

[Reflexe]

Ladislav Hejdánek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 23. 2. 1981

◆ private seminar, Czech, origin: 23. 2. 1981

[Reflexe] [1981]

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

--- (1981-02-23 [Reflexe (1)]_s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Problematiku nebo ten problém, to téma *nepředmětné skutečnosti*, respektive téma toho čtvrtého přístupu k čtvrtému. Jak to vlastně uspořádat myšlenkově, abychom se k tomu dostali. To byl náš vlastní problém na začátku, se kterým jsme se setkali. Začali jsme tím, že k *filosofii* odedávna patří jakési povědomí o tom, že kromě *subjektu*, *objektu* a vlastního poznání je tady potřeba ještě něco dalšího. Tyhle tři členy nestačí.

A teď jsme potřebovali najít způsob, jak se k tomu čtvrtému dostat. A my se touto cestou k tomu dostáváme, protože jedna věc je to jen tak říct, jedna věc je jenom napsat třeba knížku o tom a vylíčit tam spoustu věcí, třeba i platných věcí, a druhá věc je ukázat, jak vůbec to je možné. Náš cíl byl ukázat, jak je to možné. Tedy my se musíme teď celkově v tom výkladu a v tom porozumění orientovat na tuhle stěžejní otázku, o tu nám jde. A proto jsme začali od těch událostí, super-událostí, akcí, přes reflexi půjdeme. Pak teprve dojdeme jednak na to místo, kde *filosofie* vůbec je možná, kde žije, a potom, jak se dostává vlastně do kontaktu nebo do jakéhokoli setkání, jak je možné setkání s *nepředmětnou skutečností*. Těžko bychom mohli jinak než dogmatically, jen kategorickým tvrzením, něco k tomu říct, kdybychom si neudělali tenhle podklad.

Tak my jsme skončili minule tím, že akce může v některých případech zůstat v rámci, v mezích *subjektu*. Je to zase jako všechno ostatní, vždycky se to najde u některých myslitelů starších. Pro tohle téma je takovým klasikem, praotcem tohoto tématu *Kierkegaard* se svým důrazem na takzvané vnitřní jednání. To je přímo jeho termín. To neznám, že to tam je takhle přesně, ale to téma není nové.

A my si to docela dobře můžeme představit, můžeme si to zpřítomnit, nahlédnout to, když si uvědomíme vlastně, co děláme, když máme před sebou třeba jistý úkol a my teď nevíme jak na to a musíme si to rozmyslet. Třeba potřebujete užít místo vypínačů přepínače tak, abyste mohli nějaké světlo rozsvěcovat a zhaset ze dvou míst, z libovolného jednoho ze dvou míst. No a teď to poprvé dostanete do ruky a přepínače už máte, máte ty krabičky a teď to potřebujete jen zapojit. No a ono to, když to nevíte, tak si to musíte nakreslit nebo prostě promyslet. Není to samozřejmé, jak se zapojí ty fousy do toho, aby to fungovalo. Co tedy děláte, když si tohle rozmýšlíte? No navenek neděláte nic. Ale to rozmýšlení, to je velká aktivita. Nepochybně to dá práci, soustředit se na to, uvažovat. Teď si to třeba, když to namalujete, tak ten plánek – teď to takhle, to je blbě, takhle to je blbě, jo, takhle by to mohlo jít – a nepřekročíte vnější stránku sebe jako *subjektu*.

No a tedy takovýchto možností vnitřní akce je samozřejmě víc. My jsme se trochu zmiňovali o té subjektivní sféře, k tomu se ještě vrátíme. Ta subjektivní sféra není jenom sférou takového uvažování. Tam třeba instinkty jsou taky něčím v té subjektivní sféře, co modifikuje, doformovává akci, která je založena vnitřně, a formuje ji s velkou jistotou. A přitom tam žádné uvažování není přítomno. *Bergson* celou svou *filosofii* pojal jako jakousi polemiku proti intelektu jako méně výkonnému a méně podstatnému, dokonce rozkladnému atd. A proti tomu tedy, je to *Bergson* ve svých raných spisech, zejména tedy v tom nejznámějším svém spise o *Tvořivém vývoji*.

A proti tomu jako daleko vyšší, efektivnější, lepší, kvalitativně dokonalejší tam ukazuje instinkt. Čili taková zvláštní věc, to se stává *filosofům* čas od času, a *filosofů* je dost, že ta *hybris filosofica* je přivede k tomu, že likvidují, odřezávají si větev, na které sedí. Když *filosof* polemizuje proti intelektu, polemizuje tím de facto proti *filosofii*. Je to cosi absurdního. Podobně *Rousseau*, když *filosoficky* argumentoval tím, že je třeba se vrátit k přírodě, tak vlastně argumentoval takovým způsobem, že vrátit se k přírodě znamená přestat *filosofovat*. Že ta *filosofie* tam sama sebe likviduje. Jistě znáte ten slavný *Voltaireův* dopis *Rousseauovi*, když si přečetl jeho výklady jedny, tak mu napsal, že je to úžasné, skvělé a že jistě nikdo zatím v dějinách nevynaložil tolik práce, energie k tomu, aby nás zase vrátil na čtyři nohy. Tedy *filosofům* se stává tohle někdy, že razí určitou linii, která by vedla nutně, kdyby se mohla realizovat, kdyby nebyla jenom takovou zajímavostí, ta kdyby se vzala doslova, by vedla mimo jiné k likvidaci té *filosofie* samé.

Mluvili jsme o té subjektivitě a řekli jsme si aspoň natolik o ní, že je jasné, že to není jenom subjektivita, kterou bychom mohli – že to není jenom teda uvažování, že to není myšlení, že to není subjektivita tak, jak my tomu běžně rozumíme. Je to ta sféra v subjektu, která udržuje, zachycuje nějak jakési informace, které dovolují vybavit novou akci tak, aby dosáhla cíle. Jak ty informace se tam dostaly, to je jiná záležitost. *Instinkty* představují určitou informaci, která koordinuje akci, celý akční systém. Je nepochybné, že ty *instinkty* nejsou produktem zkušenosti toho zvířete. Jsou dědičnou součástí nějaké genetické informace, řekněme.

Ale nejenom *instinkty*, genetická informace zase, to je širší záležitost, netýká se jenom toho, že každé nové zvíře je vybaveno *instinkty*, ale genetická informace vůbec umožňuje stavbu těla, představuje jakousi paměť živé hmoty, která umožňuje, když se dvě buňky rozdělí, aby obě byly téhož druhu. Nebo když se ze zárodku vyvine organismus, tak aby byl zhruba stejný jako celé ty generace živých bytostí téhož druhu. Genetická informace je taky informací, která má své místo v té subjektivitě.

Takže ta subjektivita musí být chápána velmi široce, nesmí být redukována, omezena jenom na to, co my známe a co je nám nejnápadnější z naší subjektivity, to jest na uvažování, myšlení, emoce eventuálně a podobně. No ale je jasné, že naše subjektivita, jak my na ni myslíme, je jedním ze zvláštních případů subjektivity. Tedy můžeme říct, jestliže zase omezíme nebo redukujeme tu dost širokou oblast myšlení, redukujeme na *reflexi* – pro náš případ nejdůležitější –, tak *reflexe* je zvláštním případem akce, která je zaměřená na jinou akci téhož subjektu.

To jest, když se vrátíme k tomu případu s těmi přepínači, tak my tam máme jakési dosavadní zkušenosti s tím, jak jsme opravovali nebo vyměňovali vypínač. Když tam dáme teď přepínač, tak něco je podobné, a to jest například, že musíme mít krabici tam upevněnu a přivedené dráty a musíme ty dráty na konci nějak ohnout, a to vhodným způsobem, ne tak, abychom to pak při dotahování, aby se nám to třepilo, musí to jít po tom dotahování a takovéhle volovinky, to prostě už máme, to známe. Co to znamená, že to známe? Měli jsme s tím nějaký kontakt, už jsme s tím měli zkušenosti a my o těch zkušenostech víme. My si uvědomujeme, že už jsme to dělali. To je ta *reflexe*.

A ta *reflexe* samozřejmě není omezena jenom na promyšlení toho, co už jsme udělali, ale my můžeme právě tak reflektovat to, co chceme udělat. My si to dovedeme už představit na základě zkušeností, které máme, si dovedeme představit, že když tam budeme dávat přepínač, i když ho dáváme poprvé v životě, tak že něco na tom bude stejné. Už předem víme, že tu krabici potřebujeme stejně, jako jsme ji potřebovali u toho vypínače. To už je určitá analýza myšlenková, která nám dovoluje závěr, že některé věci už známe a nemusíme mít starosti, jestli to uděláme dobře, nebo ne. A můžeme tedy předvídat, že takto budeme dělat i v té nové situaci, když jde o přepínač.

A naopak to, co nevíme, my tam v té *reflexi* si uvědomíme, vymezíme to, co nevíme. Samozřejmě kdo má takové sebevědomí, na všechno dobrý, všechno umí a tak dál, pak to prostě zapojí a bouchne mu to třeba nebo nesvíí nic a podobně. Tedy nejde tady o nějakou takovou aktivitu, průraznost, prosazování své osobnosti, ale musí to mít nějaký základ ve skutečnosti, musí to odpovídat té věci. A tohleto je možno jednak *reflexí* odhalit, že tam je něco nového, a my přesně můžeme vymezit v té *reflexi*, která je orientována do budoucnosti, můžeme odhalit, co z toho nevíme, na to zaměřit pozornost a teď udělat myšlenkový experiment místo toho zkoušení. Dovedeme si všechno představit, jak by to asi bylo, a teď ve vnitřní akci si zpřítomníme něco, co bychom jinak dělali fakticky, a my to provedeme jenom tak modelově v myšlení. Takže *reflexe* se vztahuje buď k minulé, anebo také k akci, kterou chceme podniknout. Samozřejmě tam potřebujeme ovšem mít nějaké zkušenosti z těch akcí, které jsme již provedli.

A teď ještě otázka, proč tomu říkat *reflexe*. Víme, že v latině to *re* znamenalo poukaz k opakování. Když chceme něco znovu vyvolat, tak tomu říkáme *revokování*. V paměti *revokování* nějaké události znamená nové zpřítomnění, vyvolání znovu v život nebo v paměť, ve vědomí a tak dál. Toho je spousta, *revoluce* je kupodivu úplně něco jiného původně etymologicky, než co se tím teď myslí. Je to otáčení, k němuž dochází znovu, čili nové otočení, nový oběh. Tak, to má ještě tenhle význam, to má třeba v té klasické studii Newtonově.

Proč tady je *re*? Je to fakt, že se to tak používá, že třeba ve francouzštině *reflexion* znamená prostě přemýšlení, rozměšování, přemítání, úvahu a dost. My české slovo na to nemáme, na to, co teď máme na mysli. Uvažování, přemítání, přemýšlení a tak dál, to všechno není ono. Ta reflexe v sobě má něco neobyčejně uspokojivého, ten termín.

A to proto, že když si uvědomíme, tak je tady subjekt a ten uvnitř, ve svém nitru, má založenou akci. Ta akce z nitra, ještě v nitru, přechází do té sféry subjektivity, do její vnitřní stránky. Tam se realizuje v podobě jakéhosi rozvrhu, v podobě jakýchsi informací, které se seřadí tak, jak je to potřeba. A teď z téhle té vnější stránky subjektivity se vrací ta akce opět do vnitřní stránky subjektivity a vnitřní stránky subjektu. Nejde rovnou ven, vrací se, a teprve pak, již zformována těmi informacemi, kterých se jí dostalo v té sféře subjektivity, se realizuje postupným zvějšňováním přes vnějšek subjektu navenek do vnějšího světa, do okolí.

Když jde o reflexi, tak to vypadá tak, že místo aby z té subjektivní sféry přes vnitřní stránku subjektu šla do vnější stránky subjektu a ven, tak jde do vnější stránky subjektu a nejde ven, nýbrž zůstává v té vnější stránce a vrací se přes tu vnější stránku subjektivity se vrací do té subjektivity. To je reflexe. Má smysl to slovo, ta předpona *re* v tomto případě? Má, protože my víme, že předpokladem jakékoli reflexe je nějaká akce. Reflexe je vždycky reflexí akce a akce je reflektována za tím účelem, aby byla analyzována. To je smysl reflexe. My si okamžitě řekneme, proč má být analyzována, ale je to jasné. Když uvažujeme, jak jsme to dělali minule, teď co je tam teď nového a tak dál, je evidentní, že my analyzujeme celý ten případ, abychom nahlédli ty podstatné souvislosti.

Abychom ale tu akci analyzovali – a my ji analyzujeme proto, abychom zjistili, co v té akci bylo založeno tím subjektem a co bylo určeno tím cílem, kterého akce měla dosáhnout – proto to analyzujeme. Tak abychom tam něco takového našli, tak v té akci už musí být něco, čemu jsme říkali informace o tom předmětu, k němuž ta akce míří. No ale to znamená, že ten subjekt už musel nějak z té akce, kterou podnikl, něco dostat zpátky. Někaké ty informace z té akce už musel dostat zpátky, a to ještě dříve, než byly podrobeny nějaké reflexi.

No a tomuhle prvnímu způsobu nebo případu toho, jak se subjekt v akci a z akce stahuje do sebe, jak něco z té akce, z jejích informací, které získá při tom, když se střetla s tím předmětem, k němuž byla orientována, k němuž mířila, něco z toho si ten subjekt stáhne zpět, už tohle to je jakýsi první obrat, čili *flexe*. A tam ještě vůbec žádné vědomí není u toho, nebo nemusí být.

Subjekt jako subjekt je nutně vybaven schopností se vracet sám k sobě. Jinak by to nebyl subjekt, byla by to pouhá událost, to už jsme si řekli. Tedy to, jak se subjekt vrací sám k sobě, jak – a bez toho by nemohl vůbec uskutečnit tu integritu, která je pro subjekt charakteristická – tu integritu nemůže založit, garantovat jenom tím, že se něco zprostředka rozprskává na všechny strany. To není ještě žádná integrita. Integrita spočívá v tom, že i to, co se vzdaluje, tak je nějakým způsobem pořád vázáno zpět. Každá akce, i když vyráží z toho subjektu ven, tak je integrována jako akce subjektu tím návratem do toho středu, do té vnitřní stránky. Tomu jsme říkali excentricita akce minule.

Takže tahle ta první rovina, první etapa toho, jak subjekt se vztahuje sám k sobě, jak stahuje něco z těch akcí zpět a ukládá to jako informaci do sféry subjektivity, to je *flexe*. Už tady poprvé se subjekt, který je aktivní, se vrací sám k sobě. Ale to je jenom ten první krok, první úroveň. To ještě není reflexe. Reflexe je tam teprve, kde je podniknuta nová akce, kde ne v té jedné akci se něco vrací zpět, nýbrž je podniknuta jiná akce, a ta se vztahuje k té původní akci v rámci subjektu – neopouští subjekt – vztahuje se k jiné akci, ale vztahuje se k ní jako k něčemu vnějšímu nebo jakoby vnějšímu, jako k něčemu předmětnému. Učiní to svým předmětem, předmětem svého rozboru, své analýzy.

A proto tomu právem můžeme říkat *reflexe* se vším etymologickým důrazem. Je to skutečná *re-flexe*, je to nový obrat, nový ohyb, nový návrat, jehož předpokladem je nějaký dřívější návrat. Bez toho dřívějšího návratu, bez té prvotní *flexe*, ta *reflexe* není možná.

Vidíte, že v tomto případě ten termín je velmi vyhovující a že ho můžeme plně etymologicky zatížit. To není vždycky ten případ. Filosofie velmi často musí používat termínů, které nejsou takhle vhodné, a když

nemá jiné, musí si vypomocet. Ale je dobře, když některý termín je takhle pěkně postaven – i když pravděpodobně to nebylo úmyslem těch, kteří ho razili nejdřív – tak ho musíme využít. Protože jak jsme si kdysi na začátku říkali – ještě loni na jaře – filosofie právě tam, kde se ocitá v rozpacích, v pochybnostech, v nejistotách, tak se dotazuje na sám jazyk. Jazyk velmi často pomůže filosofii překonat mrtvý bod v nějakém myšlení, protože tam je něco v tom obsaženo. Tohle je mimochodem jistá okolnost, která přináší relativní oprávnění té takzvané filosofii řeči nebo analýze řeči, analytické filosofii. Analytická filosofie se zabývá ještě jinými věcmi, ale jednou z jejích základních metod – a zvláště u některých analytických filosofů to bylo dovedeno až do krajnosti – se orientuje na analýzu řeči. Rozumí se jazyka, ne řeči. Analýzu jazyka, to jest konkrétní mluvy.

A je to tak, že dokonce na začátku to vzniklo tak, že byl analyzován jazyk vědeckých publikací nebo vědeckého sdělování, ale pak to bylo radikalizováno v tom smyslu, že byl analyzován jazyk obecné mluvy. Relativní oprávněnost toho se ukazuje právě v těch chvílích, kdy se dostává filosofie na rozcestí, do nejistot, neví jak dál. V takových případech, a také v případech, kdy vlastně na tom tolik nezáleží – třeba filosof už ví, že na tom tolik nezáleží. My jsme si na začátku taky říkali, že pro filosofii nejsou důležité počátky. Že je možno začít odkudkoli a čímkoli, a když postupujeme řádně a neděláme dále chyby, tak dříve nebo později si zrevidujeme to, čím jsme začli. Filosofie prostě musí... že je jiný postup vědeckého zkoumání a filosofického zkoumání v tom, že vědecké zkoumání, když vyjde z nějakých předpokladů, které jsou mylné, tak se z té mylnosti nedostane, leč že by revidovalo nějak základy a z těch pak vyšlo znovu. Filosofie naproti tomu podstatně se stále musí vracet ke svým východiskům. I tam, kde ta východiska jsou správná, tak filosofie se s tím nemůže spokojit a pořád rýpe u dně, pod ně, chce se dostat ještě hloub. Patří k filosofii – Patočka to jednou formuloval tak, že naproti tomu, co věda postupuje krok za krokem vpřed, tak filosofie má takovou radší povahu: krok za krokem jde zpátky. Filosofie postupuje vpřed tím, že jde zpátky a že se zakopává hloub a hloub. Má kořeny někam a teď se chce podkopat ještě pod ty kořeny. To je podstata filosofického myšlení na rozdíl od vědeckého. Když to dělají vědci, tak to dělají jako filosofičtí diletanti, ale ne jako vědci. Pokud nejsou poučení. Pokud jsou poučení, tak to dělají legitimně jako filosofičtí znalci, ale nepatří to do součásti vědy.

Tak tím jsme si ukázali, mohli jsme nahlédnout, že termín *reflexe* je plně i etymologicky oprávněn. Že jde o jakýsi druhý návrat subjektu k sobě, a to takový návrat, v němž v jakési nové akci, která nevychází navenek – tedy vnitřní akci bychom mohli říci, vnitřním jednáním řečeno s Kierkegaardem – ve vnitřní akci se vztahuje k jiným svým akcím. Každá *reflexe* je reflexí nějaké akce. Tou jinou akcí, která je podrobena reflexi, ovšem může být také *reflexe*. Nemusí to být jenom akce, kterou bychom zahrnuli do té sféry praxe, tedy že je to taková akce, která skutečně nějak zasahuje ven do světa kolem a tam něco udělá. Předmětem *reflexe* může být také jiná *reflexe*. A to dokonce v řadě stupňů. To jest předmětem *reflexe* může být jiná *reflexe*, která byla reflexí nějaké *reflexe*, a tak dále. Tam není konec té mnohonásobné reflektovanosti, nejsou položeny nikde meze. Ale reálný význam má rozlišování tří úrovní. A o tom budeme mluvit příště při tom tématu *reflexe*. Je tomu tak proto, že ty první tři *reflexe* mají specifický odlišný charakter, kdežto každá další *reflexe* je vlastně podobná té třetí. Takže od té třetí nahoru pak už to nemusíme počítat a taky ve skutečnosti při té běžné praxi reflektování, poněvadž my musíme myšlení považovat také za praxi, že v pravém slova smyslu, kdo se nenaučí myslet, stejně tak jako se truhlář nenaučí truhlat, tak nemá potřebnou praxi a neumí to. To je také potřeba se naučit.

V té běžné praxi myšlení, v té běžné praxi reflektování dochází totiž k tomu, že ty úrovně *reflexe* od třetí nahoru mají tendenci se sesedat. Nemají samostatnou konzistenci. Takže my, když uvažujeme, tak velmi často pádlujeme třeba o pět poschodí nahoru a pak zase o čtyři dolů a takhle v té *reflexi* a vůbec to neregistrujeme. Někdy je to důležité, ale většinou si toho nevšímáme. Teprve podrobná analýza by ukázala, že tam nějaká taková poschodí je třeba rozlišit.

Ta analýza se dělá tehdy, jestliže dochází k nějakým chybným logickým závěrům a na první pohled není jasné, proč jsou chybné. Většinou je to tak, že se tam zaměňují ty roviny. A stejně se to dá kontrolovat jenom tak do páté řekněme, ale pak už se to sesedá.

Toto sesedání je velice důležité, protože ono se to z jiné strany – tady to vypadá, jako že se to sesedá –, ale když se někdo zabydlí v tom reflektování, jako třeba to udělal *Kierkegaard*, tak se najednou octne jakoby bez pevné půdy pod nohama a začne se propadat do takové bezednosti té *reflexe*. Ztratí orientaci. V té *reflexi* samotné není dobře možné pobývat trvale bez ztráty orientace a bez naprostého propadnutí do fantazií, do chaosu, do temnot.

Je zároveň důležité kontrolovat všechny ty *reflexe* vyšších etází a pořád zkoumat, v jakých akcích v posledu mají své dno, v jakých jsou založeny nebo jakými jsou kontrolovatelné. Ty akce si budeme říkat příště, ale to nevádí – podle *Parkinsona* je vždycky nejlepší to nejdřív avizovat, pak to přejít a pak se k tomu vracet, že už jsme si to řekli. To je takový nejspolehlivější způsob, jak to vsugerovat, že to všichni o tom víme a nic o tom neříct.

Uděláme si takový malý pokus. O těch třech rovinách budeme hovořit příště. Ty tři roviny jsou asi tyto: máte-li po ruce *Obranu Sókratovu*, tak tam si to můžete zkontrolovat. Příště to budeme probírat důkladně, můžete se na to podívat jako na přípravu. Když *Sókratés* ve své druhé řeči před soudem si má navrhnout trest – už je odsouzen –, tak tam vzpomíná na to, jak mluvil s různými odborníky na politiku, na koně a na všechno možné. To byli lidé, kteří měli v Athénách pověst znalců. *Sókratés* vždycky kladl otázky a po pár otázkách se najednou ukázalo, že ten znalec je úplný blb, že vlastně neví nic. Že třeba ten, kdo byl považován za znalce o koních, o nich [nesrozumitelné] nic podstatného neví. To, co ví, jsou naprosté povrchnosti. Nebo o politice – spoustu věcí tam napovídá, ale co je to stát, co je to vlastně ten život v obci, to se najednou ukáže, že o tom vlastně nic neví.

Je to tam vylíčeno takovým způsobem, že když to analyzujeme z našeho hlediska, tak se přesně ukáže, co jsou to ty tři první úrovně *reflexe*. Tak třeba jsou tady koně. To je v naší hatmatilce objekt nebo předmět, realita. Teď ten odborník si něco myslí o koni, vidí koně. To ještě není žádná *reflexe*. On vidí koně a neví, co vidí. To prostě vidí koně, to je vše.

Masaryk uvádí v rozhovoru s *Čapkem*, když se *Čapek* ptá na to, co je to pravda – je to velice pochybné místo, které je třeba odmítnout, ale jenom si na to vzpomínám –, že chodili zřejmě v Lánech a *Masaryk* takhle ukázal: „Tak podívejte, támhle, to jsou vrány, ne?“ „No, je to moc daleko, mohlo by to být i něco jiného, muselo by se to zjistit. Museli bychom jít blíž, eventuálně jednu zastřelit, kdyby to uletělo, a prohlédnout.“ A pak při jistých znalostech o tom, co jsou to vrány – poněvadž samozřejmě když někdo nebude vědět, čím se vrána liší od havrana nebo od kavky, tak i když tu vránu zastřelí a kouká na ni zblízka, tak pořád neví, co to je. Ví, že to je pták, protože je tak vzdělaný, že to nepovažuje za čtyřnožce, ale který pták to je, to už vyžaduje jisté znalosti.

Čili vidět koně, to ještě není žádná *reflexe*. Ale vidět koně a vědět, že to je kůň, to už je první rovina *reflexe*. *Reflexe* proto, že já se svým myšlením jakožto akcí druhého sledu vracím k tomu, co vidím, respektive k těm informacím, které z toho vidění mám. Teď nemusí jít o pouhé vidění, může jít o jisté zkušenosti – třeba když kůň kulhá, může mít jednu podkovu pryč, nemusí být ještě nemocný. I takováhle znalost tam může hrát roli. Takže když ho vidím kulhat, vidím kulhat a nic nevím dál. Až v té další *reflexi*... To kulhání jednak nahlédnu jakožto kulhání – k tomu už potřebuji mít nějakou zkušenost –, a teď už v té další *reflexi* tam do toho přivedu jakousi teorii, hypotézu, že to kulhání by mohlo být z toho, že ztratil podkovu nebo že má v kopytě zaražený kámen nebo něco takového a jdu mu prohlédnout tu nohu, co to tam u toho kopyta, u té podkovy, co to tam má.

Tedy to je ta první *reflexe*, kdy si uvědomuji to, že to je kůň. Vidím koně a uvědomuji si, že to je kůň. Vidím, že kulhá a uvědomuji si, že kulhá.

Druhá *reflexe* je například s tím kulháním: já už něco vím o kulhání, vím o jiných koních, mám jisté povědomosti o tom a cítím se jako někdo, kdo s těmi koňmi už má jistou zkušenost. Čili já sám sebe vidím, ve vlastních očích jsem odborník přes koně. Čili jednak já si něco o koních myslím, to je první *reflexe*, a pak si něco myslím o tom svém myšlení o koních, že to je odborné myšlení o koních.

To je druhá etapa *reflexe*. No a třetí je ta, kterou tam uvádí...

--- (1981-02-23 [Reflexe (1)]_s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Myslí, že jeho myšlení o koni nebo o koních je odborný myšlení. Tak se můžeme mýlit.

A dokonce i ten člověk, kterej si je jistej, už mnohokrát různý koně vyléčil a já nevím co všechno, tak ho může napadnout: „Tohle je trochu jinak. Sakryš, jestli je to opravdu tohle, co já myslím? Ono možná to bude něco jiného. Já vlastně s tím nemám ještě dost zkušeností, tohle se mi nikdy nestalo.“ A nebo mi to řekne někdo jinej: „Hele, hele, vždyť tohle jsi ještě neviděl. S tímhle nemáš vůbec zkušenost. Vždyť tohle není kůň, vždyť to je vlastně zebra, to není stejný.“ Tam to může být trochu jinak.

Takže: první rovina, to ještě není reflexe, je: vidím koně. První rovina reflexe, což už je druhá rovina... první rovina reflexe: já si něco myslím o tom, jak vidím koně. Třetí rovina, druhá rovina reflexe: já si něco myslím o tom, co si myslím o tom, že vidím koně. No a ta čtvrtá rovina, to jest třetí rovina reflexe: já si něco myslím o tom, co si o sobě myslím, jak myslím o tom, že vidím koně. Takhle když to řeknu rychle, tak to vypadá úplně srandovně. Ale doufám, že je vám jasné, že je možné velmi přesně rozlišovat.

Většina občanů mají svý zkušenosti, jak to chodí v obci. Většina občanů si o tom něco myslí. Nemnoho občanů si myslí něco odbornýho. Ale mnoho z nich, který si nejsou schopni nic odbornýho myslet o tom, tak si myslej, že to znají a že jsou odborníci. No a jenom některý občané jsou schopni mu ukázat, že jsou blbí, že nejsou připravený, že jsou politicky nevzdělaný a že to, co si myslej, je úplná blbost. To je další rovina. A oni to mohou nahlédnout, poněvadž většina lidí, pokud nejsou vláčeni vášněmi zrovna, si dají říct. Když se jim to řekne, ukáže tak, aby to mohli nahlédnout, tak si dají říct.

Takže i oni sami jsou schopni tu třetí reflexi provést a zrelativizovat sami před sebou to, co si mysleli o tom, jak jsou odborníci na politiku. Tyhle ty tři roviny teda bezpečně je možno rozlišit. A že jsou možný další reflexe, to je každému jasné, to není třeba demonstrovat, to víme. Už například to, jak jsem teď o tom povídal o těch třech reflexích, tak to byla čtvrtá reflexe. Poněvadž jsem mluvil i o tý třetí a podrobil jsem ji, tu třetí jsem podrobil další reflexi. Ale to už není nezbytný, poněvadž tam už se to, jak jsem říkal, sesedá a je eminentně důležitý rozlišovat ty tři roviny. Tak tím jsem se zakecal do tématu, který má být příště, ale to celkem, jak víte, na tom mnoho nezáleží.

No a teď důležitá věc je, že předpokladem reflexe, to jest už té první roviny reflexe a tím spíš těch dalších, je, že se s člověkem něco podstatnýho stane. Totiž tu reflexi člověk nemůže podniknout, ani tu první rovinu reflexe nemůže podniknout, aniž by se nějak stal občanem světa řeči, aniž by byl uveden do světa řeči. Bez řeči to není možný. To je do jisté míry trivialita, poněvadž řeč a myšlení je totéž. Řeč je myšlení nahlas, myšlení je řeč potichu. To jde jedno s druhým a není to možné bez sebe.

A odpusťte, já tady pořád říkám řeč, my se k tomu taky vrátíme a ukážeme si, že je potřeba rozlišit – nebo možná, vždyť to můžu říct hned – je třeba rozlišit mezi řečí a jazykem, respektive mezi řečí a mluvou. Asi tak, že čeština, němčina a tak dále, to jsou jazyky. Když se *filosofie* o něco opírá, opírá se o jazyky. Táž se, jestli jí ten jazyk pomůže třeba se dostat z toho místa, na kterém zůstane trčet. Ale všechny jazyky dohromady představují mluvu. Jazyky jsou ty prostředky, jimiž se mluví. Zatímco řeč, to je jakejsi nikoli prázdněj, nýbrž orientovanej prostor, v němž vůbec jakýkoli mluvení je možný. Mezi tím musíme takhle rozlišovat.

Tedy předpokladem reflexe je vejít v tomhle tom orientovaným prostoru řeči neboli slova vůbec, v tom *logickém* prostoru. Nemyslím *logickým* v tom běžném smyslu, prostoru *logu*. A do tohoto světa slova, světa *logu*, subjekt vstupuje svou subjektivitou, takříkajíc. To jest ten svět se nerozkládá za vnějšími hranicemi subjektu, nýbrž za vnějškem vnější stránky subjektivity. A proto není možné, aby akce, která je cílená, to jest jejímž předpokladem je ta formace na základě nějakých informací ze sféry subjektivity – čili jejímž předpokladem je ten průchod tou sférou subjektivity, návrat do vnitřní neboli subjektvní stránky subjektu a pak teprve ven – tahleta cesta je nezbytná, protože přímá cesta z vnější stránky subjektivity v rámci subjektu vůbec ven nejde. Nýbrž jde do sféry jazyka, mluvy a ocitá se ve světě řeči. To není tak, že ten svět je něco, do kterýho je možno přebročit. Nýbrž najednou celej ten subjekt je tam. Ale je to cesta otevřená skrze subjektivitu. Subjekt, kterej nemá speciálním způsobem vybavenou subjektivitu, není schopen se stát obyvatelem světa řeči. Čili předpokladem reflexe je vstup subjektu jakožto subjektivity do světa řeči.

My se budeme tímhle zabývat ještě z různých stránek, takže se teď u toho nebudu dlouho zdržovat a připomenu spíš některý věci na okraj, tak abychom to okoličkovali, než půjdeme k tomu středu samotnému.

Je totiž zvláštní, když jsme to takhle vylíčili, tak my víme, že naše zkušenosti nebo to, jak se o tom běžně myslí, jsou s tím v rozporu. Třeba klasicky řecká představa je, že člověk má duši, to jsme si taky už připomínali, duši, která původně pochází ze světa idejí. A tahle duše pádem se dostane do toho světa stínů a je zakleta jakoby, je uvězněna v těle. A teprve smrtí toto vězení se otvírá a duše je osvobozena. Čili tady se předpokládá, že člověk je jednak duše, jednak tělo.

Tohle je představa nebo myšlenka, která pronikla strašlivým způsobem do myslí Evropanů a dodnes v nich straší. A je to velmi těžký to vyvracet. Zvlášť u lidí, který na to nejsou nějak potřebně připraveni, je to takřka nemožné, to je taková zkušenost, jako kdyby to bylo jistý, jako kdyby to nemohlo ani jinak bejt a tak dál. A přitom teda člověk si uvědomuje, že no tak třeba přejede mě tramvaj nohy, nebo dostanu já nevím gangrénu nebo nevím co, mě amputujou nohy, a jsem to já bez nohou. Eventuálně bez rukou jsem to já. Můžu bejt všelijak jaksí poškozenej, jsou určitý takový periferní partie těla, který můžu oželeť a pořád jsem to ještě já.

Koneckonců je možno si představit, jako je to v těch *science fiction*, to je samozřejmě nemyslitelný, ale je to představitelné, neuskutečnitelné, ale je to myslitelné přinejmenším, že nám někdo odřízne hlavu a teď tam dá umělej oběh a tak, a prostě ještě furt jsme to my a nemáme vůbec tělo, máme jen tu hlavu. Tak daleko nejdem, aby nakonec i ta hlava se dala zahodit a ještě furt abychom to byli my, to už nějak tam nám to selhává. Ale tahle zkušenost první, že bez palce se obejdem, bez ruky se obejdem, bez nohy se obejdem, připadá nám jako doklad toho, že my jsme něco jinýho než to tělo.

Tedy my, subjekt, se identifikujeme s tou duší, ne s tělem. To je tradice velice dávná, tradice, kterou nakonec i křesťanství převzalo a zdůvodnilo a šíří ještě dodnes. A na hřbitovech se, víte ještě, co jsou ty starý hřbitovy, tak tam ty holubičky, jak tam seděj, tak to se jako má znázorňovat, že tělo je v hrobě a holubička se chystá k odletu. Národní operu máme o tom, jak ta duše letěla a duše z těla ven.

A tak, tedy to je cosi naprosto, naprosto teda tím jsme nasáklí. To je endemická představa. Co z toho můžeme vysoudit? Totiž že subjekt, který si vytvořil tu specifickou subjektivní sféru, tu její oblast, tu její část, která znamená tu hlubokou proreflektovanost a je tedy schopen se k ní v reflexi, to jest opět subjektivně, vztahovat. Se k této subjektivitě vztahuje jako k sobě samému. Ten subjekt má tendenci, aspoň teda historicky konstatovatelnou tendenci aspoň v evropských dějinách myšlení, má tendenci identifikovat se se svou subjektivitou. Ten posun je vám jasnej, že my jsme si ukázali, jak ta subjektivita je jednou sférou v subjektu, kterej má svou vnitřní a vnější stránku.

A teď ta tendence ten subjekt považovat za něco až druhotnýho, druhořadýho, něco, od čeho máme odstup. A to naše vlastní já, to je ta subjektivita. Když jsme si loni, nevím, to bylo nějak v květnu snad nebo začátkem června, když jsme si, někteří z vás u toho nebyli, když jsme si ukazovali, jak chápe subjekt Kierkegaard z těch začátečních stránek *Nemoci k smrti*, tak jsme si tam ukazovali, maličko připomenu, jak tam ze stručnění a trošku posunutě Kierkegaard uvažuje Boha stvořitele. Bůh stvoří člověka, ale ten člověk ještě není člověk, protože ten člověk se stává člověkem ne v důsledku toho primárního svého vztahu k Bohu, nýbrž teprve, když se jakožto stvořený subjekt začne vztahovat sám k sobě a k tomu vztahu k Bohu. A teprve v tomto vztahu k sobě ten subjekt teprve začíná bejt tím, čím je. A v tomto vztahu k sobě ovšem, protože se vztahuje k sobě a už ne tedy jen k Bohu jako stvoření, tak se vlastně od Boha odtrhl. Dělá se pro sebe. To jest stává se teprve tím subjektem. Do té doby byl pouhým stvořením. Teď se stává subjektem a podstatou toho, aby se stal subjektem, je pak, že nějak poruší, naruší ten svůj vztah k stvořiteli. Protože narušit vztah k stvořiteli znamená nemoc, a to smrtelnou nemoc, a o tom se tam právě píše. Tak tím, že se člověk jako stvoření Boží stal subjektem, tím se nakazil smrtelnou nemocí a z této smrtelné nemoci není jiného východiska než smrt. Proto je to nemoc smrtelná. Ale ukazuje se, že i když člověk jiného východiska nemá, přece tu nějaké jiné východisko je. A to východisko spočívá v tom, že je zachráněn opět stvořitelem.

Ale může být zachráněn stvořitelem jakožto člověk jenom jakožto subjekt, to jest jakožto někdo, kdo tou nemocí smrtelnou prošel. Nemůže bez toho být; ta smrtelná nemoc je nutná a člověk musí tou smrtelnou nemocí projít, aby mohl být zachráněn jako on, a ne jenom tak nějakou machinací.

Tak my si tady tuhle strukturu trochu použijeme a můžeme si to aplikovat také v jednom bodě jenom – nebudu to šířit moc – v jednom bodě si to můžeme aplikovat na náš případ. V podstatě to, co tam Kierkegaard ukazoval, představuje vylíčení toho, jak se člověk jako subjekt odcizil svému stvořiteli. No a v tom líčení našem to vypadá tak, že ten subjekt, který se sám identifikuje se svou subjektivitou, se vlastně odcizuje sám sobě.

Subjekt tím, že se identifikuje se svou subjektivitou jako s něčím, co si vzalo odstup od subjektu, čímśi samostatným. Ono to je cosi samostatného, je to samostatná sféra uvnitř subjektu. Ale vztahovat se k sobě touto subjektivitou – poněvadž jinak to nejde – tato subjektivita se vlastně vztahuje sama k sobě jako k něčemu primárnímu, zatímco ona není primární. Ta subjektivita je subjektivitou toho subjektu, a jestliže se ta subjektivita k něčemu vztahuje, tak se ten subjekt k něčemu vztahuje. A jestliže se ta subjektivita k sobě vztahuje jako k subjektu, ačkoliv by se měla vlastně ke svému subjektu vztahovat jako k subjektu, tak to znamená, že jednak na ten svůj subjekt zapomíná, že se mu odcizuje, že ho ztrácí.

Tímto způsobem se vlastně celý západoevropský člověk na základě daném řeckou tradicí a prohloubeném ve smyslu křesťanské tradice odcizil sám sobě. A myslím tady tu křesťanskou tradici, takovou tu faktickou, poněvadž křesťanství podstatně navazuje na židovství a k podstatě židovství patřilo chápání člověka jako jednoty ducha a těla, nebo duše a těla. Prostě tam třeba vlastní život člověka, to byla krev; ztotožňovalo se to s tak tělesnou záležitostí, jako je krev. Krev je život člověka.

Nebo když se myslí třeba o svědomí, o morálním rozhodování člověka – jak bychom to dnes řekli – o filosofování, kdyby to bývali znali, o podstatném myšlení, tak orgánem podstatného myšlení jsou střeva pro židovskou tradici. „Pohormoutila se ve mně střeva má,“ to nebylo, že měl potíže, ale že byl sevřen úzkostmi. Mimochodem nebylo to tak zcela vedle, protože když si psychologicky analyzujete, co to je, když se dostanete do situace, v níž máte úzkosti, tak tam ta střeva nebo vnitřnosti...

Jiný hlas: Ledví.

Hejdánek: ...to tedy tam hraje velkou roli. Tak ta jednota duše a těla v té izraelské tradici nějak patří k jádru křesťanské tradice taky. Jenomže křesťanství na sebe vzalo – to už jsme si říkali v různých případech – spoustu balastu, někdy z blbosti, někdy z oportunismu a já nevím z jakých jiných motivů, které znamenaly šílené znečištění této tradice, která se teď ukazuje, aspoň nám, jako daleko podstatnější, jako daleko pravdivější nebo pravdě bližší než ta řecká. V některých oblastech je ta řecká nesmyslně naivní a primitivní, povrchní, taková mělká. Proti tomu ta hloubka starozákonního porozumění některým základním lidským věcem je prostě o mnoho tříd rozdílná. To se vůbec nedá takřka srovnat.

Samozřejmě když se někdy něco „zdá“ v tom smyslu, že to nahlížíme, tak je to vždycky plus proti tomu, když se nám to nezdá, když to nenahlížíme. Když něco nenahlížíme, není to argument. Když něco nahlížíme, tak to je argument. Je možno to ohledat a eventuálně ukázat, v čem je to chybné. Ale když to nenahlížíme, tam to ohledat nejde, a neznamena to vůbec nic, leč že jsme blbí nebo že nevidíme, jsme slepí a tak. Takže když se nám tohle zdá a když celá řada filosofů prvního řádu se ať vědomky, nebo nevědomky k něčemu z toho vztahuje, no tak něco na tom bude. I když se to asi zase bude revidovat všelijak.

Tak ta zatíženost evropské tradice – už na začátku jsme si ukazovali, že spočívá v tom předmětném myšlení – ale teď si ještě uvědomme další rys té zatíženosti. Ta zatíženost, velká zatíženost, fatální zatíženost, stejně jako ta předmětně myšlenková, je v tom, že jsme si navykli považovat svou subjektivitu za sebe samotné. Já ještě uvedu jeden příklad, který mě teď napadl. Existuje taková dost rozšířená tradice mezi křesťany, že nezáleží příliš na tom, co skutečně dokážete, ale jaký máte úmysl. Takže člověka je třeba posuzovat podle jeho úmyslů, a ne podle toho, jestli se mu to povedlo, nebo nepovedlo. To je součástí téhle fatální tradice, která tu sféru subjektivity považuje za tu nejvlastnější. *Okazionalismus* je filosofie, filosofický koncept dosti absurdní, který je možný jedině na tomhle základě, že člověk totiž je

schopen mít různé úmysly, ale není schopen je uskutečnit. Za něj to uskutečňuje stvořitel, za něj to uskutečňuje Bůh. Čili to naše rozhodnutí, vůle, je takovou příležitostí k tomu, aby Bůh zasáhl a udělal to. To jest, když chceme udělat něco zlého, tak fakticky udělá Bůh jenom to, co jsme se rozhodli zlého udělat. Když chceme něco dobrého, udělá to, co jsme se dobrého chtěli udělat. My jsme odpovědní za to, jestli je to dobré, nebo zlé, a Bůh to jenom vykonává.

To jsou všelijaké takové absurdní důsledky, které samozřejmě narazily, byly předmětem kritiky, ukázalo se, že to nejde, ale vlastně by to bylo jenom logické domyšlení tohoto blbého konceptu na začátku, toho fatálního zatížení, rozdělení subjektivity a subjektu a toho, že považujeme svou subjektivitu za sebe samotné.

Subjekt tím, že si sebe uvědomuje, tak se ocitá v nebezpečí, že to své vědomí identifikuje se sebou. Že se přestěhuje do své subjektivity – samozřejmě ve své subjektivitě pouze, ne reálně – že si představuje, že je on identický s tou subjektivitou. Ovšem tohle scestí bylo předmětem nejrůznějších kritik už. Dneska už je to věc po té věcné stránce vyřízená, jenom přežívající v takových těch reliktech, jako vůbec veškeré filosofie vždycky nějak zanechají po sobě nějaké zkameněliny a ty potom obíhají anonymně, aniž by lidé věděli, odkud to je, a prostě to tak nějak přežívá. Ale držet se toho už nedá a taky už to nikdo, kdo trochu je na úrovni současného myšlení, to neříká takhle. Ledaže by to chtěl vědomě pašovat do nějakého moderního povědomí, že by chtěl zcela konzervativně a reakčně to oživovat zase, jako třeba konzervativně a reakčně oživuje religiozitu a podobně.

Cestou ven z tohoto je zejména analýza toho, čemu jsme řekli osvětí. Minule jsem se o tom zmiňoval, nebudu snad muset dneska o tom ztrácet víc slov. Jde o to, že subjekt, který si uvědomuje sebe, a uvědomuje si sebe dost pregnantně, dost kontrolovaně, tak si sebe uvědomuje zároveň se svou pozicí v osvětí, respektive ve světě, na světě člověk. Tedy člověk si sebe uvědomuje tak, že si zároveň a možná hlavně uvědomuje své postavení ve světě. A tedy také svět, do něhož je postaven, v němž má své místo, svůj pobyt.

Čili subjekt se vztahuje k sobě, takže kontroluje a opravuje tu tendenci vztáhnout se k sobě jakožto k subjektivitě a identifikovat se se svou subjektivitou. Vztahuje se k sobě tak, že se vztahuje ke svému místu ve světě a ke světu, v němž má své místo.

A tak tady dochází k takovému posunu toho, co jsme dosud říkali, na co jsme se hlavně zaměřili. Zatímco se nám na první pohled zdálo, že hlavním smyslem a cílem akce je zásah do okolí, do vnějšího světa, nové uspořádání světa, přetvoření toho okolí, okolního světa. A to je cosi nového. To je vlastně takto ostře tematizováno až v Heglovi, Feuerbachovi a zejména Marxovi. Gramsci říkal marxismu v těch svých sešitech, které psal ve vězení, říkal filosofie praxe. Zcela po právu, protože to je první velká filosofie praxe. Chyba této orientace je v tom, že zůstává při tom, co se nám jeví na první pohled. To jest, že právě smyslem té praxe, smyslem akce, která jde navenek, že je přetvoření světa. Patří to také k těm *Tezím o Feuerbachovi* slavným, kde ta nejznámější říká, že dosud filosofové svět jen vykládali, ale že je třeba jej změnit. A to se rozšířilo v povědomí jako jasný důraz na to, že smyslem života lidského, smyslem člověka, že je přetvořit svět. To se ale, jak říkám, jeví jen na první pohled. Teď to, co jsme si řekli na posled, ukazuje, že to je jenom reakce na ten důraz na subjektivitu, na tu identifikaci člověka s vlastní subjektivitou a že, protože je to reakce na tuto jednostrannost, je to samo taky jednostranné. A že teda nejenom není jediným cílem akce zásah do vnějšího světa, uspořádání, nové uspořádání světa kolem, přetvoření, proměna světa, ale že to dokonce není ani tím rozhodujícím, tím hlavním.

Jako rozhodující, hlavní cíl, hlavní smysl akce a aktivity vůbec se ukazuje nikoli nové uspořádání světa, nýbrž ustavení subjektu. Když si důkladně pustíme hlavou různé teze klasiků marxismu, Marxe a Engelse, tak uvidíme, že oni se vlastně tomuhle nevyhnuli, dokonce ani vyhýbat programově nechtěli, že prostě jenom tu a tam na to zapomínali, ale že v řadě případů to dokonce tematizovali samostatně způsobem, který je dodnes platný. Já jsem to dneska přetáh hodně. Já už skončím.

Jiný hlas: [nesrozumitelné]

Hejdánek: Jo, já už končím. Dobrá připomínka. Ještě nás patnáct... Když třeba Engels napsal tu svou

krátkou studii o *polidštění opice*, tak tam vlastně ukazoval, jak práce, praxe, jak ustavila člověka jako člověka. Tam se výslovně tematizuje konstituce subjektu a přetvořování světa je jenom prostředkem k tomu, aby se člověk stal člověkem.

Marx na řadě míst ukazuje, že není možnost měnit svět, aniž by měnil člověk sám sebe; že přinejmenším že to jde paralelně se sebou. Jenomže na mnoha místech jiných – to je něco jako s tím Tomášem Akvinským a s jeho pojetím Boha jako jsoucna, respektive jako bytí – je potřeba toho dost vědět, když to čteme, a teď vidíme, že v té záplavě myšlenek na to, že cílem člověka je proměnit svět, se tam tu a tam najdou myšlenky odlišné, totiž že cílem proměny světa je ustavit člověka jako člověka. Je potřeba to najít a vyhrabat.

To, co platí v tom běžném marxismu, tam právě tohle je zapomenuto. V tom běžném marxismu se zapomíná na to, že praxe nemění jen svět, ale také a především člověka. Proto se může stát – tedy to jenom na okraji –, že v převýchovných ústavech nového typu, socialistického, se za práci považuje třeba přišívání knoflíků nebo lepení pytlíků nebo něco takového a čeká se, že se přerodí člověk, zločinec, že se promění v řádného socialistického občana tím, že tam lepí pytlíky.

Tedy to, že cílem praxe je ustavení člověka, to se nebere vážně. To je doklad. Vždyť nikdo si nemůže myslet, že lepením pytlíků se tady polidští člověk, polidští zločinec. Kdyby to někdo vzal vážně, tuhle tezi, která je vlastně vytažená z marxismu, že praxe mění člověka, tak by to nemohl dovést do těchto absurdních, idiotských konců. Podobně by celá řada prací nebyla považována za trest. A to víme, že to tak je.

Tady je vidět, že ta mluva, ta hatmatilka se naprosto odtrhla od reality. Když se říká, že práce napraví člověka, je to něco podobného, jako stálo na koncentracích: *Arbeit macht frei*. Tam se taky nevzalo vážně, že práce osvobozuje. To bylo heslo. Nikdo, ani ten nejlepší pracovník tam nedosáhl svobody. To je heslo, které fakticky působí jako výsměch, a ne ani jako reziduum nějaké koncepce.

Tedy není to tak, že ta akce... Subjekt samozřejmě je subjektem právě jen pokud je aktivní. Když není aktivní, tak přestává jako subjekt existovat. Subjekt se svými akcemi sám konstituuje. I když je subjektem svých akcí, tak ty akce ho nesou, ty akce ho ustavují. Akcemi je člověk člověkem, lidskou činností, lidskou aktivitou, lidským počínáním se člověk stává a zůstává člověkem. A proměny světa, zejména ze začátku, neznamenalí dlouho nic víc než jenom cosi naprosto periferního i když někdy to můžou být změny nápadné, tak jako třeba ti bobři, kteří udělají umělou přehradu ze stromů a z roští, zvednou hladinu a vytvoří jakýsi rybník, jakési jezírko. Tak je to zjevné. Termity si postaví termityště veliké, je to vidět. Ale přece jenom je to cosi naprosto takového okrajového, co zase může zaniknout, nebo i když to vydrží dlouho – termityště vydrží dlouho, i když ti termity už tam vůbec žádní nejsou – tak přece jenom to nemění moc tvář světa, tvář

--- (1981-02-23 [Reflexe (2)]_s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Vlastně něčím takřka nezaznamenatelným nejsou. Už jsme si taky připomínali, že třeba Vercors v *Nepřirozených zvířatech* nebo v těch bobrech, jak tam vykládá, že člověk udělal první krok ven z přírody, první krok polidštění, byl ten rituál. To opravdu není ani škrábnutí na tváři světa.

A přece se v ten okamžik, jestli je to takhle, nebo nějak jinak, na tom tolik nezáleží, ale pro ten první krok se v tom okamžiku stalo něco nesmírně kosmicky důležitého. To, co do té chvíle bylo celkem světa, tak se nyní stává jakousi pouhou partikularitou. Je to takzvaná pouhá příroda, jak tomu teď říkáme. Tam poprvé se objevilo ve světě přírody, který byl vším, se najednou objevilo něco, totiž ten rituál, který z té přírody čněl ven, vyčníval, trčel ven. Ten se prostě do té přírody nevešel.

Najednou tady byl učiněn krok někam a nevěděl se vůbec kam. Nikdo nevěděl, nejméně ti lidé tam. Ale časem se ta mimopřírodní sféra... Člověk se v ní zabydloval. Velmi často tam pobyl nějaký čas a pak se zas propadl zpátky do té přírody. Ale pomalu se tam zabydloval tak a vystavěl tam takové lešení, takové šprdlení všelijaké, že tam už zůstává. Dneska už dokonce je tak vysoko, že sestup není možný, je možný jenom ten pád, o kterém jsme si říkali, a ten pád znamená, že se proboří nějak pod ty zvířata ještě.

Ale časem těch šprdlení je čím dál víc. Ta stavba kolem toho světa přírody, kolem té sféry přírodní,

narůstá tak, že nakonec takřka pohlcuje, narušuje a snad pohlcuje tu přírodu. Jak my dnes to vidíme už černě, katastroficky. Příroda už v Evropě takřka neexistuje původní a i ta šlechtěná, pěstěná se rozpadá, není schopna se adaptovat, organismy odumírají nebo chátrají a tak dále.

A teď ještě navíc člověk nejenže to takhle ovlivňuje takovým špatným směrem, ale dokonce to tak nějak v poslední době úplně krajně razantním způsobem podminoval. Takže na lidské úrovni posléze dochází k bytostné proměně světa. Ne že na povrchu přírody tady nějaká malinká vrstvička se tam udrží, nýbrž celý ten svět přírody se proměňuje, stává se součástí něčeho většího, a to větší je nezřídka tak uzpůsobeno nebo má v sobě takové ničivé náboje, že to ten původní svět, tu přírodu, likviduje.

Na jedné straně ten člověk, když dosahuje lidské úrovně, tak proměňuje svět takovým hlubokým způsobem, ne tím vnějším zasahováním, ale tak metafyzicky, ontologicky. Jak jsme si teď znázornili, to jest vlastně: člověk se stává člověkem v téže chvíli a touž měrou, jak se svět stává světem. Poněvadž svět v pravém slova smyslu, v tom hlubokém smyslu, tady není do té doby, dokud tady není člověk. Do té doby jsou tady jenom překrývající se a prolínající se okruhy osvětlení různých subjektů.

Ale svět jako svět tady není, poněvadž tady není žádná bytost, žádný subjekt, který by byl schopen na svět jako na svět reagovat. Prostě není tady nikdo, kdo by třeba jenom sečetl ty věci v tom světě, který by udělal souhrn těch věcí. Když říkáme, že svět je souhrn věcí, a není to pravda, jsme si taky řekli, ale i kdyby to byla pravda, tak tady není nikdo, kdo ten souhrn udělá. Tady jsou jenom ty věci různě. A pro jednotlivé subjekty to okolí kolem nich je proměněno v osvětlení. Ale svět tady není. Svět se konstituuje teprve, když je tu někdo, pro koho ten svět je světem.

Předpoklad, že svět je tady *an sich*, to je předpoklad, který je jakýmsi reliktem té stvořitelské hypotézy nebo té koncepce, že tady je nějaký Bůh, který vzhledem k Bohu, ze stanoviska Boha, tady je svět jako celek stvořený Bohem. Hypotéza Boha je veskrze problematická, jak třeba ve vězení napsal Bonhoeffer, a pak se to všelijak interpretuje. To je celý takový velký pokus zproblematizovat pojem Boha jakožto náboženského termínu a náboženského pojmu.

Totíž tak jako někteří romanopisci považují za *nefér*, jako nelegitimní, tu literární fikci, líčení dějů, jako kdyby tady byl nějaký pozorovatel, který to všechno věděl, který u toho mohl být. Říkají: "To je přece nesmysl, v románě napsat takové věci, o kterých nikdo nemůže vědět, protože do toho druhého nevleze." Když tam chci mít nějaké nitro, tak tam můžu napsat jediné nitro určitého člověka a jak to všechno vypadá z jeho hlediska. Ale já to nemohu psát z hlediska nějakého světoducha, který do každého vidí, všechno ví a všechno zná. Napsat román tak, jak to nikdo nemůže zažít, je nepravdivé.

Tak to zkoušeli v *ich-formě* nebo v takových střídavých *ich-formách*. Například Heimito von Doderer, tam je to střídavě kapitulu za kapitolou. Objektivně ten vývoj událostí tam máte přítomen, ale kapitolu za kapitolou je to vždycky z hlediska jiného účastníka těch dějů. Vždycky máte práci s tím si do toho vmyslet, co řekl tamten, co řekl tenhle. Když to každý jinak vidí, vy si to musíte dát dohromady, že vlastně mluví o jednom, i když je to v rozporu s tím, co bylo předtím, poněvadž tamten to viděl jinak. Je to pokus udělat to věrohodně, udělat to tak, jak je to možné, a ne z hlediska nějakého diváka, který vidí do všeho tak jako Bůh.

No podobně *filosofie* musí vypracovat svůj pojem světa nikoli na základě teologie, ale *filosoficky*. A *filosoficky* to znamená, že musí vzít na vědomí, že svět jakožto svět vzniká zároveň s tím, jak vzniká člověk jakožto člověk. Dokud tady člověk není, tak svět jakožto svět neexistuje. Existují různé věci, procesy, předměty a tak dále, ale není nikdo, kdo by to viděl jako svět. To není subjektivita. Ten svět tady není, protože pro nikoho tady nemůže být jakožto svět.

Svět jakožto svět se může ustavit teprve ve světě řeči, protože pouze ve světě řeči je možno dát dohromady, integrovat všechno to, co víme o světě: nějaké vzdálenosti mlhovin a jiných planetárních soustav, příboj mořský, odliv, příliv a slapy způsobené Měsícem a tohle všechno, co dáte dohromady, i nemoci lidské a fyzikální výzkumy. To všechno spolu na první pohled vůbec nesouvisí. Teprve v lidské řeči to dáte dohromady a teprve v lidské řeči, v myšlení, najdete souvislosti, které na první pohled vůbec nejsou jasné.

Svět jako svět se ukazuje teprve ve světě řeči a ukazuje se někomu, člověku. Dokud tady člověk není, tak nemá komu se ukazovat. A když se něco neukazuje, tak to není. To jsme si říkali hned o těch primordiálních událostech.

Celá skutečnost je postavená ze stavebních kamenů těch reakcí. Ne tím, co události jsou, nýbrž jak na sebe reagují. To platí i o světě. Svět není to, co všechno je, nýbrž jak na to reagujeme, jak se to ukazuje. Teprve na lidské úrovni dochází k proměně toho světa, jak se o něm běžně mluví a co musíme skeptizovat, ve skutečný svět. Ke konstituci světa jakožto světa dochází teprve na lidské úrovni, nebo teprve pro člověka se to tak stává. A to proto, že člověk zároveň s tím, že se stává člověkem, se stává obyvatelem světa. Člověk obývá svět, zatímco než se stal člověkem, tak byl uzavřen ve svém osvětlení. Ta cesta k lidskosti člověka je cestou otevřenosti vůči světu. Člověk je otevřen vůči světu a ten svět se otvírá člověku. I kdybychom řekli – ono se to těžko samozřejmě říká a vypadá to trapně –, že svět neexistoval, je to všechno otázka výrazu. My můžeme říct, že svět se otvírá teprve člověku, který se otevře vůči světu. Otvírá se, ukazuje se. A nic víc o něm nemůžeme říct. Nemůžeme říct, že byl předtím, než se ukázal, protože nebyl pro nikoho.

A to je důsledkem okolností, že cesta subjektu k nepředmětné skutečnosti – a o to nám vlastně šlo a jde – je podmíněna schopností subjektu přistoupit k sobě. Subjekt, který by nebyl schopen přistoupit k sobě, není schopen se otevřít vůči světu a není schopen se otevřít vůči řeči, vůči *logos*. Teprve tam, kde subjekt je schopen k sobě přistoupit, se může dostat ještě do jiného kontaktu s nepředmětnou skutečností než v podobě vlastního nitra subjektu.

Když nazveme tu původní zakotvenost subjektu v nepředmětné skutečnosti zakotveností archeologickou nebo archeologií subjektu – archeologie je výklad o tom, jak subjekt je zakořeněn v niternosti –, tak subjekt se může ještě jinak vztáhnout k nepředmětné skutečnosti než archeologicky, než svou zakotveností v *arché*, v počátku svého bytí. Je schopen se k nepředmětnosti vrátit nebo se k ní dostat přes návrat k sobě, ale přes docela specifický návrat k sobě, totiž přes reflexi.

Reflexe tedy je návrat subjektu, aktivní návrat subjektu ke své vlastní aktivitě. Ale při tomto návratu subjektu ke své vlastní aktivitě, a tedy k sobě, se otvírá za určitých okolností a v určité struktuře, o které už jsme částečně mluvili a o které budeme mluvit příště, cesta subjektu k nepředmětné skutečnosti. A to ne jako k vlastnímu zdroji, ale v jiném smyslu.

Reflexe je tudíž specifickým případem akce, v níž subjekt na cestě k sobě, uprostřed přístupu k sobě, je schopen se setkat s nepředmětnou skutečností, a to jinak než jako s něčím, čím je původně určen, něčím, co je na začátku, v základech jeho bytí. A může se s tou nepředmětnou skutečností setkat díky tomu, že na cestě přístupu k sobě se nejprve opouští, nebo by k sobě nemohl přistoupit, a v této vystouplosti ze sebe, které jsme už říkali *ekstasis*, se právě setkává s oslovující nepředmětnou skutečností. Tak teď jsme si tam jaksí zabudovali jistý vztah k tomu, co už jsme jednou probírali z jiné stránky. Teď jsme to zabudovali do téhle modelové partie a blíže o tom se... té jenom orientaci, jako když vrhneme reflektorem světlo, a blíže se k tomu dostaneme přes analýzu toho, co to je vlastně reflexe a její místo nebo její vztah ke světu řeči a k nepředmětné skutečnosti vůbec, což bude v další lekci.

Jiný hlas: Takže, prosím tě, můj dotaz, bych si chtěl objasnit strukturu subjektu z hlediska jeho vnější stránky, vnitřní stránky a k tomu přistupující subjektivita opět vnější a vnitřní stránka. Minule bylo řečeno, že tedy myšlení je zvnějšínění vnitřního v subjektivitě. Přitom samozřejmě se obracím dál do vnitřní stránky subjektu, přitom zvnějšínění vnitřního, teď z toho vnějšího subjektivity postupuju do vnitřní stránky subjektu a pak mám kontakt navenek. Pak mám kontakt tedy s vnější stránkou...

Hejdánek: ...pak ta akce přechází, ano, normálně přechází přes vnější stránku subjektu do vnějšího světa.

Jiný hlas: Do vnějšího světa. A dneska jsme opět měli, že ten postup, že směřuje v subjektivitě z vnější stránky subjektivity do vnitřní stránky subjektivity a vnitřní stránka subjektu pak sformovává informacemi a zase se realizuje, přitom se realizuje. A teď právě ten odklon, to jsem tady nezachytil, co se děje při té reflexi. Při té reflexi my akorát odezíráme, odezíráme, že z té vnější stránky subjektu nejde ta akce nebo ty informace nejdou tedy do vnějšího světa, ale jdou přes vnější stránku subjektivity kamže? Zase do

vnitřní stránky subjektu a vnitřní stránky subjektivity. Takže ty to budeš chtít namalovat zřejmě. To budeš chtít nějak taky ohraničit jako kůže. Pak tedy, když to není přímé, nemůžeme říct tedy, co je vnější stránka subjektivity, poněvadž do toho my nevidíme. Ale jak pak při té řeči nebo při myšlení – myšlení tedy nejde navenek, to zůstává – ale při tom promlouvání, když vstupuju do světa řeči, tak pak ta vnější stránka subjektu je prostě ta rezonance nebo ten zvukový proud. Tedy to by se dalo říct?

Hejdánek: No to jo, jenomže ten zvukový proud nebo to, že dýchám, že se mně chvějí hlasivky, že tady vyvozuju nějaké zvuky a moduluju je, artikuluju jazykem a tak podobně, no to jsou nepochybně všechno aktivity, které jdou navenek.

Jiný hlas: A jsou to tedy, je to vnější stránka subjektu, jo?

Hejdánek: To je vnější stránka subjektu. To, že se mně hýbe jazyk, hýbe se mně ret a tak dále, pracuju se zuby. Důležité ovšem je, že myšlení tam žádné z toho není vidět. Že takhle může blázen blekotat nebo v nějakém rauši může někdo vypadat, jako že mluví, a nedává to moc smysl. A to se prostě na tom nevidí. To není vidět, jestli to má smysl nebo ne. Dokonce tedy to nemusí být v rauši, tam někdy to je vidět zjevně, že...

Jiný hlas: Může být v rauši, *rauch*, to taky prostě pod nějakým šumem...

Hejdánek: Šum, jo.

Jiný hlas: Chaos, pod nějakým prostředkem, pod nějakou drogou, minimálně alkohol nebo něco lepšího.

Hejdánek: Tak, *okej*, jo. Tam tedy je to vidět, i zjevně to my jsme schopni... No, ale třeba kdyby ses díval v televizi bez zvuku, že někdo jakoby mluví, ty nemůžeš říct, že mluví nesmyslně. Poněvadž to není vidět. Kdyby někdo dovedl odzírat, tak by i to zas neplatilo, ale pro nás běžně tedy my rozumíme tomu, co druhý povídá, když ho slyšíme. Když ho neslyšíme, tak jenom jak hýbe pusou, tak to prostě nevíme, jestli mluví, nebo jenom předstírá, že mluví, že? Jestli švitoří, nebo mluví smysluplně a tak dále. Musíme tomu porozumět, na první pohled to vidět není.

Ale stejně tak to platí o tom slyšení. Když my slyšíme zvuky, tak na první zvuk to taky není, to je prostě jiný akt porozumět tomu, co druhý říká, než slyšet. To se jenom nám zdá, že slyšíme, co říká. Není to pravda. My slyšíme zvuky, které interpretujeme takovým způsobem, že mu jako rozumíme. Čili my se přes vnější stránku toho jeho promlouvání, toho jeho oslovení nás, kterou interpretujeme, dostáváme, vstupujeme nějak do jeho nitra, do jeho vnitřního světa. Přesně řečeno, my vstupujeme do vnitřního světa té jeho subjektivity, ne jeho samotného, jeho subjektivity. Protože teprv v té subjektivě mu to dává smysl.

A to, co my jsme schopni zaregistrovat jako zvuky nebo jako nějakou gestikulaci, mimiku a tak dál, to je jenom to, co u toho obrazu byla ta pomalovaná plocha. My to musíme vždycky interpretovat a tím se nějak dostáváme za to. My můžeme druhému člověku rozumět, my se můžeme setkat s druhým člověkem teprve, když pronikneme za tu bariéru jeho vnějších projevů. Není pravda, že ty vnější projevy samy promlouvají, to je fenomenologická iluze.

Ano, jistě, může. Ale i toto promlouvání beze řeči, promlouvání bez užití jazyka má svou vnější stránku, která sama o sobě neoslovuje. My musíme za to proniknout, abychom porozuměli, o co jde. Každé hnutí obličeje, hnutí tváře, mimika musí být takhle interpretována. Nemluví sama o sobě.

Jiný hlas: Jak je to tedy, poněvadž jsi tady hovořil o tom, že člověk musí teprv skrze tu řeč možná vůbec k té reflexi – já jsem si ty poznámky nedělal – jak jsi tam hovořil pak o té mluvě, jazycích a řeči.

Hejdánek: Ano, k té řeči je vázáno co? Jedině v řeči je možná reflexe.

Jiný hlas: To platí? Anebo ten pojem řeči je rozšířen i mimo? Je možno reflektovat i neverbálně?

Hejdánek: Ne. O tom verbálním bychom se museli domluvit. Myšlení a řeč je prakticky totéž. To znamená, že myšlení beze slov není možné a naopak promlouvání nahlas je jakožto promlouvání, nikoliv jako mluvení. Mluvit, jako mluví papoušek, lze, aniž by to dávalo smysl. Ale promlouvání – to je zas rozlišení jenom terminologické – promlouvání to je, když už to dává smysl. V tom případě promlouvat nelze, aniž bychom něco řekli, to znamená, aniž by tam byla myšlenka přítomna. Po téhle stránce neverbální znamená beze slov. Fakticky beze slov není možno myslet.

Jiný hlas: Jestliže je možno třeba mimikou předat...

Hejdánek: To jsou jenom slova. Jako je *Algol* jazyk, tak mimika je taky jazyk. To nemusí být slova, ale to je jenom terminologická dohoda, že je to širší stránka. To je jenom terminologická dohoda. Pak teda slova jsou gesta.

Jiný hlas: No jistěže jsou. Jsou interpretovatelná slovy vlastně. Jsou řízena nějakou myšlenkou.

Hejdánek: Gesto jako gesto prostě je slovo, něco znamená.

Jiný hlas: Ovšem může být úplně všechno slovo.

Hejdánek: Nemůže. Všechno ne. Šutr není slovo. Ale hození šutru už je. To je oslovení toho druhého. To je oslovení.

Jiný hlas: Ta řeč je nesmírně široký pojem v tomto pojetí.

Hejdánek: Nejenom široký, to je dokonce širší než svět. Celý svět dostává své místo v řeči. Fakticky ta obrovská proměna, ke které dochází v konstituci člověka jako člověka a konstituci světa jakožto světa, tato celá proměna *ontologická*, *ontologických* charakteristik, je možná jedině v rámci světa řeči. Celý ten svět může být vtažen do světa řeči a tam teprve dostává ten význam pro nás.

Co to znamená, když přijdou vyšetřovatelé a teď zjišťují stopy po pneumatikách a červené skvrny, jestli je to od vína nebo od krve, otisky prstů a tak dál? To pro ně všechno mluví. Oni to dešifrují, aby je to oslovilo, aby z toho vypočetli, co se dá. Pro ně každý šutr může mluvit. To ostatně neplatí jenom pro vyšetřovatele; vždyť my přece říkáme: to má historii, tady každý kámen mluví. To není jenom metafora. Skutečně tam téměř každý kámen může být, může se mu naslouchat, může být prohlédnut jako něco, co se vztahuje, co odkazuje k něčemu dalšímu, co něco znamená.

Ale to je možné všechno jenom ve světě řeči. Kdyby to nebylo vtaženo do světa řeči, tak to neznámá nic. Tak je to jenom následek nějaké příčiny, ale nic to neznámá. Tady by se ovšem dalo namítnout, že pro mouchu dejme tomu cítění fekálií je taky ohromný význam, ale to není ve světě řeči. To je tím, že moucha je živá bytost, která má svůj *osvět*, a my jsme si už řekli o tom, že *osvět* je významněné okolí, osvojené tím, že dostává významy. Tedy něco jako význam je tady přítomno ještě i tam, kde není předmět nebo vůbec svět není vtažen do světa řeči. Už v *osvět* se ukazují některé věci jako významné. Ovšem nemají charakter oslovení. Tam to má charakter úplně jiný, který by bylo potřeba nějak přesně – já nevím, jestli by se mi podařilo hned říct ty odlišnosti.

Pro tu mouchu třeba je to úplně evidentní, představuje to jakýsi stimulus pro nějakou aktivitu. To je asi tak, jako když šelma zahlédne kořist nebo žába uvidí nějaký pohyb. Podle povahy toho pohybu odhadne, že tam leze třeba nějaká moucha, a prskne tam ten jazyk a přilepí si ji. Je to popud k reakci, což je něco jiného než výzva k porozumění, oslovení, které je výzvou k porozumění. Našly by se tam přechody; nikdy to není tak, že by byly jenom šutry a potom porozumění, mezitím je to *osvět*.

Ale skutečně ten svět v té otevřenosti – to *osvět* koneckonců je subjektivita. Tam, jak to ta moucha vnímá, jak to vidí, cítí, to je cosi pořád mušního. To je platné jenom pro mouchy. Pro jiné živé bytosti mají platnost úplně jiné významy. Kdežto tam, kde svět je konstituován jako svět, to jest ve světě řeči, tak tam ta subjektivita je základně nalomená, je prolomená. Člověk už přestává být uzavřen ve své subjektivitě – subjektivitě osobní, subjektivitě své rodiny, svého rodu, svého národa, v subjektivitě svého lidství ve smyslu druhu animálního, že tam člověk se stává bytostí otevřenou vůči světu a žijící ve světě, který se otevírá vůči ní. Tam to je něco jiného, to je otevření takovým způsobem, že každá jiná bytost, která by fyzicky a fyziologicky byla konstituována úplně odlišně, pokud dospěje do této úrovně, že se otevře vůči světu a svět se otevře vůči ní, každá taková bytost by v zásadě měla předpoklady k tomu se dorozumět s tou jinou bytostí.

Tam je prolomena ta přehrada té subjektivity, která – jak tomu běžně říkáme, ne té naší – takového toho té omezenosti toho osvojeného *osvět*. Člověk je v tom uzavřen a nemůže to překročit. Žába se nemůže domluvit se psem nebo s čápem, který ji požívá, nemůže se domluvit. Kdežto tady v zásadě je vždycky možné se na něčem zachytit a nějak se začít domlouvat a pak ty věci, které jsou odlišné, tak nějak zprůhlednit a nechat nahlédnout tomu druhému a tak dále. To je možné právě ve světě řeči. Tam to je to

nové na tom. Svět řeči je čímisi univerzální, kdežto osvětí jsou jenom soukromá.

V tomto smyslu také svět tím, že je vtažen, veškeré světové je vtaženo do světa řeči, tak teprve je konstituováno jako svět, protože je to svět společný všem. Je to svět společný i těm bytostem, které samy svůj subjektivní osvět, svou subjektivitu neprolomily. Pes, který neprolomil svou subjektivitu, žába, která neprolomila svou subjektivitu, ta je součástí, tady je nějak taky přítomna v tom světě té oboustranné otevřenosti, aniž sama se na té otevřenosti podílí jakkoliv. Ale je tam. Žába se tam ukazuje jakožto žába, a ne jako privilegovaný subjekt jediný, který je centrem osvětí.

Jiný hlas: Tam to, že když jsme mluvili o události a o tom světě, tak jsme říkali, že pokud na tu událost nic nenaváže, tak ta událost neexistuje. A stejně že je to i s tím světem, že pokud nemáme ten subjekt, který by si ten svět nějak osvojil, tak potom ten svět pro něj neexistuje, stejně jako ta událost. A není tedy potřeba v obou dvou případech tvrdit, že ta událost a ten svět neexistuje pouze pro nás? Protože my se můžeme dozvědět od někoho jiného, že ta událost se udála, že ten svět je tedy, že někdo jako ten svět si může osvojit mnohem dříve než my.

Hejdánek: Ano, jistě, tak to je pravda. Samozřejmě, že malé dítě, když prolomí svou bariéru subjektivity a začne vstupovat do toho světa univerzálního, toho společného všem, tak to malé dítě se konstituuje jako člověk, zatímco svět už byl dávno konstituován. To je nepochybně pravda. Ale to je proto, že tady jsou ještě jiní lidé. Ale pokud tady nejsou žádní lidé – a lidé tady nemyslím jenom příslušníky rodu *Homo*, ale myslím tím bytosti, které se otevírají vůči světu a žijí v otevřenosti světa – tedy pokud takovýchto bytostí tady není, tak nemá žádný smysl o světě mluvit, protože se nikomu neotvírá. Nikomu se neukazuje. Tady vůbec není předpoklad pro to, abychom vůbec mohli o tom mluvit, že nějaký svět je. O tohle mi jde. Já to nechci zesubjektivizovat v tom smyslu, že každý z nás se konstituuje tak, že paralelně se konstituuje svět. Samozřejmě, když se dítě narodí, tak velmi brzo už je matkou a dalšími příbuznými a přáteli postupně uváděno do toho světa, který tu je. A je tu proto, poněvadž tady jsou lidi, pro které je. A kdyby tu ty lidi nebyli, tak to dítě nemůže být do světa uváděno, prostě proto, že ani ten svět tu není. To není zesubjektivizování. Tady se jenom ukazuje, že sám svět není nic hotového, daného, není původně dán. To, co je původně dáno – říkají „dáno“, ono je to špatný výraz – je v tom, že by tady musel být někdo, komu je to dáno. To právě ten tady není.

Proto my jsme si říkali na začátku, že je jenom pluralita událostí. A pokud by ty události byly tak řídké, že by na sebe ani nemohly reagovat, tak se vůbec svět ani nemůže konstituovat, i kdyby těch událostí byla strašná řůra. Svět se konstituuje, postupně se konstituuje tím, že ty události na sebe reagují. A že tedy svět v tom smyslu předkritickém, svět-*univerzum*, že je založen ne na událostech, které jsou skutečně na začátku, nýbrž jenom na vztazích jejich navzájem. A pokud ty vztahy by tu nebyly, tak i kdyby těch událostí bylo já nevím kolik, tak nedají dohromady žádný svět.

Tímhle způsobem se svět ovšem zkvalitňuje postupně. Jednak se začínají vytvářet jakési okruhy, sféry, kde opravdu dochází k těm vzájemným reakcím, kde ty reakce začínají vytvářet jakési pletivo, takovou *kontexturu*, která má jakousi soudržnost a setrvačnost, takže ty další události zase mohou navazovat na ně a díky tomu, že navzájem na sebe navazují, tak se začnou vytvářet superudálosti, které v sobě zahrnují subudálosti. A ty superudálosti zase vytvoří jakési celky, taková mračna superudálostí, kde dochází zase ještě k super-superudálostem a takovéhle věci. Že se to postupně nabaluje. Ale jako svět, jako celek, se to může konstituovat teprve, až tady opravdu k té vzájemné vazbě dojde. A zdá se, že k takové té reálné vazbě *univerza* nedochází ve světě fyzickém. Tam jsme o těch reakcích moc nemluvili, ale ta představu tradiční, ta tradiční představa je taková, že existuje stará definice kauzality, že *causa aequat effectum*. To jistě znáte, že příčina se rovná následku, účinku. Tedy přímo v definici je dáno, že následek je obsažen v příčině a že v příčině není nic víc, než je v následku.

No ale to právě není pravda. Proti tomuhle je třeba obrátit – pokud jste byli tenkrát u Julia Tomina, já jsem tam měl asi čtyři nebo pět večerů, jeden ten večer byl věnovaný kritice pojetí kauzality, tak o tom jsem mluvil. V každé příčině je především víc než v následku a na druhé straně v každém následku je víc, než bylo v příčině. Nikdy neplatí, že příčina

--- (1981-02-23 [Reflexe (2)]_s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Bez kauzálního dění se vlastně nic neděje. To je smysl kauzality. Sice na první pohled to vypadá, jako že se jedna věc změnila v druhé, ale kauzalita vás ubezpečuje, že v příčině nebylo o nic víc ani míň než v následku a obráceně, že se tedy vlastně nic nestalo. V té nejhlubší rovině je to všechno tak, jak to bylo.

Ale tohle právě není pravda. Svět je dění. Neexistuje... to byla právě představa nebo cíl antických řeckých filosofů, že hledali *arché*. Co je *arché*? To je to, z čeho všechno vzniká a do čeho všechno zase zaniká. To, co vzniká a zaniká, je pouhé zdání. Vypadá to, jako že něco vznikne, ale vlastně je to jenom změna. Vypadá to, že to zaniká, ale zase je to jenom změna. Je to pouhé zdání. Ve skutečnosti je to neměnná, trvající *arché*.

Kauzalita, kauzální teorie, je jenom takovým rozvedením, zpřesněním tohoto způsobu myšlení. Ve skutečnosti je to jinak. Ve skutečnosti je to tak, že když nějaká událost reaguje na jinou událost, tak v té reakci je něco z té druhé události zachováno, ale spousta toho padá pod stůl. Takže když na nějakou událost nic nereaguje, tak všechno padá pod stůl. A je to tak, jako kdyby ta událost nikdy neexistovala, jako kdyby k ní nikdy nedošlo. My uvažujeme o světě jako o soucnosti soucen. A ta soucnost u události, na niž nic nereaguje, je nulová. Ta událost pouze je v tom smyslu, že má své bytí, ale soucnem se nikdy nestala, poněvadž soucnem se stává teprve v reakci jiné události.

Svět je založen v soucnech, nikoliv bytích. Svět žádné své vlastní bytí nemá. To je smyslem toho, že se teprve konstituuje. Svět nemá bytí. Asi jako když máte složenou fůru cihel, tak i když každá cihla by řekněme měla své bytí, hromada cihel žádné bytí nemá. To je jenom hromada různých bytí. Svět je hromada věcí. I kdyby každá z těch věcí měla své bytí, tak svět jako hromada žádné bytí nemá. Svět je úhrnem. Ale když ten úhrn nikdo neudělá, tak ten úhrn není. To, že tady ty věci jsou, ještě neznamená, že je jejich úhrn. V tomhle smyslu musíme rozumět, že svět není, že se svět teprve konstituuje. Událost, která má začátek, průběh a konec, v tom světě soucen nebo v té rovině soucnosti jakoby nebyla, poněvadž na ni nic nereaguje. Nikdo, nic jiného na tu událost nereaguje jako na událost. Tedy ta událost jakožto událost není.

Jiný hlas: Mně jde právě o to, jak můžeme tvrdit o tom, že ta událost není. Když na ni nic... tak proč o té události hovořit? Vždyť o ní nemůžeme hovořit vůbec. Můžeme hovořit o události, o které nevíme, tedy pro nás ta událost neexistuje, můžeme se to zase dozvědět od někoho jiného, ale když nic vůbec na tu událost nenavázalo, tak jak můžeme hovořit o takové události?

Hejdánek: Nemůžeme, ale můžeme mínit takovou událost, o které se nedá mluvit. A to je to, co děláme. Nemluvíme o žádné konkrétní události, poněvadž o té skutečně nemůžeme.

Jiný hlas: Ano, já vím, ale pak si můžeme vymyslet takových věcí, které...

Hejdánek: Jistě, můžeme, to taky běžně děláme. Třeba *kvadratura kruhu*. Kruh, který má čtyři rohy. O tom můžeme diskutovat, přestože žádný nemůže být.

Jiný hlas: Ještě jsem chtěl tuhle věc. Když hovoříme o tom světě, o té mnohosti světa, tak když vezmeme ty jednotlivé subjekty, pro každý subjekt si ten subjekt ten svět může prakticky definovat jinak. Takže to je zase subjektivní záležitost.

Hejdánek: Ano, to jsem říkal, to je osvětí. Osvětí je to zesubjektivizované okolí, poněvadž nikdy to není víc než okolí. Žádný subjekt není schopen si osvojit celek světa. Proto také celek světa neexistuje. Je jenom mínitelný. A to dovede jenom člověk, poněvadž mínit se dá jedině ve světě řeči. Proto se svět jako svět konstituuje ve světě řeči, ale pouze jako míněný, nikoliv jako vnímaný nebo daný.

To je právě ono, že všechny subjekty mají jenom svůj osvojený díl světa. Říkám to, jako kdyby ten svět byl, on žádný není, ale jak se mám vyjádřit. Mají své osvojené okolí a to je naprosto subjektivní. I když ta subjektivita má své zákonitosti, to jest subjekty téhož druhu mají analogické osvětí. Všichni zajáci mají zhruba stejně strukturované osvětí. I když každý zajíc žije jinde a má tam jiné stromy, tak struktura toho osvětí, strukturovanost toho jejich osvojení okolí, je zhruba stejná.

Jiný hlas: Takže to mínění toho světa může přijít na jakékoli úrovni toho člověka? Na jakékoli úrovni?

Nebo člověka? Toho subjektu tedy, když budeme...

Hejdánek: To není pravda. Na jakékoli úrovni člověka ano, pokud je to člověk. Ale ne na jakékoli úrovni subjektu, poněvadž na jakékoli jiné než lidské úrovni je to osvojení vždycky subjektivní. Kdežto u člověka subjektivita je taky, ale je proražená, je prolomená schopností se otevřít vůči světu a otevřeností světa jako takového, jako světa. Tam je subjektivita osvětí prolomena.

Pravda je, že spousta lidí, podívejte, jsou lidi, kteří žijou jenom pro svou rodinu, pro své děti. To znamená, že všechno vztahují ke své rodině, ke svým dětem. Dělají všechno pro dobro svých dětí. To je subjektivita rodiny. To jsou lidé, kteří žijou nelidsky, protože nežijou v otevřenosti světa. V otevřenosti světa nemůžou žít a dokonce ani jejich děti nebudou žít v té otevřenosti, poněvadž rodiče jim to neukážou. Ledaže by potkali někdy někoho, kdo jim ukáže, co je vlastně cesta do té otevřenosti světa.

Existují taky lidi, kteří udělají všechno pro svůj národ. Žijou v subjektivitě kmene, národa, já nevím čeho. Nebo dělají všechno pro svou třídu. To už je velice ideologizované. Nicméně je to zase ideologizace, je to zesubjektivizováno. Otevřenost světa, to znamená něco, co prolamuje všechny roviny téhle subjektivity, ať už subjektivity živočišné nebo subjektivity zvykové, subjektivity soukromé, individuální, subjektivity skupinové a tak dál. Takže pokud jde o různou úroveň člověka, tak jistě v té otevřenosti světa je schopen žít i velice prostý člověk. To není nějaká výsada intelektuální. I velmi prostý člověk je schopen žít ve světě jako ve světě a nemusí vědět nic o vzdálených galaxiích a tak dál. Ta otevřenost světa nezáleží na té registraci všech těchto okrajových rovin. Takže na nejrůznější [nesrozumitelné] může žít, ale ne automaticky.

Jiný hlas: Já se ještě zeptám jenom na takovou poznámku v té subjektivní sféře. Teď nechci už mluvit o té subjektivitě, o které jste mluvil teď, o té subjektivní sféře v člověku, a sice jaký z toho vzniká problém pro praxi, v dialogu třeba. Na jedné straně jsou ti, kteří tvrdí, že všechno, o čem chceme mluvit, nemá žádný vztah ke skutečnosti, protože to je jenom všechno, jak se můžeme dorozumět a o čem si můžeme vyprávět – vyprávějí si dvě subjektivní sféry. Baví se ve světě řeči, významu, smyslu, ale nemá to žádný vztah ke skutečnosti. Čili jedni z toho vyvozují, že o ničem jiném se vlastně není třeba bavit, protože z té subjektivní sféry nevybočíme. A jiní z toho naopak vyvozují, že ta debata vůbec nemá žádný smysl, protože ta skutečnost je hlouběji, například hlouběji subjektu. Sám vzpomínám na ty krasoduchy, co říkali: „Když o něčem se bavíme, tak řeknou: ‚Ovšem ta skutečnost je daleko hlouběji.‘“ To znamená, chtějí vzít to z té sféry subjektivity, jako že to je někde hlouběji a tam se o tom nedá mluvit a to je to nejdůležitější. Tak z tohoto vymezení subjektivní sféry pramení dvě takové obtíže pro dialog. Jednak to, že se o ničem jiném nedá mluvit než o tom a nedá se vybočit z té sféry, ukázat na něco jiného, a nebo že všechno podstatné je mimo tu sféru.

Hejdánek: Já se budu snažit teď být stručný a vrátíme se k tomu ještě někdy později jistě. To jsou nejenom takové překážky dialogu třeba, vůbec kontaktu mezi lidmi, ale to má svůj teoretický *pendant*. Podívejte se, existuje koncepce historie, která je přesvědčená, že různé epochy si nemůžou navzájem rozumět. Že prostě pokus o porozumění středověkému člověku, středověké historii, tomu, jak to skutečně probíhá, je z naší moderní doby prostě nemožný, že my se tam do toho nemůžeme ponořit. Že to je něco cizího jako svět delfínů. Prostě zdálky něco můžeme, nějaké dokumenty a tak něco tam kolem toho najdeme a teď si to nějak vykonstruujeme, ale fakticky je to nepřístupné, poněvadž to je úplně jiný svět.

To jsou teorie. Jsou jiné teorie, třeba rasové teorie, které jsou přesvědčeny, že to se netýká jenom nějaké fyzické *superiority* jedné rasy nad ostatními, nýbrž prostě mezi těmi rasami není domluva možná. To je celý jiný svět. A protože se navzájem ruší, tak ten jeden svět je třeba *eradikovat*, aby se uplatnil jenom ten jeden. A takhle to přechází i do takových teorií a do takových projektů. Je to všechno strašlivě nelidské.

K podstatě člověka patří, že je schopen mít týž svět jako jiní lidé. Přesně řečeno, že je schopen se otevřít vůči témuž světu, vůči kterému se otevírají ostatní lidé. Tohleto je ale od samého počátku filosofie, téměř od samého počátku filosofie, nějak známo, bylo učiněno předmětem reflexe. Už jsme se o tom taky

zmiňovali. Filosof si uvědomuje už od začátku, že většina lidí se obrací každý do svého vlastního světa jako ve spánku. Většina lidí žije jako ve spánku, protože mají svůj vlastní svět. Ale teprve když se probudí, tak mají svět společný. Ve spánku žijeme každý ve svém vlastním světě a ti druzí do něj nemají fakticky přístup. Může se mi o nich zdát, ale nemohou tam fungovat. Ale v bdělém stavu ten náš svět je společný. A tak si filosof uvědomuje, že mnoho lidí, většina lidí žije dokonce v bdělém stavu jako ve spánku, poněvadž každý má svůj svět a ještě nevykročil do toho společného světa. To už je dva a půl tisíce let, kdy si první filosof tohle uvědomil a řekl to, a ve zlomcích to najdeme. Tedy to je něco, co si zřejmě může uvědomit člověk bez velkých teoretických předpokladů. Ti první filosofové na zdařbůh formulovali některé věci. Ta filosofie se teprve rozvíjela, nikdo nevěděl, co to vlastně filosofie bude. My to teď vidíme jako začátky, ale to taky z toho nemuselo nic být. Ty filosofy samotné to strhlo, ale oni vůbec neměli páru o tom, jakou obrovskou budoucnost tohle uvažování bude mít. A přece už tam to nějak bylo přítomno. Jestliže my si to neuvědomujeme, tak je to proto, že jsme na to zapomněli nebo že to vytěsňujeme nebo něco nám to vytěsňuje z našeho povědomí. Každý je schopen to nahlédnout. To není nějaký objev. To je něco, s čím se při začátku vážného uvažování každý setká, každý je schopen to nahlédnout. Jiný hlas: Tak tím by to mohlo být vyčerpáno. Za deset minut deset. Děkuji.