich zákonů zločinem, zatímco v afrických společnostech jsou normální.“ „Například britský zákon osvobozuje – teď už nevím jakou náboženskou indickou skupinu – od povinnosti nosit ochranou přilbu při jízdě na motocyklu, protože to koliduje s povinností nosit turban. Kde je rozumný práh, za kterým už turban nad přilbou zvítězit nesmí [...]? *Já sám nevím - je snadné hlásat multikulturní ideál, ale složité jej praktikovat.*“¹⁵⁰

Ovšem to, že je to obtížné a že zatím neexistuje řešení této hádanky (a třeba ani nebude), nemusí ještě nutně znamenat, že žádná taková důležitá hranice není, či naopak že je toto vše od začátku špatný přístup, který napadá a kritizuje a sám není schopen nabídnout dokonalejší alternativu. Tato hranice, na jejíž potřebu se naráží, ale již je tak obtížné uvidět, se nemůže vymyslet dopředu. Může se pouze se stálou opatrností vytvářet. A to s tím neustále přítomným vědomím všech ostatních mezí mého osobního přístupu. Nedává se tu konkrétní návod na jednání, ale pouze několik základních imperativů, jež nám naši situaci komplikují. – Podobný přístup nalezneme i u Hejdánka. Je obtížnější a ne zrovna dvakrát pohodlné dívat se do otevřené budoucnosti a pokusit se rozumět jejím výzvám, či snažit se myslet a žít pluralitu s vědomím všech rizik a nejistot, než ležet a dívat se na seriál nebo čekat do meruny. (To, že autor této práce je velmi nešikovný fotbalista, neznamená, že proti merunám nebo fotbalu něco má, naopak.)

Čímž se odpovídá-neodpovídá na možnou otázku po mezích takového absolutního relativismu a jeho univerzálního poselství, stejně jako na problém, do jaké míry je možné s tímto pojetím dále pracovat, nakolik je či není možné je kritizovat (aby kritika nebyla zrušena nějakým jeho dalším příkázáním), či co je možné s ním získat a co ztratit. Ani toto pojetí neodpovídá, nýbrž jenom otevírá otázky. A zcela v duchu toho, oč Bělohradský usiluje, naprosto nám nenabízí jistotu o tom, co jest třeba dělat a říkat, nýbrž naopak, vrhá nás do temna nejistoty s tou malou nadějí, že odtud nevzejde utrpení, z jehož titulu právě pojetí dosavadní toto současné Bělohradského snaží se překonat.

¹⁵⁰ *Tamt.*, str. 103. (Kurzíva je má.)

III. KAPITOLA – HEJDÁNEK *versus* BĚLOHRADSKÝ

(vyvrcholení)

Spor o pravdu mezi Bělohradským a Hejdánkem, to, co jej hlavně charakterizuje, jak probíhá a jak se zdá být neřešitelný – to dosti dobře ilustruje Bělohradského argumenty o verzích světa a režimech řeči. Stejně tak ovšem i jejich omezení. Což se ukáže v části, která právě začíná.

Až nyní může konečně začít diskuse o tom kterém pojetí z těchto dvou, zda některé z nich je přínosnější a druhé zas jen slepou uličkou, zda je jejich konflikt nutný, či zda jejich přínos není třeba v tom, že se velmi vhodně mohou doplnit. Až teprve nyní je možné započít diskusi o tom, které z nich tedy preferovat, pokud vůbec nějaké. Nyní nejdříve je možné začít diskusi o pojetí pravdy jako takovém (a to ne proto, že Hejdánek s Bělohradským jsou tak důležití, ale právě pro ono vyjasnění pozic, jehož je třeba i v případě kteréhokoliv jiného pojetí). Ovšem žádný strach. To už tu dělat nebudu. Jen se její možný budoucí průběh pokusím v krátkosti načrtnout – nebo přesněji a lépe: načrtnu, jak já předpokládám, že by ona diskuse mohla probíhat, vzhledem k tomu, jak se sama od sebe v průběhu měsíců a dní po chvilkách, větách a celých odstavcích i stránkách odvíjela v mé hlavě. Má-li se tedy vzít podtitul této třetí kapitoly vážně, jde především o vyvrcholení *mého* dosavadního přístupu k této věci, o zatímní vyvrcholení mého osobního setkání s přístupy k člověku, pravdě a filosofii tak odlišnými.

V *Úvodu* na str. 5 jsem napsal: „To rozdílné mezi různými koncepcemi pravdy je mnohdy právě toto původní východisko, původní sféra slova ‚pravda‘. Pokud jsou nám tyto ‚počátky‘ skryty, musí nám zůstat skryty i jejich důsledky, smysl celého pojetí na nich postaveného.“

Jaké jsou tedy počátky, z nichž obě pojetí vycházejí, souvislosti, v nichž se dále odvíjejí, problémy, jež usilují vyřešit?

Ani pro Bělohradského, ani pro Hejdánka není problém pravdy ústředním tématem v tom smyslu, že právě to by zde bylo explicitně stále na stole. Ovšem otázka, jak pojímat pravdu, se vždy nějak objeví a stane se aktuální, jakoby byla stále za debatou, jíž oni vedou. A tak i když nejde o ústřední téma, jde o cosi pro ně velmi významného, o cosi, co je u obou zapojeno ve velmi širokém kontextu a vždy nějak spoluminěno a vyslovováno. I tehdy, když se zrovna mluví o něčem jiném.

Ač na první pohled jde o tak odlišná pojetí, přesto je možné mezi nimi nalézt význačné podobnosti, jak v jejich počátcích, tedy v problémech, na něž reagují a jež se snaží řešit, tak i v tom, kam dospívají. Přičemž právě v tom, kam dospívají, jsou ony podobnosti překvapující, protože se s tím nesou jen tak mimochodem schovány za tím, v čem se naopak velmi liší. Tomu zatím dost těžko rozumět, v duchu hesla první kapitoly, že zde se začíná z gruntu. Do konce této kapitoly se to však objasní.

Řečeno jazykem *Přílohy*, Bělohradský se snaží vysvětlit, že vědomí omezenosti a relativnosti režimů řeči, stejně jako toho, že z režimu řeči nelze jen tak vystoupit, patří k jakési dospělosti člověka; vědomí, že „žijeme uvnitř historických režimů a že nic se nemůže vymknout režimu řeči; že neexistuje žádná inteligence volně plující nad všemi režimy; že filosofické myšlení je zápas s režimem řeči; že je to [snaha] porozumět tomu, že toto je osud [...]“.¹⁵¹ Dospělost, k níž člověk v současné době má konečně „dospět“, tkví v pochopení determinovanosti všeho a každého a tedy i jakékoliv pravdy. Dospělost je v pochopení, že představa nějakého nulového stupně řeči je iluzorní, tj. řeči naprosto neutrální, vymykající se závislosti, determinaci, perspektivnosti. Ne pravda, ale zkušenost! hlásí Bělohradský. Ne pojetí pravdy, ale narážení a odhalování hranic režimů řeči, verzí světa, obrazů! Nic méně, ale také nic více. Osud. To je jeho řešení. Ale řešení čeho? Nač odpovídá? Kterou pravdu vidí před sebou, když takto na ni reaguje a toto své „pojetí“ vyslovuje? – Je to celkem jasné. Jde o pravdu pojímanou jako shoda se skutečností. Jde o pravdu, která je jakousi vlastností soudů, jež říká, že tyto soudy se shodují s věcmi tak, jak jsou, shodují se se skutečností samou, jsou nezpochybnitelné, protože odkrývají sféru, která sama je nezpochybnitelná a která v nich se odkrývá jako první a v podstatě jasná, evidentní. Bělohradský vidí před sebou jasné, definitivní, tedy konečné a úplné pravdy, pravdy, jež se ale ve svých různých podobách samy od sebe liší, vytvářejí jakési antinomie, ač ve svých základech jsou všechny přece jasné a nutné a nelze je tak nevidět a nelze je tak nechápat a nelze o nich nebýt takto přesvědčen. Vidí před sebou pravdu tak, jak se odkrývá v poznání, o něž člověk usiluje. Vidí před sebou pravdu právě jakožto poznání, tedy uchopení, zmocnění se podoby světa, jež vlastně ani podobou není, protože je samotnou tváří tohoto světa, bez nějaké proluky, perspektivy, bez nijakého zkreslení, samou pravou tváří, *jak je* a nijak jinak. Vidí před sebou pravdu jako právě onen nulový stupeň řeči. – To vše je prvním obsahem představy shody člověka a

¹⁵¹ *Příloha*, str. *xix*.

jeho soudů se skutečností. A je to právě to, co Bělohradský s pravdou identifikuje a – odmítá.

Tuto pravdu, či lépe: takovéto pravdy, takovým způsobem vyslovované a přijímané, stejně jako pojetí pravdy toto vysvětlení sledující, podobně jako Bělohradský odmítá naprosto i Hejdánek. Jestliže se oba kriticky vyjadřují o nějakém přístupu k tomu, co je pravda, o nějakém typu řeči, který říká, že má pravdu, mají na mysli tuto pravdu, tu pravdu, jíž se člověk domnívá uchopovat, mít a skrze ni postihovat skutečnost. Pravdu jako vlastnost soudu a to vlastnost shody se skutečností.

Jaké je řešení Bělohradského i Hejdánka, co jiného nabízejí, když tuto věc odmítají, bylo ukázáno. A tak je už vlastně docela zřejmé, že ač reagují na tentýž problém, na stejné pomýlení se člověka, který dle Bělohradského stále ještě není dostatečně dospělý, aby přijal svou vždy už podmíněnost stejně jako podmíněnost všeho jiného lidského, jejich cesty se v řešení rozcházejí, aby je pak posléze v jistém ohledu spojila až (možná přespříliš) odvážná interpretace.

Ona řešení tu už opakovat nebudu, jen zdůrazním jistou význačnou podobnost v celé té odlišnosti oněch řešení. Jak u Bělohradského, tak u Hejdánka se pravda proměňuje v cosi v jistém ohledu soukromého, když opakem „soukromého“ není ani tak „veřejné“, jako spíše „absolutně k mání pro každého stejně“, neboli „soukromý“ znamená vědomí toho, že ona formulace, jež se mně osobě ukazuje být pravdivá, ukazuje se mi jako sama pravda, je vždy jen *má* formulace, je vždy jen můj osobní náhled; a to – u Bělohradského – proto, že jsem vždy už v nějakém režimu řeči, který mi nedovoluje o některých věcech hovořit a v případě jiných mi lajnuje cestu, takže o nich mohu mluvit jen určitým způsobem; u Hejdánka pak proto, že pravda, jako jakési absolutní hledisko či absolutní nepředmětná skutečnost, ryzí nepředmětnost, se může projevat vždy a jen *hic et nunc*, tady a teď, a tedy vždy jen v nějaké konkrétní, omezené, relativní podobě. Soukromá, privátní je u nich pravda proto, že vždy je privátně uchopována a tedy nutně nikoliv cele. Přičemž u jednoho je to dáno tím, že pravda je jakýsi důsledek naší řeči a našeho střetávání s ostatními, u druhého pak tím, že pravda „je“ nepředmětné nejsoucno, které nikdy není cele k mání, i když stále nějak přichází a oslovuje. A v tom už se také ohlašuje, v čem se tato dvě pojetí privátní pravdy liší.

Pravda u Hejdánka není adekvátní, nýbrž spíše jistým způsobem existenciální, neboť se dotýká právě mě v mé existenci, k *mé* existenci se obrací – a právě proto se hovoří

o tom, že pravda není to, co je, nýbrž to, co býti má – skrze *mne* býti má. Je ovšem pravda, že právě to zná i Bělohradský, a to v té podobě kacířských procesů či totalitních států založených v posledních výhoncích metafyzického myšlení, jak on říká. Zná to jejich „povolání“, vnitřní nutkání spasit svět, prosadit onu ohlašující se (a tak ohlušující) pravdu v něm či otevřít lidem oči. Na druhou stranu totéž zná i Hejdánek a nelze se proto domnívat, že by na to zapomínal. Je tedy nutné přemýšlet, jak je tato znalost obsažena v jeho pojetí. A to je mj. právě v tom ohledu převzatém od Rádla, že pravda nemůže být docela uchopena, že ač absolutní, v lidech je vždy jen částečně, neboť individuálně a tedy i relativně.

Je tu jeden hlavní a shodný požadavek vyhnout se jistému typu myšlení, o němž se už mnohokrát prokázalo, že se neosvědčil, a pokusit se nalézt cestu novou, dosud ne zcela prosekanou, cestu, na níž vydat se stojí stále mnoho úsilí, energie a vytrvalosti. Může to však být cesta nová a snad i nějak převrácená, ale stále v rámci téhož systému či způsobu myšlení, a nebo cesta, jež vůbec snaží se odtud vyjít a objevovat patníky někde docela jinde. To je také hlavní rozdíl mezi Hejdánkem a Bělohradským, který se velmi rychle ukazuje, když si všimneme způsobu, jakým Bělohradský mluví o Hejdánkovi, toho, že Hejdánkovo pojetí pravdy, jež někdy používá tradičních a tedy i zavádějících slov, ztotožňuje s tou pravdou či s těmi pravdami, jež jakožto vadnou představu shody se skutečností odmítá, stejně ovšem, jak jsme viděli, jako Hejdánek. Proto je docela dobře možné, že Bělohradský vůbec Hejdánkův přístup a to, v čem především se liší, nepochopil.

Pravda jako vlastnost soudu – o té mluví Bělohradský, ale tu naprosto nemá na mysli Hejdánek. V tom, co Hejdánek přijímá, pravda je to, co přichází, inspiruje, povolává, ponouká či otvírá budoucnost v její nejistotě, a nikoliv tedy v tom, co následuje, co konkrétního se řekne, udělá, neboť to je vždy jen nějak částečné a třebaš omylné. Tedy zatímco u Bělohradského se jedná o pravdu jako důsledek shody v režimu řeči, pro Hejdánka je pravda daleko spíše jistým úsekem, momentem či snad ještě lépe (třebaš jen čas od času se projevujícím) způsobem jednání a snad i života. Ten rozdíl je snad možné také popsat tak, že pravda není nějaká jasná a pochopitelná shoda, jež by řešila otazníky a nahrazovala je vykřičníky (jak kdesi proti tomu také Bělohradský hovoří),¹⁵²

¹⁵² Viz *Sekáč, který se nezakecal*, str. 1 nn.

nýbrž je pravdou především skrze otazník, je tím místem, kde otazník, nejistota, otevřenost vzniká¹⁵³ a vtrhuje do našeho života. Je tím místem, kde se nám komplikuje život. Je ohledem do budoucnosti a nikoliv danou formulí, shodující se s čímkoliv, tedy dále již nehybnou formou minulosti.

Když Bělohradský řekne, že pravda není tou vlastností soudu, že se shoduje se skutečností, chce přijít na to, kde se bere ona shoda, a tedy nalézá pravdu jako tu vlastnost soudu, že se shoduje s jiným soudem, tedy shodu mezi lidmi. Ovšem když Hejdánek odmítá pravdu jako tu vlastnost soudu, že se shoduje se skutečností, neodmítá ji pro problematičnost oné skutečnosti, ale především pro otázky rojící se kolem samotné shody a v první řadě vůbec kolem pravdivosti jako vlastnosti, jako vlastnosti soudu. Hejdánek se nechce dále bavit o pravdě jako vlastnosti soudu, neboť daleko důležitější pro něj je vůbec ta otázka, kde se bere něco takového jako pravdivost, zkušenost pravdy, kde se bere to, že něco se ukazuje jako lživé či omylné, i tehdy, když nejde o žádný soud, když nejde o větu, když nejde ani o nějakou shodu. (To vychází z pochopení, že pravda není jen otázka nějakého „=“ a nějakého „≠“, ale také takových slov jako „správný“, „pravý“ apod.) Neuvažuje zde o dopředu nastavených režimech řeči, protože naprosto automaticky chápe, že ty vysvětlují jen část fenoménu shody a neshody dvou soudů, kdežto mnoho jiných nepostihují, anžto nijak se nemohou dotknout něčeho takového, jako je např. zkušenost.¹⁵⁴

Hejdánek tedy ve svém řešení postupuje z jiných pozic, protože nehledá shodu někde jinde, jako Bělohradský, který ji hledá a nalézá jako shodu mezi lidmi, ale snaží se vůbec porozumět prostředí, v němž se rodí problém shody, a přichází s tím, že celé toto má smysl jen v jistém omezeném myšlenkovém světě, který ovšem zdaleka není jediným možným, a že tedy stojí za to vyzkoušet i jiný způsob, obzvláště tehdy, ukazují-li se nedostatky toho našeho dosavadního a zdá-li se současně, že se nám tím nabídne

¹⁵³ – kde otevřenost vzniká a do života vniká –

¹⁵⁴ Tu věc bychom mohli rozšířit a ptát se: Je možné v Bělohradského způsobu řeči, že setkání s Bohem je verze? Že zkušenost tohoto setkání a vůbec jakákoliv zkušenost je verze? Vždyť až ze zkušenosti vyplývá nějaký další výklad! Až na základě této zkušenosti vzniká vůbec nějaká verze a řeč, která až teprve po ní může se vyjevit v nějakém režimu. Ale kde se pak bere tato zkušenost a co znamená a jak vůbec o ní hovořit a jak ji sem začlenit? – Na to v Bělohradského pojetí nelze odpovědět. Zkušenost a vše, co s ní souvisí, zůstává jen jako tajemství, a někdy je dokonce natolik skryta, chtělo by se říci zakamuflována, že ani jako tajemství tu není.

cosi nového a že se dokonce pro nás znovuobjeví něco dříve ztraceného.

Vycházejíce tedy z podobných počátků, z podobného odmítnutí, rozcházejí se v jisté fázi a jdou nadále jinou cestou a jejich pojetí se přestávají dotýkat a začínají objevovat nové končiny – a tím se vzájemně doplňují.¹⁵⁵

Ale je pak možné skutečně mluvit o tom, že obě pojetí se doplňují a snad i někde v skrytu dotýkají, jak jsem před pár řádky uvedl, když cesta, jíž se dává Ladislav Hejdlánek, je tak radikálně jiná a nová, že ani samotný Bělohradský nerozumí jí docela a ztožňuje ji neprávem s tím, co odmítá jakožto součást dětství člověka, popřípadě jeho senility? Je velmi zajímavé, myslím, zkoumat, nakolik se to které a čí pojetí dotýká toho druhého, do jaké míry o tom druhém vypovídá, nakolik překračuje vlastní pozice a vyjadřuje se i o té jiné stezce.

A zde pak se při podrobnějším pohledu, jak se domnívám, ukáže dosti překvapující věc.

Bělohradského slovník je leckdy radikální, tvrdý, dotýká se nás či jiných velmi; na to, jaký nese v sobě relativismus, zdá se být absolutistický. Mohli bychom se ale ptát: Nemluví ovšem Bělohradský o překonávání hranic různých typů či režimů řečí, o překonávání hranic vůbec, z nějž jedině můžeme poznat omezenost a relativnost svého prostoru obklopeného našimi vlastními hranicemi? Na to odpovídám, že je zásadní chybou nechat se svázat Bělohradského způsobem řeči, ponořit se do něj a zůstat v něm a nenalézt jeho vlastní hranice a nesnažit se je překročit, čili nesnažit se to, co Bělohradský říká, přeložit do jiného jazyka. Je zásadní mýlka pojmout to, co Bělohradský říká, za cosi definitivního, do sebe uzavřeného, pevného a neměnného. Naopak jsem přesvědčen, že je třeba se snažit o takové překračování, o takové překládání, o takové znejistňování významů jeho vět, které však nebude znamenat jen pouhou a téměř nic neřešící destrukci, ale především jasnější pochopení, či přesněji jedno z jasnějších pochopení a jednu z jasnějších interpretací toho, co Bělohradský říká. Ostatně sám nám v tom velmi pomáhá, když často hovoří o tom, že nikdy vlastně neví, co řekl, dokud mu druhý neodpověděl.

¹⁵⁵ Snad by se dokonce dalo tvrdit, že to, čím se doplňují, vychází z toho, že tam, kde Bělohradský končí (a sice u toho, že smyslem či úkolem filosofie je uvědomovat si, myslet, vyslovovat a odhalovat pluralitu jazyků, nad nimiž není žádný nadjazyk a žádná pravda), tam Hejdlánkovi úkol filosofie teprve začíná.

A tak tedy připomeňme si již jednou zmíněnou Bělohradského větu: „Smysl našeho prohlédnutí je asi tento: něco platí jako skutečnost, protože jsme a chceme být ve shodě s určitými lidmi, respektujeme určité zájmy, uznáváme určitý režim řeči, a ne naopak. Každý režim řeči je konvence, dohoda mezi lidmi, jedna z tradic lidí na Zemi. *Nesmíme* už nikdy připustit, aby slovo pravda znamenalo něco víc než shodu mezi lidmi.“¹⁵⁶

Jak rozumět onomu „nesmíme“ z předešlého citátu?

A dále: „[N]eexistuje žádné hledisko nikoho, žádná objektivita či neutralita. My *musíme* podle našeho nejlepšího svědomí vyjadřovat naše hlediska, popisovat svět podle toho, co v něm považujeme za relevantní, a čtenář sám si ze sporu mezi různými popisy světa vybere podle své zkušenosti popis svůj, který ale nebude žádným vyváženým středem mezi zprávami. Bude vždy ležet někde, kde jsme to netušili.“¹⁵⁷

A jak rozumět onomu „musíme“?

Odkud vyvěrá ta síla jeho přesvědčení, jež mu dává do úst tak silná slova, jako „musíme“, „nesmíme“, „už nikdy“, „utrpení je věčné“ či „naléhavější než pravda“, když jinde zas se jakoukoliv nutností snaží vyložit jako něco nepřípustného, stejně jako kdejakou tupou věčností?

Právě od těchto výzev, od těchto výkřiků je možné začít ukazovat, že Bělohradský je přesvědčen o tom, co je lepší, a odpovídá na výzvu začít jiný typ myšlení, v němž to hlavní nebude pravda, ale narážení na hranice režimů řeči. To ale, že se někdo střeží používat taková slova jako „pravda“, „správný“, „pravý“ apod., neznamená ještě nutně, že s nimi nějak nepočítá či nepracuje, že myšlenkově na nich není závislý. Ostatně je vůbec otázka, zda se bez nich lze skutečně obejít. Je možné, že bez nějakého vědomí pravdy, správné řeči, lži či omylu by nemohl vůbec mluvit. Bez nějakého vědomí o správném a špatném, nemohl by se vůbec vyjadřovat k jednání a snad ani jednat.

Mohli byste říci: Bělohradský ale zřejmě nechce tato slova zrušit, nýbrž je jen vyčlenit z práce filosofie.

Ale cožpak filosofie, odpovídám, není také mluvení a jednání? Cožpak Bělohradský sám se nyní může vyčlenit do jakési nadpozice, v níž se podobným mentálním závislostem vyhne? I tehdy, když filosofie začne říkat, že je třeba chápat podmíněnost

¹⁵⁶ Viz pozn. 136. (Kurzíva je má.)

¹⁵⁷ *Polopravdy*, str. 65. (Kurzíva je má.)

každého takového „správného“, „dobrého“, „pravdivého“, „špatného“ či „lživého“, ale nejenom podmíněnost, ale především omezenost, relativnost, a tedy neúplnost, nedefinitivnost, tedy jednoduše pochybnost (a to co do stránky jejich legitimacy), tedy i tehdy, když přesvědčuje o tom, že celá tato sféra je součástí univerzálního podmiňování či determinace celku, pro níž tedy není možné být o něčem definitivně přesvědčen a považovat něco za nutný soud, pro níž nic není jen tak samo o sobě a čisté, ale vždy nějak zašpiněné vztahem k něčemu jinému, tak i tehdy pracuje s onou věcí z té pozice, že (se konečně odhalilo, že) je dobré, správné, lepší, člověku případnější a tedy v jistém smyslu pravdivější o tomto přesvědčovat a toto vědomí posléze chovat; i tehdy je přesvědčena, že něco uchopuje lépe, než přesvědčení dosavadní, prosazující nějakou pravdu jako jedinou a definitivní, nějaké řešení, jako jediné správné a konečné apod. (jak už jsem tu ostatně jednou řekl v odbočce o odlišné relativnosti výkřiku „Vše je relativní!“). Znovu a znovu dělá filosofie to, že něco prohlašuje za lepší než něco jiného, protože je přesvědčena, že na to jde od správnějšího konce, narozdíl od přístupů jiných.¹⁵⁸ A jaké je tedy řešení? Neustále se zbavovat tohoto charakteru své řeči? Proč? Kam aby se došlo? Nikam jinam, než k neustálému zbavování se tohoto charakteru? Proč? Aby se kam došlo-nedošlo? Otázky bez konce, neboť každé „je třeba“ nese sebou to, *čeho* je třeba se zbavit a ohled na to *proč*. Každá věta říkající, že není dobré být nějak moc přesvědčen o tom, že můj obraz či má představa nebo myšlenka je lepší než ostatní, je sama přesvědčením a myšlenkou, že toto je jistě lepší než něco jiného. Sysifovské klopotání odnikud nikam s důvodem, který chce být bez důvodu.

Když Hejdánek na adresu Bělohradského říká, že říká-li někdo omylem či dokonce vědomě, že filosofii nejde o pravdu, tak pak nejde o filosofa, nemyslí tím pravdu jako

¹⁵⁸ Myslím, že do jisté míry se to prokazuje i v následujícím úryvku: „Považovat konsensus za strategický cíl komunikace je založeno na *falešném* předpokladu, že rozdíly jsou jen plodem ‚nedorozumění a chyb‘ a že přirozeným stavem společnosti není mnohoznačnost a rozpornost, ale jednoznačnost a shoda. Ten předpoklad je nebezpečný, protože znemožňuje vyrovnat se v demokratických systémech s neredukovatelnými rozdíly ve zkušenostech, zájmech a životních formách lidí.“ (*Postmodernisté říkají, že...*, in: *Právo* 2.12.1999, str. 1. – Kurzíva je má.) – Ani Bělohradský se neobejde bez takových slov, jako je „falešný“, jež přece vždy nějak souvisí i se svým opakem, a to i tehdy, když nejsme schopni říci, co nejen že není falešné, ale přímo co je pravé. Ostatně to je docela podobné Hejdánkovi, který se snaží porozumět právě tomu, že jsme schopni vidět něco jako falešné, i přesto, že pravdu nemáme v ruce. – Odtud právě pramení jeho výraz „světlo pravdy“, v němž se omyl ukazuje jako omyl a lež jako lež, třebaže sama pravda za svým světlem zůstává skrytá.

téma, čili tak, že jediným pořádným tématem filosofickým bylo by pojetí pravdy, a snad tím dokonce ani nemyslí, že pravda musí být alespoň jedním z témat filosofování filosofa. Vždyť pravda, a o to také jde v této třetí kapitole, nemusí být ve filosofii přítomna jako téma nebo jako jakási význačná vlastnost filosofických vět, ale také jako jakési pozadí (což je Bělohradského oblíbené slovo) a to přinejmenším v tom, že filosof se snaží, aby jeho řeč byla správná, byla věcem po právu, byla podle pravdy (ať už téma pravdy je nějak explikováno či nikoliv a o samotném slovu „pravda“ se říká cokoliv), nebo negativně – aby to nebyla řeč nesprávná, falešná či lživá. To je právě to, co také může odlišit filosofickou řeč od jiných (i když jistě ne docela a bez dalších odlišujících znaků – z tohoto ovšem vycházejících). Filosofická řeč jako filosofická řeč by byla vlastně docela zbytečná, kdyby tím ústředním, o co by v ní šlo, byla pouze schopnost výmluvnosti, schopnost ukecat, schopnost krásně rytmicky traktovat ušlechtilé nebo naopak pohoršlivě znějící slova. Filosofickou řeč neudělá to, že má nějakou speciální formu nebo naopak, že nemá formu takřka žádnou ve snaze odhalovat tajemství forem. Filosofickou řeč jako řeč odlišující se od jiných dělá filosofickou něco jiného a to je právě to, co se Hejdánek snaží vysvětlit, když říká, že filosofii samozřejmě jde a musí jít o pravdu, což je z jisté perspektivy to, co se stále dokola vracelo v předposledním odstavci.

A když Bělohradský s něčím takovým kategoricky nesouhlasí a naopak prohlašuje, že filosofii o pravdu vůbec jít nemá, nýbrž že filosofie se má stát především výmluvnou, jako ona fotografie kormorána, tak tehdy Bělohradský nemluví nijak o pravdě, jak ji pojímá Hejdánek, nýbrž o těch “pravdách”, jež usilují být v souladu se samotnou skutečností a z kterých se mu ježí vlasy na hlavě, mluví o těch pravdách, které kdy byly v rámci filosofie, náboženství a čehokoliv jiného vymyšleny a jako poslední a úplná pravda prosazovány, mluví o těch pravdách, s nimiž se mu vždy spojují koncentrační tábor a gulag. Ale jak řečeno, nijak tím nepostihuje Hejdánkem či v této interpretaci mnou formulovanou tendenci či tíhnutí ke správné řeči spíše než lživé nebo zastírající, naprosto nemluví o tom, co povolává, co osvětluje, co ukazuje nepravdu jako nepravdu, co právě člověku dává pocit odpovědnosti, co jej nutí rozlišovat či pátrat po rozlišení správného a nesprávného. Ani mu o popření něčeho takového nemůže jít, neboť v tomto základním samotný Bělohradský neustále je ponořen, neboť i tehdy, když říká, že filosofii o žádnou pravdu nejde, ale jen o jakousi transformaci potenciálně výmluvných

zkušeností v opravdu výmluvné věty (např. výmluvných a příznačných fotografií kormoránů) či předvedení před oči, proč že je třeba výmluvnosti, tak i právě tehdy usiluje o takovou správnou, nezastírající, odhalující řeč, neboť v té samé chvíli jej vede to, co vlastně je smyslem filosofie i podle Hejdánka a co právě jakožto pravdu Hejdánek předkládá. Že odpovídá na výzvu pracovat na změně charakteru i veřejného statutu filosofického slova, že se snaží s ohledem na budoucnost uskutečnit cosi nového, zanechat stopu, jež se ze své první nepatrné velikosti rozvine a rozšíří a promění tvář skutečnosti způsobem, o němž Bělohradský předpokládá, že je lidstvu užitečnější, přinejmenším tím, že je méně škodlivý.

Tím, že se nakonec vlastně nevyjadřuje k Hejdánkovi, nýbrž k něčemu, co i Hejdánek odmítá a nad čím si chce „uplivnout“, ¹⁵⁹ tím, z čeho vychází, o čem je přesvědčen a co mu dodává sílu pokračovat a co jej vede k tomu, aby se k těmto věcem stále vracel a vyjadřoval, postupuje po stopách, které popisuje Hejdánek. Ač nijak nejde cestou zkoumání sféry nepředmětna a ryzí nepředmětnosti pravdy, v praxi realizuje to, co Hejdánek identifikuje jako významnou část pravdy takto chápané.

Jinak řečeno – v tomto smyslu jde i Bělohradskému o správnou řeč – řeč, která nenesou sebou tolik negativních důsledků, která není škodlivá, řeč, která je užitečná či nabízí to, co je užitečnější, a přesvědčuje o něm. Snad by se tedy dalo říci, že když Bělohradský hovoří o režimech řeči a jejich relativnosti, představuje sám jakýsi správný „režim“ (či metarežim nebo způsob) života. Ač to nějak explicitně neříká, musí, podle mého, s něčím takovým počítat a pracovat.

A řekněme to ještě jinak: Bělohradský se pokouší o jakési „definování“ či vysvětlení nebo odhalení jistého typu „života v pravdě“, aniž by přitom použil slova pravda, ba dokonce tak, aby v tomto rámci slovo „pravda“ přímo explicitně odmítl, tedy s tou podmínkou, aby v něm slovo „pravda“ nejen nepadlo, ale ani nemohlo padnout, aby bylo od počátku diskvalifikováno. Ostatně není to poprvé, co se na místo pravdy staví užitečnost. Ale tvrdím, že není zde tato užitečnost namísto pravdy, nýbrž *na místě*, na jejím místě, je jistým způsobem chápanou pravdou.

Tak je tedy možné bavit se o tom, zda to je dostatečné vymezení toho, co je pravdivé či správné, ale nikoliv o tom, zda je vůbec možné mluvit o něčem, co je správné či co je lepší a nebo zda by nebylo lépe se tomu vyhnout, neboť v onom „lépe“ se nám to

¹⁵⁹ Viz *Příloha*, str. xxv.

zase vrací zpět. Je podle mého nutné toto vše chápat jako součást slova „správné“ a stejně tak jako součást té snahy filosofické, jíž Hejdánek, podle Bělohradského archaicky, nazývá úsilím či snahou po pravdě, po stopách pravdy.

Je to vlastně velmi zajímavé, že právě tu část Hejdánkova pojetí, kterou není Bělohradský schopen přijmout jako odlišnou od toho, co sám kritizuje, není s to ji uchopit v tom novém, co přináší, právě onu pravdu chápanou jako otevřenou budoucnost a výzvu z ní přicházející sám ve své zkušenosti zná, jedná podle ní, je jí veden a přinejmenším část jeho filosofického života a práce je jí skrz naskrz prostoupena.

To vše by bylo docela malicherné patláni se v tom, co a jak nazývat, zda používat takové slovíčko, jako je „pravda“, čili jistou speciální následnost písmenek „a“, „d“, „p“, „r“, „v“, kdyby se tu opravdu vedla debata, kterou snahu filosofovu jak jmenovat, a nikoliv debata, jakou snahu si filosof vůbec může dovolit. Tak snadná tato situace není, aby se mohlo pouze říci, zda slovo „pravda“ nese s sebou více záporných či kladných souvislostí. Ostatně nejde o toto slovo, nýbrž o to, co právě před chvílí jsem tu ukázal, že to, co Hejdánek nazývá pravdou, což můžeme i nemusíme přijmout, neboť to je nyní docela jedno, Bělohradský cele odmítá, avšak sveden pouze zřejmě právě tímto slovem, *neboť co odmítá ve svých textech, to zřejmě jej vede k psaní těchto textů*. A tak je třeba se nejdříve ptát nikoliv po nějakém slovu a po tom, jak hezky či nehezky zní, ale po tom, jakou snahu tedy nakonec přiznat filosofovi, jakou podobu povolit filosofické řeči.

Je tedy nutné devalvovat filosofickou řeč (neboť ve srovnání s Hejdánkem se jedná o jakousi devalvací), jak to činí a požaduje Bělohradský? Nemůže nám nabídnout další a v jistém smyslu i užitečnější výsledky, bude-li reflektovat své dosavadní chyby tím způsobem, že se pokusí zbavit toho, co k nim vedlo, ale zachová to, co snad ještě nějaký přínos mít bude, nebo co k ní, jak se zdá, neodmyslitelně patří? Měl-li by se tento spor skutečně rozhodnout, bylo by třeba důkladně sledovat přínos i, takříkajíc, odnos, tedy škodlivost či negativní důsledky plynoucí z toho kterého přístupu.

Za sebe nyní předběžně řeknu, že – a to právě ve jménu pestrosti, jíž se tak rád dovolává i Václav Bělohradský – se domnívám, že opravdu jde o jakousi devalvací, že jde o zjednodušení naší situace, které ovšem spíše než sebeobranou je útekem z pozic, jež se dosud zdají mít svůj smysl. Zkusme to opsat skrze téma, které rovněž leží Bělohradskému nikoliv v žaludku, ale na srdci, i když to uděláme poněkud jiným způsobem,

než jak on činí. Může laik rozhodnout o řeči atomového vědce? Ne. Ale nemusí ji přijmout, může přijmout jiný způsob řeči. Ovšem jsou si tyto různé způsoby zcela rovny? Ve smyslu „shodné“ nikoliv a to právě proto, že se vyjadřují o něčem jiném. Ale ze stejného důvodu mají smysl být tu takto vedle sebe, právě tím, že si navzájem ukazují své nedostatky. Proto laik nemůže rozhodovat o řeči vědy a proto vědec nemůže rozhodovat o řeči laika. Proto také laik nemůže rozhodovat o řeči filosofie ani o filosofii vůbec, stejně tak jako filosof nemůže si uzurpovat právo vnucovat svou řeč laikovi. Ovšem i filosofova řeč má svůj smysl. (Mimo tuto řeč se domnívám, že ne jen historický.) A to právě tím, jak a čím se liší, právě tím, že je svébytným režimem a nikoliv jen narážením na ostatné dráty různých jiných režimů. Má-li filosofická řeč svůj přijatelný smysl, který ji činí rovnocennou jiným způsobům, pak má i takový smysl kritika slov, které se z ní chtějí vyčlenit, ale stále se k ní (a jakoby v ní) vyjadřovat. Tato kritika, stejně ovšem jako celá filosofická řeč, není nadřazená, ale je speciální – a tedy může říci něco, co nemůže říci nic jiného – a tedy má svůj smysl. Připravit ji o to speciální, připravit ji o to jiné, co konkrétně může vypovědět, připravit ji tak o valnou část jejího smyslu, to právě nazývám devalvací, a teď už nikoliv jen ve vztahu ke slovům Ladislava Hejdánka, nýbrž vzhledem k předešlým odstavcům.

Každopádně, ať už se budou ona pojetí hodnotit jakkoliv, podobně či nepodobně, dojde-li se vůbec k potřebě toho, na závěr se hodí zdůraznit to, v čem ta pojetí jdou ruku v ruce, co je činí sobě přes veškeru rozdílnost vlastně docela blízkými, a to je to, že hnacím motorem myšlení Václava Bělohradského a Ladislava Hejdánka je právě praxe, zkušenost problémů nyní se končícího věku, otázka problematičnosti hodnot a norem, hranic toho, co je legitimní, moment nebezpečí v takřka každého hovoru o tom, co je správné či co je pravdivé, snad i vědomí dosud nejasné pozice a úlohy, jíž má filosof hrát a to především s ohledem na to, aby nebyla ani příliš slabá, ani příliš silná. Ale samozřejmě nejdříve a nejvíce, starost o svůj život a myšlení. Oběma pojetím je vlastní stejná výzva: Což takhle promyslit, zda způsob, jakým myslíme o některých věcech a vůbec obecně a jakým podle toho dále jednáme, je ten nejvíce hodný člověka, a nebo, chcete-li méně pateticky, zda by nebylo vhodné začít na poněkud jiné cestě, na níž bychom se dokázali vyhnout holocaustu i vivisekci, na níž bychom ne snad přímo objevili novou sféru, ale přinejmenším o trochu toho z jiné sféry obohatili svůj život a tím zřejmě

i svou svobodu. V tomto směru jde tu vždy o filosofii nikoliv akademickou, jen tak kontemplanční o nadřazených a nicotných otázkách, hrající si s pojmy či nepojmy, nýbrž vždy o filosofii životní a tedy i angažovanou. Jsou to filosofie vyzývající a jako výzvě k dalšímu myšlení a jednání je třeba jim rozumět. Do jaké míry budou nakonec užitečné nebo neužitečné, to se teprve musí ukázat.

ZÁVĚR

V závěru už nic dalšího nevymyslím. Ostatně k tomu ani závěr neslouží. To už spíše k tomu, aby se v něm zopakovaly všechny úspěchy, jichž bylo v práci dosaženo. Ovšem stejně tak je to první chvíle a první stránka, na níž se autor může vyjádřit k tomu, co učinil špatně či co neučinil vůbec. A toho je tu velmi mnoho a tedy závěr skutečně využiji.

Byla zde předložena dvě pojetí, do jisté míry celková pojetí, dva způsoby filosofické práce a z nich vzešlé výsledky, jichž dosti význačnou částí je otázka pravdy. Mým úkolem bylo pokud možno co nejlépe objasnit, ke které ze pravdě se to které pojetí vyjadřuje, když je zrovna kritické, a co samo navrhuje a zda pro tento návrh je nějak významný pojem pravdy, či ne – a proč. V tom, myslím, bylo také první zakopnutí na této cestě, neboť zřejmě ještě stále není dostatečně zřejmý rozdíl mezi pojmem pravdy (ať už je jakýkoliv) a samotným slovem, názvem, jménem toho nějakého pojmu, jež ovšem jako první se nás vždycky dotýká a upozorňuje na to, co máme čekat, i když většinou špatně či neprávem.

Z této nejasnosti také plyne nedostatečné prodiskutování mezi obou pojetí, jejich hranic, v nichž mají smysl, třeba hluboký, ale za nimiž se začínají otřásat a postrádat schopnost odpovědět. Nebo přesněji řečeno: načrtl jsem tu meze, jež vidím v pojetí Bělohradského. Je ovšem v otázce samotná tato moje interpretace a toto mé rozvedení. A ovšem ještě více pak vůbec problém mezi a hranic pojetí Hejdánkova.

Ukázalo se mi tu, že pojetí Ladislava Hejdánka je do jisté míry širší a ucelenější než pojetí Václava Bělohradského, takže má tu jednu nezanedbatelnou výhodu, že tímto svým konkrétním způsobem je schopno vysvětlit a nějak pojmout i to, co říká Václav Bělohradský, včetně jeho kritiky, kdežto obráceně to nejde, než za pomoci námitky, jež je nevyvratitelná a tedy se jí zřejmě netřeba příliš zabývat.

Další nepříjemná věc je nedostatečné (vlastně vůbec žádné) prozkoumání kořenů obou těchto pojetí. A to nyní ne jen z hlediska problému, který řeší, ale vůbec vzhledem k myšlenkovému zázemí, z něhož oba pánové vycházejí. Byla by to zřejmě dosti obsáhlá práce – a jistě velmi poučná – která by sledovala, jak se jejich myšlenky rodily z myšlenek jich předchůdců, na čem všem jsou závislé vědomě a na čem skrytě, nevědomky

a takříkajíc samy před sebou tajně. Právě z porozumění jejich historii mohlo by se narodit lepší porozumění jim samým, všem těm nyní skrytým souvislostem, jež mi možná právě proto zabránily, abych tu dosáhl všeho, v co jsem doufal. A ostatně něco takového je nutno, neboť obě pojetí snaží se zaujímat dosti vyhraněný postoj k minulosti, ke svým vlastním filosofickým dějinám, kterým pokud se nám nepodaří nějak porozumět, neporozumíme ani tomu, co se tu vlastně kritizuje, stejně ovšem jako tomu, kde se bere inspirace a podpora pro to které řešení. V této věci lze, myslím, bez výhrad souhlasit s Ladislavem Hejdánkem, když tvrdí, že znalost a porozumění minulosti jsou naprosto a dočista nutné pro to, abychom se mohli vyvarovat jejich chyb a mohli ji překonat. Právě porozumění tomu, co a proč se dělá špatně nebo alespoň nevhodně, patří neodmyslitelně k možnosti nápravy a k možnosti skutečného následnictví.

Nebudu tak troufalý, abych tvrdil, že to je vůbec nejvážnější chyba této práce. Zcela jistě jde ale o velmi důležité téma, v němž je možno, ale i nutno jít dále. Jen pak se totiž bude moci říci, že se začalo opravdu z gruntu a že se učinilo maximum pro to, aby se ozřejmily všechny ty skryté souvislosti, jež se vždycky nějak připlou před oči, i když se samy od sebe odhalit nedají.

Je tedy docela dobře možné, že moje práce a především závěrečná kapitola probudila daleko více otázek, než na kolik jich odpověděla. To by bylo nemilé, i když ve srovnání s jinou možností, a sice že snad nevyprovokovala otázku žádnou, stále ještě docela ucházející.

A tak zbývá, nepletu-li se, poslední otevřený problém a sice jeden z požadavků, jež před touto prací ležely už od *Úvodu*. – Bylo ukázáno, kterak filosofu možno mluvit o pravdě? (Vzhledem k tomu nakolik se taková řeč jevila problematickou?) To nechť posoudí kolegium, hodnotící tuto práci, samo. Autor této práce se ovšem (a proti duchu *Závěru*) domnívá, že do jisté minimální míry ano.

POUŽITÁ LITERATURA

Ladislav Hejdánek:

knihy:

Filosofie a víra, Evangelické nakl., Praha 1990, 1. vyd., 171 s.

Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti, OIKOYMENH, Praha 1997, 1. vyd., 197 s.

články:

Kozákovo pojetí pravdy, in: *Křesťanská revue – Theologická příloha* 1958, roč. 25, str. 80-86.

Pravda a skutečnost, in: *O svrchovanost víry* (sborník k 70. výročí narozenin J. L. Hro-mádky), Praha 1959, vyd. 1., str. 69-74.

Objev budoucnosti a umění, in: *Tvář* 7/64, str. 16-19.

O pravdě v umění a ve filosofii, in: *Plamen* 6/65, roč. 7, str. 30-35.

Pravda a prax, in: *Mladá tvorba* 9, Bratislava 1966, str. 12-15.

Člověk a otázka, in: *Podoby I* (Literární sborník - ed. B. Doležal), Čs. spisovatel, Praha 1967, str. 129-141.

Pojetí pravdy v „Útěše z filosofie“, in: *Křesťanská revue* 5/67, roč. 34, str. 100.

Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné“ myšlení, in: *Podoby II* (Literární sborník - ed. V. Havel), Čs. spisovatel, Praha 1969, str. 109-121.

Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady, in: *Hostina* (Filozofický sborník - ed. V. Havel), Sixty-Eight Publishers Corp., Toronto 1989, str. 35-48.

Nepředmětná „entita“?, in: *Reflexe* 1/90, str. 9.16-22.

Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla, in: *Listy* 6/90, roč. 20, str. 6-19. (Napsáno v roce 1983.)

Pravda a svoboda (Kázání proslovené ve vršovickém sboru ČCE v roce 1975), in: *Křesťanská revue* 8/90, str. 173-176.

Musí demokracie rezignovat na pravdu?, in: *Literární noviny* 44/91, str. 1, 3.

Milovník moudrosti (interview), in: *Studentské listy* 4/91, roč. 2, str. 3.

Vítězí pravda v dějinách?, in: *Křesťanská revue* 6/91, roč. 58., str. 129-133.

Pravda vítězí v dějinách!, in: *Křesťanská revue* 7/91, roč. 58, str. 151-155.

Věda v dnešní společnosti, in: *Reflexe* 7-8/92, str. 4.1-10.

Nejhorší je zlo, které vypadá jako dobro (interview), *Respekt* 33, 14.-21.8.1995, str. 12.

Vnitřní emigrace jako téma (interview), in: *Literární noviny* 51-52/96, str. 7.

Mýtus a dvojí pokus o jeho překonání, in: *Reflex* 1/2000, str. 60-63.

jiná doporučená literatura:

Dopisy přáteli, Institut pro středoevr. kulturu a politiku, Praha 1993, 1. vyd., 134 s.

Václav Bělohradský

knihy:

Přirozený svět jako politický problém (Eseje o člověku pozdní doby), Čs. spisovatel, Praha 1991, 1. vyd., 232 s.

Myslet zeleň světa (rozhovor s Karlem Hvižd'alou), Mladá Fronta, Praha 1991, 3. vyd., 112 s.

Kapitalismus a občanské ctnosti, Čs. spisovatel, Praha 1992, 1. vyd., 143 s.

Mezi světy & mezisvěty (Filosofické dialogy), Votobia, Praha 1997, 1. vyd., 194 s.

články:

Naléhavější než pravda, in: *Literární noviny* 50/91, str. 1, 3.

Post-komunismus i v SSSR, in: *Přítomnost* 9/91, str. 3.

Přemítání o Havlově přemítání, in: *Literární noviny* 46/91, str. 3.

Je čas cítit se jako debil, in: *Tvar* 4/92, str. 3.

Zločiny a zločinné zákony, in: *Lidové noviny* 18.6.1993, str. 12.

Dnes odpovídá..., in: *Lidové noviny* 6.6.1997, str. 8.

Vše trvalé se mění v páru, vše posvátné se znesvěcuje, in: *Právo* 12.3.1998, str. 1.

Sekáč, který se nezakecal, in: *Právo* 3.12.1998, str. 1.

Postmodernisté říkají, že..., in: *Právo* 2.12.1999, str. 1.

jiná doporučená literatura:

Přemítání o Havlově přemítání, in: *Literární noviny* 46/91, str. 3.

Kultura, trh a pravdy, in: *Literární noviny* 27/92, str. 1, 3.

Mravních pět švestek, in: *Lidové noviny* 27.1.1995, str. 9.

Hranice mezi kým, čím a kde?, in: *Literární noviny* 1/96, str. 1, 3.

Co je život v pravdě Václava Havla?, in: *Lidové noviny* 5.10.1996, str. 9.

Břímě etiky, in: *Právo* 16.1.1998, str. 16.

(reakce: Daniel Kumermann, *Informace Václava Bělohradského*, in: *Právo* 30.1.1998, str. 16.)

Vadí mi morální kýč (rozhovor s B. Pečinkou a Z. Petráčkem), in: *Respekt* 15.6.1998, str. 12.

Válka v Kosovu je levičácká válka, in: *Lidové noviny* 10.4.1999, str. 11.

(reakce: Tomáš Kulka, *Bělohradský podle Poppera*, in: *Respekt* 10.5.1999, str. 19.)

Ostatní použitá literatura

O. A. Funda, *Úvod do filosofického tázání*, ZČU, Plzeň 1995, 1. vyd., 69 s.

Jan Sokol, *Malá filosofie člověka*, Vyšehrad, Praha 1998, 3. vyd., 392 s.

G. W. Leibniz, *Monadologie*, SFINX, Praha 1925, 42 s.

Martin Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 1996, 1. vyd., 477 s.

PŘÍLOHA: HEJDÁNEK, BĚLOHRADSKÝ A DALŠÍ – O PRAVDĚ APOD. (LIBOCHOVICE 31. 5. – 3. 6. 1993)

Poznámka na začátek:

Tato příloha je přepisem šesti magnetofonových pásek (z původních sedmi), na nichž je zachycena takřka celá diskuse mezi Ladislavem Hejdánkem a Václavem Bělohradským, která se odehrála v Libochovicích ve dnech 31. 5. – 3. 6. 1993. Dopředu upozorňuji, že tento přepis není nikým autorizovaný. Vzešel z mého svévolného rozhodnutí a má sloužit jednak jako ilustrace jisté podoby střetnutí, které jsem se v této práci pokusil nově uchopit, druhak pak jako vedlejší dokument, k němuž místy odkazuji. Zde je pokus o vymezení „zásad“ tohoto mého zpracování:

Před tímto přepisem stál jeden základní problém. Jak si poradit s hovorovým charakterem těchto řečí, s tím, že při každém slově a při každé větě je patrné, že zrovna vzniká, že se klube a hledá si slova? Rozhovor a diskuse zaznamenané na těchto kasetách mají tuto zvláštní, avšak zcela pochopitelnou vlastnost, která se ukazuje a obnovuje vždy s každým novým poslechem. Ovšem na papíře toto zachovat bylo by obtížné a snad i nemožné. Není možné učinit dokonalý přepis už jen proto, že nelze reprodukovat rychlost řeči, intonaci, radost, rozladění či vzrušení promlouvajícího. Proto jsem se rozhodl, že se nepokusím zachovat specifický obraz této rozmluvy v úplném přepisu, neboť výsledek by zcela jistě byl více než pochybný, snad by byl jen jakousi podivnou fraškou skutečného rozhovoru a nakonec i zcela nečitelný. Chce-li se někdo vrátit k té situaci nejbližší, musí sáhnout k samotným páskám – ostatně proto také vznikly, neboť nejméně toto zachovávají a obnovují.

Na druhou stranu ovšem nelze jen tak přijít ke zvukovému záznamu a začít oklešťovat a oklešťovat, upravovat do přijatelné písemné podoby bez nějakého mezního bodu, kam až je toto dovoleno. A tuto hranici jsem se pokusil neposunout příliš daleko. Zdálo se mi nepřijatelné pouštět se do snahy přeformulovávat cizí myšlenky do mně blízkého slohu (i když se tak zcela jistě na některých stranách stalo). Pokud by někdy něco podobného mělo vzniknout, museli by k tomu přijít přímí účastníci nebo alespoň někdo jimi pověřený.

Tedy je tu požadavek nesledovat pasivně často nejasná či zadržávající se slova, jak jsou pro rodící se přímou řeč charakteristická, ovšem na druhou stranu také požadavek nevytvořit tu rozmluvu zcela novou. Přistoupil jsem tedy k nejnutnějším úpravám, takže výsledná podoba je jen jakýmsi nemohoucím kompromisem mezi protilehlými požadavky. Bylo nutné redukovat osobní zájmena, častá zadržnutí v řeči nebo důsledky náhlé inspirace, nečitelné skoky. Zároveň ale přesto tu zůstaly některé znaky přímého rozhovoru, jež ovšem často mají svůj vnitřní smysl, který jen dále ozřejmuje to, co mluvčí měl na mysli; nebo jsem jen nedokázal je vypustit. Taková místa, kde jsem byl nucen něco vypustit, jsou označena tečkami, stejně jako místa, kde mluvčí váhá a nebo přechází k jinému motivu.

Nepříjemné je to, že některé okamžiky rozmluvy magnetofon nezaznamenal. To je mj. případ většiny poznámek z publika. I tato místa jsou vyznačena. V hranatých závorkách jsou pak slova, jež jsem doplnil podle kontextu nebo nejasných náznaků, že skutečně byla vyslovena. Ode mne samozřejmě pochází i veškerá kurzíva, použitá nejen kvůli přehlednosti, ale také k vyznačení zvláštního důrazu, který mluvčí na ono místo v promluvě klade. Tak je tomu i s odstavci, jejichž členění je vždy nutno brát s rezervou. Rezervovaný přístup je třeba i v případě přepisu vlastních jmen a vůbec názvů a cizích slov.

Snažil jsem se důsledně držet jednoho způsobu psaní slova „pravda“. Rozlišování „pravdy“ a „Pravdy“ nebylo by než matoucí. Už nyní se jako jeden ze základních problémů diskuse ukazuje obtížnost vymezení toho, co se zrovna tou nějakou „pravdou“ míní – natož kdyby se zde objevil jiný takový pojem, který nutně zase by mohl být chápán nejrůznějšími způsoby. Pokud se má práce podařit, není to už ani nutné.

Následující diskusi tedy není možné číst jako zajímavý či dojmavý příběh, není to detektivka ani sladíák. V žádném případě se nejedná o stylisticky vytríbené literární dílo. Proto si také toto zpracování nečiní nárok na čtivost. Jako text nemůže působit než rozervaně a už jen po své literární stránce musí to být nutně obtížné čtení. Jde pouze o dokument, do jisté míry nepovedený, avšak pro mou práci, myslím, důležitý.

Bělohradský: Tato debata o pravdě má jisté pozadí, které bych se pokusil nejdříve jistým způsobem označit. Filosofie se učí na katedře filosofie filosofické fakulty už po

několik desítek let v takové zvláštní situaci, kdy zde není dostatečně evidentní dialog mezi filosofickými tradicemi. Zejména vlivem obrovské autority prof. Patočky a předtím i toho obecného marxistického rámce tady byla tendence považovat jistou filosofickou tradici za filosofii samu, takže poměrně menšinová filosofická orientace v Evropě, jako je Patočkova, se stala do jisté míry symbolem duchovnosti a jaksi mírou filosofie samé – toho, co vlastně filosofie má dělat. A to, že tato katedra nemá obvyklou evropskou strukturu – kde jsou zástupci analytické filosofie, nejružnějších typů sémiotiky atd., kteří mezi sebou vedou debatu, kterou studenti *vidí jako debatu* – vedlo k tomu, že tato diskuse dostala najednou ráz jakési debaty o filosofii samu (– pak se krátce vrátím k tomu, jak to vlastně vzniklo); byla to debata o útoku na filosofii a duchovního člověka. Jakoby tu byla nějaká „filosofie sama“, která je něco víc než filosofické tradice - které se velice často konstituují [náhodně].

Každá trochu sociologická studie o tom, jak vznikla jistá filosofická tradice, je velice překvapující. Vezměte si např. vliv Wittgensteina v Oxfordu, který byl do jisté míry náhodný, a cambridžskou větev. Jak se to vlastně konstituuje, osobnosti a jisté sociální pozadí toho všeho? Nebo to, že nějaká generace dokonce rozhodne o filosofické orientaci? To, co my dnes nazýváme typicky americkou filosofií, je ve skutečnosti dílem střeoevropských emigrantů, Carnapa na losangeleské univerzitě, Weigela atd. A je těžké stát se profesorem v Americe, když člověk není v té tradici; na některé univerzitě je to úplně nemožné – Pittsburg by nikdy nejmenoval filosofa, který pochází třeba z derridovské tradice apod.

Já chci jenom připomenout, že filosofie – ten obor, tak jak je integrován do obyčejné fungující univerzity – je mnohem pestřejší, než jak se to za posledních, řekněme, čtyřicet let vnímá v Praze z důvodů nejružnějších. Ono tu bylo něco vedle toho, např. modální logika, ale vždycky byl takový příliš hlavní proud, jestli mi rozumíte. Např. existencialismus byl příliš hlavní proud, pak se okamžitě navazovalo na Patočku atd. Takže ono převládnutí jednoho příliš hlavního proudu dává této debatě okamžitě jakýsi ráz debaty o filosofii, místo toho, aby jistá část lidí nade mnou mávla rukou a řekla Ano, to je ta konverzační filosofie, jíž jde hlavně o veřejný status filosofického slova. ... Já jsem si s sebou ty články vzal ... a v některých odpovědích Michálka je to přímo jaksi debata o filosofii samotné. Vzpomínám si, že když Patočka četl s námi v roce 1968 Husserla, především *Karteziánské meditace*, věnoval několik přednášek právě tomu, že Husserl považuje za krizi filosofie to, že je to dialog mezi filosofickými tradicemi, debata; že právě

tento stav filosofie – dialog – je krizí filosofie.

Druhý můj bod je, že filosofie se učí v jisté nepřirozené situaci. Totiž, že dialog mezi tradicemi není dostatečně zaběhnutý, institucionalizovaný. A student nevnímá filosofii většinou jako dialog mezi různými filosofickými tradicemi. Proto ta debata měla najednou takový zvláštní ráz.

Vyšel velice zajímavý rozhovor s Oto Markvartem, který je dnes prezidentem filosofické korporace, a tam je několik velice důležitých bodů. Chtěl bych vás ale upozornit na to, jak zmiňuje významnou knížku Plessnerovu o „opozděném národě“. Plessner vykládá v té knížce tragédii Německa jako opozděného národa. Tím výrazem „opozděný“ má na mysli to, že v Německu byl politický liberalizační vývoj nesmírně zpomalen a tak se těžko stávalo občanskou společností. A v této souvislosti, říká Plessner, vzniká něco, co bych nazval (Plessnerovo slovo to není) „pokusení absolutního“. Nyní vám ocituji z toho kousek: Pak jsou do filosofie vkládány velké naděje na záchranu světa a vzniká filosofie, jež je skutečně velmi intenzivní. Má absolutní filosofickou energii. Obdivuhodné, avšak tuto přemíru naděje, např. německý idealismus, kladenou na absolutní filosofii může v této situaci filosofie vlastně jen zklamat. Vezměte si např., jak Hegel interpretuje francouzskou revoluci. On ji vlastně interpretuje filosoficky, ale protože se tato společnost nemůže vyvíjet tak rychle jako francouzská, má vlastně filosofie zachránit, smířit to, co zůstalo rozštěpeno v západním buržoazním světě – to Hegel vlastně spojí. Filosofie prostě vzbuzuje příliš velké naděje, naděje na záchranu světa. Ale patří k podstatě filosofie, říká Plessner, že takové naděje může jen zklamat. A nyní zase cituji: Tak tomu v Německu také bylo. Velká, absolutní filosofie byla zklamáním. A během tohoto procesu zklamání se pak zas v Německu rozvíjela kritika ideologie, tedy umění býti zklamaný. Plessner rozlišuje v německé filosofii dvě fáze. První je ta fáze obrovské naděje; druhá fáze – Adorno, frankfurtská škola, Heidegger atd. – je uměním býti zklamaný z vývoje světa. Že touto kritikou ideologie vznikla prázdná místa a stala se orientačními veličinami, které mají vysoce problematickou povahu, ukázal pak Plessner sám. Nacionální socialismus nelze odvodit přímo z Hegela ba ani ne z Nietzscheho, nýbrž naopak nacionální socialismus je odpovědí na nerealizovanou přemíru naděje kladenou na filosofii, naděje, kterou nemohla uskutečnit.

Proč jsem začal touto citací – protože se domnívám, že my jsme se také ocitli v situaci opozděného národa, a to v tom smyslu, že občanská společnost je velice slabá a tím pádem filosofie i zde hrála příliš velkou roli. Tak například, je nepřiro-

zená role, kterou sehrála *Dialektika konkrétního* v roce 1964. Ta kniha hrála samozřejmě roli velkého nástroje reformy, vědělo se, že vladař na tato slova slyší, že toto slovo má váhu u vladaře, Rudé právo napadlo tuto knihu atd. Ale něco podobného se stalo vlastně i disentu, když filosofie zase hrála roli záchrany a zastupovala občanskou společnost. Proto je tu jakási paralela k tomu modelu a my jsme nyní ve fázi jakéhosi zklamání. Samozřejmě, protože filosofie v demokratické společnosti takovou roli nehraje a hrát nemůže, protože občanská společnost fragmentuje a rozdrobuje jistým způsobem filosofický národ na váhu slova. Prosím, přečtěte si ten Markvartův rozhovor a podívejte se na tu diskusi o pravdě také z tohoto hlediska, že jejím pozadím je také jisté přecenění – ale to slovo přecenění není správné, protože role, kterou filosofie hrála v té době, ta přemíra naděje, jak říká, byla naprosto autentická.

A tak je má postmoderní definice filosofie jako rétoriky jistého typu, kdy vztah mezi rétorikou a filosofií (k čemuž se vrátíme pak, až začne diskuse) je vlastně reakcí na situaci filosofie v demokratické společnosti po těch nadějích, které jsem já sám sdílel. Např. když si přečtete mou *Eschatologii neosobnosti*, tak já jsem skutečně věřil, že komunita disidentů je určitým celosvětovým modelem. Na západě v sedmdesátých letech jsme prožívali útlak, útlak administrativně-sociální – stát byl asistenční – který měl i na univerzitách svůj politický aspekt – univerzity najednou byly pod vládou stran a politických hnutí a vedlo to až k terorismu, zejména v Itálii a v jiných zemích, jak si vzpomínáte – a ta situace byla velice napjatá a já jsem se skutečně domníval, že ona krize spočívá v tom, že ten typ klasických komunit, akademické apod., musí být nahrazen něčím, jako byla komunita disidentská.

Jedinou větu k tomu, když dovolíte, k tomu pozadí. S tím souvisí to, co bych nazval bojem o veřejný status filosofie a filosofického slova. V demokratické společnosti vlastně největším problémem je prosadit jistý veřejný status pro filosofii. Když se podíváte třeba na francouzskou filosofickou scénu a na ty zvláštní polemiky mezi a celým tím liberálním křídlem a Derridu a *collège philosophie* a přímo důvod, proč vznikla – vyučovat filosofii na lyceích – to je jistý boj o veřejný status filosofie. A nebo ta obrovská proměna v americké filosofii, která se najednou teď zabývá z části ekologií, z jiné části se zabývá tou *political correct*; jak ona se v Americe stylizuje jako jakýsi organizátor multikulturní společnosti, kdy práva kultur a různých *ganderů* uvnitř se stávají dnes tím, proč by filosofie měla mít veřejný status a mohla třeba žádat o to, aby to bylo povolání. Já slyším různé debaty o mravnosti politické scény, ale jsem si jist, že je o něco mravnější, než je

průměr akademické scény ve světě. To, co jsem zažil při tzv. konkurzech v Německu nebo ve Francii, to byly opravdové mocenské boje a říká se a vypráví se a je to někde dokumentováno, že po první světové válce řekli, že světovou politiku chtějí dělat dva nezkušení politici, dva profesoři, Wilson a Masaryk – a na to prý Wilson odpověděl slovy: To byste teprve viděli, co to je prosadit nějakého profesora. A tak to skutečně svým způsobem je, studenti to vědí na Západě, a já vám dám několik příkladů, aby to vypadalo konkrétněji: Derrida nikdy nevyhrál konkurs na Sorbonně, byl odmítnut i jako profesor dějin filosofie, protože není dostatečně kompetentní – přitom já se vsadím, že nikdo z vás by mi nebyl schopen říci jména tří profesorů filosofie na Sorbonně. To jsou zcela neznámí lidé. – Takže i tento boj o veřejný status filosofie, to byla součást toho, proč jsem po třiceti letech nepřetržitého života v akademii vstoupil do nové a pokusil jsem se na tomto veřejném hledat jakýsi způsob vyjádření filosofie.

A úplně poslední věta. V osmnáctém století největším tématem filosofie byl stát – co to je stát? Tento zvláštní mechanismus, stroj? Jak to vlastně funguje? V devatenáctém století je to ekonomie – co to je ekonomie? Když dnes můžeme číst komunistický manifest, jak skutečně je třeba ho číst, tzn. jako jakousi modernistickou báseň, jako oslavu moderní doby, s Baudelairem, v té perspektivě, jak ho čte Bernard nebo jiní, ... je v tom to vyrvání, které patří filosofii, to vyrvání z kořenů, z tradice, ale současně člověk není schopen pochopit možnost toho vyrvání z kořenů, kterou filosofie přinesla. Problémem dvacátého století byla technika – Heidegger a samozřejmě nejenom Heidegger, ale každý filosof je vlastně filosofem techniky ve dvacátém století. No a problém století, které začíná, je, co to jsou média? Tato věc, která se tváří, jako že je médium, že je *mezi*, ale která ve skutečnosti rozhoduje o tom, co může vstoupit do řeči a co do ní vstoupit nemůže.

Takže proto také jsem se – mohu-li to tak říci – pokusil zatáhnout ten boj o veřejný status filosofie do médií a toto je tak pozadí té debaty, aniž bychom o této debatě samé ještě mluvili. ... Promiň, že jsem to přetáhl.

Pinc: Nepřetáhl jsi, jako současný žurnalista jsi poněkud zajímavým způsobem definoval délku věty, ale to celkem nevádí, my ti to nekrátíme, ani neškrtneme, tady se na nějakou tu větu nekouká. Nyní má slovo Ladislav Hejdánek.

Hejdánek: Já jsem vlastně nevěděl, o čem budeme hovořit, [co se týče těch předslov], a nic jsem nepřipravil, takže budu teď reagovat na Václava Bělohradského a zároveň jsem si vědom, že se dopustím téže nemravnosti, které se dopustil on, totiž, že tam měl nejméně tři, čtyři nebo dokonce pět témat. Takže teď je otázka, o čem budeme

mluvit. A nebudeme mluvit o několika tématech. To jsem říkal na začátku, že bych odešel. Budeme mluvit o jednom tématu. Ale protože teď mluvil Bělohradský o několika, já budu také mluvit o několika. A jsem toho názoru, že napříště musí předseda držet vždycky jedno téma, a když se dohodneme, že změním téma, pak se mluví o tom druhém a nebudeme se vracet k prvnímu. Jinak to znamená, že ta diskuse jsou jenom rétorické projevy. - Nyní se tedy také budu dopouštět této chyby.

První věc je, že Václav Bělohradský tady upozornil nebo navrhl, abychom revidovali svůj přístup při filosofických diskusích v tom smyslu, že filosofii máme chápat širěji, než bývá zvykem u nás, a to podle něho blbým zvykem; že za filosofii považujeme jenom jednu tradici. Dobře, v této obecnosti je možno to přijmout a já bych řekl to, co je potřeba tam říci jako korekturu, že zas nesmíme to pojetí filosofie rozšířit tak, aby se tam vešlo cokoliv. Otázka také je, co už *není* filosofie. To je strašně důležitá záležitost a je to záležitost, která provázela filosofii od samého začátku. Velmi brzo se ukázalo, že je potřeba postavit jisté meze, jisté mantinely, za nimiž už to filosofie není. A není to jenom stará záležitost boje proti sofistům třeba, ono to bylo ještě starší, předtím, když si navzájem nadávali filosofové a doporučovali se k mrskání – to sice šlo o Homéra, ale mysleli to také jistě [na sebe], ... to patří snad k filosofii nadávat jeden na druhého. Ale je to až do posledka, poněvadž třeba takový významný zastánce nebo významný fenomenolog jako Merleau Ponty má vysloveně úvahy o tom, co to je *non-philosophie*, co to je ne-filosofie. To je strašně důležitá věc. Například věda je ne-filosofie, i když tam jsou filosofické [momenty]. My tam vždycky můžeme vyškrábnout něco a také v denním životě, v hovorech u piva, vždycky tam najdeme ... nějaký zlomek zastaralé, neudržitelné filosofie a můžeme ho vytáhnout. Ale to je jiná věc, to není filosofie, to jsou jakési zbytky, stopy starých filosofí. Čili my musíme také na druhé straně i toto hlídat, tato diskuse se týká také této věci.

Po mém soudu, abych to posunul ještě malinko dál, pak půjdu od toho pryč, filosof, takzvaný filosof, který ať už omylem řekne nebo dokonce opravdu míní, že filosofii nejde o pravdu, přestává být filosofem. Je možno tvrdit, že jsou takové tradice filosofické, které prostě s tou pravdou nepočítají – já budu tvrdit, že o takových tradicích můžeme mluvit, ale nejsou filosofické. A rád bych věděl, čeho se dovolávají a z jakých důvodů, proč by to měla být filosofie, když o pravdu nejde...

Koneckonců, já jsem v té diskusi naznačil velmi jemně – poněvadž nechtěl jsem sestoupit k nějakému nadávání, zejména také nejsem přesvědčen, že když řeknu o někom, že to je sofista nebo že tam jsou sofistické prvky, že to je nadávka, sofisté byli velice chytrí lidé a filosofie v pozdějších dobách, skutečná filosofie, žila z mnoha problémů, které formulovali sofisté, to je ale jiná věc, je to něco jiného než filosofie – o to mně jde. Ze stejných důvodů nejsem ochoten mluvit třeba o filosofii indické apod., pokud se neukáže, že pracuje s pojmy. To není otázka liberálního přístupu, to není otázka eurocentrismu, to je principiální otázka. Jestliže jednou filosofie je pochopena jako myšlenkové úsilí pracující s pojmy, tak tam, kde ty pojmy nejsou nebo jsou jenom náznakově a vlastně je teprve musíme dointerpretovat, to může být moudrost jiného typu, ale ne filosofie.

Tak to je první věc – je potřeba dát také bariéru na druhou stranu. Na jedné straně musíme být širokoprsí, tak říkajíc, za filosofii považovat i to, co se nám třeba nezdá, nelíbí, s čím nesouhlasíme, poněvadž musíme sebe chápat jako určitou orientaci ve filosofii, ne tedy že „co já myslím, je filosofie a všechno ostatní není filosofie“, tak to nejde; ale na druhé straně ne všechno je filosofie. To je první bod.

Druhá věc je k tomu přeceňování významu filosofie. Já budu poslední, kdo filosofii chce přeceňovat. Po mém soudu, zejména v dobách krize, filosofie musí být skromná a jaksi nedělat ze sebe víc, než je. Ovšem na druhé straně zase nemůže být přespříliš skromná a předstírat a tvářit se jakože „já nic, já muzikant“. To také není v pořádku. Ale má otázka je, a to je ten druhý bod, kdo to říká? Kdo to říká, že filosofie je přeceňována? Buď to říká filosofie sama, to jest prostě jiná filosofie, která rozpozná, že určitá filosofie znamenala přeceňování filosofie; filosofická pozice, která pokračuje ve filosofické tradici a je kritická vůči té filosofii minulé; a nebo to je rozpoznání nějakého sociologa, psychologa nebo já nevím koho, tedy nefilosofa. A já trvám na tom, že filosofie je takový zvláštní obor, o kterém nemůže relevantně, v posledním smyslu relevantně, něco rozhodnout, něco posoudit nikdo jiný, než zase filosofie sama. O tom nemůže rozhodovat nikdo jiný, než zase filosofové. Můžou se o to hádat, ale nikdy tady není žádná jiná instance než filosofická k tomu, aby se rozhodlo, co je to filosofie. Neexistuje žádné hlasování lidu, neexistuje žádná věda, která by mohla rozpoznat, co to je filosofie a co není, stejně jako není žádná věda, která rozpozná, co to je a co není umění. To se naprosto

podobá, rozpoznávat, co je filosofie a co už není, je tak jako rozpoznávat, co je pravda a co už není pravda. A rozpoznat lež od pravdy je nesmírně obtížné. Lež která je blbá, kterou každý pozná, ta není nebezpečná. Nebezpečná je ta, která se pravdě co nejvíce podobá. A teď je důležité uvědomit si, že toto je situace pro filosofa, že rozpoznávání, co to je filosofie a co to není filosofie, co to je pravda a co to není pravda, je nesmírně náročná záležitost, že to není jednoduché a nemůže se to bagatelizovat tím způsobem, že musíme být širokoplecí a vzít tam prostě všechno. To právě nesmíme. Nejsou problém v umění trpaslíci na zahradách, to není nebezpečný kýč. Nebezpečný kýč je, který se tváří jako umění, který chce být brán jako umění. A kdo to má rozpoznat? No rozhodně se o tom nebude hlasovat. O tom se musí provést důkladná diskuse mezi kunsthistoriky a ještě navíc musí být velký nárok na ty kunsthistoriky... a tak podobně. Čili to je otázka dějinné kritiky dějinného sporu, který může trvat staletí a nemusí být stále jasné, jestli to je kýč a jestli není kýč. To není otázka gusta, to je věc, která se musí vybojovat. Jinak to nejde. Není to otázka nezaujatého přístupu.

Třetí bod – mně se zdá, že i ze sociologického hlediska to přirovnání německého opožděného národa s tou naší zklamaností nesedí v několika podstatných ohledech. Za prvé tedy ta zklamanost, kterou my dneska cítíme v naší společnosti, je rozhodně vším spíš než zklamaností z filosofie, která měla velké aspirace. Já myslím, že dneska si nikdo o neuspokojené aspirace marxistické filosofie nedělá starosti, ta zklamanost je z něčeho jiného. Tady spíš filosof by mohl reflektovat, čeho se vlastně týče, kde to vlastně vzniká, ale možná, že by na to byla dobrá psychologie –

Pinc: – tady se domnívám, že necílíš na terč, který Václav mínil. Ta kritika se netýkala filosofie marxistické, nýbrž disidentské, alespoň myslím, že tak jsi to –

Bělohradský: – tak jsem to myslel –

Hejdánek: – no dobře, ale to teda myslím, že filosofie disidentská žádná není –

Bělohradský: – přece ta moje *Eschatologie neosobnosti* je to, co teď já sám zde –

Hejdánek: – ale fakticky dneska si o to starost nikdo nedělá.

Bělohradský: Ti filosofové ano.

Hejdánek: Filosofové ano, ale o čem mluvil Plessner, to nebylo o filosofii, ten mluvil o reakci společnosti na filosofii, že; o disidenty dneska [se nikdo nestará], ti jsou všude odstranění.

Pinc: Do jisté míry ale v souvislosti s touhle náladou.

Bělohradský: To chci říct právě.

Hejdánek: Dobře, to je fuk, já to opustím, poněvadž to skutečně není k tomu tématu. Ale bylo to tam řečeno, já jsem se k tomu chtěl vyjádřit, alespoň přinejmenším protestovat proti té interpretaci – můžeme to vyřadit, poněvadž skutečně k té pravdě to nepatří.

A poslední – veřejný status. Veřejný status je věc, která mně leží také velice na srdci. V této věci já, jestli dobře rozumím Václavu Bělohradskému, jsem naprosto v jednotě s ním, protože filosofie akademická je na draka, filosofie akademická je to, co přichází se soumrakem a reflektuje něco, co už je pasé, jak to vyjádřil Hegel, že. A já si myslím, že v tom Hegelovi to není jako program, nýbrž jako kritika spíše. Ale je to dvojnásobné, jako u Hegela skoro všechno, a tedy je to možno vykládat zleva i zprava, shora i zdola. A tedy každopádně jde jaksi o to, že filosofie nejenom má mít právo mluvit (dneska totiž má právo mluvit do všeho každéj neznalec, proč by nemohl filosof), ale že má povinnost – to je ten hlavní problém dneska, poněvadž se do toho nikomu nechce.

Když posloucháme politické debaty, třeba v Parlamentě, nebo čteme v novinách atd., člověku se vůbec nechce do toho vstoupit. Já jsem strašně sám se sebou bojoval, když jsem byl v Berlíně. Žena mi tam posílala výstřižky té diskuse o situaci na naší katedře a já jsem vždycky začal něco psát a pak jsem si říkal „vždyť jseš vůl, do takovýhle diskuse přece nemá cenu vstupovat“. Na druhé straně tam se něco dělo a já jsem měl být v tom a teď co? Člověk je daleko, neví všechno a já jsem pociťoval tu nutnost vstoupit, něco s tím udělat. Já už se těšil, až budu zpátky. - Tedy ano, jistě, veřejný status nejenom pokud jde o situaci na katedře, ale pokud jde o situaci v této společnosti. A tedy já si myslím, že třeba pro mě je naprosto nutné teď nějakým způsobem dát najevo, že já hodnotím naši situaci jako post-revoluční, jestli vůbec můžeme mluvit o nějaké revoluci, že my žijeme v období restaurace. To je typické ovzduší restaurace a v tom je ten chyták a já to musím nějak vyjádřit, poněvadž já to tak vidím. Já to nemůžu vnucovat druhým lidem, filosof vůbec nechce vnucovat. - Podívejte se, a tím končím, jestli se pamatujete, jak začíná Descartes *Rozpravu o metodě*, on nikomu nic nechce vnucovat, nechce nikoho ukecávat, on chce jenom vypravovat, o čem myslel. To se vždycky tradičně vykládá jako taktika, aby nenarazil, my ale to musíme vzít mnohem vážněji.

Filosof nechce nikoho ukecávat, filosof chce, abych teď navázal na přítomného Michálka, filosof chce přesvědčovat. Ale přesvědčovat není ukecávat. Přesvědčovat znamená činit z těch, kdo mě poslouchají, očitě svědky (nebo ušaté

svědky), to jest svědky, kteří už nepotřebují odvolávat se na mě, co já jsem říkal. Oni to nahlédli sami a už o tom můžou mluvit sami. Když někomu vyložím Pythagorovu větu a on ji pochopí, tak už mě nemusí citovat. To není otázka historie, on to pochopil a on to už může vysvětlit bez té historie. Toto nahlédnutí znamená, že se stávám očitým svědkem – já si to můžu pamatovat, jsem rád, že mi to někdo ukázal, vzpomínám na své učitele, ale to není ukecání, to není přesvědčení ve smyslu, jak to v běžné řeči takhle používáme, „tak dlouho ho přesvědčoval, až ho ukecal“. Tyto dvě věci musíme rozlišovat.

V tomto smyslu veřejný status filosofie znamená pokoušet se z kohokoliv udělat svědka, aby to nahlédl sám, žádná ideologie, žádné zpracování, programové zpracování pomocí médií atd. Ta média tam samozřejmě patří, ale rozhodně filosofie pomocí médií je absurdita, pomocí médií nemůžete dělat z nikoho svědky. I když mu ukážete, jak ty bomby padají na města, neděláte z něj svědka. Svědka z něj uděláte, když mu zároveň ukážete ty mrtvé a raněné a dáte mu je před oči, ne na obrazovce, ale fakticky, aby si uvědomil, co to znamená, a to se dá daleko lépe řečí než televizí. Čili - učinit lidi svědky něčeho. A ve filosofii, samozřejmě, jde o to učinit je svědky ve věci, která není nápadná, která není názorná tak, jako ti mrtví na obrazovce, nýbrž která vyžaduje značného soustředění, teoretického promýšlení atd. Tím jsem skončil.

Bělohradský: Považuji za trochu teroristickou tu ideu jednoho tématu. Například jsou tady platónské dialogy, kde se to používá proti Sókratovi. Jedno téma je rétorická figura. Já se domnívám, že jedno téma je něco, co je vždycky iluzí, že vždycky mluvíme o více tématech. Jedno téma nikdy není. Ale myslím, že teď v té praktické rovině kolega Hejdánek nádherně to základní téma definoval a promyslel současně. To znamená, že já vidím dvě taková témata - co je filosofie a ne-filosofie, sebedefinice filosofie, „strážení“ – to je téma, které vypadá trošku, jako by bylo jen jakýmsi povzdechnutím, aby to jako nebyla rétorika. A protože já zastávám právě názor, že filosofie je rétorika zvláštního druhu, tak toto je druhé téma

Hejdánek: Měl bych jen výhradu – já jsem toho slova užil jen asi jednou a ne zcela... – já si myslím, že rétorika je velice dobrá věc. Myslím si, že každý filosof by měl být rétor. Jenomže ne každý rétor je filosof. Proč ne rétorika? Já jsem pro to, aby lidé, kteří myslí, uměli také mluvit. To není pejorativní, ale je to málo, rétorika může totiž také kecat –

Bělohradský: – to filosofie také –

Hejdánek: – pak to není filosofie –

Bělohradský: – ale je to rétorika.

Hejdánek: – rétorika to je, ano.

Pinc: Krom toho posledního jsme se jakž takž dohodli. Začněme tedy od toho, co je domluvené, začněme od toho prvního tématu.

Bělohradský: Přesto ale začnu od něčeho jiného – od toho slova kýč. Jenom chci říci, že slovo kýč v naší tradici, střeoevropské tradici, je ovlivněno dvěma velkými díly a to je Hermann Broch, *Náměsíčníci*, a Milan Kundera. Já znám skvělý Preisnerův překlad *Náměsíčníků*, který nesmírně ovlivnil naše generace, a tam je interpretace slova kýč, kterou Hannah Arendtová považuje za jedno z největších filosofických děl tohoto století – a sice, že kýč není pohaslé, pokleslé umění, které se snižuje k masám, ale že kýč je takové umění, v němž nejde než o výsledek. Tak např. když někdo říká „obchod je obchod a všechno se smí“, tak je to vlastně kýč, a když umělec si v kompjútru najde, jaké motivy nejvíce dojmají lidi, např. dítě umírající na AIDS, které nemůže za to, že ten AIDS má, a napíše o tom knihu – to je kýč. Ale proč je to kýč? Ne proto, že lidé nad tím pláčou a čtou to, ale je to proto kýč, že zatím je technika, že zatím je metoda, a všechno co je metodické, je vlastně kýč. Takže za teorií kýče jsou všechny tautologie typu „obchod je obchod“, „válka je válka“, „zákon je zákon“ atd., protože zákon nikdy není jenom zákon, obchod nikdy není jenom obchod a umění nikdy není jenom umění. Takže on říká, že tyto tautologie a duch, který jim vládne, naše hodnoty, jež se staly kýčem, ovládnou naši civilizaci jako kobylinky, které táhnou pole, ničí svět – a já se domnívám, že právě ta definice filosofie, že to je obor nebo že jenom filosofové mohou definovat, co to je filosofie, že toto je zvláštní druh kýče, že v tom je totiž jistá tautologie.

A v té mé koncepci je filosofie právě něco, co je především výmluvností, a nejde v ní tolik o pravdu jako o výmluvnost. Proč? Protože filosofie je to zvláštní lidské podnikání - zvláštní, protože neznáme ani dost dobře žánry a všechno, co k tomu patří - které stojí proti těm kobylnkám, kterými se staly hodnoty ovládané tautologií orientovanou na výsledek – „ekonomie je ekonomie“, „obchod je obchod“, „věda je věda“ atd. Takže proč potřebuje filosof výmluvnost? Protože potřebuje prolomit metodu, metodičnost, oborovost, tu sebedefinici oboru, která dnes charakterizuje náš svět, kdy všechno je specializace, kdy všechno je obor, o všem rozhoduje fyzik, o všem rozhoduje obchodník a i filosof má rozhodovat o tom, co je filosofie. Tak právě filosofie je to, co stojí proti této oborovosti, proti samovládě

oborů. Filosof může dělat cokoliv, pokud se mu podaří vykolejit tuto tautologii a prolomit to, že obchodník rozhoduje o tom, co je obchod. O tom nerozhoduje obchodník, tak jako nerozhoduje lékař o tom, co je to život, a tak jako nerozhoduje umělec o tom, co je to umění. A ani filosof nerozhoduje o tom, co je to filosofie.

Já jen chci připomenout, že kýč není pokleslé umění, že to je právě ta orientace na obor. A jakmile se spisování stane oborem, tak je to kýč a je to současně napojeno na základní trend naší doby, který je v tom orientovat se na výsledek a všechno ohradit, všemu dát charakter metodičnosti a všemu dát charakter „vlády nad...“, abych tak řekl. A filosof v tomto se spíš podobá klaunovi než člověku, který stojí v nějakém oboru. Filosof se snaží vykolejit ty oborové jazyky a tu oborovou vládu.

Ale jsem si vědom, že to je o něčem jiném.

Hejdánek: První věc je, že já rozumím Brochovi trochu jinak. Tam nejde o protest proti metodě, nýbrž o protest proti záměně konečných a nekonečných cílů, jak to formuluje... – on třeba mluví o charitativním gestu státníkově jako kýčovitém, v němž vůbec nejde o metodu, ale o momentální prožitek - už v tom je kýč. A to je trošičku něco jiného. Uvádí Nerona, který nechal podpálit Řím a pak u toho hrál na loutnu. To jest kýčovité. Tam nešlo o metodu, ale o prožitky. Jemu jde o konkrétní prožitky v jakési situaci a to bez kontextu, zejména časového. A on mluví o geniálním kýči - aby si nikdo nemyslel, že kýč je nedovednost. To je právě dovednost určitého typu. Takže zvláště ukazuje, že může být také geniální kýč. Čili já zase rozumím tomu Brochovi takhle, že jde především o záměnu konečných a nekonečných cílů.

Nakonec je vždycky ještě něco, co se ukazuje ve světle pravdy, kterou nemá filosofie k dispozici, kterou nemá v kapse, kterou nedisponuje. Pak to je v pořádku, pak ten cíl filosofický zůstává nekonečný. Není to něco, čím disponuji, ale zároveň nikdo do toho nemá co kecat – to je velice důležitá záležitost, tato určitá autoritativnost –

Pinc: – ale ani ta filosofie nemá do toho co kecat.

Hejdánek: Ta do toho má co kecat, ale není řečeno, že to ona je schopna rozhodnout! Ale do toho co kecat má. - Ať vymezíme filosofii jakkoliv, příští století nebo možná za několik let přijde někdo a udělá něco, co nepochybně bude filosofie a my jsme na to nikdy nepomysleli. My nemůžeme předem definovat, co je filosofie – to dělají ti filosofové. Filosofie je v posledku to, co dělají filosofové, jak někteří

se takhle vyjádřili. Jenomže aby to dělal opravdu filosof, tak to má jisté předpoklady a ty předpoklady jsou dějinné, ale *jsou*, nemůže tam být cokoliv. Aby se tam dostalo něco, co tam dnes nepatří, tak to musí projít určitou proměnou. Např. my můžeme s určitých prefilosofických nebo mimofilosofických duchovních směrů udělat filosofii.

Mimochodem, je třeba otázka, jestli Kierkegaard byl filosof. Dost pochybný. Podle mne tomu chybějí některé náležitosti. Ale stal se rozhodující osobou pro filosofii dvacátého století. Ale ta filosofie se z toho musela nejdříve udělat. To nikdo jako filosofii nebral. Museli přijít lidi jako Jaspers, aby to odhalili a interpretovali určitým způsobem. A pak se to stává filosofií a ukazuje se, že to tam nějak bylo. Jenomže ještě to nebylo v té podobě filosofie. Ona také má jisté nároky a těm je třeba dostát, ne cokoliv může být filosofie. I když je to moudré, i když je to chytré, i když já-nevím-co, nepatří to tam.

Bělohradský: Musím vyhrotit odpověď na to, protože bez ní bychom se ztratili. Já se naopak domnívám, že je tu jistá podoba mezi Gadamerovou *Wahrheit und Methode* a Brochovou koncepcí, jak metoda proměňuje konečné v nekonečné. Chtěl bych jenom sebrat ta slova, kterými se nedefinovala filosofie sama, ale to, že ta filosofie bude rozhodovat o tom, čím je a není. Zapsal jsem si slova „hlídat“, „rozhodovat“, „bojovat“, „považovat“, „svědčit“ a to jsou všechno slova, která když dáme dohromady, tak vytvářejí něco, co se nazývá *režim*. Takže filosofie se definuje tím, že staví určitý *režim řeči*, který má své instituce, např. povinné texty, povinnou četbu, povinnou znalost řeči, zkoušku, jak se rozvíjí typ znalosti, co vlastně je znalost a co není znalost apod. Definice filosofie je tedy vždycky politický a mocenský problém – definují ji lidé, kteří mají moc ji definovat. Takže když řekneme, že filosofie je to, co dělají filosofové, tak to musíme chápat také politicky, že to je určitý režim a že ten režim nás přijímá nebo odmítá. Já bych připomněl Foucaultův úvodní projev o tom, jaké jsou režimy řeči, jak se ustanovují – to se vlastně jmenuje *Režim řeči*, nebo *Řád promluvy*, jak se to překládá. Vždycky se rozhodne o tom, kdo vůbec nemá právo mluvit. To je první rozhodnutí - kdo vůbec nemá právo mluvit, protože není k tomu urozen, nebo že nemá pro to žádné předpoklady. Pak se rozliší uvnitř řeči na řeč šílenou a na řeč přijatelnou. A pak se stanoví nějaký princip, říká Foucault, který umožňuje vázat větu k větě a rozeznávat ty věty tak, aby tvořily nějaký plot, nějaký systém a abychom je poznali jako řeči, které budují, které navazují jedna na druhou.

A teď to, co je filosofie – já se domnívám, že tady je jakási nechut'. A k pochopení té nechuti bychom museli jít zpět až k té Macurově knize *Ve znamení zrodu*. Taková ta mytologičnost, česká archaičnost do jisté míry, taková zvláštní tendence k romantickému pojetí umění, filosofie atd. Tam až někde bychom museli jít, abychom odhalili důvod té nechuti uvažovat nad vlastním režimem řeči. Jaký vlastně režim vládne třeba na fakultě? Co to je německá filosofie ne jako filosofický problém, ale jako politický problém, jako mocenský problém, tzn. jak se definuje německá filosofie na té fakultě, kdo má právo rozhodnout o tom, že někdo udělal zkoušku, že toto je správný text, jakým způsobem se ten text konstituuje, co je přečtený text, co je pochopený text, jaký je typ interpretací? Takže filosofie v této obecnosti – že proměňuje ve svědka a že tento člověk může svědčit pak už sám – to všechno je pravda, ale současně je tu ten velký problém, že filosofie je také instituce, která se konstituuje jako určitý režim řeči. A ta slova jako „hlídat, co je filosofie“, „rozhodnout, co není filosofie“, „bojovat za to, aby filosofie měla svoji pravou podobu“ atd., to všechno jsou mocenská slova a mocenský problém. Tím nemyslím, že to je něco špatného. Chci jenom říci, že tento aspekt filosofie jako režimu řeči je něco, co je třeba studovat a co je třeba vidět.

A moje definice je, že ve filosofii nejde o pravdu. Četl jsem různá shrnutí – a budeme o tom shrnutí hovořit, protože jsou takové tendence ve filosofii definovat porozumění jako schopnost shrnutí, tzn. vytvořit hierarchii mezi tématy a mezi motivy – různá shrnutí jsem četl a většina těch shrnutí byla, že Bělohradský říká, že žádná pravda není. Samozřejmě toto neříkám. Já říkám, že cokoliv může být pravda v odpovídajícím režimu řeči, a za druhé říkám, že ve filosofii nejde o pravdu, ale o ten režim, a že za tím, co my nazýváme evidence, jsou staletí toho mučení, útoku latiny a řečtiny proti mysli dětí, za tím jsou ty školy, zatím jsou ty obrovské síly mocenské, které toto světu vnutily jako životní formu. Že se tím také činilo cosi úžasného, o tom teď nehovořím; ale že evidence je něco, co se mi udělá, jen tak, [není zas jen tak].

Já považuji za jednu z největších knih vůbec tu *Vachtlovu knihu Očima poražených*, kde se studuje dialog mezi jezuitou a Inky, kde oni hovoří právě o tom, co je evidentní. Např. jeden z těch Inků říká: Když vy věříte, že Marie Panna měla syna, tak proč já bych nemohl věřit, že tento strom je bůh, vždyť je to evidentně stejné, v čem je ten rozdíl? A to trvalo těm jezuitům, než prolomili evidenci toho

druhého národa a vedli je k tomu, aby toto viděli.

Tak za tím za vším je určitá mocenská síla této civilizace, jejíž malinký kousek je také fakulta filosofická. To je malý článek toho mocenského systému, kterým je Západ, kterým je naše tradice, která nás vytvořila. A malou poznámku, kterou bych si otevřel cestu k tomu tématu, které stejně považuji za nejdůležitější, totiž samo slovo evidence – slovo evidence je samozřejmě metafora, protože „evidence“ je „vidět“ - celá Heideggerova filosofie je vlastně rozbor důsledku toho, že definujeme pravdu z pohledu, vidění, a nebo Rorty – že je to převaha metafory očí, která definuje pravdu v západní civilizaci. Poslední slovo – jazyk filosofie je totiž generován velkými metaforami. Metafora jeskyně, metafora vidění, evidence, metafora sněhové koule, třeba u Bergsona je to rozhodující metafora celého textu, metafora šifry u Jasperse, metafora hry u Gadamera – tím bych se pak chtěl zabývat ve vztahu hry a pravdy atd.

Takže opakují, filosofii nejde o pravdu jako hru, filosofii jde o to vidět, v jakém režimu řeči se pohybujeme. A to je dnes to obrovské úsilí, které musíme vyvinout a spojit se všemi literárními žánry a se všemi životními styly, které ještě zachovávají určitou neorganizovanost a jakousi přirozenou odolnost proti administrativnímu ovládnutí a definici – porozumět těm režimům, pochopit, že jsem uvnitř režimu řeči. A proč je to dnes tak složité? Protože jeden z nejdůležitějších režimů řeči, který nyní vládne, je režim svobodné řeči, že každý si může říkat, co chce, což je ta nejhlubší forma ovládnutí. Vlastně tím, že ať si kdokoliv co chce říká, nejsme schopni se organizovat v sociální hnutí atd. A tím je vlastně takový režim svobodných řečí s terapeutickým podtextem forma zotročení. Proto režim řeči je něco, co nemůžeme obejít a proto mě se filosofie definuje tím „odhalit režim řeči“, „probourat“, „nabourat,,“ spíš než pojmem „pravda“. Cokoliv může být pravda v odpovídajícím režimu řeči.

Vrba: Chtěl bych říci panu Hejdánkovi, že když zde mluvil, že ta věta [Pýthagorova] je samozřejmě pravdivá, ale je to to, čemu se říká pravda lhostejná, takových pravd jsou desetitisíce – ale to jenom na okraj. Chtěl jsem říci, jak hovoříte o tom, že jenom filosofové mohou rozhodnout o tom, co je to filosofie, a že filosofie je to, co dělají filosofové, to je tedy zjevná tautologie. Tady se příliš mluví o filosofii, jako kdyby šlo o filosofii. Mě osobně je filosofie naprosto lhostejná, jako umění je

mi lhostejné. Přece v umění nejde o umění, jak říkal prof. Bělohradský, a ve filosofii nejde o filosofii. Tady žijeme v určitém čase, tady jde o náš život a nikdo si nemůže dělat nároky, že umí lépe než ostatní svědčit o tom, co to ten život je, a postavit ten život před oči druhému. To říkám proto, že prof. Hejdánek tady řekl, že o filosofii se nemůže hlasovat. Já tvrdím naopak, o filosofii se musí hlasovat. Já o ní každý den hlasuji tím, jaké texty čtu, jaké texty nečtu, jakých diskusí se účastním, jakým sporům se naopak vyhýbám, a žádný studijní plán mě nemůže přinutit, abych za filosofii považoval něco, co za ni nepovažuji. Nejde o filosofii, jde o moudrost.

Hejdánek: Vy můžete samozřejmě hlasovat o filosofii, jenomže to neplatí, o to jde, samotné hlasování totiž nic neznamená. Můžete být pro nebo proti, vy můžete koupit knihu a jinou nekoupit, ale tím vůbec není řečeno nic o obsahu té knihy. Tím mluvíte totiž o dvou věcech zároveň a to je vždycky spolu – vy jednak tím dáváte najevo, že ta kniha pro vás je zajímavá, ale na druhé straně dáváte jisté vysvědčení sám sobě, že jste si koupil právě tuto knihu a že jste si nekoupil třeba lepší. Samozřejmě že hlasovat můžete, jenomže to neplatí, to není platné hlasování. Je to společensky účinné, jenomže my víme, že prostě byli filosofové zapomenutí, nepochopení – a to neplatí jenom o filosofii, to platí o vědě apod. Stejně tak jako fyzika je to, co dělají fyzici a ne co si kdo vymyslí, tak o filosofii to platí také po mém soudu. Samozřejmě, filosof se má snažit, aby to, co říká, dávalo těm lidem nejenom smysl, vůbec aby to pochopili, poněvadž pochopit se dá i mýtus. Mýtus vás odvádí k něčemu a někdy dokonce vrhá jakési světlo na tu vaši situaci. Většinou vás ale z té situace nějak vytrhuje - to je základní funkce mýtu. – Filosof by toto měl také dělat, vytrhovat do nějakého jiného světa, např. světa idejí. Samozřejmě, filosof má na mysli váš život – především ovšem svůj život – a chce ho osvětlit a chce mu rozumět. A teď jde o to, že bez té filosofie, jak se domnívají filosofové, to nejde.

Jsou lidé, kteří se domnívají, že to jde bez filosofie. Dobře, no tak to jde bez filosofie, filosof samozřejmě nebude nikoho donucovat. Vás nikdo nebude donucovat, vás bude donucovat děkan nebo studijní oddělení, abyste udělal určité zkoušky, ale to nedělá filosofie. Prostě filosofie vás donucovat nebude. Fakt je, že tam, kde filosofie skutečně je a vy ji neuznáte, tak je to vaše chyba a bude to pro vás zlé. Pro tu filosofii konec konců to není tak významné. Spíš je významné, jestli takových jako vy bude mnoho, jestli takoví budou docenti a profesori na fakultách – pak to bude pro filosofii špatné. Ale potom zas přijdou filosofové, kteří budou

nadávat na tuto filosofii a budou sprostě mluvit o děkanech, jako to dělal třeba Schopenhauer, a ono se to nějakým způsobem objeví. A také samozřejmě filosofie může odumřít úplně. To je všechno možné, ale jde o to, že tady není instance, která by mohla rozhodnout, co filosofie je a co není.

A tím se vrátím k tomu, co říkal Bělohradský. To byla typická ukázka rétorického výkonu. On tady tak přecházel od jedné věci, dal tam nejdřív režim řeči, pak si získal zájem studentů tím, že to převedl trošku na tu fakultu – ale to je všechno velice nepřesné, protože když chcete hrát šachy, musíte přijmout určitý režim, prostě tam ta pravidla platí. Když budete podvádět, tak kazíte hru. To nejenom že podvádíte toho soupeře, vy podvádíte sebe. To už nejsou šachy, když tam táhnete tajně tak, že si toho druhý nevšimne. To už nejsou šachy a o to jde. A teď jde o to, co už není filosofie. Bez režimu řeči to nejde – ale řeč je vždycky o něčem a nemůže být redukována na režim. Režim řeči je takový... – to je právě na řeči výborné, že tam můžete kecat a můžete říkat něco smysluplného. Jsou různé režimy řeči a filosofie má prostě jeden, nebo má jich několik, ale *jistého typu*, jistě, a teď jde o toto - je to skutečně režim řeči? No musíme říci, jaký je rozdíl mezi jazykem a řečí a o co tam vlastně jde. To ukázal Husserl – tam nejde o mluvení, tam jde o způsob myšlení. Jde o to, že máte své myšlení strukturované pojmově. Tam, kde není řádně pojmová strukturace toho, co říkáte a co myslíte, tam se o filosofii nedá mluvit. Čili vy musíte myslet pojmově.

A teď zase, jako vždycky, když je něco účinného, to znamená, že je tam kus pravdy a ten kus pravdy musíme vyhmátnout. My to nemůžeme odmítnout úplně. Pak necháváme protivníka zbytečně silnějšího. My musíme tu pravdu, co říká, pochopit, ale také to upřesnit, poněvadž on té pravdy zneužívá. Prostě, řekne se „režim řeči“ a každý je proti tomu – to je anarchistický argument. Ve všech nás je kus anarchismu, bez režimu to nejde. My musíme žít v nějakém režimu, jinak jsme v džungli – ale dokonce i v džungli jsou nějaké režimy.

Tedy otázka je k pojmovosti a správný moment například je, že naše pojmovost je řeckého původu a že to je pojmovost nesprávná, která nás v dlouhodobých perspektivách staletí dovedla např. k ekologické krizi – to je možno, ale ještě to není filosofická kritika. Filosofická kritika je, když se ukáže, v čem to je. Je to v pojmovosti vůbec? A nebo je to v pojmovosti určitého typu? To je pro mě problémem – jak zachovat přesnost toho režimu, poněvadž něco tak přesného jako je Pýthagorova věta... – to není pravda, že je desetitisíce takových vět, těch vět byste

sám vyjmenoval čtyři, v nejlepším případě, i když je jich samozřejmě víc – a krom toho, tam nejde o pravdu, ale o jakousi strukturu, která je samoslovná – ale to je jiná věc –

Pinc: – ale není to pro filosofii.

Hejdánek: No jistě že není, ale pracuje to s pojmy. Tu větu nemohl nikdo jiný takto definovat, než člověk, který vešel v pojmy. A víte, charakteristické právě pro ten řecký typ filosofie je, že je budována právě na těch geometrických principech. Už prvním filosofům jsou připisovány jakési geometrické znalosti nebo vynálezy a Platón si nad Akademií napíše: „Nevstupuj, kdo se nevyznáš v geometrii!“ Ta pojmovost je nejdříve vypracována na geometrii - to je ta základní chyba, kterou my musíme napravit. Ale ne tak, že to převedeme zpátky na narativitu mytického typu, na povídání, na přemlouvání atd., nýbrž my musíme zachovat přesnost a zbavit se těch nepřesností, které tam jsou, tj. že ze všeho děláme mrtvé předměty, že to je spojeno s těmi tzv. intencionálními objekty, které jsou vlastně nadčasové, že tady máme taxonomické jednotky – co to je nějaká rostlina – a to je prostě mimo čas a prostor. A že se to vyvíjí, už pojmově neumíme zvládnout, jenom pak o tom narativně něco povídáme a máme darwinovský narativismus atd. To jsou všecko správné kritiky, ale nesmí se to jenom tak přejít, že to je celé nějaký režim řeči a že prostě jsou i jiné režimy – jde o to, jaké jsou režimy jiné a jaký zvolíme. My nějaký mít musíme. Já chci ten režim. A když ho někdo nechce, tak už nepatří do filosofie. Filosofie bez režimu není možná. To neznamená, že nemůže říkat něco podstatného. Může. Ale neříká to filosoficky.

.....

Hejdánek: (*Odpověď na nezaznamenanou Kavanovu otázku*) Na to instance není, oni si to mezi sebou musí vyhádat.

Bělohradský: To také činíme.

Pinc: Je to trošku, myslím, vztah diskursu demokratické a aristokratické společnosti. To, co tady říkal kolega Vrba, je pro mě promluva člověka, který žije v tom prostředí demokratické společnosti. To je samozřejmě velmi riskantní. Zatímco to, co tady hájí kolega Hejdánek, je v podstatě promluva člověka, který žije v aristokratické společnosti –

Hejdánek: – to bych odmítl. Já si myslím, že k demokracii patří, že nemůže každý blbec mluvit do všeho. Demokracie, kde každý blbec může mluvit do všeho, není žádná demokracie, to je prostě chlív.

Bělohradský: No, k demokracii patří to, že každý chytrý nemůže mluvit do všeho!

Sokol: Ta otázka je strašně zajímavá: co je a co není filosofie? Jak se to pozná? Jak můžeme definovat, co je sladké a co je kyselé? Všichni víme, co je sladké, ale neumíme říct žádné meze sladkého. Umíme říct, že ze všeho nejsladší je cukr nebo med. Ale ta mez, co je sladké a co není sladké, se nedefinuje tak, že se řekne „tady to končí“, ale řekne se „tohle je to nejlepší, k tomu se koukejte tlačit“, „chceš-li být sladkej, přibližuj se k tomu, co je med“. Není to s tou filosofií také tak? A není ta otázka, co je a co není filosofie, vůbec otázkou mezní, ale otázkou toho, kam se to tlačí? O co tomu jde? ... Pro mě je tedy filosofie charakterizována několika vlastnostmi, které nemám systematizované – především tím, že žádná oblast není vyloučena. A už proto nemůže být tenhle charakter, podle mého názoru, v těch mezích. Konec konců to trvání na pojmech a pojmovosti je, myslím, trochu podobné režimu řeči. To je svého druhu, dalo by se říci, režim řeči, trvání na tom, že se musí myslet pojmově. Mě se zdá, že filosofie je takový ten zadní houf, který sbírá ten šmejď, který vědy nechaly za sebou, a snaží se řeč o této „slámě“, která se vědecky nedá uchopit, kultivovat, tlačit směrem k pravdě, pojmovosti, soustavnosti. Ale za důležité považuji to, že je tam ten ideál vlastnosti závaznosti pravdy, a zároveň to, že se o žádné skutečné věci nesmí říci „to se nás netýká“.

Konec první části

Bělohradský: Znovu opakuji, že v pozadí je jedno téma, které ale teď už nebudu otvírat, a to je status rétoriky a způsob, kterým se toho slova používá. Kolega Hejdánek na příklad, třeba i v rozboru té mé [promluvy], používá to slovo [ve smyslu], že rétorika je něco, co když člověk prohlédne jako určitou techniku, tak už to vlastně nepůsobí, že to je takový systém, který jakmile se prohlédne, už není účinný; není v tom svědectví nebo nemůže nikdy vést člověka k svědectví jako filosofie. Já toto považuji za rozhodující téma, ale zase ho nechám na pozadí, protože je pak třeba systematicky promyslet, jaký je vztah mezi pravdou a rétorikou ... a to bych chtěl nechat na zítra. ... Totiž ta metafora vidění se objevuje přece v Aristotelově rétorice

v kapitole o metafoře, kde říká, že metafora také staví před oči a že to „stavět před oči“ je trošku něco jiného než evidence, a říká, v jakém slova smyslu. Takže do jisté míry bychom mohli pojmut filosofii nebo vůbec myšlení jako boj mezi tou evidencí, která je literární, tedy metaforická a tedy i rétorická, a tou evidencí, kterou střeží filosofie a kterou rozvíjí a dědí a o kterou pečuje jako o zvláštní životní smysl. Ale opakuji, zase si myslím, že to je velké téma, které zůstává v pozadí a projevuje se zatím jenom tou praxí, tím praktickým použitím jednoho slova.

Chtěl bych komentovat několik témat. Režim – já označuji něco za režim, za mocenský, politický režim, režim, který je politicky definovaný. A víme, že filosofie se vyučuje na této zeměkouli ve velké pluralitě režimů řeči, např. u Rogera Scrutona prakticky není Husserl filosof, je to naprosto překonaná, po Wittgensteinovi nepraktikovatelná filosofická cesta. Na spoustě univerzit je fenomenologie a celá idea přirozeného světa brána jako jakási evropská poťouchlost, ... je mnoho univerzit, kde se pojem přirozeného světa v té etnometodologické tradici interpretuje v podstatě jako rozbor každodenních nebo, jak oni říkají, indexikálních vět, které závisejí především na kontextu.

Takže pluralita režimů řeči [je důležitá]. Já se také domnívám, že musí být nějaký režim řeči, ale každý režim řeči je přece jakási historická krystalizace. My jsme všichni uvnitř jistých režimů řeči a snažíme se zčásti ten režim řeči vidět jistým způsobem v tom, jak funguje.

K filosofii patří jaksi metafora dospělosti nebo třeba, jak říká Husserl, bdělého života – člověk musí být bdělý. K té představě dospělosti patří to, co Gadamer nazval břemenem Evropana – totiž historismus – neboť on ví, že každá hodnota, každá životní forma má svůj historický původ. A toto je začátek, toto je revoluce, říká Gadamer, vlastně největší revoluce tohoto století. A my, Evropané, jsme formováni právě tímto. V *Das Erbe Europa* říká, co je vlastně Evropa ve svém důsledku – je to břemeno té pestrosti, která má ovšem svoji neredukovatelnou historickou váhu. Tedy když já říkám, že předmětem filosofie je režim řeči a ne pravda, tak mám na mysli také určitou dospělost, kdy si uvědomíme, že žijeme uvnitř historických režimů a že nic se nemůže vymknout režimu řeči; že neexistuje žádná inteligence volně plující nad všemi režimy; že filosofické myšlení je zápas s režimem řeči; že je to [snaha] porozumět tomu, že toto je osud, že je to jakýsi dialog s osudem filosofie, protože jsme se narodili v jistém režimu řeči. Ale i to, že jsme se narodili v jistém režimu řeči a že patříme do jisté historické instituce, neznamená ještě, že jsme zcela bezmocní – můžeme vést dialog s osudem – ale je to

dialog s osudem, není to dialog s něčím, co... [můžeme překonat].

Ted' bych si dovolil jistou krátkou paralelu. Dietrich Bonhoeffer má takovou krásnou metaforu – křesťanství bez náboženství a křesťanství, které je ve středu vesnice. Mluvím o jeho dopisech z vězení, ne o knize *Etika*. A on tím „ve středu vesnice“ má na mysli tuto otázku, která leží ve středu jeho dopisů: jak být křesťanem v době, kdy lidé už jsou dospělí. A ta dospělost je sekularizace světa. Tzn. jak být křesťanem v době, kdy lidé si vystačí s tím vysvětlením, které jsou schopni si dát a jsou jaksi autonomní. A on říká: jaká je vlastně situace náboženství nebo křesťanství v této situaci? Křesťanství se zachytilo na tom posledním, co tady ještě je, na tzv. posledních otázkách. Říká, že psychoanalýza, existenciální filosofie a jistý typ náboženství se snaží člověka, který už je sekularizovaný a autonomní, přesvědčit, že před posledními otázkami, před tou poslední otázkou je člověk bezmocný a slabý – a tak honem mu prodávají náboženství. A Bonhoeffer jde tak daleko, že cituje skandální noviny – takový německý Blesk, který se tehdy jmenoval *Wahrheit*, a to byly noviny, které „Wahrheit“ interpretovali tak, že se člověk vyfotografuje v nějakých intimních situacích a publikuje se to – a srovnává je s tímto pojetím náboženství, kdy člověka žene do těch limitů, existenciálních a posledních otázek, a tam, když si už zoufá a neví, na něj vytáhnou Pána Boha a řeknou: „A ted' musíš věřit!“ – A Bonhoeffer toto odmítá a říká: mně jde o Pána Boha ne na kraji vesnice, ale ve středu vesnice, tedy mně jde o Boha, o možnost mluvit, mně jde o nenáboženské křesťanství. – On slovu náboženské dává tento smysl. A co to je Bůh a křesťanství ve středu vesnice? To je ta velká otázka, kterou Bonhoeffer položil. A je důležitý kontext, v kterém tu otázku klade. On to píše z vězení, než byl zastřelen nacisty – v květnu 1945 – a on po celou tu dobu má na mysli to, že je vina křesťanství, že došlo k nacismu, že křesťanství se nechalo vyhnat ze středu vesnice, dostalo se *in margine*. Toto pozadí Bonhoefferových dopisů je velice důležité.

A my bychom ted' mohli diskutovat, co to je ta sekularizace a autonomie člověka a možnost učit křesťanství bez náboženství. Ale nechme to všechno stranou a připomeňme si jen tento motiv dospělosti. – A tak, jak on říká „křesťanství bez náboženství“, tak já ve stejném slova smyslu bych chtěl říci „filosofie bez pravdy, filosofie bez metafyziky“. Protože my můžeme dnes pravdu udržet ve filosofii jen tehdy, když se budeme chovat jako křesťanství kritizované Bonhoefferem, tzn. když se zachytíme posledních otázek a [takto je využijeme]. V tom je jakási hluboká Bonhoefferova interpretace existenciální filosofie, aniž on ji vlastně znal; ačkoliv, co vlastně slovo „znát“ znamená? ...

Model mého uvažování je něco jako „křesťanství bez náboženství“, podobně uvažuji: filosofie, ale bez pravdy, tedy filosofie bez metafyziky, abych to řekl méně dramaticky. V čem je ta forma dospělosti dnes, kterou Bonhoeffer nazývá sekularizovaný, autonomní svět? Že člověk si sám umí odpovědět. Ona dospělost je v tom, že jsme porozuměli historické determinovanosti každého... nebo že jsme porozuměli tomu, že to, co nazýváme pravda nebo evidence, neboli ony nulové stupně řeči, že to je vlastně všechno uvnitř nějakého režimu řeči, že pravda je vždycky nějaký režim řeči – a rozeznat toto, to je naše dospělost. A je to vlastně ta dospělost, o které hovoří Gadamer ve smyslu historismu, jako revoluce, břemeno; relativizace, která ovšem není destruktivní.

Jsou africké kmeny, které jakmile se relativizují jejich bozi, tak zahynou, ale evropská zkušenost je v tom, že relativizace našich bohů nás nezničí, že jsme schopni přežít. A v tom je zvláštnost naší civilizace, že jsme udělali z relativizace velké téma a smysl našeho života, třeba pod tím titulem zkušenost. Zkušenost je vždycky relativizace – např. v tom smyslu Heidegger interpretuje *Úvod do fenomenologie*, že to není vlastně vědomí, o čem on mluví, ale že tam utkává vědomí ze zkušeností a každá pravá zkušenost je jaksi převrat vědomí, relativizace těch obsahů.

Já mám na mysli tedy filosofii pro dospělé lidi, která musí být filosofií bez pravdy a filosofií bez metafyziky. Tzn. filosofií, která opouští poslední otázky, na kterých se [stavěla] podobně jako náboženství – ona také byla substitutem náboženství! Petříček říká, že evidence musí člověka ve skutečnosti přemluvit, evidencí je člověk vždycky nějak přemluven. V tomto smyslu bych řekl, že [jsouce dospělí] rozeznáváme, že každá evidence, ten nulový stupeň řeči, kdy máme pocit, že jsme se osvobodili od řeči, od jejích forem, od její účinnosti, je vlastně režim řeči, mocenský, politický a jiný.

A nyní jednu námitku, ale zásadní, k tomu, že filosof nepřemlouvá, že filosof nenutí. – Od samého počátku filosof přemlouvá a nutí. A takovým klíčovým momentem ve filosofii, v dějinách filosofie, je komplicita nebo spojenectví, které popisuje Platón v dialogu *Gorgias*, mezi řečí filosofa a mýtem. A já vám krátce připomenu dialog *Gorgias*. - Neumím řecky tak, abych mohl říct, že umím, ale ty Novotného překlady, především *Gorgias*, jsou opravdu už nepoužitelné, ten překlad je nesmírně zastaralý a navíc není ani koherentní - Jenom vám krátce připomenu, o čem ten dialog je. Ten dialog je o rétorice. A jsou tam různé momenty, třeba tato námitka proti rétorice: Vy přesvědčíte člověka, že má brát určitý lék, ale vy nejste lékař, tak co to vlastně je? A všechno to vlastně vyústí v takové zvláštní

bezmoci filosofa a bezmoc filosofa je vyjádřena tou slavnou metaforou a spočívá v tom, že filosof by měl přesvědčit lidi o tom, že je lepší utrpět zlo, než ho sám činit. A tu je vzpoura proti němu a Kalliklés říká, že to jsou dětinské hlouposti. A v této chvíli bezmoci filosofa, Platón-Sókratés si tuto bezmocnost definuje a říká: Já jsem jako lékař obviněný kuchařem před dětmi. – Kuchař se před dětmi vysmívá hořké medicíně a děti tomu uvěří – jak se může v té jeho situaci filosofa a v tomto okamžiku filosof zachránit? A on se zachrání tím, že Kallikléovi řekne: „...samého umírání se nikdo nebojí, kdo není docela nerozumný a nemožný, ale strach je před pácháním bezpráví; vždyť přijít do říše Hádovy s duší plnou mnohých vin je nejhorší ze všech neštěstí. Jestliže chceš, jsem ochoten ti dokázat vypravováním,“ neboli mýtem, „že tomu tak jest.“ A teď mu začne vyprávět mýtus o posmrtném životě, kde už je to všechno rozděleno, různé typy utrpení, tělesných trestů, a máme půdorys pekla. A byla to Hannah Arendtová, která první v rozboru autority, náboženství a politiky ukázala, že toto je osudové selhání filosofie a osudové selhání křesťanství, když do sebe zapracovalo mýtus posmrtného života, protože se tím propojilo se strašnou krutostí, která prosakuje i do našich dějin...

Ale proč to tady cituji? Protože chci říci, že od samého počátku je filosof komplicem jakéhosi jazyka, který je silnější než filosofie a který je jazykem přemlouvání, a Platón je právě modelem tohoto přemlouvání a je také modelem něčeho, co patří k tomu Bonhoefferovi. On Kallikleá tím posmrtným mýtem donutí, on ho postraší, on mu popíše ta muka. A tady filosof použil ve službách filosofie řeč, jistý režim řeči, který je zastrašující a hrůzný. Celé dějiny filosofie jsou tím jistým způsobem zkompromitovány. Je to vlastně největší problém filosofa: tady jsou masy, tady jsem já, masy mi nerozumí, já mám jistou povinnost je přesvědčit, ale filosofie na to nestačí – udělá se to tedy pomocí mýtů. ...

Já bych tedy měl říci, že tak to dějinně není, že by filosof nenutil a nepřemlouval. Filosof od samého počátku je propojen s jakousi silnější řečí než je filosofie a využívá jí ve svůj prospěch a chce donutit a přesvědčit – a to už je v Platónovi a přímo to vystupuje např. i u Heideggera. Heidegger přece používá řeč, která už není řečí filosofie, dokonce to i symbolicky vyjadřuje tím, že používá ty složité etymologie atd. ...

Když tedy třeba kolega Michálek definuje filosofii slovy: Filosof ale nejprve umlká a tím umlká řeč obrácená ke jsoucnu, jedině tak se může ohlédnout – Používá se řeč, která je silnější než řeč filosofie, tak jak ji popsal kolega Hejdánek, totiž – dovést jenom člověka k tomu, aby dospěl k té evidenci a svědčil a dál pak byl sám.

Takže toto bych podepřel: filosofie musí také dospět a musí dospět v tom smyslu, že se musí osvobodit od tohoto zastrašovacího idiomu. A můj názor, který teď radikalizuji, je, že dokud je pravda v centru filosofie, budeme vždycky potřebovat nějakou zastrašující řeč, nějakou zastrašující pohádku.

Pinc: Tam byly tři poznámky z davu. Dáme jim přednost před Hejdánkovým právem odpovídat.

.....

Bělohradský: (*Odpověď na nezaznamenanou otázku Ivana Chvatíka*) Každý režim řeči je něco mocenského a filosof má přemlouvat v tom smyslu, že má prolomit běh toho režimu. Mohli bychom mluvit o tom, co to je, jaké jsou authority, kdo smí mluvit a co je to odpověď atd. – to by se muselo probrat a nechci se tím teď zabývat. Ale ty můžeš – a to je úkol filosofie – se osvobodit z toho režimu, ne úplně, to nejde, ale jak to Gadamer říká –

Chvatík: – k čemu bych se ale potom osvobodil?

Bělohradský: No k tomu, že třeba ten druhý člověk nebo ta zkušenost není už tak neviditelná – mluvili jsme o té pestrosti, jak to říká Markvart - pestrý jazyk; nám filosofům jde o pestrost. Režim řeči ochuzuje a ty potřebuješ jakousi výmluvnost k tomu, abys ten režim v jeho historické determinovanosti mohl popsat. A jakmile ho popíšeš, tak ta hlediska, která byla zneviditelněna, jsou viditelná. Citoval bych Gadamerovu větu, že úkolem filosofie je mluvit tak, aby druhý nebyl neviditelný. To jsem tím chtěl říci.

Kotrba: To místo, které analyzuje Arendtová v dialogu *Gorgias*, to Bonhoeffer pochopil a krásně píše, když leželi při bombardování v tom dolním patře vězení, – nebudu asi přesný – že nyní chápe ten strach, že ho nemůže zneužít k náboženskému vydírání.

Funda: Já ještě maličko k tomu Bonhoefferovi. Mně se to zdá velice podstatné, protože jsme tady nakousli vlastně docela postmoderní problémy a vůbec problémy dvacátého století. Totiž v tom okamžiku, kdy Bonhoeffer říká, že mu křesťanský misionář připadá jako boxer, který dá člověku dvě rány – první rána je „umřeš!“ a druhá rána je „jseš hříšnej!“ – v tom okamžiku se mi zdá, že nastává nová situace – a tam jsme skutečně u potřeb našeho století – kdy člověk řekne „No a co má být,

já vím, že jsem hříšnej, a já vím, že umřu“. Jestliže v té době platilo „vím odkud, vím kam, vím k čemu a vím proč“, jestli ještě i Masaryk potřebuje nějaký racionální theismus, aby řekl „vím odkud, vím kam, vím k čemu a vím proč“, tak v podstatě se mi zdá, že ten zlom dvacátého století a tím tedy i zrod postmoderny začíná v okamžiku, kdy člověk přijímá nezodpovězenost jako svůj úděl a řekne „já nevím odkud, nevím kam, nevím k čemu a nevím proč“. A tam právě Bonhoeffer směřoval, že celá křesťanská tradice má za to, že tato otázka je strašně sekulární, strašně protikřesťanská. A mně se zdá, že ta otázka se dá přenést do mytické roviny, kdy ten Abrahám neví odkud, neví k čemu, neví kam a neví proč a přece se odváží něčeho nadějného. Takže Abrahám, i když v posledních, závěrečných redakcích řekneme, že ví odkud, v podstatě stejně neví odkud, kam, k čemu a proč a musí v tom určitém rozhodnutí vykoupit svou nezodpovězenost, a proto se mně zdá, že tady je určitý svorník mezi možnostmi křesťanského apelu nevázaného na tu poslední otázku. To byla první věc. Druhá věc je tedy, na kterou asi bude Ladislav reagovat, ten vztah pravdy a metafyziky.

anonym: To je taková zanedbatelná poznámka – jenom mi připadá, že filosofie bez pravdy není jako křesťanství bez náboženství, ale jako křesťanství bez Krista, a naopak, filosofie s režimem řeči nebo s režimem jako svým předmětem mi přijde jako křesťanství s náboženstvím.

Hejdánek: Chtěl bych ukázat na jedinou věc – nebudu se k tomu všemu vyjadřovat, jenom k jedné věci. Bělohradský tady teď měl několik takových vyostřených vět, opakoval to několikrát, to jest přemlouval vás, a neřekl, co to je „pravda“, neřekl vlastně, o čem mluví, jenom užíval slova „pravda“. Tj. udělal v praxi to, co tady říkal v teorii, že filosofie není nic než ten režim řeči. Když se dost opakuje slovo „pravda“, tak už máme dojem, že mluvíme o pravdě – to vůbec není pravda. Na to poukázal Bonhoeffer ve své knize tou připomínkou, jak to vlastně s křesťanstvím, tedy s před-křesťanstvím a s Abrahámem bylo. My teď máme příležitost vidět, že to, co říká Bělohradský, i když se to tváří jako nezávislé, nebo naopak ostentativně proti té tradici filosofie, že to je v naprosté závislosti na ní, protože předpokládá jako samozřejmé to řecké pojetí pravdy. Přičemž Evropa nestojí jenom na tom. V evropských tradicích je i jiné pojetí pravdy.

Těch pojetí je celá řada, ale jde o dva různé typy – které se hned pokusím

stručně charakterizovat – a to souvisí právě s křesťanstvím a tím před-křesťanstvím, s tou hebrejskou tradicí, která je řecká. A teď jsme teprve u pravdy. Nejenom že užíváme slova „pravda“, ale jsme u toho, co vlastně v té evropské tradici slovo „pravda“ znamená, k čemu dalšímu se [vztahuje]. To už není otázka režimu řeči, to je otázka toho, k čemu se ten režim řeči – ale nejenom režim, nýbrž ta řeč sama, což je zas něco jiného než režim – k čemu se ta výpověď, to povídání v určitém režimu vztahuje. Teprve tam se klade otázka pravdy. A kromě toho, Bělohradský sám tohle napsal v *Zeleni*, kde říká, že to je základní věc, to rozpoznání, že je rozdíl mezi obrazem a skutečností. Tedy režim řeči je obraz, patří na stranu obrazu, ale když jde o pravdu, tak tam jde o skutečnost, ne o obrazy – ale o obrazy také, jestli totiž nějakým způsobem postihují skutečnost –

Bělohradský: – ona pravda se dá říci jenom o obraze.

Hejdánek: To je otázka. O pravdě se rozhoduje a pravda vrhá své světlo na všechno. Jestli je to pravda nebo nepravda, se ukazuje v pravém světle, a u toho žádné slovo být nemusí. Jenomže když tam žádné slovo není, tak to není takové, jako když tam to slovo je. To slovo je potřeba, zejména pro člověka. Člověk je tvor, který žije v režimu řeči nebo, přesně řečeno, v říši slova, je to *zoon logon echon*, i když je to falešná formulace, protože *echein* je „držet“, „mít“; on ho ale nemá a naopak to slovo má jeho – ale to je jiná záležitost.

Čili teď se musíme konečně dostat k té pravdě a k tomu základnímu rozdílu – řecká tradice, která tak hluboce ovlivnila teoretizování a vědu evropskou (ale nelze Evropu a evropskou tradici jen na toto redukovat), to je jedna linie. A pak je tady druhá linie, která neustále pracovala - a to díky křesťanství, které ovšem velmi často nevědělo, o čem mluví. To je moje kritika celé křesťanské tradice, že připustila helenizaci evangelia. Ježíš sám ještě vůbec není postižen tím helénským vlivem, teprve apoštol Pavel to zavedl a další.

Rozdíl je asi tento – a teď bychom o tom mohli hovořit, i když ono je to dost primitivní a už jsem to také napsal, takže kdoví, jestli se o tom bude mluvit – ta představa řecká, řecký přístup je takový, podřizuje pravdu tomu, co *jest*. To *jest* říkat pravdu, myslet pravdu znamená říkat nebo myslet o jsoucím, že je jsoucí, a o nejsoucím, že není jsoucí. Rozhodující kritérium pro každou pravdu či nepravdu je, jestli něco *jest* nebo *není*. A ta pravda pak o tom, co *jest*, musí říkat, že *jest*, a o tom, co *není*, musí říkat, že *není*. A teď je otázka, kterou klade hebrejská tradice nefilosoficky, předfilosoficky, ale velice hluboce - kde se bere, že něco je nebo že

to není? Jestli k tomu není té pravdy potřeba, aby se vůbec mohlo o něčem mluvit, že to je nebo není, aby to vůbec mohlo být a nebo nebýt? Řecká tradice znamená, že pravda se musí řídit, spravovat, *richten*, jak si s tím hraje Heidegger, že se musí spravovat tím, co jest a co není. Podle té hebrejské tradice naopak to, co jest, se spravuje tím, co je to pravé. Pravdu nikdo nemá v ruce, poněvadž to pravé je ta poslední instance, která nakonec rozhoduje o tom, jestli ta naše kritéria, ty naše metody, ten náš způsob, ty všechny naše režimy řeči jsou pravé nebo nepravé, a to nemůže být dané režimem řeči tak, jako jazyk.

Jazyková promluva může existovat jedině v režimu nebo ve světě, v atmosféře nějakého jazyka. Jazyky vůbec mohou být jenom v režimu nebo v nějaké atmosféře řeči, ve smyslu *logos*. To si přece lidé nemůžou dát, že něco dává smysl nebo ne, oni se musí tomu smyslu odevzdat, aby vůbec něco smysluplně mohli říci. V tomto smyslu jazyk vždycky něco říká předtím, než vůbec začneme mluvit, a my musíme ten jazyk přijmout a pak v tom nějak můžeme něco udělat. V zásadě nám ten jazyk něco předříkává, podobně to předříkává také *logos* a ten *logos* to předříkává nejenom nám, nýbrž, jak Hérakleitos ukazuje, celému světu – všechno se děje podle *logu*, nejenom lidské mluvení eventuelně, ten *logos* to předříkává celému světu a v tomto smyslu pravda potřebuje *logos*, skrze *logos* – ale ne jen ten lidský *logos* – rozhoduje o tom, co je pravé a co není pravé. Není v lidských silách, není v lidské možnosti to rozhodnout.

Jestliže na jedné straně tady připouští Bělohradský osud, tak já proti osudu řeknu „pravda“. To není osud, to není něco, do čeho jsme vrženi, nýbrž něco, do čeho jsme se narodili, a to je daleko organičtější. Pravda na nás nesedí jako zlý sen, pravda na nás nesedí jako něco, s čím se nedá nic dělat a co nás táhne tak, jako osud nás někam táhne, ne, pravda nás vyzývá, nepředmětně vyzývá a my na ní máme odpovídat. Všechno to, co děláme, je odpovědí – a teď mimochodem cituji ze starého Bělohradského, který toto napsal. Napsalo mnoho lidí, že všechno to, co děláme a říkáme, že je vždycky odpovědí. Jinak to nemá smysl. Jedině když to pochopíme jako odpověď - a ne jenom jako odpověď těm druhým, to je právě ta chyba - že vůbec všechno, co lidstvo dělá, je odpověď.

V tomto smyslu takový Toynbee, když najde v dávných civilizacích takové zvláštní jevy, že během několika let nebo desetiletí je nová civilizace, o které dříve nikdo nevěděl, a nebo během několika let se najednou zhroutí civilizace, která trvala tisíce nebo alespoň stovky let, v tomto smyslu Toynbee formuluje metodickou otázku: jaká výzva stála před lidmi té doby? A jak oni na ní odpověděli? A zaslechli ji vůbec? A když ji zaslechli, porozuměli správně? A když porozuměli, našli

správnou odpověď? – A to všechno není v jejich kompetenci, to není otázka režimu řeči, to je otázka naprosto skutečností. Tu výzvu si nevymysleli, oni si museli vymyslet odpověď na ni. Už první odpověď je jenom v tom, že vůbec pochopili tu výzvu.

Čili jestliže takhle porozumíme tomu, co to je pravda, pak ovšem je to úplně jinak. A já si myslím, že ty všechny ostré formulace, které tady řekl Bělohradský, spočívají na tom, že on prostě přijal tu pravdu řeckého typu a je načuřenej na ní a říká, že takhle to prostě nejde. A já mám dojem, že jsme zase zajedno. Nevím – teď to říkám jako napřáženou ruku – jestli je tomu tak. Možná, že ho interpretuji špatně a že řekne, že ne. Ale pokud by tomu tak bylo, já úplně chápu tu jeho kritiku. Když já ho poslouchám, vždycky si tam dosadím to řecké pojetí a uplivnu si – když to řeknu takto vulgárně.

Ono to řecké pojetí má také svá [pozitiva]. My tomu musíme rozumět, nejde to házet někam do koše, poněvadž pak jsme otroky toho, co neznáme. My to musíme důkladně poznat. A proto se vracíme k Řekům, abychom konečně se od nich mohli odloučit. To nejde udělat tak, že prostě na ně zapomeneme, naopak V tomto smyslu měl Hegel pravdu, že poznání je osvobozující. Pravda osvobozuje - když rozpoznáme po právu, správně, v čem vězíme, tak se od toho začínáme osvobozovat. Proto musíme co nejlépe poznávat tu řeckou tradici, která nás tak ovlivnila, a ovšem musíme se od ní nějakým způsobem odloučit, distancovat, odělit.

Ale je tady ještě jiná věc. Mě vadí na Bělohradském, že on z toho udělá prostě *pestrost*. Pravda *není* pestrost, pravda ukazuje všecko, co jest, tu pestrost, v pravém světle. Čili my tu pestrost musíme vzít v úvahu proto, že v pravém světle se jako pestrost jeví a ne pro pestrost samu. Když je něco nudné, tak to není pestré a nemůžeme to vidět jako pestrost. A je cosi nudného v evropské tradici. Nemá cenu předstírat, že je pestrá. Naopak v jistých ohledech není pestrá a my to musíme otevřít a tu pestrost nakonec najít a nebo, když tam nebude, tak ji tam vytvořit, poněvadž tohle je úkol člověka, aby tvořil, aby dělal něco nového. Ale má to dělat se stálým ohledem k tomu, co je pravé. On to nemá – a to pořád bude ten nekonečný cíl, jak říká Broch, pořád to musí sledovat, nikdy si nesmí myslet, že už jednou ví, co je pravda, a bude to lidem vtoukat do hlavy. Vždycky musí naslouchat tomu druhému, jestli on té pravdě, tomu pravému neporozuměl lépe. Smysl dialogu je v tom, a to je to, co věděli i Řekové, že přijdou lidé a každý má jiné předpoklady, názory, vychází z jiných východisek, ale v rozhovoru najednou zazní pravda. Ale ta pravda zazní, i když nebyla ve stanovisku žádného z těch, kteří přišli k tomu

dialogu. Není to tak, že by někdo převládl nad ostatními, nýbrž pravda převládla nad všemi účastníky dialogu. A to je pravda a ne nějaká hotová formule.

Pravda je to, co nemáme. V tomto smyslu já odmítám pro pravdu název „jsoucno“. Pravda není žádné jsoucno, to je ne-jsoucno, *me on*, ale ovšem zas to není tak, že *me on* není nic. Naopak, *me on* může být a v případě pravdy je to vůbec to nejdůležitější, daleko důležitější než cokoliv, co jest, daleko důležitější než ta pestrost, protože kdyby nebylo té pravdy, která ukáže pestrost jako pestrost, tak by žádné pestrosti nebylo. To znamená, že pravda sama vede k pestrosti, jestliže se svět ukazuje jako pestrý.

My se musíme tázat – a teď se vracím k tomu, k čemu jsem byl vyzván – jestli vůbec to není právě metafyzický předpoklad mít za to, že pravda je věčná, neměnná, jedna? Pravda musí být chápána jako živá. Jestliže ta výzva je schopna každého oslovit v konkrétní jeho situaci, zřejmě bude každého oslovovat trochu jinak, osobně, *zejména*, jak říkali ve Starém Zákoně, kde Hospodin oslovoval zejména, to jest ne-všeobecně, abstraktně, pro všechny stejně, jak to dělal Mojžíš, když to tam vysekával do toho šutru. Zejména, každého osobně. Pravda zná každého osobně, v tomto smyslu každý je sám osobně odpovědný, nemůže se za nikoho schovávat. A když se stane, že něčemu porozumí a je proti celému světu, tak musí volit, jestli se připodobní těm ostatním a nebo bude držet tu pravdu, jak se jemu ukázala, a bude chtít, aby se ukázala podobně i těm druhým.

Tak to bylo takové malé kázání, odpusťte, ale ten smysl toho byl, že jsem chtěl odlišit dvě tradice, z nichž každá se pak ještě štěpí na podtradice a různé interpretace. Ale tohle jsou opravdu dvě základní tradice, na nichž stojí Evropa – jedna je evropská – řecká – a jedna neevropská, to jest z Blízkého Východu; to je Evropa. Tzv. europocentrismus je falešný výmysl, který dovoluje být relativizujícím myslitelem, nebo nemyslitelem, ve věcech, které nepřipouštějí tuto relativizaci. Každý si sype na hlavu, aby se tam kdejaký sajrajt dostal přímo do otevřené náruče – to nejde. My jsme se narodili v jisté tradici, my ji můžeme kritizovat, my můžeme jí poposouvat, ale musíme vědět, o co jde, a nejenom to prostě nějak rozostřovat. Konec.

Pinc: Amen, kázání se povedlo, povedlo se to vyjasnit a já myslím, že je chvíle, kdy ta diskuse spěje k svému takovému prvnímu vrcholu. Teď je otázka Václave, jestli pustíš před sebe otázky z publika.

Bělohradský: Ne, to je totiž naprosto zásadní, to co jsme nyní slyšeli, to odlišení těch dvou tradic. A já tady mladým kolegům navrhuji taková dvě doktorská témata – jedno je tedy „Jaspers a Hejdánek“, vůbec to pojetí šifry, to je velice důležitý

aspekt v tom pojetí, že pravda vlastně je šifra; s hlubší analýzou toho základního motivu Jaspersova a rozdílu mezi tím a nepředmětným pojetím pravdy. A druhé téma doktorské bych viděl v tom nepředmětném pojetí pravdy a tváři druhého v Lévinasově konceptu, že vlastně nepředmětnost té pravdy my zakoušíme jenom v tváři toho druhého. Lévinas na rozdíl ode mě neodmítá slovo „metafyzika“, které naopak interpretuje jako zkušenost tváře druhého, ale odmítá slovo „ontologie“. A mohli bychom v Hejdánkově smyslu patrně asi říci, že on je tu proti té ontologizaci pravdy. Já to považuji za velice důležitý výklad, i to, že v Evropě je cosi nudného. To, myslím, je hluboká věta. To tak skutečně je, že Evropa není pestrá, Evropa je nudná, a vidíme to v tom, jak všechno tu začíná být stejně šedivé a jak hloubka naší civilizace – ta moc technická – nám přinesla ten špinavý povrch.

Já teď nejsem dostatečně fundovaný, abych to nějak pojal... Ten problém je patrně v tom, že ta nepředmětná definice je jistým způsobem závislá na židovství a křesťanství a to tu není explicitní –

Hejdánek: – nebylo to *ted'* explicitní, jinak –

Bělohradský: – rozumím, není to explicitní pro mě, já tomu nerozumím do té míry. Ale já bych jenom, vzhledem k tomu, že to bylo tak zásadní, proti tomu chtěl postavit takové dvě zjednodušující teze.

Kdykoliv dva lidé používají slovo „pravda“, aniž by to bylo důvodem k protestům a sporům, pak jsou ve stejném režimu řeči. To, že používají slovo „pravda“ bez nějakých zádrhelů, je příznak toho, že se shodují na režimu řeči. Oni ho samozřejmě neumějí definovat. Režim řeči nelze definovat jenom tím, že řekneme, kdo má autoritu. Ten režim řeči není jenom toto samozřejmě, není jenom to, že víme, kdo poroučí. Režim řeči je, že my víme například, co je odpověď na nějakou otázku, co může být přijato jako odpověď. Režim řeči znamená, že víme, co shrnuje nějakou řeč a co je jen jakousi variací šilence nebo nechápavého člověka. Víme, jaká je hierarchie motivů. To umíme. Například v Itálii jsem dělal studii: studenti, když jdou k maturitě, tak si koupí takový nástin, výcuc z různých knih, a tam je většinou na třech stránkách obsah těch románů a hlavní postavy; a já jsem se zabýval tím, jak jsou ty nástiny stavěné v různých epochách, jak třeba se shrnuje ten román za fašismu a co to vlastně je shrnovat, jaké jsou ty motivy atd. Takže i toto je režim řeči. Režim řeči definuje, co je správný nástin a co ne, jak se to dá shrnout. Takže pro mě pravda je, že jakmile to slovo budeme používat, tak je tu nějaký režim.

A důležitost filosofie je v něčem jiném - a to je druhý bod toho. Samozřejmě,

řeč není režim řeči. Zvláštní na řeči je to, že řeč se nedá nikdy podříditi žádnému režimu. A důvod, proč ona vykukuje za každým režimem řeči, je to – jak Patočka popisuje – že existuje umělecké slovo, že existuje umění, že existuje tradice filosofická, která tomu vždycky vzdorovala; že existuje jiná tradice. A já vám přečtu jeden základní, trošku enigmatický, paragraf – každý paragraf Wittgensteinův je trošku enigmatický – je to paragraf 107 ve *Filosofických zkoumáních*:¹⁶⁰ Čím přísněji uvažujeme nad naším jazykem, nebo čím přísněji a usilovněji se snažíme, aby jazyk byl něco výkonného, efektivního, aby nám dobře sloužil, tím silnější je konflikt mezi jazykem a tím, co od něj chceme; mezi jazykem a našimi nároky. (Krytalická čistota logiky není ve skutečnosti výsledek něčeho, je to nárok, který máme na jazyk; ta čistota logiky nikde není.) Konflikt mezi nárokem na jazyk a jazykem se stane nakonec neúnosným. Nárok, kterému se jazyk podřizuje, nárok na jazyk, aby sloužil, aby byl efektivní, aby byl výkonný, najednou je čímsi hrozivým a zdá se, že celý jazyk se promění v něco naprosto prázdného. Skončili jsme na ledové ploše a podkluzují nám nohy, protože nemáme žádný odpor, žádné drhnutí, tření. Podmínky jazyka jsou v jistém smyslu ideální, jazyk nám slouží. Ale právě proto se v něm najednou nemůžeme pohybovat, kloužou nám všude nohy. Je to jazyk logiky, který nám skvěle slouží a je výkonný. Chceme jít a najednou to nejde, kloužeme všude, jazyk je příliš hladký - máme potřebu drhnutí. V tom okamžiku potřebujeme drhnutí a vrátíme se tedy na drsný terén řeči. –

Tak toto je jeden z klíčových paragrafů k pochopení vůbec celé Wittgensteinovy filosofie. Ale je to také jeden z klíčových paragrafů pro pochopení toho druhého bodu mé koncepce. Režim sám je cosi, co tu řeč vyčerpává, co jí příliš uhlazuje – a začne to být nudné, abych použil Hejdánkova výrazu. Ta řeč začne být

¹⁶⁰ Ponechávám Bělohorského původní překlad z italštiny spojený místy s další interpretací, neboť pro další vývoj debaty má toto podání a konkrétně slovo "drhnutí" význam. Pro srovnání uvádím též překlad Jiřího Pechara. "Čím důkladněji pozorujeme skutečnou řeč, tím silnějším se stává rozpor mezi ní a naším požadavkem. (Krytalická čistota logiky *nevyplynula z mého poznání*; nýbrž byla požadavkem.) Rozpor se stává nesnesitelným; je tu teď riziko, že požadavek se stane čímsi prázdným. – Ocitli jsme se na náledí, kde chybí tření, kde tedy podmínky jsou v jistém smyslu ideální, ale kde právě proto také nejsme s to jít. Jít chceme; pak tedy potřebujeme *tření*. Zpátky na drsnou půdu!" – Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, Praha 1998, str. 62-63.

nudná, znamená jenom jedno, je příliš ve službách a v samotném oboru - a nejenom v oboru. Lidé začnou na té řeči klouzat a vrací se k přirozené řeči. A tento návrat k přirozené řeči, to je úkol filosofa, je to to prolomení režimu, který řeč uhlazuje. A filosof řeč vrátí k tomu přirozenému tření. Jemu nejde o pravdu, ale jde mu o tření, o drhnutí – řeč musí zase drhnout. Je to takový *kustod*, dbá o drhnutí řeči. A proto jsem na začátku citoval Brocha. V čem je hrůza Brochova náměsíčního světa? V tom že všichni jsou a říkají, že obchod je obchod, ekonomie je ekonomie, věda je věda, revoluce je revoluce, zákon je zákon, válka je válka atd. Tam je to všechno hladké, dosahuje se nejvyšších efektů a hrůza toho světa je v tom, že všem lidem v tom najednou podkluzují nohy, že je to vláčí neodolatelnou silou.

Takže úkol filosofa je hledat toto drhnutí, tření, které je v té řeči, poněvadž řeč nikdy žádnému režimu nepatří. Ona by mu mohla patřit, existují říše, v kterých řeč byla úplně vysáta nějakým režimem, a ty říše zahynuly - a poslední nedávno. A to je taková zvláštnost té tradice, že v Evropě režim nikdy řeč neuhlazil do té míry, abychom se už nemohli vrátit, aby významné sektory společnosti nevrátily se už k tomu drhnutí. A proto vám prozradím, že Sokol definoval na veřejné přednášce filosofii tímto způsobem: „Filosofie je analýza takových vět, jako 'Život je pes.'“, Zajímavá definice. Ve větě „Život je výměna látková“ to nedrhne, tam už vládne režim řeči, kdežto ve větě „Život je pes“ se režim řeči problematizuje. To je řeč, která žádnému režimu řeči nepatří, a přesto jí svým způsobem rozumíme. Takže tato Sokolova definice ve své výstřednosti je svým způsobem v hlavním proudu toho postmoderního „wittgensteinovsko-gadamerovského radikalismu“.

Takže, abych to shrnul, výklad, který podal Hejdánek, posunul tuto debatu směrem opravdu zásadním a já jsem pod tou vahou zjednodušil svůj přístup, že pravda znamená, že je nějaký režim řeči, že jsme se dohodli na režimu řeči. Můžeme používat to slovo, ale žádný režim řeč plně neovládá. Řeč je právě něco víc než režim, v Gadamerově slova smyslu, ke kterému se vrátíme zítra, a filosofie právě tady, v tomto okamžiku dbá o toto drhnutí. Řeč musí drhnout. Jakmile se něco řekne jasně, tak je třeba se bát, protože na té jasnosti bude někdo chtít postavit nějakou říši a je to nebezpečné. Nulový bod tření se nemůže připustit, musí se tomu vzdorovat. - Takto bych to pod vlivem té promluvy zjednodušil.

Hejdánek: Když tohle, co jsme teď slyšeli, řekl Bělohradský, tak by ho mohl někdo

podezírat, že nikdy pořádně neměl nic společného s matematikou. Chtěl jsem citovat: „Exaktnost je podvod“ – to je ještě silnější, než řekl Bělohradský, protože je třeba se bát, ale fakticky z filosofického hlediska to nikdy nesedělo. Je třeba tu exaktnost ocenit z jiných stránek, ale ne tak úplně jako vládu nade vším.

Vrba: Prof. Bělohradský zde mluvil o Wittgensteinovi – Takže právě Evropa skončila u videoklipů, protože je nudná celá tradice? Protože ty promluvy všechny tak prokluzují? Když vezmeme pornočasopis, tak tam vždycky něco drhne. - Mám ale dvě otázky. Na prof. Hejdánka – souhlasil byste s tím, že nárok pravdy, který tady je na samém počátku, ten nárok neustále si klást otázku „o čem to tedy je“, ta výzva, jak jste o ní mluvil, souhlasil byste s tím, že tato výzva je osudem? Pak byste mohli najít společnou řeč. A otázka na prof. Bělohradského – ještě v tom prvním svém výstupu, když jste mluvil o vztahu filosofa k masám, „já jsem filosof a nedaří se mi přesvědčit masy...“, nejde o to, spíše než nějakou řečí přesvědčit masy, podnít je k tomu, aby přestaly být masami? To je ta situace, kdy Zarathustra varuje před Zarathustrou.

Hejdánek: Nesouhlasil bych, protože osud je to, co je dáno předem, pravda je to, co přichází a to z budoucnosti. To znamená, že dáno to není.

Bělohradský: První věc je otázka těch videoklipů – ale neumím to teď tak úplně vymyslet. Ovšem otázka masy naopak je otázka klasická. Ono to patří přece k filosofii od samého počátku. Ono to patří ke křesťanství samozřejmě - Ježíš mluví k lidem. A jsou takové slavné studie, teď je to v módě dokonce, dějiny strachu na Západě, dějiny hrůzy, a tam se ukazuje třeba, jak různá kázání tu hrůzu jistým způsobem organizují. To všechno je jaksi problém masy. Já myslím, že ta interpretace Arendtové je korektní. Třeba jak ona se opírá o *Republiku*, např. o slovo theologie – vlastně u Platóna slovo „theologie“ znamená, jak se mají správně psát básničky o bozích - je to vlastně cenzura. Myslím si, že studie Arendtové jsou koherentní. Ale co je vlastně osvícenství? Osvícenství už u Kanta například je, že peklo je něco, co nás odpuzuje, a je to přesto filosoficky pravdivé. To znamená, že ty pohádky, ta zastrašující řeč se dá přeložit do nějaké řeči pojmů, do nějaké řeči neutrální, která není založena na strachu a na fantazii – to je osvícenství. Osvícenství je jaksi pokus přeložit tyto zastrašující jazyky.

To jde až k Feuerbachovi vlastně, Feuerbachův metodologický obrat je ještě v tom osvobodit řeč od těch pohádek. A zvláště je to zajímavé u marxismu – do

jaké míry je marxismus vědou a do jaké míry pohádkou. Tam je to patrně nejzajímavější vůbec. Co vlastně působilo, co bylo tou masovou silou? Od začátku patří k filosofii, že chci-li mluvit k masám, musím do sebe inkorporovat nějaký jazyk, který by mě také mohl pohltnout. Já musím používat, jestliže chci mluvit masám – a my musíme mluvit k masám, protože kynická varianta je jenom jedna z tradic. Hlavní tradice je, že k masám je především třeba mluvit, hlavně díky křesťanství. Například jeden italský marxista viděl v katolické církvi příklad úspěšné instituce, protože nikdy nedovolila, aby masy byly jaksi mimo. Ona vždycky pomocí těch rituálů a složitých komunikačních modelů vlastně o masu pečovala. Proto také byl teoretikem komunistické strany, jako strany, která vlastně nahrazuje církev. V tom se podobal Masarykovi do jisté míry, který také se domníval, že je třeba nahradit katolickou církev, která ustupuje ze světových dějin, a hlavním motivem jeho byly právě ty masy, že k tomu od začátku patří komunikovat s masami.

To je problém filosofa od samého počátku. Aby překročil hranici mezi masou a intelektuály, musí použít řeč – a ten mýtus – která by také mohla filosofickou řeč vsát, mohla by ji pohltnout. A to možná je diagnóza marxismu, že filosofický jazyk byl pohlcen mýtem. Já bych to viděl jako něco, co charakterizuje řeč filosofickou od samého počátku - že to je náš dvojník, že kdykoliv chceme oslovit, tak musíme inkorporovat řeč. A kde je asi tak hranice únosnosti? Tuto otázku si klade i Sókratés. Říká: Budu vám vyprávět pohádku, ale já myslím, že je pravdivá, že je tu jistý důvod, proč ji vyprávím, a ten důvod je korektní.

A to zajímavé na naší postmoderní společnosti je, že masy už nejsou, že už nejsou v tom smyslu, jak jsme se naučili v devatenáctém století slovo „masy“ používat. Kde je nějaká identifikace masy? – Je mnoho jednotlivců, z nichž každý má na hlavě tu naslouchátku a žije si v jakémisi svém uzavřeném komunikačním kruhu. A toto už není masa. Není to masa v tom smyslu, jak nás devatenácté století naučilo toho slova používat.

My musíme tuto hranici přejít, ale víme přitom, že se s naší řečí něco stane.

A (jméno nesrozumitelné) nás učí porozumět této mase, která je tvořena jednotlivci, kteří si simulují celek pomocí různých přístrojů, kteří už jsou nezávislejší, v kterých není ten strašlivý deficit, který pak nahrazují různé nacismy apod.

Není to jaksi masa, která ztratila náboženství a nyní čeká na nějaké pseudonáboženství – to je v podstatě definice masy v celé té kritické tradici.

Fajtus: Chtěl bych se zeptat prof. Hejdánka – říkáte, že filosofie je pojmové myšlení, to je dáno tou řeckou tradicí – a v té řecké tradici není pravda, nebo je to pravda, kterou prof. Bělohradský kritizuje. Čili pravda podle vás je spíše v té hebrejské tradici, která je ovšem pojmově nevyjádřitelná – takže filosofie nemůže pravdu formulovat.

Hejdánek: To je trošku nedorozumění. Já jsem neřekl, že je pojmově nepochopitelná nebo neformulovatelná, nýbrž že *byla* pojmově neuchopena, což nevyklučuje..... A za druhé – nejde o to, kde pravda je, nýbrž jaké je pojetí pravdy, to je třeba rozlišit. A pojetí řecké je prostě jiné než hebrejské. To ale neznamená, že pravda nefunguje všude. Je třeba odhalit, jak funguje a kde - ale to je jiná záležitost. Tedy, já jsem nemluvil o tom, že není pravda, nebo že pravda je jenom v té hebrejské tradici, nýbrž mluvil jsem o různých pojetích pravdy, která obě ovlivnila Evropu, a protože dneska po mém soudu ta řecká tradice je po mnoha stránkách – nejen v pojetí pravdy – neudržitelná a v reakci na to dochází k takovým krizovým jevům, že se vůbec pravda hází do koše, jako by o ní vůbec nešlo – A tedy v této situaci je třeba tomu udělat přítrž, poněvadž neexistuje fakticky cesta zpět, tj. k předfilosofickému myšlení. Jestli je to chybná pojmová tradice, tak ji musíme vylepšit, nebo nějakou jinou, ale zase pojmovou, která je schopna jisté přesnosti, přičemž zároveň víme, že ta přesnost, když se přežene, je podvod. Takže my to musíme vyvažovat.

Sokol: Kolega jako příklad toho drhnutí uvedl pornografický časopis. Myslím, že je to hezký příklad toho, co drhnutí není. Pornografický časopis totiž drhne, jen když ho dostanete prvně do ruky. Po jisté době přestane úplně drhnout, zvláště když se dozvíte, že ty dotyčné osoby pouze předstírají to, co je tam vyfotografováno. Tak zjistíte, že to vůbec žádné drhnutí není, že to je největší švindl ze všech švindlů. A jenom abychom rozuměli, co to znamená něčeho se chytit – potom ve srovnání s tímhle vám přijdou třeba verše v památníku mnohem substanciálnější, že je v nich mnohem více skutečného „masa“, než třeba v pornografickém časopise. Drhnutí nespočívá v tom, že je to skandální. Nedrhne to, co je skandální, ale drhne to, kde cítíte, že tam něco je, že to drží.

Bělohradský: Chtěl bych do toho vstoupit tím, že výrazem „drhnutí“ měl Wittgenstein

skutečně na mysli to, že čím více je jazyk podřízen nějakým pravidlům, která zaručují fungování, tím méně nám slouží najednou jako jazyk. A proto když chceme něco skutečně říci, musíme se vrátit k tomu přirozenému, který nefunguje, který drhne, kterým to nejde. Na to navazuje ta druhá věta, že neexistuje soukromý jazyk. A řekněme, že jazyky vědy, kdybychom takto o nich chtěli uvažovat, bychom mohli definovat jako soukromé jazyky.

Pinc: Čím je jazyk tvrdší, tím méně nese významů – Malinov. – Já jsem už před hodnou chvílí chtěl říci, že jak tady Václav řekl, že dospělost znamená umět rozeznat režim řeči –

Bělohradský: – ten vztah mezi evidencí nebo pravdou a režimem řeči.

Pinc: – tak mě napadlo, že právě škola – tedy prostředí, kde jsme nedospělí – je to prostředí, kde tohle se typicky statutárně ustavilo, že jsme nedospělí – právě v tom, že nám někdo musí říci, jaký režim řeči právě převládá. A to naprosto autoritativně. Prostě zazvoní a je fyzika. Pak se zazvoní ještě jednou a po přestávce je dějepis. Režim řeči se v nějakém řádu střídá. A napadlo mě, že právě tento školní návyk, v souvislosti s tím, jak škola expanduje do života, se přenáší jaksí v takovém tom proškolení společnosti – parafrázuji onu knihu Ivana Iljiče, která se dovolává odškolení společnosti. Tady jde o jakési proškolení společnosti, která se naučí expertským způsobem nechávat každému prostor jenom pro ten příslušný režim řeči, v kterém se on pohybuje. A v takové společnosti potom je dobře rozumět tomu, co Jan Sokol nedávno nazval pedagogickým textem. Pedagogický text se zvláštním způsobem vztahuje k tomu drhnutí, jak jsme o tom mluvili. Jan to definoval, že pedagogický text je takový text, který zabraňuje hltavému čtení – což je ta situace, kdy dostáváte nějaké sdělení příliš jasnou formou, což se začasť ve škole stává. Máte pak dvojí možnou reakci. Buď si řeknete „to dávno víme“ a vůbec se nic nestane, nebo se řekne „to je jasný“. Kdyby se při nějaké definici ten dotyčný zadržel nebo kdyby tu definici trochu popletl – je to pedagogický text. Tím totiž v těch nedospělých vyvolává představu, že situace navození režimu je učitelná a že tohle je možné. Dospělost úzce souvisí s představou, že mezi těmito režimy řeči je možné přepínat.

.....

Bělohradský (odpověď na nezaznamenanou otázku, původně směřovanou na Hejdánka, a následující diskusi): Já jsem to slovo „osud“ zavedl ještě navíc speciálně proti *ego cogito*. *Ego cogito* znamená, že se můžeme z každého osudu vytrhnout, kdežto my se musíme naučit myslet osud a ne *ego cogito*.

.....

Hejdánek (odpověď na nezaznamenanou otázku z publika k Hejdánkovým slovům o dvoujím pojetí pravdy): Pravda je to, co máme chtít, ale téměř nikdy to není to, co chceme. – Tedy neřekl bych, že evropská tradice je postavena na dvou pojetích pravdy, nýbrž na dvou typech myšlení. A tyto dva typy myšlení si můžeme velice dobře a hluboce demonstrovat právě na pojetí pravdy. Ale nemůžeme tam vzít jenom to pojetí pravdy. A druhá věc je – myslím, že by se to mělo zařadit na zítřek – s naprostou samozřejmostí jste mluvil o dvou způsobech, jak se zmocňujeme pravdy. To je to řecké, jenom jednostranné. Jestliže budeme interpretovat hebrejskou tradici, která, jak říkám, není filosofická, filosoficky v řeckém duchu tak, že to je způsob, jak se zmocnit pravdy, tak nám z té hebrejské tradice nic nezbyde, protože tam právě je rozpoznáno něco, co my dnes už chápeme, ale co ještě středověk vůbec nechápal. Ani novověk samozřejmě, ale dokonce ani ten středověk, který by to býval měl pochopit, tak to nechápal. To nenajdete ani v tak velkých myslitelích, jako je Albert nebo Tomáš. Jde o to totiž, že ve vztahu k pravdě vůbec nejde o to vypracovat aparát, kterým mi ji chytíme, jako Hefaistos chytal svou nevěrnou ženu do toho postroje. Hebrejská tradice je taková, že ve vztahu k pravdě se musíte otevřít, dát se k dispozici a nechat mluvit pravdu, ne ji překřikovat. To je základ, kdežto řecká pojmovost tu pravdu prostě zmermomocnila.

Chvatík: Mě začíná být zcela nejasné, o čem se tady mluví. Tady se o něčem mluví, ten říká „ve vztahu k pravdě musíš být takovýhle“, ten zase „ve vztahu k pravdě musíš být jiný“, to přece nejde. Nechci parafrázovat toho sofistu, který říká: Když jsme sem šli, tak jsme si mysleli, že víme, že nevíme, co je pravda, a teď jsme tedy přišli do rozpaků. - Tak já už opravdu jsem v rozpacích. Rád bych slyšel, co si Ladislave myslíš, „pravda je, když...“. Nechci slyšet, jak se mám chovat k pravdě, rád bych se dověděl, co ty si myslíš, kdy je pravda, nebo co to je, když je pravda.

Hejdánek: To je výzva k tomu, abych se vrátil zase na domácí, řeckou půdu. Vzpomínám si na malou historku, jak Kozák vzpomínal a s takovým podivem říkal, že když byl Carnap v Praze – tehdy ještě Jednota filosofická byla dvojjazyčná, tedy když byla německá přednáška, tak se mluvilo německy – tak měl přednášku; a Kozák říká, že byly otázky a námitky a když to někdo řekl v jiném režimu řeči, jinak, než to říkal Carnap, tak Carnap řekl: „Nevím, o čem mluvíte, ničeho nechápu“ a neodpověděl, dokud to ten dotyčný neformuloval tak, jak on už to tam dávno měl v knihách připravené. – Tenhle terorismus teď na mě vypálil Chvatík, způsobem, který vypadá jako neteroristický. Já mám na to ovšem svůj figl, protože to, co po mě chce Chvatík, nemohu udělat a to z toho důvodu, že pravda není taková skutečnost, aby se o ní toto dalo předvést, abych já jí mohl takto pojmově brát, poněvadž bych z ní udělal předmět a ona předmětem být nemůže. Je to skutečnost daleko podstatnější. Jak říká Rádl – to, co bytí má, je daleko skutečnější než to, co je. Takže to, co bytí má, nesmíme chápat jako jsoucnou.

Vrba: Já mám pocit, že jsme na jedné lodi - vy říkáte, že pravda je to, co nechceme, já říkám, že pravda je to, co chceme – ale to říkáme jinými slovy totéž.

Bělohradský: Ta formulace, že pravda je to, co nechceme, je vlastně narážka na Gadamera, že my musíme uznat bytí proti zájmu a že to je rozumnost. On hovoří o umírajících lidech. Říká, že ve tváři těch lidí se zobrazuje zájem – člověk musí v těchto šiferných situacích uznat bytí proti zájmu. Hermeneutická filosofie je, že rozum znamená uznat bytí proti zájmu, přičemž to slovo „bytí“ tu v této formulaci není nic heideggerovského.

anonym: Já bych byl pro to, kdyby se diskuse směřovala k tomu, aby se vysvětlilo, jak pravda souvisí se skutečností, protože se domnívám, že na problému skutečnosti se potom blíže může osvětlit, co se tou pravdou vůbec míní. Pokud takto budeme stále hovořit o pravdě – ono to na jedné straně působí, ten výklad, jak pravda nás má vést, jak se jí máme otevírat atd. – pak se domnívám, že tady chybí dimenze skutečnosti a stane se to pro mnohé abstraktní.

Bělohradský: Já jsem jistou definici pravdy podal a na té trvám – pravda je to slovo, které když se používá a lidé se na tom shodnou, tak jsme uvnitř nějakého režimu řeči. Pravdu můžeme mít jenom tehdy, když je uvnitř nějakého režimu řeči. V Literárkách se píše, že Bělohradský říká, že pravda není – tak to skutečně není pravda. Mělo by se říkat: Hejdánek říká, že žádná pravda není, a Bělohradský říká,

že pravda je.

Pinc: Mělo by se to přesněji říkat: Hejdánek říká, že pravda ještě není, a Bělohradský říká, že pravda je, že je stále a že je jí spousta.

Sokol: Já si to po mnohaleté debatě s Ladislavem pro sebe formuluji takto – když přijdete do krámu, tak vám řeknou, že tato vajíčka jsou áčka. Na to má kontrolor takovou šablonu, na tu vajíčko přiloží a zjistí, jestli propadne nebo nepropadne, a z toho mu vyjde, jestli je to pravda nebo není pravda. To je adekvátní teorie pravdy. Každý tomu rozumí a můžou za to člověka zavřít. –

Bělohradský: To ale není příklad adekvátní pravdy, ale obyčejné verifikace obyčejných kontrol.

Sokol: No jistě. – Já tvrdím, že tohle vajíčko je áčko, a to se pozná tak, že ho prostě porovná s tou mírou. To, co má Ladislav na mysli, je pravda jako něco, co by se dalo nazvat [vektor] – to je úplně něco jiného, ale je to něco, co na každém místě má nějakou hodnotu, co jenom říká, že nikdy nic není jedno. Kamkoliv sáhneš, tak všude je nějaký vektor, které někam odkazuje – ten rozdíl je snad patrný. A za druhé, že to je – v rámci velmi hrubé metafory – něco jako gradient.

Hejdánek: Někdy se ukazuje, jak je důležité znát dějiny a poučit se z nich. Tohle byl problém raného křesťanství, které se ocitlo v situaci, kdy mělo vnitřní poslání předávat dalším generacím zvěst Ježíšovu, evangelium. A křesťanství se dostávalo postupně z těch nejnižších společenských vrstev výš a výš a bylo konfrontováno se vzdělanostním, helénistickým – upadlým – světem, ale přesto s jistým světem, který muselo vzít nějak na vědomí. A teď za prvé se muselo bránit, protože ta vzdělanecká vrstva byla do značné míry neprůstředná – už apoštol Pavel, když byl tam někde na Areopagu [se s tím musel vyrovnat]. Tedy to byla jedna věc, že museli tomu nějak čelit. A za druhé – museli tomu čelit efektivně. A čelit něčemu efektivně znamená, že musíte z toho, čemu čelíte, něco přejmout. To jinak nejde. Když se chcete s někým poprat, tak musíte být na stejném poschodí jako on, nemůžete se poprat ve čtvrtém poschodí s někým, kdo je ve druhém.

Křesťané udělali jednu zajímavou věc. Proti tomu helénistickému, už zmytizovanému *logu* – filosofickému *logu*, který původně byl logizací mýtu (a tato mytologizace *logu* je to, co dnes zase zažíváme, v jiné podobě samozřejmě, na jiné úrovni; je třeba rozlišovat mezi logizací mýtu a mytizací *logu*) – proti tomuto he-

lénistickému zmytizovanému *logu* oni se pokoušeli formulovat své evangelijní základní věty, do kterých se pokoušeli nějakým způsobem dát zvěst Ježíšovu, formulovat je tím helénistickým, respektive řeckým pojmovým způsobem, ale aby se ubránili tomu mýtu, protože mýtus vlastně byl původně chápán jako cosi naprosto protikladného, protivného evangeliu. To už křesťané dávno zapomněli. Chtěli se proti tomu bránit tím, že sáhli k té nejlepší, v té době již zapomínané nebo ne vážně brané filosofii, to jest k Platónovi. A tím do jisté míry zachránili filosofii – filosofie byla u konce svých sil. Tehdy křesťané tím, že zachránili Platóna, zachránili filosofii. Kdo ví, jestli by ještě dnes existovala. To mohlo být nějaké dočasné období.

A v této historické souvislosti vypadá ta věc poněkud jinak. Křesťanství ale mělo pozitivní výsledky, poněvadž filosofii máme – ale ta filosofie je proměněná. A to, o čem mluvíme jako o konci metafyziky, to není třeba chápat jako nějaké vnitřní vyžití něčeho, co tam bylo a už to dál nemůže, nýbrž že to je nahlované jakýmsi ekzymem, který sem přišel z té druhé tradice, proti které se ta řecká nedovedla dost dobře bránit.

My jsme dnes v jiné situaci. Není jenom to Řecko, je tu něco víc. A v tomto smyslu tedy *uchopení* pravdy pořád podléhá té intenci násilnické. – Rádl v *Romantické vědě* mluví o tom, že pro romantismus je charakteristické jisté násilnictví. Ale to není jenom pro romantismus. Tam je to neobyčejně dobře vidět, ale je to charakteristické pro celou tradici řeckého pojmového myšlení. Už ty termíny jenom – pojem, conceptus, chápání (znamená uchopení) – to všechno má takovou válečnickou terminologii. Bělohradský se dnes na začátku pokoušel mě přichytit při válečnické terminologii, když jsem mluvil o tom bojování. Já jsem vědomě toho používal, poněvadž je potřeba to také střídat. My v tom žijeme, ovšem nemůžeme z toho vyklouznout - k tomu to všechno spělo. A teď je otázka, jestli jsme na konci jisté epochy (a to by byla také diskuse), tj. zda pojmovost dál už takto nemůže fungovat, bude muset být zatlačena do jakési metody a bude to jenom metoda, jeden z možných přístupů.

[Jde o to], že vyhrotíme to používání zpředměťujícího myšlení do krajnosti, aby bylo jasné, kam už to nejde. Když se odvrátíme od té zpředměťující tradice řeckého myšlení, tak na ní zapomeneme a budeme na ní stále závislí. My ji musíme naopak exponovat co nejvíce, abychom poznali, kde je nedostatečná. A proto používám vědomě těchto zpředměťujících formulací.

A zase se vracím k tomu, jak je důležité znát historii, poněvadž toto dělali ti nejstarší teologové. Proč na koncilech byly formulovány ty všelijaké paradoxy – proto se to také jmenuje paradoxon, je to proti *doxa* – nebo dokonce paralogismy, proč se tam říkaly takové nesmysly, jako že Ježíš má dvě podstaty? To nedávalo smysl, to bylo v řecké tradici *nonsens*. Nemohla mít jedna věc dvě podstaty. To nebylo z blbosti a z nevzdělanosti, nýbrž se vysloveně cílilo k tomu vyhnat to do paradoxů, aby bylo jasné, kde je konec vlády pojmovosti v řeckém pojetí. Když budeme chápat tyto paradoxy jako obranu proti nudné pojmové logičnosti, tak na jednu začneme chápat daleko lépe, proč některé hereze byly hereze. Některé hereze byly velmi často – ne vždycky, byly také jiné motivy – takovým exaktním, pregnantním způsobem podvodné. Ono to vypadalo logicky, jenomže někde byla nějaká falešnost. Proto se to muselo vyhánět do paradoxů. Já používám těch zpředmětnujících způsobů výkladu tak, aby provokovaly k myšlení; ne abych uzavřel diskusi, ale aby to zůstalo otevřené.

Bělohradský: V pojmu nepředmětné pravdy, tak jak tady Hejdánek vypráví, je skryta otázka, jak vlastně on do jisté míry legitimuje křesťanství jako způsob myšlení oproti tomu řeckému. My bychom měli do jisté míry mluvit o křesťanství – kategorie nepředmětné pravdy je jenom specifická křesťanská zkušenost a patrně v žádném jiném náboženství by se to nedalo formulovat, ale o to dneska nejde. – Ale ta Pavlova věta – mluvíte o neznámém bohu, já přicházím od toho Boha, o kterém mluvíte a nevíte o něm – to je základ každého imperialismu. Mluvit o bozích druhých lidí jako o předzvěstech, o jiné formě mých bohů, což pak dovedl do dokonalosti Hegel, to je základem každého imperialismu. Je to model imperialistického vztahu k jiným režimům řeči, že se vlastně těm jiným režimům řeči podsuně, že jejich jediná legitimita je v tom, že ohlašují příchod našeho režimu řeči. A tento vztah je zřetelný v té strašné krutosti španělské konquisty. Tak by se neměl vést dialog.

Hejdánek: A to je ten řecký typ – on Pavel byl helénistický Žid. On vůbec přeoral to pojetí víry. U Ježíše se mluví o víře – to jsou ty tzv. *logie* – jinak. Jsou určité partie v Lukášovi, Markovi, Matoušovi, které se dají odhadnout, že to jsou skutečně nějaké zapracované starší tradice toho, co přímo Ježíš sám řekl – a už tehdy věděli, na co přišel teprve ve druhém svém období Wittgenstein, že bez kontextu nedávají smysl ani slova, ani věty. Vždycky tam byla vylíčena situace kolem. – A teď ve

všech těch *logijích* se ukázalo, a to provedl Ebeling, Bultmannův žák, že, až na dvě výjimky, o kterých Bultmann prokazuje, že to jsou dodatečné vsuvky, všude Ježíš mluví o víře absolutně, neříká o víře v koho, na koho, nic takového – „Víra tvá tě uzdravila.“

Na tomto místě má následovat hodina a půl rozmluvy, podle odkazů na jiných místech zřejmě dosti zásadní, a tedy i přechod do další, tedy třetí části. V pořadí třetí magnetofonová páska, na níž je tento úsek zachycen, není k dispozici.

Následuje páska čtvrtá.

Hejdánek: Jsem v pokušení začít upozorněním na řečnický trik, který nám předvedl Václav Bělohradský tím, že nikoliv patnáct minut, ale déle o něčem mluvil a na závěr položil otázku, abych se k tomu nevyjádřil. Já bych pochopitelně na to nemusel skočit, poněvadž jsem si dobře vědom té věci. Nicméně já na to skočím, ale ze svobody a nikoliv proto, že bych byl blbec.

Tedy co to je argument? To je samozřejmě vždycky také rétorika, to je vždycky nějaká řeč, to je vždycky pár slov – jenomže obráceně to říci nemůžete, pár slov ještě není argument. Tedy to nejdůležitější není, že to je pár slov, nýbrž jakých slov. Aristotelés se jednou v *Metafyzice*, když chtěl vymezit jednu takřikajíc kvantitativní stránku *logu*, tázal, co to je nejmenší kousek *logu*. A nejmenší kousek *logu* je slovo. Poněvadž samozřejmě *logos* v řečtině – a zase jenom v jednom smyslu – může být celá kniha, *logos* je velká řeč někoho („Démosthénova řeč“), *logos* je odstavec, pár stránek a *logos* je také věta. Ale jaký je nejmenší kousek *logu*? On říká – slovo. Ne proto, že by už dále bylo nedělitelné, nýbrž když to slovo dělíme, tak sice najdeme ještě menší kousky, ale tam už žádný *logos* není. Argument je takový *logos*, který když dělíme, tak přestává být argumentem. Tam musí být všechno, co náleží a podle čeho se řídí to, co náleží k argumentu, aby to byl argument. Po mnoha stránkách by se to dalo analyzovat, říkat a popisovat atd. – Já si myslím, že stačí poukaz k tomu, o čem jsme mluvili včera, že učiníte z toho, komu ten argument předvedete a pochopitelně kdo je schopen to nahlédnout, svědka.

Je důležité, zda je toho schopen, poněvadž nemůžete argumentovat někomu,

kdo nechce poslouchat nebo není schopen poslouchat Když někdo není schopen, tak argument neplatí. Argumentem nemůžete někoho donutit. Vy mu jenom předvedete něco a ten argument pak mluví sám. To nejste vy, který mluvíte. To je další věc - že argument není to, za čím stojíte svou vlastní bytostí. Svou vlastní bytostí stojíte za celou koncepcí, poněvadž tu nemůžete někomu předvést tak, že to nahlédne – to vás musí dlouho poslouchat. Ale argument je to, co nahlédne teď, v tuto chvíli, podle svých možností. Buď nahlédne nebo nenahlédne; ale není možnost, aby to nahlédl jeden tak a druhý jinak. Je jen jeden způsob, jak nahlédnout argument. Všechno ostatní je jen nepochopený argument.

Je to celek jakýsi, který obtočí sám v sobě. Jistě má kontexty, to víme, ale do jisté míry jako každá živá bytost žije v nějaké biosféře. Jenom minimum bytostí, a velmi primitivních, je schopno žít v naprosto cizím prostředí. Ale většina bytostí potřebuje ty ostatní živé bytosti. Čili také argument potřebuje být v nějaké argumentační biosféře, ale má svou vlastní samostatnost. To, že žádná bytost neobtočí bez biosféry, neznamena, že mezi jednotlivými bytostmi nejsou cézury, že jedna bytost není něco jiného než ostatní bytosti. Tam to není nějaká jednolitá biomasa, která se dá nalévat, jak to říkal [Werich s Voskovcem]. Je to cosi integrovaného, nějakým způsobem to představuje celek, který je možno nahlédnout, nejenom tušit. A nahlédnout znamená stát se svědkem, kde ten, kdo vás přivedl k tomu nahlédnutí, už není nejdůležitější. To není otázka autority, to není otázka nějaké vyšší instance. I velice prostý člověk, bez pomoci, bez jakéhokoliv odkazu na cosi, co je za ním, vám to předvede a vy to nahlédnete.

Toto je podstata argumentu. A patří to ještě – a tím končím – k jisté problematice, která se tady ozývala a která mi vadí na tom stálém zdůrazňování režimu řeči. – Já pro to nemám slovo momentálně a používám slova nesprávného v tom smyslu, jako říkáme západ a východ Slunce, ačkoliv víme, že Slunce nezapadá ani nevychází, nýbrž že se Země otáčí. - To slovo vsugeruje něco, co je nesprávné. Filosofie musí myslet z jazyka, ale zároveň musí mít schopnost distancovat se vůči jazyku a postavit se na odpor a občas něco proslovit proti duchu jazyka, proti režimu řeči, použít nějakého paradoxu, když ten jazyk ukazuje nesprávným směrem. – Proto odmítám redukovat filosofii na režim řeči, protože filosofie musí mít právě tak schopnost odstupu od režimu řeči, jako také od jazyka samotného. A já tady ještě rozlišuji mezi jazykem a řečí. Odstup od jazyka samotného, nikoliv od řeči,

řeči jako toho, co je všem jazykům společné, v čem žijí; prostředí, v kterém vůbec je možná nějaká jazyková promluva. - Jazyky mají v sobě zabudovanou minulost. Jazyk představuje určitý typ paměti a ta paměť nám nepředává vždycky věci správné, ale přesto nám předává důležité věci. A i to, že se obracíme proti tomu, co nám říká jazyk, i to je strašně důležité. My to bez toho jazyka nemůžeme dělat.

No a tohle tedy musím udělat, že se postavím proti jazyku, ačkoliv použiji nesprávně jistého slova, totiž přeneseného z matematiky. - Matematikové mluví o tzv. *invariantech*. Nejznámější vám to bude asi ze středoškolské geometrie, kde se hlavně předvádějí dva typy souřadnic a ukazuje se, že v těchto souřadnicích odlišných od sebe můžeme popsat totéž, např. kruh, elipsu nebo přímku. V každé té souřadnici to popíšete jinak, ale jste schopni pochopit a vědět, že v obou typech souřadnic, i když po každé jinak, se popisuje totéž – to je invariant. No a tedy já protestuji proti tomu, abychom filosofii redukovali na řeč nebo režim řeči nebo abychom řekli, že to je režim řeči, který rozhoduje o filosofii. Mě to připadá, jako kdybychom řekli, že systém souřadnic rozhoduje o těch invariantech. Jestliže režim řeči rozhoduje o filosofii, tak ta filosofie je nutně falešná. Režim řeči musí být do té míry uvolněn, aby v rámci toho režimu se mohla mluvit pravda i nepravda. Všude tam, kde je možná pravda, je možná také lež nebo omyl. Všude tam, kde je možný omyl, je možná i pravda. Kde není možný omyl, není možná pravda. To je naše lidská situace. My to nemůžeme udělat tak, že uděláme nějakou chovnou stanicí pravdy a nepustíme tam lež, to nejde. S osobním nasazením musíme rozpoznávat a zápasit o to; ale ten zápas není proti pravdě nebo proti nepravdě, to je zápas o sebe, my musíme zápasit sami od sebe. A to patří k té autentičnosti.

Já jsem byl v tom Německu proto, abych si našel literaturu, ke které jsem neměl čtyřicet let přístup. A tak jsem také zjistil, že o nepředmětnosti v jistém smyslu mluví také Frankfurtané, např. Adorno, když protestuje proti identifikační řeči – mě se nelíbí, že říká tomu identifikační řeč, ale je tam jistá paralela. A v souvislosti s tím jsem se díval také na Benjaminu a našel jsem si jakéhosi před tím mě naprosto neznámého člověka, nějakého Menninghause, jehož koncepci jsem neprohlédl, protože je trochu konfušní - a to je celé útok člověka, který je hluboce ovlivněn francouzskou školou, proti Benjaminovi. A zjistil jsem, že tento muž, nikoliv filosof, nýbrž literární kritik nebo historik diletantsky filosofující (na naše poměry by to bylo vysoce odborné, na německé poměry ne), vůbec tu tematizaci reflexe

zařazuje jako záležitost romantickou. On nerozpoznal, co na problematice reflexe je invariantní a co na ní je přiřaditelné k romantismu. Když odečtete to romantické, tak není všechno pryč, tam něco zůstane, co má svou specifickou váhu i bez té romantické omáčky. V tom zájmu o téma reflexe je nějaká blízkost, ale redukovat filosofické téma reflexe na romantismus znamená zapomenout, že jsou ve filosofii důležité invarianty.

Proč jsem řekl, že to je nesprávné slovo? Protože ono to varíruje, invariant je něco, co se údajně nemění – ale to je všechno relativní. Čili není důležité tady nyní bojovat proti slovu invariant. Já jsem si dobře vědom toho, že to je nevhodné slovo. Jenom jsem chtěl na tom ukázat, že zařazení do literárního žánru neřeší otázku věcnou, a to je ten rozdíl mezi „co?“ a „jak?“. Pokud jde o problém reflexe, tak samozřejmě my tam najdeme významné autory, od Kanta počínaje po ty další – Fichte, Schelling, ale také Novalis – ale když popíšu nebo ukážu, jak to je hluboce romantické, tak jsem ještě vůbec tím nedosáhl oprávnění prohlásit samo téma za romantické. – Čili to je k rozdílu mezi tím „jak?“ a „co?“.

Jsou určité typy filosofí, kde můžeme velmi jasně, zřetelně a přesvědčivě ukázat, že jsou nesmírně spjaty s určitými režimy řeči, v nichž mohou být tematizovány problémy a problémové okruhy, které přetrvávají vlnu toho způsobu, jak se o tom mluví, a mohou být interpretovány a vysloveny v úplně jiném režimu řeči. A filosofie má neobyčejný zájem ne o ty režimy řeči, nýbrž o to, co lze z jednoho režimu řeči přeložit do druhého, o tu transponovatelnost. A to samozřejmě souvisí s tou dějinností filosofie.

Bělohradský tu zdůrazňuje jednotlivé režimy řeči, ale vůbec nic neřekl o tom, jak je možný dialog mezi nimi. On jenom řekl „dialog“, ale jak je možný dialog mezi různými režimy řeči, to nám neřekl a hned skočil k tomu dědictví. Jak je možné dědictví, jak je možno být vědomě dědicem někoho, kdo měl jiný režim řeči? Myslel opravdu Bělohradský být dědicem někoho z jiného režimu řeči, a nebo myslel jenom na dědictví toho jednoho a pak zase dědictví toho druhého režimu řeči, takže by to byla vlastně jen obdoba „rankismu“, kdy každá doba rozumí jenom sobě a těm ostatním jenom tak, že je předělává po svém? Je tedy možný dialog mezi různými režimy řeči? A na základě čeho je možný? Může se obejít bez toho, o čem je řeč, a nejenom jak je řeč?

Bělohradský: To jsem ale řekl, protože řeč není nikdy tím režimem úplně spoutaná a řeč,

kteřá je tím režimem, to je řeč buď šilenců nebo výstředníků. Řeč je prostě vzpoura těch domorodců. Proto je možné dědictví, že řeč je vždycky víc než režim, že režim nikdy jí neučiní zcela hladkou. Samozřejmě ovšem téma, které Hejdánek klade, je klasické. Ta formulace je prakticky doslovnou formulací Donalda Davidsona v jeho proslulé studii „Co to je pojmové schéma“. Tam klade přesně tu otázku, neboť je teď v módě mluvit o různosti hledisek a různosti jazyků. A Kuhn nám krásně popsal, jak mezi sebou různé režimy, paradigmatata nemohou komunikovat, jak se mezi sebou nemohou popsat (a bylo to velice přesvědčující) – takže co říci o té řeči, v které on nám popsal, jak režimy nemohou mezi sebou komunikovat? Co to je vlastně? A Davidson říká tu zvláštní větu, která je klíčová a která je přesně jako tento argument, říká: My můžeme vysvětlit, že existují různé režimy řeči, jen nějakou řečí, kterou máme všichni společnou. - A co z toho máme vyvodit? Že vždycky nakonec můžeme různé režimy popsat a můžeme ukázat, proč si lidé nerozumí. –

Hejdánek: Také příspěvek k otázce reflexe.

Bělohradský: Ano, samozřejmě, tady je někde ta reflexe. Ale já bych chtěl namítnout k tomu slovu argument – kdy vlastně vstupuje do filosofie? Protože já znám dva [kořeny]. Obyčejně se překládá italským slovem *argumentazione* řecké slovo *πίστις* a nebo *technerion*, ale obě znamenají také důkaz. Kdy se vlastně to slovo „argument“ dostává do filosofie? Přečtu vám slavnou definici na začátku Aristotelovy *Rétoriky*: Smysl rétoriky není přesvědčit, ale vidět prostředky, které v každém argumentu jsou přesvědčivé. Něco takového se děje ve všech ostatních uměních. Takže smysl rétoriky není v tom, že by měla svůj argument, ale ona v každém argumentu ukáže to, co je přesvědčivé.

Hejdánek: A rozlišuješ tady „přesvědčivé“ a „ukecávající“?

Bělohradský: To se asi tak rozlišit nedá. Každé přesvědčování se stane ukecáváním, a to platí patrně –

Hejdánek: My to ale rozlišit musíme!

Bělohradský: To rozlišuje posluchač. Ten se zvedne a jde pryč a tím mně řekne, že už to není přesvědčivé.

Hejdánek: Já ale na tom posluchači mohu a dokonce musím rozlišovat, jestli se nechal ukecat a ničemu nerozumí nebo jestli tomu rozumí, tj. nechal se přesvědčit.

Bělohradský: To pro masovou společnost tak úplně neplatí, to platí pro Řecko. – To je

nesmírně důležité, protože co je přesvědčivé v argumentu ve společnosti masové

Hejdánek: V masové společnosti není žádné přesvědčování, tam je pouze ukecávání. Přesvědčen může být pouze jedinec. I když je těch jedinců mnoho, vždycky každý zvlášť.

Bělohradský: Mnoho jedinců může být současně něčím přesvědčeno.

Hejdánek: Dobře, ale pak jsou to jedinci a ne masa.

Bělohradský: Ale existují třeba paradoxy, které jsou náhle velice přesvědčující. Já sám jsem jich několik citoval v té polemice s tebou, citoval jsem jednu fotografii, která je slavná, ta dáma – jak Chaplin měl takové to důstojné chování v bídě – tak takovým způsobem leze do papírové bedny, v které bydlí před velikým mrakodrapem na Wall Street. Tato fotografie je výmluvná a současně je mnoho lidí náhle o něčem přesvědčeno. Ten paradox je tady přesvědčivý a je to vlastně filosofický problém. Je to filosofický argument?

Hejdánek: Není! Ta filosofie je v interpretaci, nikoliv ve fotografii.

Bělohradský: Ale chci říci, v mnoha argumentech – sociálního nebo mravního typu – by ta fotografie byla přesvědčivým momentem. – A teď bych se chtěl ještě vrátit – ty jsi definoval argument pomocí slova „svědek“, ale „svědek“ je přece slovo ze soudní praxe. Až teprve křesťané dali tomu tento význam.

Hejdánek: Ne, to není původní, to slovo je z náboženské praxe.

Pinc: To přešlo z náboženské praxe do soudní, ovšem ne z křesťanské, ale z předkřesťanské náboženské praxe.

Bělohradský: Ale už v babylónských textech je svědek svázán se soudním procesem a s autoritou, autorita rozhoduje o tom, kdo svědčí.

Pinc: Ale autorita je náboženský pojem.

Bělohradský: Jo takhle. - Já jsem jenom chtěl říci, že od toho slova „svědčit“ se nedá tak úplně odečíst to násilí, ta přísnost soudu, eventuálně ta hrozba. Konec konců v našem útrpném právu je svědek vyslýchán mučícím právem až do Marie Terezie. To všechno patří k tomu slovu.

Pinc: Hejdánek tady teď používá to slovo „přesvědčovat“ v úplně obráceném kontextu, než ho používá Hannah Arendtová v té studii, která v Petříčkově překladu vyjde teď v *České myslí*. Totiž ona tam rozebírá vztah mezi těmi řeckými slovesy *dialogesthai* a *peithein* a to *peithein* – „přesvědčování“ - ukazuje jako Sókratův omyl.

„Přesvědčování“ tedy je to, čím se člověk obrací na množství nikoliv na jednotlivce. A Sókratův omyl v té soudní při je v tom, že se obrací na publikum, které je přístupné *peithein*, tím *dialegesthai*, přičemž *dialegesthai* je ta metodika, kterou se člověk obrací k jednomu, přičemž pro *dialegesthai* je charakteristické to, že je zajištěno *pathosem*, že dotazovaný není už v tom svém čase svobodný, už se nemůže sebrat a z dialogu odejít. Součástí žánru dialogu je toto zaujetí, které má v podstatě charakter zajetí. Člověk se stává zajatcem dialogu a je vyslýchán v tom dialogu. Tam se vytvoří pevná vazba, kterou dotazovaný nemůže svobodně přerušit, pravděpodobně v té podstatné naději, že se role v dialogu jednou obrátí. – Ovšem v sókratických dialozích se neobrací nikdy –

Hejdánek: Když se o tom mluví, tak se vždycky počítá s tím, že se to obrátí.

Bělohradský: Alfred Jarry má nádherné citace z Platónových dialogů – on vždycky cituje, jak řekl Platón: Ano, ano, dobrý muži, krásně jsi to řekl. - Takže je to pravda. Ta role se neobrací.

Pinc: Je přesvědčivě ukázáno, že je tam hypotetická představa, že až skončíme tento náš rozhovor, situace se obrátí. Teď zjišťuji já tvoje místo ve světě a pak budeš zjišťovat ty to moje. Ale dialog končí přece tím, že se ukáže, že to prozkoumané mínění dosáhlo jisté *arété* a dál se nepokračuje.

Bělohradský: K tomu, co přeložil Petříček, by se dalo připomenout toto – ona je ta situace taková: „Tento názor je špatný, takže proti němu postavím lepší“, ale jakmile se zachovám takto a všechny názory jsou špatné a proti nic nepostavím, tak si zasloužím smrt, protože jsem zradil společnost, protože není možné, aby všechny názory byly špatné, a že nepostavím proti názoru názor, ale něco, co už názorem není – tak vlastně jsem otevřel ten konflikt tisíciletý mezi politikou a filosofií, že nechci být občanem, nechci být něco víc. To je myšlenka toho rozchodu mezi politikou a filosofií, který považuje Hannah Arendtová za osudovou situaci. Ona se filosofie spojila s mýtem pekla.

Pinc: Tam by ale místo slova „názor“ mělo být slovo „mínění“. Názor je to, o čem mluví Hejdánek.

Hejdánek: Já nemluvím o názoru, ale o náhledu, což je rozdíl, alespoň v češtině, i když zření a hledění si je podobné a etymologicky v tom není takřka rozdíl; ale fakticky tam rozdíl je. „Názorné“ je něco jiného než „nahlédnutelné“ - model atomu názorný být nemůže, ale nahlédnutelný ano. Je to duševně nahlédnutelné, nikoliv

očima. Není to představitelné, ale je to myslitelné. – Ale já jsem chtěl ještě připomenout jednu věc, že v argumentaci je vždycky potřeba rozlišit způsob, jak je provedena, a to, čeho se týká. Je možno nešikovně, neelegantně prokázat něco, ale je možno dále to prokázat elegantněji. Cílem matematiků je, když je taková ukoptěná, nepřehledná argumentace platná, evidentní, prokázaná, ale nepěkná, aby to bylo elegantní, na několika řádkách, za co nejméně předpokladů –

Pinc: Tohle je ten rozdíl mezi čistou aplikací *brain-washing* v korejských pokusech s americkými zajatci, kde provedení a nahlédnutí toho problému je čisté a elegantní, oproti kombinaci metody *brain-washing* s fyzickým násilím v stalinistických koncentracích našich nebo sovětských, kde výsledku bylo také dosaženo, ale poněkud ukoptěným způsobem. Oni se také všichni přiznali, oni to také všichni nahlédli, ale jaksi mělo to vady na kráse. Zatímco ta korejská metodika byla čistá.

Hejdánek: To není dobrý příklad, protože tam nešlo o nahlédnutí, tam šlo o psychické násilí.

Pinc: Ale jak se to pozná?

Hejdánek: No právě! Můžete říci: „To není umění, to je kýč“, ale jak se to pozná? To je komplikované – ale je to rozdíl. Neznamena to, že když to dá práci, že to žádný rozdíl není. To přece není argument! Právě to je nejzajímavější, když to dá práci. Když to nedá práci, tak o tom nemusíme hovořit, každé blbec to pozná. Ale když je na to potřeba jistých předpokladů, studovat na to, znát spoustu věcí –

Pinc: - respektive přijmout určitá pravidla – jakmile přijmeš ta pravidla, pak už nic.

Hejdánek: To je nepřípustná redukce.

Bělohradský: Kolega Funda tady včera nádherným způsobem shrnul bonhoefferovskou kritiku křesťanství, že ten propagátor nebo sdělovatel je boxer, který tomu dospělému člověku dá dvě rány, jedna je „Umřeš!“ a druhá „Jseš hříšný!“. Filosof se do velké míry chová podobně, první rána je „Zapomenul jsi to autentické!“ a druhá „Nevíš, o čem mluvíš; to, co děláš, nemá smysl, je to krize smyslu!“ A tu první ránu dá Husserl a řekne: autentický motiv naší tradice je apodiktičnost - a to není nic formálního, to je vidění něčeho. – A takto se filosof chová a můj názor je, že už je čas být dospělý a takto se tedy nechovat. Tak to prostě není. Nic autentického zapomenuto nebylo. Ve skutečnosti to tak nefunguje, tak se neargumentuje filosoficky.

Wittgenstein definuje filosofický argument takto: Moucha uvízla v láhvi. Je

třeba jí ukázat cestu ven. Toto dělá filosof a to jsou filosofické argumenty. A podle čeho pozná, že jsi dobře argumentoval? Podle toho, že už není v láhvi. – Toto je klíčový moment. Filosofických argumentů jsou různé typy a filosofické argumenty, které já jako postmoderní filosof odmítám, jsou ty boxerské: „Zapomněl jsi to autentické!“ a „Nevíš, co děláš; to, co děláš, nemá smysl, nevíš, o čem mluvíš!“ To je autentické dědictví, ale dnes už je to manýra. Jestliže vy takhle na vědce útočíte, na toho fyzika, který toho ví mnohem více o relativnosti jazyků a který to mnohem hlouběji prožil – to není vůbec žádná náhoda, že právě tito vědci jsou nositelé té nejhlubší reflexe nad jazykem a jsou nejvíce ochotni k interdisciplinaritě.

Hejdánek: Ale to není veškerá filosofie, o které teď mluvíš. Husserl říká i jiné věci, které ovšem jsou platné. Takto odhodit celého Husserla nemá smysl. Husserl zejména ukazuje to, že je třeba rozlišovat mezi pojmem a intencionálním předmětem, to je to, co je pro mě důležité u Husserla, to je potřeba vědět. A to souvisí s naším tématem, že je rozdíl mezi aktem myšlení a myšlenkovým předmětem, mezi tím „jak to říkám“ a „o čem to říkám“. – Já to mohu transponovat mimo husserlovskou filosofii a to je ten invariant.

Bělohradský: Ale když něco si Hejdánek vybral, tak to ještě není invariant. Ty sis to vybral, protože máš jisté vzdělání, jistou biografii a jistý v sobě etický náboj –

Hejdánek: – ale transponoval jsem to do jiného systému. Jakmile je možné něco přeložit z jednoho režimu řeči do jiného, tak je to tím, že se to provede, invariant, relativní invariant.

Bělohradský: Já bych nyní chtěl vyvodit z toho všechny důsledky. Teď se tady ukázalo skutečně - já bych pomalu řekl, že se ukázalo, že mám pravdu, protože to je právě to propojení toho výkonu. To, že je něco invariantem, to je zásluha Hejdánka. Nyní jsi se ocitl přesně na mém terénu vztahu k filosofii. – Tady je strašně důležitý okamžik, že ten invariant není něco, co tam bylo invariantní, ale že jsi to invariantním učinil; to je naprosto klíčový pojem. Ale teď já k tomu dodám něco, co se ti nebude líbit, ale co je podstatné – to je rétorický výkon.

Hejdánek: Není! Trojúhelník žádný nikdy neexistoval, nikdy nebude existovat, ale někdo ho vymyslel. Ale jakmile už jednou byl vymyšlen, už nemůže být vymyšlen jinak. A není to rétorický výkon, není to prostě produkt, který já bych mohl proměňovat nebo který by sám měl tendenci se rozkládat a rezavět. Jednou je trojúhelník myšlen a od té doby buď nebude myšlen a nebo zase bude myšlen jako

tentýž. Filosofie se v této věci učila právě od geometrie, jak jsem včera říkal. Tam jsou některé vady, ale toto je třeba zachovat.

Bělohradský: Já bych právě řekl, že toto je třeba odmítnout naprosto zásadně, to je matematika a ne filosofie.

Hejdánek: Jenomže filosofie se u toho učila, to musíme vzít vážně. Musíme navazovat, my jsme dědicové.

Chvatík: Trojúhelník přece je takový silný rétorický výkon, který se vždycky znovu musí v té škole pracně udělat. A Vopěnka dovede hezky předvést, že kdo se nepoddá tomu rétorickému výkonu, tak do geometrie nevstoupí. A jsou takoví, kterým nevysvětlíš, co to je trojúhelník, i když podle tebe zde ten trojúhelník je – tady bych se zastal Václava.

.....

Bělohradský (reakce na nezaznamenanou otázku a po kratší nejasné diskusi): Metafyzika má přece ideu, že budeme ve shodě se skutečností, ale ne ve shodě s druhými lidmi. A v tomto smyslu je třeba tu metafyziku [odmítnout]. Tragedie evropského lidství je v tom, že oni uvěřili, že zdělili něco přímo od skutečnosti a ne od druhého člověka; že chtějí vygumovat to zprostředkování a to, že co nazýváme skutečnost, je dohoda mezi námi, a že jsme zdělili prostředky k té dohodě a že jsme dokonce zdělili ochotu k té dohodě. A metafyzika je jakási neochota k dohodě mezi lidmi.

Metafyzikovi se dá samozřejmě namítat spousta věcí, ale Lévinas toto odmítá a říká, že toto *není* metafyzika, ale ontologie. – [Já ale říkám, že] metafyzika je pokus vymknout se z konvice dědictví.

Přiznejme si, že tato debata vznikla tím, že jsem napsal krátkou úvahu o třech větách, které zazněly, když skončil puč, a jedna byla Gorbačovova. Tam vystoupil jakýsi vousatý Rus a řekl, že socialismus je zkáza a hřích, který je třeba vyhnat z Rusi. A Gorbačov mu odpověděl, že socialismus je jedno z přesvědčení lidí na této Zemi, a proto je třeba, aby tu zůstal. A já říkám, že tím skončil marxismus v Rusku, jakmile je to jedno z přesvědčení a ne vědecký komunismus, jakmile to není věda, shoda se skutečností a se silami – i dějinnými – které hýbou skutečností, ale jedno z přesvědčení lidí na této Zemi. A tak jsem to komentoval. A v tomto kontextu jsem napadl metafyziku, že komunismus je také koncem jisté filosofie,

té, která nechtěla být dědicem.

Vždyť i Patočka měl respekt před marxismem, ale nejenom to, většina filosofů byla fascinována představou, že vzniká stát z ducha filosofie. Během mých dvaceti exilových let jsem si musel např. teprve v Itálii koupit a studovat Marxe – tady to po mě nikdo nechtěl, my jsme studovali Husserla apod. – protože ti filosofové byli ve své většině přesvědčeni, že sice socialistický systém nefunguje, ale že přece jen je správná cesta, že to je z ducha filosofie, z té vyšší formy rozumu. Já tím chci jenom říci, že to zase není taková legrace. Ten stát sovětský je přece jen něco, co je hluboce spoutáno s našimi dějinami.

Chci říci, že toto je pozadí. A ta otázka, kterou ty jsi tady položil, má také to pozadí, jestli se můžeme bez metafyziky nějak dohodnout. Ono je to složité – poďte jí prst a jste zavlečeni do režimu řeči, v kterém najednou všechny lidské kategorie prudce klesají na hodnotě, najednou je tu ta skutečnost atd.

.....

Hejdánek (reakce na poznámku Zdeňka Kratochvíla): Co jiného je pravda než *logos*, v hérakleitovském smyslu. To je to, co z pouhé hromady věcí dělá nejkrásnější svět. V mém výkladu Hérakleita je *logos* „pravda“.

Kratochvíl: Nechci to stavět tak, že jest nějaký objektivní Hérakleitos, ale překládat slovo „logos“ slovem „pravda“ je jaksí dost nezvyklé.

Hejdánek: Protože já používám to slovo „pravda“ v nezvyklém, neřeckém smyslu, které odpovídá Hérakleitovu *logos*.

Kratochvíl: A je ještě přitom možná reflexe?

Hejdánek: Ta je nutná.

Bělohradský: Mě se velice líbí logika té debaty – jak tady kolega Hejdánek vystoupil jako filosofická osobnost a tím vlastně exemplifikoval to mé pojetí filosofie. Když dojde k tomu podstatnému, tak se každý musí stát osobností a ručit si svým stylem za to, co z těmi texty, které mu osud přihrál do ruky, tím že se narodil v Praze a v jistém roce, co z těmi texty udělá, co z nich zachrání.

Hejdánek: Ale osobností se člověk může stát a nebýt filosofem. To není ještě všechno. Není nejdůležitější ta osobnost, ale jestli je filosof – o tom mluvíme.

.....

anonym: V tom je dočasná bezmocnost filosofie, že v dané chvíli není schopna udělat proti té televizi vůbec nic. A bezmocnost je také v tom, že nemůže oslovovat masy. Já s kolegou Hejdánkem v tomto souhlasím, že filosofie nic nedokáže ve světě, jestliže budete oslovovat masy. Ona musí oslovovat ty, kteří jsou schopni filosofii vnímat, a přes způsob života, který ona jim přinese. Jen skrze tuto určitou elitu nebo skupinu je schopna tak či onak držet ty masy v jiném způsobu života.

Bělohradský: Tady bych si k vám dovolil poznámku, že toto je typicky český předsudek. Archeolog Charvát říká, že už od devátého století mají české země dvě charakteristiky – první je mělká sociální stratifikace, takže moc není pevně zakotvena v nějaké sociální vrstvě; a druhá je velká role ideologie a tím pádem i státu. Kdyby byla moc zakotvena v nějaké sociální třídě, tak ti husité vydrželi týden. A v této zemi, která je tím charakterizována, pak dochází k tomu snění o elitách. Patří k české tradici taková představa, že elity jsou nutné. Ale ony žádné nejsou, tato země je ve skutečnosti sociálně mělká. V tom je kus takového typicky českého předsudku, že je třeba odmítnutí toho masového. Ale ve skutečnosti je český národ jeden z nejmasovějších, když tomu slovu masa dáme spíše význam mělké sociální stratifikace.

anonym: To už jenom svědčí o tom, že filosofie není ideologie. Je samozřejmě nesporné, že pomocí ideologie uděláte z mas, co budete chtít, a že jediným garantem může být to trvalé, věčné působení filosofie, které je trvalejší než působení ideologie. Poslání filosofů je, aby vždycky ideologii dokázali odporovat a aby vzdor této ideologičnosti filosofické myšlení prosazovali.

Bělohradský: Promiňte, ale ideologii odporuje i umělec a i ten švec.

anonym: Mám ještě dvě otázky. V celém kontextu vašeho vystupování je několik konstant, které mi stále nějak unikají mezi prsty a nemůžu je udržet pohromadě, takže si dovolím prosbu, zda by bylo možné, abyste se pokusil mi je nějakým způsobem svázat. Vy říkáte, že pravda je rozlišení skutečnosti a obrazu – to bych řekl, že je klasická formulace korespondenčního pojetí pravdy – ale pak říkáte, že je to režim řeči, ve kterém je pravda. Tzn. máme tady pravdu jako rozlišení a máme tady režim řeči, ve kterém je pravda. A dále tady máme, že reflexe je nahrazena hrou a že metoda vylučuje pravdu. Jinými slovy – rozlišení, režim, hra a metoda.

To všechno nějakým způsobem k tomu problému pravdy patří a já nejsem stále schopen to [pojmout]. A k panu kolegovi Hejdánkovi mám otázku vztahu reflexe a evidence. Všichni reflektujeme, proto také Jaspers řekl, že všichni filosofujeme. Vy jste naznačil, že může být kritická reflexe, což je skutečně možná teprve ta pravá filosofická reflexe, na rozdíl od takového běžného reflektování, bez kterého se neobejdeme. Ale mě jde o to, že reflexe je vždycky nějaká aktivita, je to nahlédnutí, ale aktivní nahlédnutí, není to nic pasivního. Vedle toho ovšem je tady problém evidence, vztahující se k problému pravdy, která naopak proti té reflexi má moment pasivity. V jakém vztahu je tedy reflexe a evidence k problému teorie pravdy?

Bělohradský: Ta moje věta zní tak, že režim řeči je to, co umožňuje nebo co ovládá nebo reguluje rozlišení mezi skutečností a obrazem. Já bych nikdy nepoužil slova „pravda“ v jiné souvislosti než v této – je to vždycky nějaký režim řeči. Co mi ovšem připisujete, to je ta otázka hry apod. To jsou ovšem motivy Gadamerova díla. V čem on je pro mě relevantní – Gadamer vychází ze dvou skandálů vědomí, ze dvou filosofických skandálů. Ten první skandál je naše recepce díla – od kantovské tradice je to vlastně estetický postoj k tomu, jako by dílo bylo předmětem nějakého estetického náhledu. Ve skutečnosti, říká Gadamer, je tento postoj skandální, protože dříve než já o tom vůbec začnu reflektovat, myslet, tak to dílo už mě jistým způsobem determinovalo, protože už jenom to, že to dílo tady zůstalo a neztratilo se z mých konkrétních možností, že ho můžu číst, je to hluboce zdůvodněno – a tím mě právě oslovilo. Nemohu nad tím dílem uvažovat, aniž bych si uvědomil, jak už dávno tím dílem rezonuji.

Druhý skandál je přístup k dějinám. Že vůbec něco je tématem dějinné vědy, to tu je ve skutečnosti díky těm samým silám, které činí dílo srozumitelným, když se jednou ocitnu v jeho blízkosti. Jakmile jsem se jednou ocitl v jeho blízkosti, dílo už mě oslovilo, proměnilo některá má hlediska - a už je to dialog, už je to hra, není to reflexe. A toto se snaží Gadamer říci. Proto ta Gadamerova přeformulace je, že jediné bytí, kterému můžeme rozumět, je řeč. Když jsem u něj v šedesátém šestém byl v Heidelbergu, tak on neustále říkal: vy pořád čtete toho Hegela jako vědomí, musíte tam vidět to bytí, že ta řeč je bytí, že se to nedá vracet, že to není metoda, že to není reflexe, že nás to prostě určuje, že ta řeč je především předsudek, a to dílo nám vlastně umožňuje, tím že tady zůstalo, ty předsudky jistým způsobem ohromovat nebo lámat a tím my začínáme rozumět. – A tento moment je jaksi

vyškrtnut, říká, a my ho musíme vrátit. Porozumění dílu je zásluha toho díla, protože to, že to dílo přežilo, je také jeho zásluha, neboť ono v té konkurenci textů se prostě udrželo. Tohle chce Gadamer myslet. Ale to, prosím, nepřipisujete mě, to je Gadamer.

Hejdánek: Tedy já mám za úkol říci, jaký je rozdíl nebo vztah mezi reflexí a evidencí. Ale předtím bych se ještě vrátil k těm poznámkám na začátku. – Když řekneme, že nějaký myslitel je odpůrcem metafyziky, že ji opouští, nebo že ji uznává, tak jsme neřekli vůbec nic, poněvadž to je slovo, které u různých filosofů znamená různé věci. V tomto smyslu je vždycky třeba říci, jak ten dotyčný myslitel chápe metafyziku. A on ji obvykle chápe tak, aby mohl říci, že je proti, nebo aby mohl říci, že je pro. A v zásadě, myslím, každý myslitel může říci, na základě toho, jak sám to chápe, v čem je *pro* metafyziku určitým způsobem chápanou a v čem je *proti* metafyzice jiným způsobem chápané. Čili není možno se držet slova a srovnávat filosofy podle toho, kdo je pro nebo proti, nemá smysl. Jedině když už jdeme Eichlerovým způsobem po termínech, tak jedině proto, abychom poznali, co ten který myslitel pod tím termínem má na mysli. V tomto smyslu je potřeba klást tu otázku jinak.

Druhá věc se týkala vztahu reflexe a filosofie. – Po mém soudu ne každá reflexe je filosofická. Filosofie musí mít ještě další náležitosti. A tři nejvýznamnější náležitosti, po mém soudu, jsou tyto. Za prvé – filosofická reflexe musí být systematická. To je něco jiného, než budování systému. Systematičnost znamená, že filosofie se musí vztahovat ke všemu, k celku, a to znamená, že to musí nějakým způsobem ve svém myšlení reflektovat tak, že když řekne tezi o člověku, tak tam musí být v kontextu přítomno pojetí světa, a když mluví o světě, tak musí být v kontextu přítomen člověk. Nemůže tam být vyložen, jako ve vědách, svět bez člověka. Svět patří k člověku a člověk patří ke světu. Ta systematičnost spočívá v tom, že filosof nemůže najednou mluvit o všem, ale aby mohl mluvit o všem jako o celku, jako o něčem, co patří k sobě, musí používat jistých systematických postupů, aby ten postup od jednoho tématu k druhému byl nějakým způsobem logický, aby to nebylo nalepeno na sebe jako hromada jednotlivých vědomostí, poznatků, nýbrž aby to byla právě filosofie. To je jedna věc, že filosofie musí být systematická. Dále pak musí být kritická, tzn. nemůže to dělat bez další reflexe. Čili i reflexe musí být podrobována dalším náročným reflexím a kontrole a i z odstupu k sobě samému. Reflexe je v tomto smyslu takřka bezedná a musí se tomu

někdy postavit přítrž; ale na tak, že by bylo něco tabuizováno. A filosofie musí jít také k těm principům. Musí, jak říkal Masaryk, *donikati k principům*. To je zvláštnost od věd, že filosofie si vždycky nějak zproblematizuje, podřezává větev, na které sedí. To patří k filosofování. To není blbost, naivita, ale povinnost, poslání. I to, na čem stojím nebo sedím, i to musí být zproblematizováno, a teprve když to projde kritičností, pak mohu vědět, na čem vlastně stojím – poněvadž já mohu mít dojem, že stojím na pevné zemi, a ono to najednou povolí. Takže to je k tomu, co patří k filosofii. Samozřejmě jsou i další náležitosti, ale toto jsou tři hlavní, bez nichž filosofie není filosofii. Tedy jestliže třeba Nietzsche nebo Kierkegaard nemají systém, to nevádí, ale kdyby se ukázalo, že jejich myšlení je nesystematické, že je ve vzájemných rozporech, tak nemohou být považováni za filosofy. Ovšem, jsou to významní myslitelé, z kterých je možno filosofii udělat, na nichž je možno filosofii postavit – ale je k tomu třeba filosofů, jako je třeba Jaspers.

A nyní konečně k té reflexi a evidenci. – Po mém soudu, evidence je vynález karteziánský. Místo pravdy je tam otázka položena úplně jinak. Nejde o to, co je pravda, nýbrž o to, co *clare et distincte* nahlédám. A to je tedy ta evidence. A je zkušenost, že mně může být evidentní něco, co je neplatné. Založit platnost na evidenci není možné. Bez evidence se nemohu obejít, protože samozřejmě když mně něco není evidentní, tak vlastně nevím, o čem mluvím. Ale mně může být evidentní něco, co se ukáže být neplatné, já to prohlédnu a je mi zase evidentní, že vlastně ta původní evidence nebyla pravá evidence, že to nebyla platná evidence, že to bylo jen zdání evidence. Evidence má v sobě tuto nevyjasněnost – nikdy nevím, jestli je to pravá evidence. I když mi to je evidentní, zdá se mi to být evidentní, může se ukázat, že to vlastně evidentní není. Čili v této věci tedy reflexe má primát nad evidencí, i když se bez evidence nemůže obejít. Evidence je vždycky něco, z čeho vychází. Je to materiál, který musí být zpracován a podroben kontrole. Smyslové vjemy jsou také otázkou evidence. Mně je evidentní, že támhle ten pes má čtyři nohy apod. Ale teprve v kritickém přístupu se ukazuje, jestli je to vůbec pes a jestli má opravdu čtyři nohy, protože já vidím vlastně jenom tři a tu čtvrtou si dopočítávám apod. Tedy reflexe, po mém soudu, musí být nastavena, uvedena do chodu všude tam, kde je přítomna evidence. A evidence je platná nebo může být považována za platnou do té doby, než je vyvrácena, než je zpo-

chybněna. Dokud není falsifikována, tak může být z praktických ohledů považována za evidenci. Kdežto reflexe je způsob, kde tu falsifikaci se pokoušíme provést. Reflexe nemůže vycházet z evidence jinak, než že jí podrobíme kontrole.

Konec třetí části

Hejdánek: Pokud jsme chtěli vyjasnit něco nikoliv o pravdě, nýbrž o tom, jaký je rozdíl v přístupech k problému pravdy, tak po včerejším dojmu, že k něčemu dojdeme, dneska jsem zažil jisté zklamání, že nemůžeme k ničemu dojít. A to proto, že Václav Bělohradský znovu trval na tom, že ve filosofii o pravdu nejde. Ještě samozřejmě dvakrát podtrhl, že on není ten, který říká, že žádná pravda není, nýbrž že pravda je, ale že pro filosofii to je nezajímavá záležitost; a že naopak ten, kdo říká, že žádná pravda není, jsem já. Čili mám za to, že tedy ten náběh včerejší, že by se našla společná platforma, že by se ukázalo, jak v dialogu nás oba oslovila pravda a to tak, že ani jeden z nás by nemohl říkat „já jsem to říkal už původně“, že k tomu tedy nedošlo. Otázka je, zda jsem přispěl nějakým způsobem narozdíl od Václava Bělohradského já, aby třeba k nějaké takové situaci dialogické došlo. Nebudu se posuzovat, to necht' posoudí on a potom v diskusi vy. Já jsem měl ten dojem, že jsem udělal maximum, co jsem mohl, abych se pokusil pochopit ty jeho teze, formulace vyostřené takovým způsobem, aby eventuelní rozhovor byl možný. A včera to vypadalo tak, že to možné bude. Dnes mám naopak dojem, že Bělohradský se vrátil k jakýmsi pozicím, které se zdál včera vstřícně překračovat, takže mám dojem, že k rozhovoru nedošlo. Naproti tomu bych ale chtěl ocenit, že zazněla celá řada zajímavých věcí. Já jsem byl osobně potěšen zejména účastí z vaší strany a jenom bych si přál, kdyby na fakultě se takovéto aktivity objevily častěji nebo vůbec někdy. A jsem rád, že jsem se toho zúčastnil, navzdory tomu, že jsem si sliboval od celé věci více. – Nebo po pravdě řečeno, moc jsem si od toho nesliboval, naopak jsem byl ještě skeptičtější, než se ukázalo být přiměřené. – Já nevím, jestli má smysl, teď pokračovat – to by byla další diskuse. Já mám z Bělohradského ten dojem, že tam je spousta formulací, které mohu podepsat, a spousta formulací, které se mi zdají úplně zcestné. A není mi jasné, jak on to dává dohromady. Já prostě neprohližím vnitřní stavbu té jeho celkové koncepce. Je jedna možnost, že prostě to přesahuje schopnosti mého myšlenkového aparátu. A nebo

ho musím podezírat, že je mu to jedno, poněvadž se tady nepokusil tu integritu demonstrovat. Tak bych to tedy zhruba shrnul. Nemá cenu se k věci znovu vracet, poněvadž to by znamenalo novou diskusi.

Bělohradský: Já se o shrnutí nepokusím, protože shrnutí vyžaduje jakousi přísnou hierarchizaci motivů, kterou tady ani dělat nechci, protože považuji za výhodnější, aby zůstala ta naše *performance* v té dvojitosti, v tom, jak to šlo za sebou. Vždy když jsou přenosy z lyžování, třeba slalomu, tak se na konci závodu pouštějí ty paralelismy, dva lyžaři, na polovině obrazovky jede jeden, na druhé druhý, a teď jedou vedle sebe a komentuje se to, rozdílné techniky jízdy apod. Pro mě by bylo ideální, kdyby to ve vás zůstalo takto, že jsme vlastně dva paralelní typy vztahu k filosofii, filosofickým textům a filosofické práci. Výraz, že je mi to jedno, je trochu přehnaná zkratka, ale řekněme, že neusiluji o žádnou integraci. Já se domnívám, že popis filosofické práce je popisem různých stylů a, jak to tady krásně říká Aristotelés a rád to ještě jednou ocituji, smysl, funkce rétoriky není v tom přesvědčit, ale ukázat nebo vidět prostředky přesvědčení, které v tom kterém argumentu jsou při činu. A řekněme si tato jména – Husserl, Wittgenstein, Bergson, Heidegger. Já nevěřím, že existuje společné filosofické argumentování těchto lidí. Každý z nich je jistý filosofický styl, filosofická argumentace, protože každý z nich je v konkurenci proti jiným literárním žánrům. Je naprosto jasné, že Heideggerova řeč je silně determinována tím, že na jedné straně je věda a na jedné filosofie. S Mirkem Petříčkem jsme diskutovali cestou na oběd a on připomněl Derridovu větu o tom, co se děje na hranicích těch žánrů, kde říká, že se tam hodně válčí a obchoduje současně. A to je typické pro každou hranici a každou hraniční situaci, takže třeba mezi filosofií a uměním a stejně tak i vědou se hodně válčí i obchoduje, navzájem si půjčujeme apod. A já považuji za filosofickou práci v podstatě toto, popis těch [hraničních situací] a obstát v konkurenci žánrů a objevit v různých myslitelných způsobech, kterým filosofie jiným žánrům může dále konkurovat.

Důležitá otázka, kterou položil Hejdánek a na kterou teď nejsem schopen odpovědět, je právě problém invariantu. Petříček správně upozorňuje, že slovo „invariant“ patrně není správné. Ale je podstatné to, o co jde, že já zachytím něco v Husserlovi a přenesu to, jak tady Hejdánek prezentoval. Tak staví jakýsi filosofický metatext, z těch různých textů. Jsou to intertexty – každý text je ve vztahu k těm ostatním, takže my už nikdy nemůžeme číst Shakespeara jinak než očima

těch, kteří ho přečetli už také. Každá ta interpretace ovlivňuje, jak čteme. A jsou to také intratexty – uvnitř textů jsou další schované texty, takže např. v Heideggerovi je spousta textů, které se dají objevit, v Bergsonovi také, Wittgensteinovi také a třeba v Hegelovi a jeho filosofii dějin je schovaný Karl Ritter a jeho zeměpis, způsob, jak on ty kontinenty klasifikuje. Takže toto všechno je pro mě také filosofická práce. Otázku invariantu já pojmám jako jistý úspěch výmluvnosti – mně se podaří jeden prvek osvobodit z jeho kontextu a přenést do jiného kontextu a vystavět jakýsi metatext atd. A dá se to popisovat v různých doktorských tezích a nebo v jiné formě filosofické práce.

Ale já bych na závěr místo shrnutí udělal toto – řekněme, zda hlavní otázka, která zůstává nezodpovězena, je, jak myslet dnes platnost vět, zákonů? Protože současně platí příliš mnoho vět a příliš mnoho obrazů a příliš mnoho zákonů. A můj - takový kacírský - sklon v přístupu ke klasické filosofii je, že to, co rozhoduje o platnosti, je vždycky nějaký styl. To je třeba ta slavná věta Weberova, že z legitimity v budoucnosti bude legalita, tzn. že určitý styl bude rozhodovat o tom, co je legitimní. Třeba vědecký jazyk tu hraje roli jazyka skutečnosti, rozhoduje o tom, co je platné. A to jsem chtěl také tou citací ze své knihy *Kapitalismus a občanské ctnosti* ukázat.

Ale na závěr bych vám navrhl takové schéma – kdybych měl tabuli, udělal bych to lépe – je jedna osa a druhá osa a na jedné té ose je něco, co nazveme „jistota o tom, co je problém a jeho řešení“, a ta jistota o tom, co je problém a jeho řešení, má určitou míru, takže je to plus a nebo minus. A to, co je na druhé, vertikální ose, nazvu „veřejný status“ – mám na mysli oboru – a ten může být silný nebo slabý. Veřejný status je silný, když je jasně vymezeno, kdo je kompetentní o něčem rozhodovat, o tom, co je správné nebo nesprávné. A je slabě vymezen, když je nejasné, kdo je vlastně kompetentní.

A teď situace vývoje vědy v posledních stoletích: toto je věda moderní, vysoká jistota o tom, co je problém a jeho řešení, a je to silně vymezeno, tedy veřejný status je silný, tzn. že my víme, že vědci mají kompetenci rozhodovat si o tom, o čem budou bádát, rozhodují o tom, co je filosofie a ne-filosofie, rozhodují o tom, co je fyzika a co není fyzika, co je věda a co není věda. Pak přichází doba, která je ještě dobou moderní a kterou bych nazval dobou postindustriální. Tam se to posune – roste míra nejistoty o tom, co je problém a jeho řešení, např. v době padesátých a šedesátých let, a je tu snaha nahradit tuto nejistotu pojmem a metaforou systému. A současně také slábne veřejný status vědy nebo oborů vůbec, intelektuální aktivity, do které institučně patří filosofie. Veřejnost se o to začíná zajímat,

vycházejí bestsellery o vědě, věda se stává veřejným problémem. A pak přichází postmoderní věda v nejširším slova smyslu, kde jistota o tom, co je problém a jeho řešení, prudce klesá. My už nevíme vlastně, co je problém, zpochybňují se hranice mezi fyzikou a biologií apod. Hlavní problém je interdisciplinárnost a většina objevů je důsledkem interdisciplinárnosti. A současně prudce klesá veřejný status vědy v tom smyslu, že se stává slabým, tzn. že veřejnost mluví prudce a ostře do vědy, do toho, co vědec smí a co vědec nesmí (v Itálii bylo referendum o atomové energii) – to je situace postmoderní. Vymezení skupiny, která o tom smí rozhodovat, je rozptýlené a nejasné.

A když se podíváte na toto schéma, které jsem vypracoval, tak řeknu, že filosofie je v té samé situaci. Filosofie sdílí situaci vědy. Je velice nejisté, co platí jako problém a jeho řešení. A současná filosofie se těžko může vymezit jako obor, protože naléhavost veřejných problémů je taková, že je tu velký tlak na to, aby se filosofie stala něčím praktickým. A debata, kterou tady vedeme, se odehrává na tomto pozadí. A toto pozadí je pro mě důležité téma.

Takže k čemu dospět? Nemůžeme dospět k ničemu jinému, než k ostřejšímu vědomí té situace, v které jsme. Že každé ostré vymezení slova „pravda“ je cosi archaického, je to nárok na platnost. Že každé silné vymezení, jak skupinové („toto jsou filosofové“), tak toho, co tedy je filosofický problém a řešení, je archaické. Tak je první postmoderní vědou ekologie. Na ní se dá krásně profilovat slabost veřejného statutu a slabost paradigmatické, protože nikdo neví dost dobře, co je vlastně problém a jeho řešení. Je to věda, není to věda? Není to možná náboženství? Co je řešení? – Takto bych to shrnul. Shrnul bych to pozadí, které nám, podle mého soudu, neumožňuje dospět k nějakému výsledku než archaickým postupem. A protože se tomu chci vyhnout, tak jsem zůstal v roli toho člověka, který připomíná pestrost filosofických stylů a pestrost filosofického chování.

Konec čtvrté a poslední části debaty mezi Václavem Bělohradským a Ladislavem Hejdánkem. Následuje volná diskuse všech zúčastněných. Přepis této části je již zcela fragmentární. Objeví se jen zásadnější promluvy týkající se nějakým způsobem problémů, o nichž se do té chvíle hovořilo, především pak problému pravdy.

Hejdánek: Neexistuje kritérium, které by bylo vyšší instancí, než pravda sama. A to celé samo pak nutí, aby ta koncepce byla vypracována tak, aby v ní nikde nebyla mezera, v níž by se někdo *neprávně* ujal funkce toho, kdo rozhoduje. Namítá se proti

důrazu na pravdu, že vždycky přijde někdo, kdo si uzurpuje právo rozhodovat o tom, co je pravda. Toto právo nemá nikdo. Ale všichni mají do toho co povídat, pokud mají co říci a pokud mají jisté předpoklady. Ty předpoklady se samozřejmě mění, s historií, s dějinami, je to také zároveň trošku konvence, ale to není to nej-důležitější. Po mém soudu tyto rituály, které k tomu vždycky patří, nemohou nikdy mít rozhodující funkci. Pokud ji mají, tak je to konec filosofie, konec vědy, konec pravdy – pokud ty rituály řeči, rituály univerzitní aj. nabydou vrchu a jenom se plní tyto funkce a nařízení a požadavky; pokud tam není nezbytná vůle rozpoznávat vlastní chyby i chyby a omyly těch druhých, a to jak studentů tak učitelů. Pokud tam tato vůle není, je to konec univerzity a konec věd vůbec, nejenom filosofie.

Bělohradský: A zdá se ti, že pravda je něco, o čem můžeš říci, že to má kusy, že se to dá rozdělit do kusů?

Hejdánek: Nedá, pravda ne. Jenomže naše realita je vždycky kusová. My nemůžeme vyslovit pravdu jedním slovem, teď, vcelku, my to musíme dělat po krocích. A když ty kroky mají být k pravdě, tak v každém z nich musí být kousek pravdy. Prostě nejde to jinak. Pravda není ještě v tom prvním kroku, ale v žádném případě není až na konec. To ukázal Hegel, myslím, naprosto jasně, že cesta k pravdě musí být pravdivá od začátku, i když celá pravda není na začátku. Ježíš poukazuje, že pravda je celostná v tom smyslu, že žádným taktizováním se nelze k pravdě prolhat, že prostě buď beru a nebo neberu.

Pinc: Já mám pocit, že to Hejdánkovo úsilí o celostní koncept pravdy je spojeno s tím, že zároveň musí popisovat tu pravdu jakožto jakési kontinuum, zejména proto, že nám vlastně není celostně přístupná, a že se o to chronicky snaží pomocí metafor, které mají diskrétní charakter, a že to je jeden z takových kořenů toho rozhovoru, že pomocí těch diskrétních, tedy kusových metafor se potom kontinuálním terénu můžeme pohybovat jenom po skocích a to bohužel činí ten pohyb neobyčejně problematickým.

Hejdánek: Fakticky cesta k pravdě vypadá tak, že se člověk otevře - a tím to nekončí, nýbrž musí na to reagovat. A reaguje tak, že z části je jeho reakce motivována, formována nebo generována tou pravdou, ale zároveň je generována jím, který nestojí v pravdě a poznává se jako ten, kdo v pravdě nestojí, a musí se otevírat znovu. A to je vždycky krok a to je diskrétní. Jestliže je nějaká kontinuita v pravdě – já si

myslím, že filosofie o tom nemá co hovořit, protože zatím nemá k tomu nezbytné předpoklady, zatím ještě nevyvinula přiměřenou pojmovost – tak je to kontinuita časová, chronická, je to kontinuita v té pravdě. Pravda není nahodilá, i když je pokaždé trochu jiná, protože každá situace je trochu jiná. Pravda v každé situaci vede někam jinam, ale to je ten gradient. – Ale nikdy to není převoditelné na nás, my nerozhodujeme, kterým směrem a jak velký ten gradient bude.

Pinc: A diskrétní forma pravdy je vždycky polopravda.

Doubek: Až tu nepředmětnou pravdu nahlédnu, je přípustné, abych ji prosazoval všemi prostředky?

Hejdánek: Odpověď na to je v Rádlovi, který v *Romantické vědě* říká, že pravda vnucovaná násilím se stává lží.

Pinc: No ale řekl bych, že, jakkoliv to mám rád, takové násilí v duchovním smyslu Rádl připouští.

Bělohradský: Já bych to řekl tak, že v mé perspektivě je to tak, že něco je rozumné ne proto, že to je založeno na pravdě, a něco je pravda, protože jsme si to rozumě zvolili. A násilí není rozumná volba ničeho, takže násilí nikdy není prostředkem k pravdě, protože to není rozumné. Rozumnost vyžaduje především vidět tu pestrost, různá hlediska, konfrontaci, ovládat své zájmy. Proto je pravda založena na rozumné volbě a násilí není nikdy rozumná volba, protože ničí pestrost.

Chvatík: Když Ladislave říkáš, že pravda je nepředmětná a my ji nemůžeme popisovat, dobře, ale k čemu nám pak pravda je?

Hejdánek: Tady je potřeba přistoupit k co nejširšímu záběru. V tomto světě, který sám sebe si neuvědomuje, se nějak vyskytl život, který si sám sebe neuvědomuje. Je tady jakési pozoruhodné směřování k stále lepší organizaci těla, ale také způsobu života, které si také samo sebe neuvědomuje. My tomu říkáme instinkty a Darwin tomu říká boj o život. A do toho se dovyvine taková živá bytost, která najednou si uvědomuje sama sebe a své postavení ve světě, to jest uvědomuje si také svět. A dostává se do těžkých situací, poněvadž ze začátku si začne uvědomovat, že sama se odcizuje tomu, v čem byla, řekněme přírodě. Má z toho děs, chce se nějak vracet a nejde to, instinkty na to nestačí. Tak si vytváří náhradní instinkty, to jest mýty, které dovedou orientovat člověka i tam, kde mu instinkty už chybějí. A dělá to

stále více, takže instinkty nejenom že už nestačí, ale začnou slábnout, poněvadž už jich nelze používat – kdo je používá, čím dál víc se zmýlí. Role mýtů stoupá a ty se samozřejmě tím pádem také vyvíjejí, jsou lepší a horší mýty, někam to směřuje, říká Eliade – k mýtu věčného návratu. Společné tomu všemu je, že se člověk stále orientuje na to, co je dáno, to jest na pravzory, které chce napodobovat, s nimiž se chce identifikovat. A celý svět se mění a přichází doba osová a v této osově době se objevují dvě pozoruhodné linie, které mají mít do budoucna obrovský vliv na celý svět, i když to bude trvat tři, čtyři tisíce let. Obě tyto linie znamenají pokus o překonání mýtu.

Jedna linie překonává mýtus tím, že ho logizuje – to je ta řecká. Tedy celá řada mytických funkcí zůstává zachována, ale je tzv. racionalizována, to znamená, že je zbavena narativity. Už se nevykládá o tom, co udělali bozi, ale otázka třeba zní, co to je „spravedlivé“. Sókratés to dovršuje otázkou, zda zbožné je proto zbožné, že to chtějí bozi, nebo zda to bozi chtějí proto, že to je zbožné. To je typicky filosofická otázka, na kterou mýtus nedovede odpovědět, poněvadž ji vůbec nechápe. Druhá linie jde jinou cestou. Místo, aby se zbavovala narativity a racionalizovala mýty, tak narativitu podržuje a mýty likviduje, odmítá a likviduje. A v čem je odmítá a likviduje? Vypadá to stejně, vypadá to, že také mluví o pravzorech, jenomže ty pravzory jsou zvláštního typu, protože chcete-li je napodobovat, musíte udělat něco jiného, než je ten váš pravzor. To je základní rozdíl. Vy se nemůžete identifikovat s Abrahamem, když vyšel do neznáma a bylo mu počteno za spravedlnost, protože vy musíte jít jinudy než ten Abraham. Vy už víte, kam došel, a vy musíte odejít do svého neznáma a ne do jeho neznáma. Vy musíte jít na vlastní vrub, musíte riskovat své neznámo a svou cestu do neznáma. Tomu já říkám antiarchetyp.

Čili na jedné straně je vynález pojmů a racionalizace, na druhé straně vynález antiarchetypů. A tyto dvě cesty, dvě linie překonávání mýtů a vymaňování se z moci mýtů se setkaly a mnoho staletí žily v jakési zvláštní symbióze a zároveň soupeření, aniž to bylo rozpoznáno jinak než tuchami, nebylo to analyzováno. A dnes máme možnost to analyzovat a takto to rozpoznat. Jsme v situaci, kdy aniž to bylo takto rozpoznáno a jenom na základě těch tuch, obě ty tradice nějak pracovaly. Ta řecká manifestačně, ta hebrejská takřka podzemně jako Punkva. Ale dnes ta řecká už je dále nemožná a zůstává z ní spousta momentů a to právě ty momenty, které v sobě mají kus pravdy. Tak např. jestliže dnes chcete publikovat vědeckou práci, tak musíte zachovat jistý rituál. A ten rituál hlavně spočívá v tom, že máte

každému člověku umožnit, aby udělal tentýž pokus se stejným materiálem, stejnou metodou a tak dosáhl stejných výsledků. Tato identifikace s archetypem prvního výzkumníka je prubířským kamenem, zda se to uzná nebo neuzná za vědeckou práci. To je typický relikv mýtu a zároveň to ukazuje, že v mýtu něco bylo, že to nebyla jenom blbost. Čili ten mýtus nějakým způsobem je třeba vzít vážně.

Na druhé straně narativita typu hebrejského otevřela ohromné, takřka propastné perspektivy – byly to perspektivy do budoucnosti. Obrátit se do vlastního neznáma jednak znamená postavit se na vlastní nohy a jednak také vzít na vědomí, že já mám nějakou budoucnost a že je to má budoucnost a že já se k ní nějak musím postavit, že to není dáno, že tady je přede mnou má budoucnost, kde já se teprve mám stát sám sebou. Otázka autenticity v mýtu neexistuje. Tam všechno směřuje k identifikaci s něčím, co nejste vy. Člověk se bojí toho, co se stane, bojí se budoucnosti, kde se může stát cokoli, a orientuje se na něco, co už tady bylo a tím pádem i je. Jednou se to stalo a od té doby to je. Člověk se zachraňuje tím, že sám sebe ztrácí a identifikuje se s pravzorem. A toto je výzva. Vy musíte jít do svého vlastního neznáma, tedy do své budoucnosti. Každý má jinou budoucnost a do té své musí jít a za tu svou budoucnost je odpovědný.

A tato orientace zvítězila a nikdo si to pořádně neuvědomil. Pořád žijeme v teorii té řecké tradice, pořád jsme pod vlivem řecké tradiční metafyziky, pořád – nebo do nedávna – jsme mluvili o substancích apod. Ale fakticky my všichni Evropané žijeme orientováni do budoucnosti. Komukoliž řeknete „Co je před tebou?“, tak bude mluvit o zítřku a ne o včerejšku. To je možno dokumentovat literárně z Homéra a z Gilgameše atd., že co je před člověkem archaickým, je minulost. Budoucnost je za ním, za jeho zády, on se od ní odvrací, plně je orientován na to, co se stalo a je. Tento obrat o stoosmdesát stupňů se stal a my všichni jsme dětmi této události, jsme obrácení. A problém, který nastává, je, jak se vůbec s tou budoucností vyřešit.

Mezi tím došlo k tomu, že to, co patří k té hebrejské tradici, je ostrý útok nejenom proti mýtům, ale proti všem ritům, proti všemu náboženství. Přečtěte si začátek *Izaiáše*, jak Hospodin říká ústy proroka: Kdo to od vás žádá? Kašlu na vaše bohoslužby, kašlu na vaše kadění a na vaše oběti zápalné, mám toho plný nos. – To, co od nich chce, není žádná bohoslužba, žádný rituál, ale milosrdenství a soud. Pozdvihněte potlačené. Vaše ruce jsou plné krve, umyjte se nejdříve, očistěte se. Pozdvihněte potlačeného, zastaňte se vdovy. To je bohoslužba. To jakoby nemá s bohem co dělat. Každá bohoslužba, která je zaměřena na boha a kašle na bliž-

ního, je modloslužba. – Tak ostré to bylo a křesťanství to potom neobyčejně relativizovalo a chtělo udělat kompromis. Ale problém tu zůstal a ten trvá celou dobu a jednou musíme nahlédnout, že ten problém je zásadní – člověk není to, co je, ale to, co bude. Je daleko více to, co bude, než to, co je. Každý člověk je povolán k tomu, aby se stál sám sebou, ale on sám sebou není. Autenticitu chápat jako vrácení se k sobě, jaký jsem, je nonsens. Člověk je povolán, aby přestal být to, co je, a aby se stal něčím jiným. To je podstata člověka, lidství. Člověk je tvor povoláný k něčemu.

Ale jak to pochopit? K čemu povoláný? Jakmile vezmeme metafyziku a to povolání substantivizujeme, zpředmětníme, jakmile řekneme, že tady nejdříve někdo něco řekl a podle toho to máme dělat, že tady je nějaká predestinace a člověk jenom se musí adaptovat, tak to všecko je nepochopení, to je všecko Řecko. Když se chceme prodat k tomu druhému kořenu, znamená to, že člověk je povolán ke svobodě. Ale nikoliv ke svobodě libovůle, nýbrž ke svobodě k pravdě. A ta pravda není něco daného, nýbrž je to něco, co přichází.

A teď bych tam zařadil tu věc, o které už někteří z vás slyšeli, a já to znova a znova budu opakovat do konce svého života před cizincema i před našima. – Z tohoto pojetí pravdy, které nějak začínalo a nebylo to filosoficky dopracované v hebrejské tradici, z toho zbylo u nás na prezidentské vlajce heslo „Pravda vítězí“. Studenti s naprostým nepochopením, o co jde, chodili druhý, třetí den po tzv. revoluci s transparentem „Pravda zvítězila“. – To je hluboké nepochopení. Pravda nikdy není zvítězilá, nýbrž pravda vítězí na věky. Z čeho je to citát? Je to citát z apokryfní knihy třetího Izaiáše. A mělo to obrovský vliv na první, českou reformaci a velice se o to zasloužil Hus. A po Husovi to mělo strašlivý vliv a, jak je to u nás v Čechách, ze srdce to přechází na plakáty, takže Rokycana to nechal zkrácené vytesat v Týnu. A jeden hejtman shodou okolností si to nechal první vyšít na svou standartu. K tomuto se vrátil Masaryk na základě Palackého, který to vyhrabal. A Rádl si to pustil nejvíce do hloubky a začal to promýšlet a došel k těm formulacím, že o pravdě - a jinde zase totéž o bohu – říká, že vlastně není, ale býti má. A za to, že řekl, že Darwin a Lamarck a další mají všichni pravdu, ale pravda není to, co řekli, jak to formulovali, nýbrž to, co je vůbec k jejich bádání, k jejich formulacím vedlo, byl kritizován, že je subjektivista. A tak později, když řekl, že pravda není, ale býti má, tak dodal, že to, co býti má, je skutečnější než to, co jest. Tedy i důležitější.

A to je výklad této tradice, která pochází z tradice prorocké. A moje interpretace je, že si Rádl položil otázku: „Jak je možné, že pravda je mocnější než

všechno, co je na tomto světě?“ Jakmile by to bylo to nejmocnější jsoouco, tak je to jako největší číslo – přidáte jednu a máte ještě větší. Tedy nedává to smysl. Nejmocnější je jenom proto, že není. Všechno, co je, pomíjí, jediná pravda není, ale přichází – a tady se pracuje s tou budoucností. Toto je smysl toho pokusu učinit tématem budoucnost. Celá evropská myšlenková tradice hovoří o tom, co jest, a to především pod tím zkázonosným vlivem Parmenidovým, který likvidoval čas tím, že řekl, že jsoucí jest, nejsoucí není, a to jsoucí, které jest, nikdy nebylo a nikdy nebude, ale vždy jest. To je stručně řečeno to, co zatěžuje, a proti tomu je potřeba tematizovat to, co není – proto hovořím o *meontologii*. Ontologie je podle Aristotela filosofická věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím, a pod vlivem Parmenida to „jakožto jsoucí“ je chápáno jako „jakožto teď jsoucí“. A tak vždycky to, co skutečně je, je to, co vždy je, a proto plně je jenom bůh, který vždy je – a tak se z boha udělala *arché*, ta základna všeho jsoucího. Tento bůh, který vždy je, to je prostě modla lidským myšlením a lidskými prostředky udělaná, to není Bůh. To je ten bůh filosofů, říká Pascal, ale nikoliv Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův – ten, který přichází z budoucnosti.

Po mém soudu, bez ohledu na to, k čemu se kdo hlásí, jestli někdo chce filosofii a její vývoj brát vážně, tak musí nahlédnout, že nyní před námi je jeden obrovský úkol – přestat považovat to, co není, za nic, že co není věc, není nic. My teď musíme rozpoznat, že každé skutečné jsoucí má svou minulost, budoucnost a přítomnost. A minulost a přítomnost je to, co není teď. A já navrhuji, abychom nebyli tolik závislí na Heideggerovi a abychom rozlišovali mezi tím, co jest, ve smyslu jsoucnosti, a mezi tím, co jest, ve smyslu bytí, a abychom věděli, že bytí je časově koextenzivní s životem toho jsoucího, že my jsme my díky té minulosti a budoucnosti. To je téma, které musíme vzít vážně.

My máme stále dojem, že budoucnost je to prázdno, do čeho vstupujeme jako na čerstvě napadlý sníh a děláme tam stopy. – To není pravda. Budoucnost je strukturovaná a děje se, přichází každý den. Nestala se ještě obecně tématem filosofickým otázkou, kde se bere ten čas. Jsme pod vlivem myšlenky příčinnosti, ale nikde nebylo tematizováno cosi velmi jednoduchého – aby vůbec příčina mohla způsobit nějaký následek, i když je to, po mém soudu, naprosto falešně postaveno, tak je k tomu potřeba čas. Ale kde se bere ten čas? Čím je zapříčiněno, že přichází stále nový den, nová hodina, nová minuta? To je filosofické téma. Kde se bere budoucnost? A ke každému z nás přichází jeho vlastní budoucnost. Je jasné, že každá budoucnost, která je naše, osobní, k nám přichází jako výzva, která od nás něco chce a my na to máme odpovědět. Jde o to, jestli ji zkažeme nebo naopak, jestli z toho

uděláme něco pozitivního. Prostě budoucnost je něco, na co musíme myslet. A v té budoucnosti nemůžeme dělat cokoli. Všecky ty režimy, v nichž se pohybujeme, nemohou rozhodovat o tom, co budeme dělat. Když rozhodnou, tak jsme všechno ztratili. Musíme najít způsob, jak bez ohledu na to, k čemu nás ty režimy, které jsou společné nám všem, vedou, jak se dostaneme ke své vlastní, osobní budoucnosti. A já si myslím, že jakmile to učiníme tématem, že v žádném případě se neobejdeme bez jakési tentativní myšlenky, že budoucnost je nám připravována, že nějakým způsobem krystalizuje tak, aby se stala naší budoucností a nebyla jen nějakou všeobecnou budoucností vůbec; že je to jakýsi vstřícný krok té budoucnosti k nám, na který můžeme a musíme odpovědět. – I když neodpovíme, je to způsob odpovědi.

A v této věci mi pomáhá termín „pravda“.

Já nevím, jak to je. Mně se dosud zdá, že žádná filosofická *alethologie* není přípustná, že filosof nemůže legitimně vytvořit z učení o pravdě nějakou filosofickou disciplinu, a to z toho důvodu, že pořád ještě jsme v té řecké tradici a neumíme to dělat jinak. A musíme si uvědomit, že tady něco skřípe. Ale ten fakt, že to neumíme dělat, nemůžeme interpretovat tak, že to nejde a je to výmysl a nonsens, nýbrž musíme vědět, že během dvou, tří, čtyř set let musíme připravit jakousi novou pojmovost, která bude schopna vypracovat to lépe. Není k ničemu vracet se k narativitě, to už tady máme. My to potřebujeme pojmově zpracovat a v té pojmovosti řeckého typu to nejde. Toto je filosofický úkol na několik věků. Je to eminentní zájem filosofie, jestli chce přežít. A přežít chce každá živá bytost, proč by to nechtěla filosofie? Konec.

Kratochvíl: Já jsem se teď začal bát jedné věci – že ve jménu toho, aby jsoucno nebylo znehybněno, tak hrozí nebezpečí, že bude zdůvodňováno z budoucnosti, což by mohlo být stejné, ne-li horší znevážení časnosti v parmenidovské věčnosti.

Bělohradský: Jaký je vztah mezi tím, co můžeme měnit a ovlivňovat podle naší vůle, a tím, co už je takového rázu, že to bude vždycky jenom dáno? A to se v tom jazyce právě nějakým způsobem ukazuje, protože jazyk má ten ráz toho, že je o všem a že trvá a že se v něm vždycky objevují různé jazyky. Řeč sama je něco víc, řeč je vždycky anticipací skutečné univerzality. To, o co jde, ten celek, je vždycky anticipováno v řeči. – Západní feminismus nyní má takovou zvláštní tendenci, že se neříká „ženy vyprávějí o sobě“, ale že „ženy se vypráví“. Proč se říká to „se vypráví“? Protože to „sobě“ je vytvářeno tím vyprávěním. Já mám nějaké „sobě“, protože *se umím* vyprávět a tím vyprávěním ho také utvářím. A podobně je to s tou

skutečností, ne „vyprávět o skutečnosti“, ale „mluvit skutečno“. A mluvíte skutečno, když jste v tom správném jazyce.

Vrba: Prof. Bělohradský připomněl při vernisáži své knihy *Myslet zeleň světa* jeden Jiránkův kreslený vtíp, kde jde člověk se schlíplými křídly, která si před tím vyrobil, a říká: „Můj let měl dvě fáze. Při první jsem si připadal jako orel a při té druhé, delší, jako úplný debil.“ A podle Bělohradského se na toto místo dostala nyní filosofie. Filosof si musí přestat připadat jako orel a musíme si přiznat, že... Tím vysvětlil to, co tady celé dva dny říkal.

Pinc: Hejdánek je zatím ještě v té strmé fázi, zatímco Bělohradský už je za tím vrcholem.

Vrba: Také to Bělohradský hodnotí jako archaismus, ten Hejdánkův vzestup. Prý už to musíme zabalit, už jsme za tím vrcholem. – Celou dobu tady krom jiného šlo o režimy řeči. Rozpor je ten, že prof. Hejdánek se domnívá, že můžeme mluvit o reflexi a sami přehodnotit režim řeči, prof. Bělohradský říká, že to musíme nechat dialogu a jen konkurence režimů řeči nás může ochránit před tím, aby skutečnost byla příliš znásilňována.

Hejdánek: Bělohradský tu říkal, že nemůžeme vyprávět o skutečnosti, že nemůžeme vyprávět o sobě, nýbrž jen sebe. Na tom bych chtěl demonstrovat, co to je nepředmětná intence, což je rozhodující moment pro problém nepředmětného myšlení, poněvadž to musí pracovat s nepředmětnými intencemi. A proč jsou tak důležité ty nepředmětné intence? Poněvadž to je jediný způsob, jak se vztáhnout k nepředmětným skutečnostem. Filosofie dosud dělala to, že se právě předmětnými intencemi vztahovala k nepředmětným skutečnostem, tzn. že zpředmětňovala to, co je nepředmětné a co by nemělo být zpředmětňováno, tj. mystifikováno. Jak můžeme vyprávět sebe? Neplatí jen o vyprávění, ale o veškeré podstatnější činnosti člověka, že všim co člověk dělá, říká, myslí, jak se chová, všim tím, ať se vztahuje v praxi k čemukoliv, dělá stůl nebo píše román, všim tím nějak vypovídá o sobě. Takže když to dělá, tak my můžeme dávat pozor na to, co dělá a jak tím, co dělá, prezentuje sebe, jak se představuje, jak se nám ukazuje, jak nás oslovuje tím, že dělá něco jiného, než oslovování nás. Jakmile nás začne oslovovat, jakmile začne něco dělat, aby nás oslovil, tak tušíme zradu a začneme to dešifrovat. My daleko

lépe poznáme toho druhého, když o sobě nevypovídá. Ne že by nemohl o sobě vypovídat, samozřejmě že může, jenomže my mu to nemusíme věřit a většinou je lepší mu to nevěřit. Nejlépe o sobě vypovídá, když o sobě nevypovídá, nýbrž vypovídá o něčem jiném. A to je proto, že ten člověk, o kterého jde, není předmět. On nemůže o sobě vypovídat, poněvadž ve chvíli, kdy začne o sobě vypovídat, tak ze sebe dělá předmět. On nám předstírá obraz o sobě, který chce, abychom přijali místo něho. A my máme přijmout jeho jako člověka, nikoliv jako obraz. Dialog je způsob, jak se navzájem více lidí přijímá, otvírá sobě, tím, že mluví o něčem jiném a ne o sobě. Tedy o sobě vlastně nemůžeme dost dobře mluvit, abychom opravdu o sobě mluvili. Tam je cosi falešného, když začnu vykládat, co jsem já, svou biografii. Já tady musím dělat něco, na čem se pozná, kdo já jsem. A já to nemám tak docela v hrsti, protože když dělám něco jenom proto, aby se poznalo, kdo jsem, tak to znamená, že předstírám.

My můžeme vyprávět o skutečnosti, ale to ještě neznamená, že to, o čem vyprávíme, je opravdu skutečnost. Skutečnost je, aby byla odlišena od toho vyprávění o skutečnosti. Teprve pak můžeme pochopit, jak se o ní vypráví, když máme ještě možnost vidět tu skutečnost za tím vyprávěním. To jsou ty nepředmětné intence. Předmětná intence je něco, čeho se nikdy nezbavíme, co je důležité, s čím musíme pracovat, ale musíme vědět, že vada celé té naší myšlenkové tradice spočívá v tom, že vytěsnila jakoukoliv myšlenku na nepředmětné intence, že s tím nechtěla nic mít. Fakticky, každodenně s nimi pracujeme. Dokonce předmětné intence jsou takový ten povrch ledovce nad hladinou moře a nepředmětné intence jsou ta obrovská, ponořená část. Zpředmětnit můžeme jedině za pomoci nepředmětných intencí. Samotné, čisté, ryzí zpředměťování není možné už z toho důvodu, že nejsou žádné ryzí předmětnosti, ryze předmětné skutečnosti. Ale my jsme se naučili vytěsňovat myšlenku na nepředmětné skutečnosti a v reflexi na nepředmětné intence, jako by to bylo něco nedospělého, vadného a k pořádnému myšlení to nepatřilo.

Hejdánek: K tomu invariantu: můžeme najít dva myslitele, kteří vycházejí z úplně jiné tradice, a teď najdeme něco, co pro oba je relevantní, důležité a najednou jako by se tu oni setkali a měli společný problém.

Pinc: Jsou to různé tradice, které možná mají nějakou další vrstvu, v níž jsou složkami jedné společné tradice –

Hejdánek: Tomu jsem se právě chtěl ubránit, oni jsou úplně z odlišných tradic, nic ne-najedeme vzadu, základ, z něhož by vycházeli a najednou se setkali. Já si myslím, že dialog nemůže být založen jen na tom, že nám je něco společného, že např. máme dvě oči a mezi nima nos. Na tom se dialog nedá založit. Dialog se dá založit na tom, že třeba tady budou nějakí hominidi, naprosto odlišní, ale dohodneme se na něčem, zjistíme najednou, že oba jsme schopni myslet totéž. – A to nemusí být ten trojúhelník. Na něm jsem to ukazoval, poněvadž na tom se to vyvinulo a proto to mělo ty vady. Přece víme, že o identitě ve skutečnosti můžeme mluvit jenom u celků a to časových celků. Identita v matematickém smyslu je *nonsens*, není to filosofický problém. Filosofický problém je, že se narodí malé, slepé štěně a roste a roste a nakonec je to stařecký pes, nemá čich a zase nemá oči a nakonec chcípne – to je jeden pes, to je identita, to nejsou různí psi. A co zakládá tuto identitu? Tradiční pojetí je, že něco tomu psu je společného, a to je on. Čili po celou dobu musí pod tím, co se vyvíjelo, pod těmi změnami, být něco stálého. – Toto nemůžeme dále držet. Nic takového není. Identita spočívá v něčem úplně jiném než v neměnnosti nějaké substance, nějakého nositele změn. Identita spočívá v něčem jiném. V čem? Na to odpověděl Hérakleitos v *logu*.

Konec.