

Úvod do filosofie (3)

Ladislav Hejdánek

Transcripts of this document:

[Úvod do filosofie \(3\)](#)

k dokumentu existují tyto přepisy:

[Úvod do filosofie \(3\)](#)

◆ bytový seminář, česky, vznik: 9. 3. 1976 ◆ poznámka: první část: kazeta 9/63 (strana A i B), pokračování: kazeta 9/70 (strana A i B)

◆ private seminar, Czech, origin: 9. 3. 1976

Úvod do filosofie (3) [1976]

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

--- ([kazeta 9–63]_s1b Úvod do filosofie_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Úvod třetí, 19. 3. 76 odpoledne. Měl jsem jenom tak, ono je to zatím dost abstraktní záležitost a vcelku se můžete ptát, proč se tím vůbec zabýváme. Tak ten smysl je asi tenhle: když máme, já jsem vzal na vědomí, že ústřední téma, jehož se máme držet, k němuž se teda nakonec, ne nakonec, ale po čase musíme dospět a který nakonec musíme řešit, je vztah vědy a víry.

A teď samozřejmě my musíme nejdřív se domluvit, o čem vlastně hovoříme nebo o čem chceme teda myslet. To znamená, my musíme nějakým způsobem někde začít, abychom odtud přistoupili k těm jednotlivým tématům, to jest k tomu, co je víra a k tomu, co je věda.

Teď já už jsem vám naznačil, to bylo myslím předminule nebo úplně na začátku, že tedy věda – k tomu se taky ještě podrobně vrátíme, ale to je lépe to vždycky několikrát do toho zabírat – věda svou podstatou je speciální, specializovaná. Neexistuje věda vůbec. Vždycky existuje jenom jednotlivá odborná věda, a těch je celá řada. A ty vědy mají tendenci se pořád štěpit.

Čili vypadá to takhle: když jsem se časem zabýval dokumentací v takovém ústavu pro epidemiologii a mikrobiologii, tak tam panoval takový fór, že dneska už nejsou jenom odborníci na jednu bakterii, ale na jeden enzym jedné bakterie. Že už je prostě mimo lidské možnosti se zabořit do toho tak, aby se zvládla celá široká problematika, a tedy nejenom, že jsou přírodovědci, ale že jsou jenom bakteriologové, a nejenom bakteriologové, ale jenom odborník na jednu bakterii a ještě jenom na jeden její enzym. Tahle tendence se líčí jako důsledek omezenosti kapacity lidského poznání, že prostě jeden člověk to nezvládne, to není pravda. Ta příčina a ten motiv je v něčem docela jiném. My se musíme na to podívat. Prostě je to tak, že věda, každá odborná věda – i když teda teď jsem zproblematizoval, jestli vůbec nějaká věda existuje, tedy třeba filologie.

Je otázka, jestli existuje nějaká jednotná filologie. Je přece jiná filologie latinská a římská, teda římská latinská, jiná je řecká, jiná je arabská, jiná... je nějaká společná filologie? Srovnávací jazykozpyt snad, to by mohlo být pak, ale stejně to zase je něco jiného. Tam jde o něco jiného. Prostě je to nejasné, jak je to vůbec s tou integritou vědeckou, ale v každém případě platí, že věda je vědecká jenom, když se zabývá tím, co patří do jejího oboru. Jakmile překročí meze svého oboru, stává se diletantstvím.

Tedy když někdo, kdo je odborníkem na jednu bakterii, by začal se zabývat řekněme nějakou fyzikální chemií obecně, nebo by se dokonce zabýval sociologií, tak prostě v té sociologii, přestože může být svrchovaný vědec světového formátu v bakteriologii, tak pro tu druhou věc, to jest pro tu sociologii, je diletant. Ledaže by prokázal, že pěstuje paralelně dva obory, a pak ta jeho sociologie může být druhý obor, a pak už mu se musí ukázat, v čem je, to zas nemůže být celá sociologie, musí to být třeba sociologie města. Takže on kupodivu třeba spojuje sociologii města a znalost jedné bakterie.

Takový příklad byl třeba Votoček, slavný, to už vám asi nic neříká, slavný chemik náš, který jednak pěstoval hudbu, má řadu skladeb, dost pozoruhodných prý, a kromě toho teda dělal slovníky. Byl to několikajazyčný slovník odborný chemický, rozumí se, to byl jeho obor. No, nebo Mlynář, to je novější věc, tak ten se zabývá brouky. Podobně Heyrovský byl odborníkem, já teď nevím, jestli na střevlíky nebo na co taky, a napsal o tom monografii, když byl v akademii.

Takže takové možnosti jsou, ale je jasné, že vědec se může vědecky chovat i v tom vedlejší oboru jenom tak, že přesně dbá těch pravidel, která platí i v tom jeho hlavním oboru, to jest, že přesně kontroluje, aby nepřekročil meze, aby věděl co a vyprostudoval všechno a tak dále. Takže k podstatě vědy vždycky patří ta omezenost kompetence.

No a z toho vyplývá další věc, že žádná věda není kompetentní k posuzování sebe samé. Nejjasnější je to třeba na přírodních vědách, že taková biologie nebo chemie se zabývá – biologie živými organismy, ale nikoliv biologií. Biologie není živý organismus. Tedy biologie je sebediletantštější v jedné věci, dostává se do diletantismu, jestliže začne uvažovat o svých vlastních metodách, o svých vlastních principech, o zásadách, z nichž vychází a jimiž se řídí.

A to platí pro každou vědu. Prostě ta věda nebo ten vědec není odborně kompetentní, aby se tím zabýval. Samozřejmě každý vědec to dělá a nemůže to nedělat, to my víme, ale jde o to, že to dělá diletantsky. Žádná věda není schopna se sama sebou zabývat, udělat ze sebe předmět svého zkoumání v plnosti. Můžou to udělat, některé vědy jsou schopny to udělat zčásti. Tak například Jaspers ještě v době, kdy přecházel z psychiatrie a psychologie do filosofie, tak napsal věc doteďka pozoruhodnou ke čtení, *Psychologie světových názorů*, to je sice ten název... No a samozřejmě tedy on předpokládá, a právem, že každá věda, aniž by byla schopna to kontrolovat, tak nese s sebou jakýsi teda ne zcela ověřený světový názor, že bez toho nemůže být, a tudíž on se tam taky zabývá tím, co to je psychologismus. To jest ten způsob myšlení, který se nejvíc zdomácněl u psychologů, který se rozšiřoval odtamtud tak, že prostě i proniká do jiných oborů a taky do občanského života. A teď zkoumá, jaké jsou psychologické charakteristiky tohoto sklonu, této tendence všechno vykládat psychologicky. Tedy to je možné, že psychologie se zabývá psychologickými charakteristikami těch vědců nebo určitých škol vědeckých, to je možné. Snadnější je to na první pohled u historie. Samozřejmě, že historie se nemusí zabývat jenom určitým časovým obdobím, ale může se zabývat taky historií dějepisectví, čili historií *historiografie*. Předmětem jejího dějinného bádání, ta dějinná *sukcese* nebo to dění, jímž se zabývá, se omezuje jenom na způsob, jak dějepisci se pokoušeli porozumět a popsat určité události, ať už současné nebo minulé. Ale vždycky vidíme, že i v tom případě, že to některé vědy jsou schopny udělat, to jest učinit sebe předmětem svého zkoumání a svého popisu, tak vždycky je to jenom z jedné strany, je to jenom jednostranné. Nikdy není schopna věda, i když je schopna sebe učinit předmětem zkoumání, nikdy není schopna to udělat tak, aby sebe učinila v plném rozsahu předmětem zkoumání. Vždycky je to jenom z jedné strany. Tohleto je jedna podstatná stránka vědy.

A tady právě sáhneme k filosofii, protože u filosofie to vypadá všechno jinak. Filosofie samozřejmě může na sebe klást nároky takové, že vypadá takřka jako věda. Musí to být přesné myšlení, argumentované, všechno musí být doložitelné, žádné vymýšlení. Prostě postupuje metodicky přesně a přísně jako věda, ale liší se od každé vědy tím, že je schopna se zabývat sebou samou. Neexistuje žádná věda, která je schopna se zabývat filosofií, ale filosofie je schopna se zabývat sebou samou.

--- ([kazeta 9-63]_s2 Úvod do filosofie_cleaned.flac) ---

Hejdněk: Ta otázka, co to je filosofie, je eminentní, základní, principiální otázka filosofie. To nelze říct o žádné jiné vědě, že by „co to je biologie“ byla principiální otázka biologická, a tak dále. Tedy tímhle se vlastně filosofie podstatně liší od vědy, takže je skoro lépe říkat, že filosofie není věda. My samozřejmě, to je otázka terminologická, mohli bychom říkat, že to je zcela zvláštní věda, taková, která je schopna se zabývat sebou samou.

No ale je otázka, jestli to je – asi tak jako bychom řekli, možná že už ten příměr jsem vám říkal, jako bychom řekli, že člověk je zcela zvláštní opice, která mluví a tak dále. Prostě je to takový absurdní, když je takový podstatný rozdíl, tak je lépe to odlišit. Jakkap bychom museli říkat, jaký je rozdíl mezi všemi ostatními vědami a touto jedinou vědou. Tak když je to jediná věda, která je toho schopna, tak je lépe neříkat tomu věda. Ale jinak je to terminologická záležitost samozřejmě, pak musíme zase dát pozor, když řekneme, že filosofie není věda, aby to neznělo pejorativně, že filosofie není o to méně přesná než vědy. Za druhé, pokud máme jakési ponětí o tom, co je vědecké, tak v jistém slova smyslu vědec nikdy neví, co dělá, kdežto filosofie se o to vždy znovu pokouší. Filosof vždycky chce vědět, co dělá, to jest vrací se k tomu, co provedl, přezkoumává to, zjišťuje. Tohle nemůže věda dělat. Takže vlastně věda není vědecká, kdežto nevěda filosofie vědecká je.

Takže tam je to terminologická otázka, musíme se o tom domluvit. Tohleto tedy je potřeba, když se budeme zabývat otázkou, co to je věda a jaký je vztah mezi vědou a filosofií, musíme toto uvědomit. A teď přichází ještě z druhé strany, to jsem naznačil minule, přichází ta otázka víry. Teď máme před sebou to téma reflexe proto, že když to důkladně promyslíme a když si pevně před sebe v ostrých konturách postavíme, co to je reflexe, tak máme možnost se pak tázat, zda – to už jsem vám také říkal – zda víra je otázkou reflexe, anebo něčeho, co je reflektováno. Je víra otázkou smýšlení, anebo je smýšlení něco, co z

víry musí vypadnout?

Pravda je, že v *Novém zákoně* běžně se mluví o změně smýšlení. To, co kralicky se překládá jako pokání, tak je změna smýšlení. Tedy začíná skutečně víra jako změna smýšlení? A je svou podstatou změnou smýšlení? Nejde ve víře o nic jiného než o změnu smýšlení? Je to tedy záležitost nové, jiné reflexe, jiného myšlení, jiného uvažování? Tohle tedy, jakmile vyjasníme, co to je reflexe, tak ta otázka pak se otevře a my můžeme tu otázku řešit, jestliže dosti přesně řekneme, co rozumíme reflexí. Je to strašně důležité proto, že se ukáže, jak mám za to, jak se pokouším a budu pokoušet vám prokázat, že skutečně musíme velice bedlivě rozlišovat mezi vírou a reflexí víry. A musíme víru chápat jako něco, co je mnohem elementárnější, základnější, hlubší, podstatnější než jakékoliv myšlení.

A co je podstatnější? No, to je způsob života. Způsob života je něco podstatnějšího než způsob myšlení. Koneckonců zase máme oporu v *evangeliích*, když Ježíš říká: „Ne kdo mi říká: Pane, Pane, ale kdo dělá,“ nebo potom ten důraz v *Listu Jakubově* na tu víru dělající. To tam všude nacházíme. Tedy je zjevné, že k víře skutečně patří něco ještě jiného než jenom myšlení. To je evidentní. Teď jde o to, můžeme-li nějak uchopit to z víry nebo ten základ ve víře, eventuálně ho nazvat vírou právě, který nepotřebuje tu reflexi nebo který určit tak, abychom vyloučili tu reflexi, abychom našli jenom to čisté životní nasazení nebo tu životní tendenci, životní styl, životní orientaci, nebo jak bychom to řekli, v níž ještě ta reflexe není. A tu reflexi považovali za něco, co se pokouší pochopit, v čem to vlastně spočívá a dovést to dál. To je známé i z jiných oborů.

Takže jestliže my dosti přesně myslíme to, co je reflexe, tak se dostaneme k otázce, zda víra je reflexe, nebo je to, co je reflektováno. A jestliže se pak zaměříme na to, co je reflektováno nejprv, tak odhalíme jednu důležitou věc. Proč je to důležité, to se ukáže ještě a já to předběžně řeknu. Když totiž bychom neodlišili reflexi víry od víry, tak jsme zaprvé v nebezpečí, že víru identifikujeme s vyznáním víry, a že všechen důraz, což se stalo v dějinách, všechen důraz je na dogmatu a zcela se zapomíná na to, co člověk skutečně v životě dělá. To je takové praktické nebezpečí, ale je mnohem důležitější snad nebo jako závažnější, dalekosáhlejší nebezpečí, totiž že vůbec pochopíme špatně víru, a to z toho důvodu, že víra celých dva tisíce posledních let a vlastně víc, protože víra, jak se nám ukazuje, je věc starší než jenom v rámci křesťanských dějin, víra je něco, co najdeme ve starém Izraeli, a to je právě finále starého Izraele, té prorocké tradice, jak se ukáže, že víra je v napětí a rozporu s tou reflexí, která ji stále prezentovala po staletí, po tisíciletí.

Reflexe totiž, křesťanská tradiční reflexe, je vlastně původu řeckého. Kdežto ta víra sama, ta nereflektovaná víra, ta víra jako základ, je původu docela jiného. A my, když se dovídáme o víře, tak se dovídáme jazykem, který je zcela nevhodný k tomu, aby vyjádřil podstatu víry. Křesťané to odedávna cítili a odtud takové ty pozoruhodné formulace dogmatické, které vypadají tak zcela absurdně a protismyslně. To je proto, že se chtělo někde postavit vždycky hráz, když to příliš někdo vzal vážně tu myšlenku a dováděl to do konců. Znamená to, že tedy jel v té vyběhané linii řecko-římské, tak se musel dostat úplně mimo tu cestu, kterou jde víra. A proti tomu se tedy položila vždycky nějaká mez nějakou dogmatickou formulací, která byla v rozporu s logikou a celým způsobem myšlení řecké a latinské antiky. Vyvolávala vzrušení a pohoršení, zejména zpočátku u těch filosoficky vzdělaných helenistických myslitelů, ale měla ten praktický cíl, že udělala konec tomu logickému dovádění do důsledků některých pojmů, kterých teologie používala, ale které si vypůjčila z té řecké tradice.

Takže když to rozlišíme teď, rozlišíme mezi vírou a reflexí víry, tak uděláme jednu důležitou věc. My si otevřeme pohled na víru, jak je nezatížená tou platónskou – u Augustina – anebo zase tou aristotelskou terminologií a pojmoslovím, kde to je zase u Tomáše.

A teď je to důležité ještě z druhého důvodu, že totiž ta tradice řecká, takzvaná *metafyzická*, nebo taky bychom mohli říct předmětného myšlení – to se ještě o tom taky domluvíme – ta tradice je dneska v rozkladu. Ta už nejenom že je naprosto nevhodná pro reflexi víry, ale je nevhodná i ve filosofii, se rozložila. Dokonce nefunguje ani ve vědě, kde ještě nejdéle přežívá. Jsou určité partie vědecké, které prostě tou tradiční *metafyzickou* cestou jsou neuchopitelné. Příkladem je třeba ten *Heisenbergův princip*

neurčitosti, který je řešením právě této neschopnosti, nebo ta nemožnost rozhodnout mezi *korpuskulárně-vlnovou teorií světelnou* a tak podobně.

Tak ta tradice řecké *metafyziky* se rozkládá, a tak dnes máme už dvojí důvod, proč očišťovat víru od té jí nevlastní reflexe. Jednak proto, že ta reflexe už se rozkládá, je nevhodná, a kromě toho, že rozpoznáváme – bohužel až teď – rozpoznáváme, že celou tu dobu byla nevhodná, že k ní nepatří. No a co nám zbývá? Tak Heidegger třeba, jehož motivy jsou tady užité, ten když ukazuje na to, jak ta *metafyzika* je vyřízená, tak říká: Co můžeme dělat? Jediná věc, my se musíme vrátit do těch začátků filosofie, kde ještě *metafyzika* nebyla konstituována. Ta *metafyzika* se konstituovala u Parmenida a jeho žáků, Zenona a tak dále. Ta základní myšlenka *metafyzická* je to parmenidovské jedno: neměnné, kulaté. To jsou slova do té absurdity, kterou dokonce kulatý a pak s tím museli mít ty potíže v geometrii a tak dále.

Jde o to, že proměna je něco, co je v podstatě zdání, ta pravá skutečnost je neměnná. Tohle tak konsternovalo všechny filosofy, kteří přišli po Parmenidovi, že se pokoušeli – samozřejmě každý věděl, znáte tyhle věci, *Zenonovy argumenty* o Achillovi a želvě a o stadionu, to jste doufám probrali – že každý věděl, že Achilles, když se postaví vedle želvy a želva má náskok třeba 200 metrů nebo ještě víc, tak že ji Achilles samozřejmě dožene a předežene. Každý věděl. Ale bylo nemožné vyvrátit ten Zenonův argument.

A pro to argumentování zenonovské nebo pro to myšlení eleatské nešlo o to nějak odvádět pozornost od té zkušenosti, že tedy na tom stadionu ten Achilles nebo ten šíp, že prostě přeletí, doletí, vždyť všichni to věděli, bojovali předtím. Šlo o to ukázat, jak nespolehlivá je naše zkušenost, jak naprosto nespolehlivé je věřit smyslům, smyslovému vnímání, které nám ukazují, že Achilles předežene želvu, když my přece rozumově nazíráme, necháme se přesvědčit, a skutečně nás to přesvědčí, že to možné není.

A tím je odbouraná celá ta oblast zkušenosti. Samozřejmě pro denní život, pro takovou obyčejnou občanskou praxi se s tím může počítat, to je asi tak, jak to říká Einstein. Musíme tomu rozumět, ten taky říká: No eukleidovská geometrie neplatí. No ale pro ten náš běžný život klidně s ní počítejte. No ale když jdeme do velikánských rozměrů galaktických nebo mezagalaktických, no tak tam už ta eukleidovská geometrie nám nestačí.

Podobně to je v tom denním životě, tak si můžeme myslet, že opravdu ten Achilles, ale v opravdě to není možné, ten šíp v opravdě nemůže nikdy doletět. Tedy smyslem bylo jenom ukázat, že kdo myslí podstatně, tak nemůže věřit svědectví smyslů, a že ta pravá skutečnost je neměnná. Předpokládáme-li jakoukoli změnu, jakýkoli pohyb, dostáváme se do nepřekonatelných rozporů.

Podstata *metafyziky* spočívá v tom, že chce oddiskutovat, odeskamotovat změnu, proměnlivost a že chce uchopit pravou skutečnost jako neměnnou. No a protože ten způsob, jak to udělal Parmenidés, byl takový dost primitivní, ale neobvykle přesvědčivý a atraktivní, tak všichni další filosofové to chtěli nějak upravit. Takže třeba z toho jednoho celého kulatého atomisté – Démokritos a Leukippos – udělali celou řadu, nekonečné množství malých kulatých celků, pluralizovali to parmenidovské jedno.

No a teď se s tím začali zabývat už jenom čistě zvnějšku. Nechali to uvnitř tak, jak to Parmenidés chtěl, a zvnějšku dali tomu nějaké ty háčky a záhyby, teď to nechali padat shora dolů – sice nevěděli proč – a jak se to o sebe zachytává, tak vznikají různé věci a zdá se nám, že to či ono je, ale je to jenom náhodná konglomerace těch atomů. Nebo tohle byla taková prostorová představa.

Platón přišel s ideami, s neměnnými věčnými ideami. To je ten pravý svět, všechno ostatní je pouhé zdání. Jsou to jenom stíny v té jeskyni. My nevidíme tu pravou skutečnost, my vidíme jenom, jak světlo vrhá stíny z té skutečnosti a my jsme uzavřeni v jeskyni, nemůžeme se odtamtud dostat. No a teď bychom mohli celou řadu...

Aristotelés, ten nejdál došel z antických myslitelů v uchopení pohybu. Dokonce pohyb pro Aristotela je základní věcí, bez níž by jeho systém neobstál. Pohyb totiž, to je přechod od možnosti ke skutečnosti, to je v podstatě pohyb. No ale jak ono to u něj vypadá? On zachovává zase to podstatné, to je forma, *morfé*, a to jsou vlastně Platónovy ideje. Forma je něco stálého, neměnného, jenomže se uskutečňuje tak, že vstupuje do bez tvaré hylé a tam se vyvíjí až k dokonalosti, až k tomu konci, k tomu *telos* třeba. Ale

koneckonců, samozřejmě v té realitě to vypadá tak, že nakonec to vypadá, že každý zajíc je jinej, ale zajícovatosť jako forma, tak tam prostě působí a je všude stejná. Takže my rozpoznáme, ať jsou rozdíly mezi zajícem a zajícem, tak my rozpoznáme, že to je zajíc právě díky té formě, která je v něm. A i když nějaký zajíc ztratí třeba nohu, ukousne mu ji liška nebo někde [nesrozumitelné], my víme, že to je anomálie. Takže celá filosofie vlastně běží takhle za těma... a Heidegger říká, no tak co nám zbývá, než jít až k tomu začátku, k Parmenidovi, a jít ještě o kus dál, kde ještě ta metafyzika není, a tedy zabývat se tou nejranější předsofistickou filosofií, až do toho Parmenida, a ještě ten Hérakleitos k tomu může být přibrán, protože Hérakleitos je antipod Parmenidův a polemizuje proti Parmenidovi, že není pravda, že se nic nemění, naopak všechno se mění, nevstoupíš dvakrát do téže řeky a tak dále.

No jenomže Heidegger zcela pomíjí tu věc, že už u těch dřívějších filosofů se tázali, co je neměnné uprostřed změn. To *arché*, ať už to byl Thalés a voda nebo vzduch nebo *apeiron*, nebo později se to pluralizovalo, ty čtyři Empedoklovy živly a tak dále. To všechno byly *archai*, z nichž se všechno rodilo, *genesis*, a do nichž to zase zanikalo, *ftorá*. Ať už to byla ta voda nebo *apeiron*, tam to bylo zvlášť půvabné, Patočka u nás krásně to vykládá, že to je horizont, který... najednou nad ten horizont něco vyvstane, je to vidět, je to zjevné, můžeme, je to před námi, a pak to zase za ten horizont zapadne. Ale to, co vyleze nad horizont a pak zase zapadne, to je to *arché* právě.

No tak ten pokus Heideggerův musí být nutně neúspěšnej, anebo pokud bude úspěšnej, tak je to podvod, protože v tom období předeletátském to sice není tak výrazné, v podstatě to k tomu vede. Otázka po *arché* nutně je už metafyzická. Protože tak, jak je položena, to jest když se *arché* chápe jako to, co je základ, z čeho všechno vyrůstá, do čeho všechno zaniká, který je sám o sobě neměnný, tak to uchopení *arché* je myšlenka zcela metafyzická už, i když je to teda ještě kus před Parmenidem.

No a když my tohleto víme, no tak kam se obrátit? No a my teď víme, že paralelně přibližně ve stejné době, dokonce asi o něco dřív, byl ten objev nebo vynález víry udělaný ve starém Izraeli. A tam máme o tom dokonce literární dokument. To znamená, my máme, i když pozdější o něco, my máme reflexi jakousi. No tak pochopitelně teď se otvírá možnost zkoumat to z tohoto hlediska a podívat se, jak to bylo reflektováno, když to bylo ještě nenakaženo tím myšlením řecké antiky.

No a samozřejmě pak se ukáže, že když to ještě zkonfrontujeme s vědou, tak že také... já jsem zapomněl ještě dost zdůraznit, že se ukáže, když rozlišíme reflexi víry a víru, že ta víra je jakási životní orientace, to jsem taky jenom řekl mimo. A teď když to zkonfrontujeme s vědou, se ukáže, že věda je nejenom určitá myšlenková orientace, to jest je strašně zaneřáděná tím metafyzickým myšlením, který už ovšem dosluhuje, takže teď věda je ve velké tísní a hledá jinej způsob myšlení. A bohužel teda v obrovské části světa, nebo u velmi mnoha, asi u většiny vědců, největší úspěch má takovej ten absurdní, ani ve skutečnosti nemožný, jenom zdánlivý pokus vybavit vůbec celou vědu z filosofické problematiky a tu filosofii odbourat. To je ten pozitivismus a novopozitivismus. Což je nemožné, jak se dá snadno ukázat, prostě proto, že tam jenom ta filosofie pak je naprosto nekontrolovaná a tudíž děsně zdivočelá, ale bez ní to není.

Ale ukazuje se, že ta věda, i kdyby takto myšlenkově zaneřáděná nebyla, že celým svým podnikáním, celou svou praxí, nejen tím myšlením, ale tou svou praxí, je už jakousi životní orientací. A je to životní orientace, která je zaprvé v rozporu s orientací víry a zadruhé je životně nedostačující. Prostě nemůže se stát, je to tak redukováno, tak omezené, tak chudé, že život na tom vůbec ani nejde postavit. Je to taková neobyčejně ochuzená životní orientace, taková strašně vydestilovaná. No a tak tohleto je ten důvod, proč se dneska budeme zabývat tou reflexí. Současně ovšem z toho je jasné, že aby nám to pomohlo, abychom se skutečně dostali kupředu, abychom udělali krok a stáli pevně, tak musíme si vyjasnit dost precizně, co to ta reflexe je. No a proto jsme měli teda přemýšlet o tom, co to je vědomí a tak dále, no tak dneska se teda dostaneme k tomuto tématu. Paměť... tak můžeme si to ukázat třeba na tom, to už jsem taky uváděl, na paměti, na pamatování. Tak třeba mít někoho nebo tedy na znalostech, které si pamatujeme. Někdo se nás zeptá, jestli známe pana Vomáčku, a my řekneme: „Známe, ano, ovšem.“ A pak nám ho tedy nepředstaví, když ho známe. A my se na něj díváme a on říká: „A kde je ten pan

Vomáčka?“ „No vždyť to je pan Vomáčka, vždyť jste říkal, že ho znáte!“ No a teď se ukáže, že my jsme mysleli jiného pana Vomáčku nebo jsme si za pana Vomáčku zaměnili někoho jiného. Prostě měli jsme za to, že známe, a ukázalo se, že neznáme.

Všechny sokratovské dialogy, teda platónské dialogy se Sokratem, vypadají tímto způsobem. Tam přijde někdo sebevědomě, ještě představen všemi ve společnosti, uznán, je to nejlepší znalec koní. No a Sokrates o koních takřka nic. To je sochař, kamenosochař. No tak se ho začne ptát. Když toho tolik ví, tak se začne vyptávat. No za chvíli toho odborníka přivede do takové nouze, že nakonec sám má dojem a všichni kolem, že o těch koních neví *lautr* nic. Ale o co se ptá? Nakonec se ukáže, že to ví velmi povrchně a špatně a že to je v rozporu, že říká něco a pak to popírá. Prostě úplně špatně. A to ukáže u každého: u politiků, u odborníků na neví co všechno. To je ten způsob té filosofické metody Sokratovy, která ovšem má také druhou stránku. Že totiž někdo, kdo neví vůbec nic, vhodnými otázkami je doveden ve svých odpovědích k tomu, že třeba objeví – neví, jestli to byla *Pythagorova věta* nebo *Thaletova věta* – to tam nechají přijít do společnosti nějakého otroka a Sokrates mu dává postupně otázky. Ten otrok je chytrý, ale nevzdělaný, nikdy o matematice nebo geometrii neslyšel, ale vhodnými otázkami ho Sokrates dovede k tomu, že nakonec on formuluje *Pythagorovu větu* nebo *Thaletovu*, já teď nevíم kterou, jednu z těch věcí.

No a tomu říká *maieutika*, tomu říká to porodnické umění, že tedy vybavuje v lidské duši to, co tam je a o čem sami lidi nevědí. To je ten odkaz, který mu dala jeho matka, bába, porodní bába. Takže tady máme před sebou ten rozdíl hned mezi tím, když si někdo něco myslí, že ví, a neví, nebo když si myslí, že neví, a ví. To dvojí vědění je tady v tom přítomno.

Jedno vědomí, to nejzákladnější vědomí, se vztahuje k něčemu. Tedy my u vědomí mluvíme o *intenci*. Samozřejmě bychom se měli zabývat – to je jedna z nejzávažnějších věcí – jak se vůbec vědomí může vztahovat k něčemu mimo sebe. To je problém prvního řádu. Ale k tomu teď není vhodná doba nebo nejsou vhodné předpoklady, protože máme před sebou něco jiného, čili to jenom víme, ponecháme si to v paměti, že to je důležité, ale bude nás zajímat něco jiného.

Že totiž když se Sokrates ptá toho odborníka na koně na různé věci a ten odborník na koně sám sebe považuje za odborníka a je od jiných považován za odborníka, čili domnívá se, myslí si, ví jakoby, že je odborník, že ví mnoho o koních, ví, že ví mnoho, a Sokrates vhodnými otázkami ukáže jemu i zejména těm kolem, že si to jenom myslí, že ví mnoho, ale ve skutečnosti, že toho ví velmi málo, takřka nic, tak vlastně provede reflexi vědění nebo vědomí toho koňského odborníka o vlastním vědění. Čili máme tady tu třetí etáž, ze které se provádí kritika té druhé etáže, to je to, co si myslí někdo o svém vědění.

Ale my teď sestoupíme ještě o jednu etáž níž a ptáme se tedy, když si myslí ten odborník, že mnoho ví, a ví málo, tak zůstaňme třeba jenom u toho mála, co ví. Ale tam už jsme úplně na dně. A o čem on to ví? On to ví o koních. Najednou už jsme mimo oblast vědomí. Kůň není záležitost vědomí. Kůň je zvíře před námi, se kterým se něco děje, jezdíme s ním, na něm jezdíme, tahá nám náklady, nosí nás, žere, pije, musíme ho krmit, musíme mu čistit maštal. To je samá praxe. Jak když onemocní, jak se léčí, patřičně, když je někdo odborník na koně, tohle musí vědět. Musí vědět, kolik stojí kůň, když ho začne prodávat, to už je zase oblast sociálně-společenská.

Takže když my v té reflexi sejdem dost hluboko, tak nakonec dospějeme na úroveň vědomí, které už se jakoby nevztahuje k dalšímu vědomí, nýbrž se přímo vztahuje k něčemu vnějššímu, třeba k tomu koni. To je ovšem věc, která odedávna zatemňovala nebo zablácňovala, že v tom vědomí je ještě něco jiného. Že totiž tady není jenom *intence* toho vědomí, která míří ke koni, ale že je tady jistý způsob toho míření. A lépe, protože tady jsme se dostali až jakoby k tomu, když řekneme třeba kůň nebo myslíme kůň, to je ono.

Takže je tam ta *intence* a ta míří ke koni. Myslíme tento kůň, myslíme Franta, myslíme třeba tahle klisna. Tak prostě *intence* tohoto pomyšlení jde přímo k té klisně. Když myslíme klisnu vůbec, tak ta *intence* míří ke všem klisnám. Ono jde ovšem o to, že takovéhle izolované *intence* jsou jenom konstrukce, že takové izolované *intence* nejsou. My se můžeme vztáhnout ve svém vědomí k věcem jenom tak, že s těmi věcmi přijdeme prakticky do kontaktu, že s nimi zacházíme, něco s nimi děláme a to vědomí je vědomí ne toho

zvířete, se kterým třeba táhneme náklad, ale je vědomí té naší praxe, v níž to zvíře má určité místo. Tohle je elementární věc, kterou musíme pochopit. Na tom se rozhoduje všechno. Tedy je úplný omyl domnívat se, jak zejména byla anglická empirická tradice, že pojmy vznikají jakýmsi zobecňováním smyslových vjemů. To je nesmysl.

Naše vědomí čerpá z materiálu, který není kolem nás, nýbrž z našich vlastních zkušeností. My nemáme možnosti uvědomit si něco, co je před námi, mimo nás. My dokonce nemáme schopnost to ani vidět, poněvadž my vidíme jenom to, co víme. Malé dítě, když se narodí, tak protože neví nic, tak nevidí. Ale nevidí ne proto, že by bylo slepé, nýbrž nevidí, protože nedovede rozlišovat věci. Ten chaos, který vzniká na sítnici, se musí nejdříve nějakým způsobem interpretovat, dešifrovat. A to se dá udělat jedině tak, že něco víme. Někdo nám musí dát návod, jak to dešifrovat, jak vydělit z toho chaosu určité obrysy. Dítěti ten návod dávají dospělí, že na něj mluví, že ho učí a tak dále. Ale nějak to muselo vzniknout. A vzniklo to právě tím, že ten návod v původu a podstatě dává praxe. Když s něčím uděláme a má to úspěch nebo neúspěch, ve svém vědomí se k tomu vracíme. Tím, jak se k tomu vracíme, tak zkoušíme způsoby, jak to dešifrovat, jak tam ty kontury zvýraznit, jak rozlišit jedno od druhého. Tedy vědomí původně je také *reflexí*, ale *reflexí* aktu, aktivity lidské, nikoliv smyslových vjemů. Smyslové vjemy jsou jenom zvláštní případ akce a *reflexe* těchto aktivit.

Tím se dostáváme k jedné strašně důležité věci, že totiž ten způsob, jak reflektujeme, způsob, jak něco víme, způsob, jak ve svém vědomí se k něčemu vztahujeme, je vždycky svázán s praktickým způsobem přístupu ke světu a k věcem. To jest, víme, že třeba lékař, který je odborník, řekněme srdcař – ono to není přesné, ale myšlenka bude jasná – má tendenci, když k němu přijde pacient, věnovat všechnu pozornost právě jeho srdci a koronárním cévám a tak dále. Takže může se mu stát, je to jakási profesionální *deformace*, že určitý *symptom* si vyloží jako chorobu srdeční, ačkoliv vlastně je to *symptom* choroby jiné. A musí přijít jiný odborník, třeba neurolog, který zjistí, že ten *symptom*, i když jako kdyby ukazoval na chorobu srdeční, ve skutečnosti je vyložitelný daleko uspokojivěji tím, že je deformovaná páteř, že tam je uskřípnutý nějaký nerv a že toto onemocnění *simuluje* srdeční nemoc.

Tedy člověk přichází s jakýmsi svým vědomím. Totéž, když přistoupíme a koukáme se, jestli venku sněží, nebo co je venku. Musíme vidět, máme jinde teploměr, musí nám obraz toho teploměru dopadnout na sítnici, není to možné jinak, poněvadž to oko zabírá tak, že ten teploměr tam je, ale my si toho nevšimneme, protože jsme dávali na něco jiného pozor. Čili pozornost je důležitá a také vědění, co vnímám. Když víme, že tenhle člověk vypadá tak a tak, tak ho uvidíme v davu. Ostatní vnímáme jako dav. Ale toho, koho známe, toho z toho davu „vyvidíme“. Podobně když víme, že na nebi je určité souhvězdí, tak to souhvězdí vždycky vidíme. To není tak, že bychom ho museli hledat, my ho vidíme dřív, než si vůbec uvědomujeme, že na to koukáme, už ho vidíme, poněvadž ho známe. Kdežto ostatní souhvězdí neznáme, tak je ani jako souhvězdí nevnímáme. Do našich smyslových vjemů zasahuje naše vědomí, naše myšlení, my už formujeme ty smyslové vjemy tím, co víme. Takže to je naprostý *nonsense*, že nejdříve jsou smyslové vjemy a z nich se potom nějakým zobecňováním vytvoří pojmy. Ne, pojmy se vytvářejí jinak a zasahují do toho smyslového vnímání a usnadňují je, dávají mu určitost, přesnost, dovolují, abychom vnímali lépe. Člověk nemá nijak mimořádné smysly, pomáhá si rozumem, rozumem vidí víc než okem. To poučení pro nás je důležité: že totiž už to vědomí na té elementární a nejnižší úrovni je vždycky něco, co se vrací k tomu, co jsme udělali, a věci nahlíží už v tom způsobu přístupu, jaký byl v té praxi. Jaká je lidská praxe, takové je také vědomí do značné míry. Můžou být samozřejmě odchylky, poněvadž víme, že jsou možné omyly. Sókratés přece ukazoval, že dotyčný odborník si myslel, že je odborník, že něco ví, ale že ve skutečnosti nevěděl. Omyly jsou možné, a tam, kde jsou možné omyly, tam je také možná pravda, tam je možné pravdivé poznání. Ale přece jenom je strašně důležité, jak přistupujeme prakticky, neboť něco v tom vědomí se vždycky připojuje, je spjata s tím praktickým přístupem. Dál už vlastně nemůžeme jít, dál nám může ukázat jedině složitá filosofická *reflexe*. Tady se totiž ukáže, že v tom praktickém přístupu je spousta věcí zbytečných, i nedomyšlených, že tam vůbec ještě nic není, ještě je to zmatečné. Člověk ten zmatek zažívá, děsí se ho, má dojem chaosu a proti tomu chaosu se nějak brání. A původně se

brání právě tím, že napodobuje, jak to dělají ti druzí a tak dále. A když tomu dává potom slovní podobu, tak to je v okolí běžné, že napodobuje jakýsi ten božský první čin nějakého zbožstělého předka nebo *heroa*. A má dojem, že tomu chaosu se ubrání právě jenom, když napodobí nějaké jednání, protože to je pak jediná záruka, že to neskončí v nicotě.

Nepotřebujete ještě rozsvítit? Tak samozřejmě takhle člověk uspořádává svůj život jenom po kouskách. Jinak je tam spousta ještě zmatečného. A to vědomí se ze začátku vztahuje jenom k tomu, co zmatečné není, a postupně, když už to zvládne, tak chce proniknout i tam do toho zbytku zmatku, chce tam zavést pořádek. A ten pořádek se zavádí právě tím, že se to nějak uvádí do světa mýtu, světa řeči. Slovo *mýthos* je slovo, řeč, mluva. A to znamená, že tedy je to pozvednuto, ta praxe je pozvednuta do nového světa. Není už to ta přímá aktivita fyzická a její rovina, ale je to všechno nějak pozvednuto do sféry, kde jsou věci pojmenovávány, kde se o nich něco říká, mluví. Kde se tedy stávají záležitostmi řeči.

Vědomí se nemůže prosadit jako koordinující, jako pořádající, strukturující element naší praxe, leč tam, kde se usídlí ve světě řeči. Tím se právě ovšem lidské vědomí liší od vědomí zvířat, alespoň od těch, které nepromlouvají – poněvadž zatím je nejasno, nakolik třeba delfíni a podobně, to nechme stranou. Ale to lidské vědomí, které je schopno se k samo k sobě vracet, je schopno vědět, že ví. To je to vědomí, které téhle *reflexe* je schopno právě jenom ve světě řeči. To není jinak možné než ve světě řeči. Myšlení samo je možné jenom ve světě řeči. Myšlení je jenom tiché mluvení. Není to tak, že v řeči vyslovujeme to, co si myslíme. My vůbec nejsme schopni myslet jinak, než jako když mluvíme. Jenomže mluvíme potichu, sami k sobě třeba nebo si představujeme, že k někomu mluvíme. Ale myšlení je možné jedině jako mluvení. Řeč je elementární věc, myšlení je odvozené z řeči. Já nevím, jestli je potřeba o tom takhle nějak vůbec se zmínit, jinak se to nedá uchopit.