

Filosofie a její „základ“

Ladislav Hejdánek

- ◆ bytový seminář, česky, vznik: 18. 1. 1982
- ◆ private seminar, Czech, origin: 18. 1. 1982

Filosofie a její „základ“ [1982]

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

--- (1982-01-18 Filosofie a její „základ“ (1)_s1_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: 18. 1. 82, filosofie a její základ.

Hejdánek: Ohlašoval už minule, tím jak jsme se tady pokoušeli trochu zapustit kořeny v problematice dějin a dějinnosti, tak že to není proto, abychom se pustili do podrobného filosofického komentování dějin, nýbrž že jsme si jenom chtěli vytvořit jakýsi předpoklad pro něco, co nám umožní ještě blíže specifikovat povahu filosofie samotné. Už jsem naznačoval, že budeme muset revidovat to, co jsme říkali od začátku, že filosofie je *reflexe*, principiální, systematická.

Chceme si dneska ukázat, nebo budeme chtít ukázat, že filosofie se nemůže redukovat jenom na *reflexi*. Že tam je ještě něco víc než jenom ta *reflexe*. My jsme původně o té *reflexi* mluvili proto, že jsme si řekli, že o filosofii se nedá vykládat leč filosoficky, a že zatím to instrumentarium nemáme pohromadě. Tak jsme si jenom okoličkovali ten terén, v kterém pracuje filosofie, a říkali jsme, že to je ta *reflexe*. A ještě jsme říkali, že to je ta *reflexe* třetí roviny.

Když jsme mluvili o Kierkegaardovi, tak jsme se o něm zmiňovali jako o klasikovi *reflexe*, který zároveň ukazuje některá nebezpečí, úskalí takové té mnohonásobné a do hloubky jdoucí *reflexe*, opakované *reflexe*. Ukazuje se totiž, že ta *reflexe* nemá dno. Propadá se kamsi do vakua nebo do beztíže. Tedy ztrácí půdu pod nohama.

Dneska se chceme zeptat, jestli to je nutné, jestli to u Kierkegaarda nebyla jenom jeho subjektivní závrať. A jestli přece jenom ta *reflexe* nějaký základ nemá. To je tedy naše otázka, která je samozřejmě motivována ještě odjinud, a to nemusíme hned všechno vykládat.

Abychom si připomněli, co to je *reflexe*, tak jsme si říkali, že je to zvláštní druh akce. Zatímco akce první roviny je zaměřena k věci, k předmětům vnějšího světa, tak ta akce, která je *reflexí*, je zaměřena k té akci, která je zaměřena k předmětům vnějšího světa. Znázorňovali jsme si to tak, že kdyby ta akce základní roviny byla jako šipkou a mířila k nějakému předmětu – akce znamená zasáhnout do světa něčím –, tak ta *reflexe* se obrací k té šípce, a ne k tomu předmětu, na který ta šipka míří. Říkali jsme si, že proto to můžeme i etymologicky zatížit, že *reflexe* je opětovné ohnutí, zahnutí, opětovný ohyb.

Každá *reflexe*, protože je také akce, specifická akce, která nemíří do světa ven, nýbrž míří do světa nebo sféry toho míření ven, sama může být podrobena další *reflexi*. A tak až do nekonečna takřka. Samozřejmě to není do nekonečna, protože jsme si také říkali, že my to dobře můžeme rozlišovat jenom v relativně úzkých mezích, konkrétně třeba v těch prvních třech rovinách. Nebo když jsme v nějaké další rovině, tak zas můžeme rozlišovat ještě tu spodnější rovinu od té vyšší a ještě třeba jednu. Ale jakmile už toho je moc, tak se nám to propadá zase k sobě a ty jednotlivé roviny nemají žádnou samostatnost. Jenom relativně můžeme rozlišovat, ale samo to netvoří nějakou pevnou strukturu, po které bychom mohli šplhat jako po žebříku.

Ted' si ještě připomeneme další věc, můžeme se zeptat, co se stává s akcí v přístupu *reflexe*. Co to vlastně je akce? Akce je buď akce nazdařbůh, anebo je to reakce. Když je to akce nazdařbůh, tak je vnitřně strukturována bez jakékoli podmíněnosti nebo ovlivněnosti tím, čeho se dotkne nebo do čeho zasáhne, poněvadž tam zasáhne nahodile. Ale když ta akce zasahuje na určité místo určitým směrem, když tam míří cíleně, tak to předpokládá, že té akci předchází už nějaká informace z nějaké předchozí akce. Vlastně každé cílené zaměření nějaké akce prozrazuje, že nejde o akci nazdařbůh, nýbrž o reakci. Že už nějaká akce předcházela, z níž informace slouží k tomu, aby ta další akce byla cíleně zaměřena k tomu, na co míří.

Pokud vyloučíme akce nazdařbůh, které vždycky můžou fungovat jenom někde na začátku, tak ryzí akce nazdařbůh je vlastně jenom ta první akce, *primordiální* událost. Ta se tím pádem stává schopnou reagovat na nějakou jinou. Proč přestává být *primordiální* událostí? To je snad jasné. Protože když je nějaká akce schopna reagovat na nějakou jinou, znamená to, že něco od té druhé, od té jiné, do sebe přijímá v podobě informace. Jestliže tomu tak je, tak už není tou *primordiální* událostí, pak už je tím

proměněna, že má něco navíc. Takže už to není ta *primordiální* událost, jak jsme o ní mluvili, nýbrž je to událost druhé úrovně nebo druhého řádu, totiž *primordiální* událost, která je schopna se vztáhnout k něčemu jinému na základě informace o tom druhém a tu informaci musí k sobě vzít, musí si ji osvojit. A to znamená, že ta původně *primordiální* událost byla schopna se vztáhnout sama k sobě. A tím právě přestala být *primordiální* událostí.

Tak co tedy znamená, když vyloučíme ty akce nazdařbůh, co znamená, že nějaká událost nebo nějaký subjekt podnikne nějakou akci? V té akci je nějaký rozvrh charakterizující nebo závislý, obrazující, nebo jak to vyjádříme, povahu toho subjektu. Je to třeba akce améby, jak to popisuje třeba ten Jennings v tom *Behavior of Lower Organisms*. Tak ta améba reaguje jinak než bičíkovec, než nějaký *flagellatum*. Protože ta améba nemá bičík. Proto ta akce améby, to převalování, takové to vypouštění těch panožek a teď přelévání té protoplasmy do té panožky, takže z té panožky se vlastně stane ta améba a z té původní améby zůstane jenom ta panožka, která je zase zatažena. To je úplně jiný způsob akce, třeba reagování na světlo, než bičíkovec. Bičíkovec zatřepe bičíkem a posune se určitým směrem. Ta akce je úplně jiná. Tedy v té akci je vždycky něco z toho subjektu, který je aktivní. No ale teď v té akci, pokud to není ta akce nazdařbůh, je něco z toho předmětu, užijme toho slova, ke kterému ta akce směřuje. Čili v té akci dochází k jakési syntéze čehosi, co padá na vrub subjektu, a čehosi, co padá na vrub objektu. Tím je ta akce charakterizována. Od té akce nemůžeme odmyslet ani jednu, ani druhou stránku či složku.

No a co dělá reflexe? Ta reflexe dělá mnoho věcí, ale my se teď zaměříme na tu, která je nejzřejmější. Ta reflexe se pokouší mimo jiné rozlišit v té akci, jejíž je reflexí, kterou reflektuje, se pokouší rozlišit mezi tím, co padá na vrub tomu předmětu, který měl být tou akcí nějak zasažen, a co padá na vrub toho subjektu, který tu akci podniká. Tímhle tím, že tohle můžeme tam rozlišovat vůbec, že o tom můžeme takhle mluvit a že dokonce víme, že tady je způsob, jak to rozlišit, to jest, že tady je ta reflexe, tím se akce podstatně liší od pouhého pohybu, jaký zná fyzika.

Ovšem takováto akce plně spadá do rámce pohybu, jak jej chápal *Aristotelés* třeba. Musíme tohle mít na paměti. No a co tedy ta reflexe dělá? Rozlišuje tyhle dvě složky. Protože jsme si řekli, že u reflexe je strašně důležité to, že má odlišnou úroveň od toho, co reflektuje, a že díky této rozličné úrovni může vůbec vzniknout něco, čemu říkáme omyl. Když něco vidíme, tak nemůže vzniknout omyl. Prostě vzniká jakýsi obraz na naší sítnici, který tam prostě je, a ten nemůže být mylný. Mylná může být jenom interpretace toho obrazu, který tam na tu sítnici padá. A ta interpretace není součástí toho obrazu na sítnici. Ta interpretace se tvoří někde dál v těch mozkových centrech, kde už se syntetizuje to, co dopadlo na ty jednotlivé buňky sítnice a tak dále.

No a právě proto, že tam může dojít k omylu, což je strašně důležité, tak tam taky může být odhalena pravda. Tam, kde není možný omyl, tam není možná ani pravda. To jsme si už taky řekli. Takže jestliže reflexe se pokouší rozlišit to, co padá na vrub v té akci, která už je provedena, poněvadž reflexe nemůže reflektovat akci, která nebyla provedena, v tomto smyslu reflexe vždycky kulhá za tou akcí. Něco jiného je, o tom jsme si už taky mluvili, jak se může stát, že můžeme rozvrhovat praxi a reflektovat ty eventuální důsledky, k nimž ta akce rozvrhovaná může dojít, aniž ji provedeme. Můžeme si je rozmyslet dopředu. To je jiná záležitost. Tam ale zase platí, že můžeme reflexi podrobit jenom akci, která již byla rozvržena, byť jen v duchu. Nemůžeme jinak. Vždycky tady nejdřív musí být ta akce, buď skutečná, nebo rozvržená, a teprve ta může být reflektována.

No a díky tomu, že ta reflexe má jinou úroveň a z jiné úrovně se pokouší, to jest z distance, se pokouší přistoupit k té akci a rozlišit, co na ní padá na vrub subjektu a co na vrub objektu, tak ta reflexe se může dopustit omylu. A to se běžně stává, že se buď přecení význam objektu, anebo se přecení význam subjektu, odcloní se jedno nebo podcení druhé. Třeba magie po téhle stránce je charakterizovatelná jako velké přecenění role subjektu, subjektivního rozvrhu. Naproti tomu naivní realismus, což už je jakési předfilosofické stadium, je přecenění role objektu, předmětu. V rámci toho rozlišování, reflektujícího rozlišování toho, co v akci padá na vrub subjektu a toho, co padá na vrub objektu, dochází k tomu, o čem jste se tady, jak jsem se doslechl, bavili minule, když jste četli *Charmida* totiž reflexe vždycky je jakýmsi

pokusem o poznání subjektu. Poznání toho, kdo reflektuje, čili sebepoznání. Každá reflexe je buď tematicky a vědomě, nebo zastřeně a nevědomě určitým pokusem o poznání sebe.

No a ten problém celý je skryt, co to je to sebe. Vy jste tady měli nějakou diskuzi, kde – nebo aspoň z referátu jsem ten dojem měl – jak došlo k tomu přeskočení z toho poznání sebe, jak to bylo v Delfách na tom nápisu, k tomu, že ta moudrost spočívá v sebepoznání té moudrosti. Řečeno už trochu přehnaně, tam je to takové zapeklitější, ale to je vcelku fuk.

Tedy v tomhle kontextu musíme říct, že je základní rozdíl mezi sebepoznáním ve smyslu poznání nějaké své vlastnosti, nějakého svého rysu, nějakých svých aktivit. To je všechno taky sebepoznání. A mezi uvědoměním své bytí – nebo jak se někdy říkalo, jáství. To je veliký rozdíl, který můžeme pozorovat na malých dětech. Děti v různém období – není to stejné u všech dětí – začínají být přímo konsternovány nebo začínají být úplně jaksi posedlé tou myšlenkou, že jsou ony ony. To, že já nejsem ten Karlík, o kterém všichni hovoří, když o mně hovoří, ale že já jsem já. A že nikdo než já nemůže říct o mně já než právě já. Že ti druzí o mně musejí mluvit jako o on nebo ty, ale já můžu říct já jenom já. Tahle okolnost je jaksi až taková opojná pro ty děti. Přivádí to až některé děti, a v určitém období, které, jak říkám, není u všech dětí stejné, to přivádí do takového až takřka deviovaného stavu, jakéhosi vytržení nad sebou. Ne nad sebou v tom smyslu, jaký já jsem, nýbrž že vůbec jsem já. Že já jsem já. Já jsem se shledal u dětí jenom s jedinou druhou věcí, která je dovede takhle okouzlit a konsternovat a uvést ve vytržení, a to je, když si uvědomí, co to je otázka. A teď podle míry své inteligence a vynalézavosti, fantazie a tak dále, všechny dospělé kolem otravují ustavičnými otázkami. Ani ne proto, že by chtěli ty odpovědi slyšet, ale to, že vůbec něco takového jako kladení otázky, které toho druhého nutí k tomu, aby na to něco řekl, že něco takového je. Nevím, jestli jsou ještě nějaké další takové objevy. V podstatě jedno je objev sebe a druhý je objev osobních kontaktů ve slovu, v řeči.

Tedy na těch dětech vidíme, že je veliký rozdíl mezi sebepoznáním a mezi tou až opilostí tím, že já jsem já. To není totéž. Poznat sebe neznamena – a já si myslím, že neznamena – poznat, že já jsem já. Nýbrž to znamenalo vědět o svých přednostech a nedostatcích a umět s nimi vycházet, naučit se své nedostatky překonávat a své mimořádnosti trochu mírnit, vytvořit jakousi rovnováhu svého života ve vztahu ke světu, k druhým lidem a k sobě. To je to sebepoznání, poznání sebe. Abych věděl, co jsem, co se ode mě dá čekat, nejen ti druzí co můžou, ale co já od sebe můžu čekat. K sebepoznání patří, že nejsem dobrý na matiku, ale spíš na řeči, nebo že sice jsem dobrý na chápání, ale že nemám *sicflajš* a takovéhle věci, to je poznání sebe.

No a teď jde o to, že tam, kde v tom smyslu, jak o tom v *Charmidovi* se píše a jak o tom spolu ti účastníci tam hovořili – a pravděpodobně i v tom smyslu, jak to mohlo vůbec v tom daném kulturním kontextu mít na mysli to, nebo co to mohlo znamenat, ten nápis na té věštině – tam jde všude o určité vlastnosti já, které jsou *ipso* objektivovány. Takže když dochází v téhle tradici – a to se prohlubovalo a zostřovalo, čím dál se šlo do těch poaristotelských a poplatonských dob filosofických toho takzvaného helénismu a zejména potom v navázání křesťanství, křesťanské teologie a teologizující *filosofie* od nějakého toho druhého, třetího století, zejména až po Tomáše Akvinského a celý tomismus do značné míry je vyvrcholením té objektivující tendence. Tak tam všude v téhle celé tradici to já je čím dál víc objektivováno, je redukováno na své vlastnosti, konkrétní vlastnosti toho individua, toho subjektu.

To je v pořádku potud, že každé individuum, každý konkrétní jedinec – konkrétní ve smyslu plném, to jest jako srostlice vnitřního a vnějšího – má nějaké objektivní rysy, má předmětné vnější rysy, vnější charakter, který je do značné míry dán takovým způsobem, jako jsou dány rysy předmětů vnějšího světa. Každý z nás, i když jsme já, je pro ty druhé realitou, která existuje ve světě.

No, a celá moderní *filosofie* je jakýmsi probouzením se nebo probouzením myšlení z toho všezaplavujícího, všedosebe zahrnujícího, možno-li, a pokud to nešlo zahrnout, tak popírajícího, vyprazdňujícího, redukujícího trendu myšlení, kterému jsme už v průběhu začali říkat předmětné myšlení. No, a když jsme se zabývali reflexí v několika večerech, tak analýza reflexe nám ukázala, to si ještě budete pamatovat, jak v té akci, v té aktivitě – ne jen v jednotlivé akci, zejména když přistoupíme k té aktivitě,

kteřá už je souhrou celé řady akcí, mluvili jsme o těch akčních systémech takzvaných podle *Uexküll*a, které znamenají jakési naprogramování celé série akcí, třeba při pronásledování kořisti.

Že tedy ve hře není jenom předmět, k němuž ta akce je zaměřena, ani podmět, subjekt, který tu akci podniká, chápaný jako něco daného, ani určitá tradice nebo určitá – připustíme, že to slovo můžeme aplikovat i na biologické rovině – že existuje jakási, a to skutečně ano, existuje jakási kulturní tradice v ptačím zpěvu, že třeba jsou ptáci, kteří zpívají jinak v jiných oblastech. Takže když se chytí ten pták a převez se někam a nechá se prostě někde v kleci, až se zdomácní a začne zase prozpěvovat, tak odborník pozná, odkud byl přivezen. Má jiný dialekt zpívání. Tedy existují jakési takovéhle tradice i v té biologické rovině.

Ale připustíme, že o tradici můžeme mluvit ještě na nižší rovině biologické, že tedy nejenom v takovém zpěvu, ale existuje nějaký způsob třeba chytání myši, který může být – nebo je známo, že teď nevím, jestli nepletu dvě věci – jsou jakési bezocasé kočky na ostrově *Man* a pak jsou nějaké kočky, které se zabývají rybolovem v moři. A nevím, jestli je to totéž, možná že to jsou právě tyhle, ale možná že si to pletu, že jsem překryl dvě věci. Prostě existují kočky na nějakém ostrově, kde už vyžraly všechny myši, nemají se čím živit, přemnožily se a bývaly by umíraly, a naučily se lovit ve vodě. Kočka normálně je tvor, který do vody neleze. A tam byly nuceny naučit se bezvadně plavat a umět skvěle pronásledovat a chytat ryby ve vodě tak, jako normálně kočky chytají myši.

No, to je jakési řemeslo kočičí, nebo prostě se to ty kočky můžou naučit právě jenom od těch jiných koček na tom ostrově. Jinde se to nemůžou naučit, poněvadž jinde nelezou do vody. Tedy jsou takovéhle tradice i na té biologické rovině.

A takže vracím se k té původní myšlence: ta analýza reflexe nám ukázala, že vedle určitých charakteristických rysů toho objektu, předmětu akce, cíle, ke kterému akce je zaměřena, vedle stejné daného charakteru toho subjektu, to jest jestli je to kočka nebo pes nebo tak dále, a vedle něčeho, co tam musíme ještě připustit dále, vedle té určité tradice chování, která nevyplývá jednoznačně z povahy těch koček, nýbrž vyplývá z toho, zda ta kočka se jako kotě narodila na ostrově *Man* nebo nějakém tom jiném třeba, anebo jinde, poněvadž jenom tam se může naučit lovit v moři ryby, jinde to není zvykem. Tak vedle těchhle příložek je třeba připustit, že je ještě něco dalšího. Co tedy hraje, co vstupuje do hry a co nelze přisoudit, přiřknout, odvodit ani na stranu toho daného objektu, ani na stranu toho daného subjektu, ani na stranu té dané tradice vztahu mezi tím subjektem a objektem. My jsme to samozřejmě tenkrát ukazovali na rovině jiné než biologické, totiž na rovině myšlenkové. My jsme tenkrát hovořili o tom v *poznání* v podstatě, že vedle předmětu poznání a subjektu poznávajícího a poznání samotného, že je tady ještě něco dalšího. Říkali jsme tomu to čtvrté.

Ale my něco takového můžeme odhalit i na té rovině čistě biologické. I tam je něco takového.

Přinejmenším je možno takovou hypotézu postavit. Takovou hypotézu třeba postavil *Teilhard de Chardin*, když mluvil o té takzvané *ortogenezi*.

Tam vedle těch mechanismů, které popisoval třeba *Darwin* a které nepochybně fungují – že těch příkladů je spousta, že v určitém prostředí v důsledku náhodilých mutací, těch mutací, které nejsou zacíleny, dojde k přirozenému výběru těch jedinců, kteří díky těm náhodilým mutacím jsou vhodnější, jsou schopnější, jsou silnější nebo mrštnější nebo prostě mají kvalitnější předpoklady k přežití, k dobytí území pro sebe, k zachování vrchu nad těmi druhými, k ulovení více potravy a kvalitnější potravy a tak dále a tak dále. Tedy že vedle tohoto ještě existuje jakýsi plán, který vládl, ovládal dokonce i ty náhodilé mutace. Prostě plán, který sice neřídí ty mutace, ale řídí jejich využití nebo něco takového. Nevylučuje to ty mechanismy přirozeného výběru, ale nad tím přirozeným výběrem je nějaký centrální plán.

A tenhle centrální plán, ten u *Teilharda* není chápán jako nějaká *providenciální maršruta*, která by od začátku života vedla až ke konci naprosto jednoznačně, nýbrž to je plán, který se rozvíjí, ale rozvíjí se napřed. Je vždycky o kus ten plán se rozvíjí o kus napřed před tou realizací. A on to ukazuje, ten nejznámější argument pro něj je to, že když došlo k oddělení Austrálie plus Oceánie a tak dále, oddělení od kontinentu asijského (doufám, že asijského, ne afrického, teď tam taky nějak to bylo ještě s Afrikou, ta

se taky oddělila, že tam byl nějaký ten velký kus země v jednom a teď se to rozdělilo), že se stalo, že došlo k některým vývojovým posunům na kontinentě, ke kterým nedošlo v tom odděleném kusu země v Austrálii. To jest tam v tom odděleném kusu se nevyvinuli savci s placentou. Tam prostě v Austrálii není žádný savec s placentou, nýbrž všichni mají vak. Takže tam není žádná myš, nýbrž vakomyš, tam není žádná veverka, nýbrž vakoveverka a tak dále.

Ale to rozdělení na různé *familie* a čeledě a tak dále v té Austrálii oddělené už i v té pevninské, té velkopevninské části, probíhá ještě miliony let podle téměř stejného plánu. Ačkoliv ty veverky ani vakoveverky neexistovaly ještě v tom tam v té původní nerozdělené pevnině a vyvinuly se ještě po strašných milionech let, tak se vyvinuly, přestože došlo k tomu oddělení, zcela *analogicky*. Jsou si dokonce podobné, mají *analogický* způsob života a tak dále. Jsou teorie, které tohle vysvětlují, aniž by potřebovaly k tomu tu *ortogenetickou* hypotézu. Proti nim zase *Teilhard* ukazuje, že neobstojí, protože a tak dále. Celkem jedno. Já jsem chtěl jenom ukázat příklad toho, jak je možno i na té biologické rovině předpokládat ještě intervenci něčeho dalšího, co nelze odvodit ani z toho objektu akce, ani z toho subjektu akce jako daného, ani z té tradice těch aktivit, které se nějak vyvinuly jakýmkoliv způsobem. Že tam ještě intervenuje něco dalšího.

Tady v tomto případě je to něco takového věkovitého, co funguje jako jakýsi jistý řád, který se upravuje do budoucna, ale předem vždycky. Upravuje se, vylepšuje se, ale vždycky se strašným předstihem. Nedělá se to tak, jako že by třeba na konci prvního roku pětiletky se udělal zákon o pětiletce teprve, nýbrž on se dělá na staletí dopředu o těch pětiletkách. Tím se odlišuje příroda od lidské společnosti nebo určitého typu lidské společnosti.

No, a na té úrovni vyšší, tam kde jde o myšlení, tam jsme si to na reflexi ukázali v tom momentu toho odstupu od sebe, toho nechání sebe za sebou, té otevřenosti vůči něčemu, co nás oslovuje a tak dále. Teď jsem zmiňoval ten příklad na biologické úrovni proto, že musíme mít stále na paměti, že ta intervence toho čtvrtého je možná na všech úrovních, že to není jenom tak, že by na těch nižších úrovních to bylo prostě všechno takříkajíc přírodní a pouze na té úrovni reflexe, že by tam prozařovalo něco z toho čtvrtého. Že tedy by byl člověk jedinou bytostí, která by se mohla otvírat vůči tomu čtvrtému, to jest vůči nějaké platnosti, řádu, který není dán, vůči nepředmětné skutečnosti a tak dále, jak jsme si o tom hovořili a teď jsme si zároveň říkali, že žádná akce v tom smyslu, jak jsme o akci mluvili, zaměřená k tomu čtvrtému není možná. Že není žádný způsob, jak myšlenkově nebo v řeči nebo dokonce fyzickou aktivitou se dotknout, zachytit, uchopit nebo nějak zasáhnout to čtvrté. Není možné to čtvrté chytit a donutit k něčemu, jako můžeme udělat s kamenem.

S každou věcí můžeme něco udělat, i když nechce. Jen když najdeme nějaký *Archimedův bod*, který nám umožní znásobit síly. Tedy tohle není možné. Vzniká otázka, jestli z toho můžeme uzavřít, že vůbec žádný přístup

--- (1982-01-18 Filosofie a její „základ“ (1)_s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Takže žádný přístup subjektu k tomu čtvrtému, žádný typ chování vůči tomu čtvrtému není možný. Bylo by to předčasné, protože my si celou tu dobu uvědomujeme, jak to pojetí toho myšlenkového uchopení, termín pojem znamená pojmut, uchopit. Pochopit je uchopit myšlenkově. To všechno je násilnická terminologie.

Rádl v *Romantické vědě* ukazuje, že jedním ze základních charakterů romantismu je násilnictví. Je to moc zajímavé, vřele doporučuji k přečtení. A ukazuje to navzdory a přes velké protesty všelijakých odborníků, třeba k romantické tradici počítá už Kanta. Což nedělá nikdo na světě snad kromě Rádla. Ale on to dělá hlavně proto, že právě Kant se mu zdá takový velký násilník, když říká, že je to tady subjekt, který přichází se svými rozvrhy, se svými *apriorními* formami vnímání a myšlení a který vtiskuje tomu světu kolem jakési struktury, které přináší s sebou. Které z nich nevyvozuje, které nechce v nich vidět, nýbrž on je tam prostě vtiskuje, on je tam vnáší, on prosazuje do toho světa něco ze sebe, ze své výbavy.

Žádný čas a prostor neexistuje, ale člověk, když chápe věci, chápe, co se děje, tak tam ten čas a prostor vždycky vrazí. I když on tam vlastně není, tak on to tam vrazí. Jinak než časoprostorově on to nemůže

uchopit, a protože všechno, co chápe, je časoprostorové, znamená to, že to tam vráží nutně. To neplatí jenom o *apriorních* formách nazírání, ale v tom vidí Rádl kus násilnictví. Ovšem když to domyslím, tak to násilnictví je charakteristické pro celé období už od presokratické filosofie. To není v té romantice, tam to nabylo takových zvlášť výrazných podob. Ale v celé té evropské myšlenkové tradici počínaje ve starém Řecku je tohleto násilnictví nepřehlédnutelné.

Ale právě protože my jsme tím tolik poznamenáni, tak se nesmíme nechat svést k tomu, abychom v každé formě lidského nebo subjektivního přístupu k tomu čtvrtému viděli už násilnictví. V každém způsobu, v každé formě chování vůči tomu čtvrtému, abychom vždycky už viděli něco nepřístojného, něco takového drzého, zpupného. Existuje přístup k druhému člověku, který ho neznásilňuje. Totiž že mu nasloucháme. To přece neznásilňujeme nikoho, když nasloucháme, co říká, bereme ho vážně. To neznásilňujeme. Někdy jo, když někdo nechce být braný vážně a je tím zaskočený, ale to je zas jiná věc, to je potom taková morální odchylka trošku, když nechce být braný vážně. Tedy ten přístup může být také legitimní, nenásilný. Může být adekvátní.

A teď naši otázku znovu tedy klademe: je možný přístup k té nepředmětné skutečnosti, k tomu jinému, než co se dá odvodit z toho objektu, subjektu a té aktivity? Je možný jiný přístup než znásilňující? Je vůbec nějaký přístup možný? Ten přístup, kde jsme říkali, že je třeba naslouchat a nekecat, nepřekřikovat hlas pravdy, ale naslouchat. A co potom, jestliže pod hlavičku, pod pojem přístupu zahrneme i tohleto, to jest připustíme, že je možný přístup, kde se otevíráme a kde nenásilňujeme?

Co potom naše reflexe? Jak můžeme tento přístup nenásilňující podrobit reflexi? Je to ještě nějaký způsob, nějaký typ, nějaká forma aktivity? Jistě jiná. My jsme říkali, že to není ta aktivita, ta akce, která zvnějšněním přechází do čiré vnějšnosti a tam zasahuje jiné předměty vnější a zvnějšku. Ale my přece víme, že například už reflexe není toho druhu, že by v jejím zvnějšnění bylo jejím předmětem to vnější. Reflexe je schopná rozlišovat, co v akci padá na stranu objektu a co padá na stranu subjektu. Pravda je, že v té dlouhé předmětné tradici myšlenkové to reflexe dělala pod vlivem toho předmětného myšlení tak, že i ten subjekt chápala jako předmět, jako objekt, jako cosi vnějšího.

Jenomže my víme z analýzy reflexe, že jsou momenty, jsou určité etapy v reflexi, v aktu reflexe, kdy se reflexe dostává mimo sebe, nebo v reflexi se subjekt dostává mimo sebe, kdy vykračuje sám před sebe, kdy nechává sám sebe za sebou. To je ten moment otevřenosti, otvírání se vůči nepředmětné skutečnosti nebo vůči třeba pravdě. To znamená, že v zásadě to může být jenom určitá deviovaná forma reflexe, která tu stránku subjektu objektivuje, ale že to není nezbytná náležitost každé reflexe. Že je v každé reflexi naopak přítomen prvek, nebo jsou přítomny prvky, které dovolují, aby se reflexe z tohoto předmětného a vše zpředměťujícího myšlení vymaňovala.

No a to je také to, co my se pokoušíme dělat, že podrobujeme předmětné myšlení, své předmětné myšlení, které na nás tlačí a v nás vládne, podrobujeme reflexi a pokoušíme se získat distanci. No a teď se konečně dostáváme k tomu vlastnímu, o co nám vlastně dneska jde nebo půjde tahleto forma aktivity, která se liší od té běžné, o které jsme mluvili a kterou jsme podrobili *reflexi*, *analýze* kdysi dávno, tahleto forma aktivity, která je vysoce aktivní, to není žádná *pasivita*, to je *aktivita*, ale není to *aktivita* násilná, znásilňující, není to *aktivita*, která se nabourává do toho, co je před námi, nýbrž která se vůči tomu otvírá. Čili to je jiný způsob, jiná forma aktivity.

Dokonce se ukáže, že to je *aktivita* daleko aktivnější svým způsobem. To necháváme zatím stranou. Že tahleto, tenhleto zvláštní druh aktivity se vyznačuje jakousi *orientací* vůči tomu čtvrtému, kterou potřebujeme nějak pojmenovat.

A protože tahleto rovina v celku, ale i v tom konkrétním detailu toho úkonu otvírání, je odhalitelná a prosvětlitelná jenom filosoficky. Neexistuje žádný jiný způsob, jak se myšlenkově k tomuto tématu vůbec dostat. Existuje jakási velmi niterná a velmi důvěrná spojitost mezi touto nenásilnou, naslouchající, otvírající se aktivitou či *orientací subjektu* k tomu čtvrtému nebo k nepředmětné skutečnosti a mezi filosofií. Jenom filosofie je schopna tuhle *orientaci* učinit svým tématem.

Zároveň ale, když to učiní svým tématem, tak se sama proměňuje. Proměňuje se prostě proto, že může

myšlenkově nahlédnout, co to znamená naslouchat, jedině když naslouchá. To znamená, když není jenom *reflexí* nějaké aktivity v tom prvním smyslu, ještě před tou dnešní opravou.

Prostě chce to ukázat, že ta *orientace*, která je nepřevoditelná nebo nevyvoditelná ani z povahy situace, předmětu, předmětů toho světa vnějšího, ani z povahy toho *subjektu*, který se orientuje, ani z povahy té *tradice*, určitého vztahu mezi *subjektem* a *objektem*, nějakých těch řemeslných dovedností nebo kulturních *tradic* atd. atd., která z toho není všeho vyvoditelná, a přesto není nahodilá, není nazdařbůh, nýbrž má nahlédnutelný, pochopitelný smysl.

A *orientaci*, kterou jenom filosofie je schopna *tematizovat*, tahleta *orientace* díky tomu, že filosofie je schopna ji nahlédnout, jedině když se vůči ní otevře, tahleta *orientace* nutně na jisté úrovni, v jisté etapě filosofického rozvoje, rozvoje filosofického myšlení musí vnitřně přestrukturovat filosofické myšlení samotné.

Tak jak jsme říkali, že v *reflexi*, má-li člověk si otevřít přístup k sobě samému, musí nejprve od sebe odstoupit, to znamená něco ze sebe nechat za sebou, osvobodit se od sebe a nechat si něco říct, tohle platí také o filosofii samotné. Tady filosofie se stává jakýmsi pódium, jakousi scénou, na kterou vstupuje člověk, aby si nechal prosvětlit nejenom to své myšlení, tu svou filosofii, ale celý život.

To naslouchání, ta otevřenost vůči něčemu oslovujícímu, tahleta *orientace* může, dokonce musí předcházet onomu filosofickému nahlédnutí. Ale nahlédnout tuhle *orientaci* může jenom filosofie. A také jenom filosofie může tuhle orientovanost pochopit, nahlédnout jako jakýsi druh naslouchání a odpovídání, jakýsi druh otevřenosti vůči oslovujícímu a odpověď, nezbytnou odpověď na to oslovení. Jenom filosofie je schopna nahlédnout nebo zaposlouchat se do toho, že to, vůči čemu se otvíráme, má jakousi platnost, jakousi závaznost. Že to není něco daného, co je před námi jako šutr, nýbrž právě že to je něco, co nás oslovuje, co na nás něco chce, čemu jsme odpovědní, neboť na to musíme odpovídat, co nás zavazuje. Ve chvíli, kdy se osvobozujeme sami od sebe, kdy už se dostáváme do jakéhosi *momentu*, kdy sami sobě bychom byli zátěží, v tu chvíli dostáváme najednou zátěž úplně nového *charakteru*, závazek místo zatíženosti.

No a v tomhle *momentu*, kdy ta filosofie tohle nahlíží a když tohleto musí vzít vážně, tak přestává být pouhou *reflexí*, *respektive* ukazuje se, že nikdy od samého začátku pouhou *reflexí* nebyla. Jenomže si neuvědomovala, čemu naslouchá, zatímco teď si to uvědomuje. Ale něčemu naslouchala a naslouchala něčemu, od čeho se teď musela osvobodit, aby mohla naslouchat něčemu jinému.

Tedy filosofie nezbytně na určité úrovni, bez ohledu na jakékoli tradice, bez ohledu na jakékoli danosti v té oblasti vnějšího světa, světa objektů, a bez ohledu na jakékoli danosti vybavenosti lidského subjektu, dříve nebo později, pokud je tady, musí dospět do tohoto stadia jakési změny způsobu myšlení, změny smýšlení, kterému se tradičně v *koiné* říkalo *metanoia* – už předtím, ale v *koiné* – a vlezlo to do... zvlášť to bylo zatíženo různými významy v *Novém zákoně*.

Mám za to, že má své hluboké opodstatnění zdůvodňovat a trvat na základě těch důvodů na tom, že *metanoia* se má překládat jako změna smýšlení a že ten tradiční překlad *metanoia* jako pokání – v češtině třeba, ale to není čeština jediná... Já teď nevím, nedíval jsem se, nevěděl jsem, že o tom budu mluvit, a tak jsem se nepodíval do *Vulgáty*. Nemáš ponětí, jak se *metanoia* překládá ve *Vulgátě*? No, to se můžeme podívat, dáme to někomu na starost, třeba Tomášovi, aby se podíval. Mám dojem, že už ve *Vulgátě* je ten posun, ale v každém případě je to v řadě překladů, modernějších překladů Bible, a ty vesměs ze začátku vycházely z *Vulgáty*, čili asi tam bude ten společný zdroj. To překládání jako pokání je jednak nepřipustný přesun důrazu na jakousi zdatnost, kajícnost, to je jakási křesťanská *virtus*, být schopný pokání, kát se. A zadruhé, že to je jakási taková moralizující tendence za tím, poněvadž kající, víme, má vypadat určitým způsobem. Když někoho vyzýváme k pokání, tak ho vyzýváme k určitému morálnímu kroku.

A to vůbec neodpovídá tomu původnímu termínu *metanoia*, kde lidé jsou vyzýváni k určitému intelektuálnímu kroku. Poněvadž *metanoia*, to *-noia* je od *nús*, rozum. Výzva k pokání je výzvou ke změně smýšlení, je výzvou k intelektu, k porozumění člověka, ne k nějakému morálnímu aktu, třeba aktu

sebeabdikace, jak se tomu obvykle rozumí.

Mohli bychom tedy říci ještě v návazání na tu myšlenku, že tady filosofie dříve nebo později nutně musí – a to bez... víte, co to znamená, když říkám, že to je určitá polemika s jakýmsi koncepty staršími? Co to znamená, že nejenom bez ohledu na danosti vnějšího světa, světa objektů, bez ohledu na danosti vybavenosti lidského subjektu, ale také bez ohledu na danosti tradic, že filosofie musí dříve nebo později do tohoto stadia *metanoia*, změny smýšlení, dojít. To je velice podstatný moment, který vrhá určité světlo – my se tím můžeme někdy jindy zabývat – vrhá určité světlo na tu dávnou diskusi o naturální teologii nebo o přirozeném poznání a zjevení a tak dále, kdy patří mezi zjevené pravdy v katolické tradici, že poznání Boha je možné i přirozenou cestou. Je zjeveno, že k poznání Boha není třeba zjevení.

Naproti tomu protestantismus obou hlavních linií trvá na tom, že jenom ze zjevení je možné poznání Boha, že přirozená cesta k Bohu není otevřená. Byly určité doby, v době takzvané liberální teologie, kdy protestantismus tyto teze opustil a kdy se to tak rozměnilo. Ale nikdy to nebylo vypracováno tak pečlivě pojmově jako v katolické tradici, že přirozené rozumové poznání může také poznat Boha. Což pro nás v daném kontextu je poznat to čtvrté, poznat nepředmětnou skutečnost nebo něco takového, protože ty výhrady vůči... My jsme se vlastně ještě v tomto semináři tím nezabývali, výhrady vůči konceptu Boha. Tak se k tomu také... to je dobré, já si to tady jenom poznamenám a zařadíme to na některý ten příští seminář, poněvadž to je důležité. Já bych totiž velice nerad, aby to, co tady říkám o tom čtvrtém a tak dále, aby bylo chápáno jako jakési stydlivé povídání o Bohu. V žádném případě ne. Kdybych chtěl mluvit o Bohu, tak budu mluvit o Bohu bez uzardění. A jestliže mluvím o tom čtvrtém, tak je to proto, že mám vážné výhrady vůči konceptu Boha. Už dávno, staré, a napsal jsem o tom i články, tedy není to nic nového, ale přece jenom si myslím, že bude dobré se tím trošku zabývat. V zásadě na tomto místě řeknu jenom to, že po mém soudu pojem Boha je pojem náboženský a křesťanství se jenom díky omylu své reflexe považuje za náboženství. Ve skutečnosti je ostrou polemikou proti mýtu a proti náboženství. V důsledku určitých dějinných, kulturně-dějinných nebo myšlenkově dějinných postupů a procesů došlo k tomu, že křesťané v naprosté své většině zapomněli na tuhle základní strukturu křesťanství, která navazuje na jednu z nejvýznamnějších starožidovských, staroizraelských tradic, totiž na prorockou tradici. A nejenom na ni, ale tam to vykryštovalo do nejpozoruhodnějších podob.

V rámci toho zapomnění křesťané a křesťanské církve otevřeli dokořán znovu dveře mýtu a *religiozity*, která znovu prosákla do křesťanství. Takže se křesťanství začalo jevit sobě samému i ostatním jako náboženství, jako jedno z náboženství. Existuje moderní typ *ateismu*, novodobého *ateismu*, který může své kořeny legitimně hledat právě v té izraelsko-křesťanské tradici zápasu nebo boje proti náboženství. Jestliže tomu je tak, dříve nebo později v téhle tradici musí dojít ke zlomu, k rozpoznání, že křesťanství je vlastně protináboženské, a ne pronáboženské. To vrhá velice ostré světlo na některé tradičně náboženské, *religiózní* pojmy, mimo jiné na pojem Bůh. Čili pojem Bůh sám o sobě sugeruje určitou *religiozitu*, určité *religiózní konotace*, které je třeba odbourat.

Takže buď toho pojmu je třeba přestat užívat, anebo, což je daleko bližší křesťanským praktikám, je třeba to slovo takříkajíc pokřtít znovu. Nebudovat na jeho náboženských *konotacích*, nýbrž ty náboženské *konotace* z něho vymýt. Protože tohle nutně musí vyvolat odpor u lidí nábožensky orientovaných, kteří jsou teď z velké části v křesťanských církvích, znamená to nutně zápas uvnitř církví o Boha, o způsob, jak je třeba Boha chápat a jak očisťovat ten tradiční *religiózní* pojem Bůh.

To jenom předběžně, k tomu se vrátíme někdy podstatněji se všemi odkazy na moderní teologické myslitele, z nichž rozhodující postavou pro tohle je asi Bonhoeffer, i když to provedl jenom formou nárysovu v *Dopisech z vězení*, ze kterých už nevyšel živ. Navázali na to jiní, byla tady ta velká diskuse kolem anglikánského biskupa Robinsona, v protestantské teologii, hlavně německé, to byli Bultmannovi žáci. Jeden z nejvýznamnějších, který to dotáhl nejdále, byl snad Fritz Buri. Ilbost, Fritz Buri šel paralelně jinam. Chtěl jsem jmenovat toho...

Honzo, pomoz mi, jak se jmenoval? Byl taky v Praze, Smolík ho pozval... Buren ne, Buren taky ne... žák Bultmannův, Braun, Herbert Braun. Ten to dotáhl asi nejdál. Potom existuje americká škola teologie smrti

Boha, ale v podstatě je to jenom rozvádění, a ne vždy povedené rozvádění myšlenek Bonhoefferových. Jsem přesvědčen, že žádná z těch škol nebude znamenat cestu, po které se půjde, je to jenom *kolorit* té cesty, ale bude potřeba to dělat jinak. Nepůjde to teologicky, bude se to muset udělat filosoficky. Teprve až se to provede filosoficky, tak teprve potom bude moci nějaká teologie to *receptovat* a převést do svého rajónu.

Už jsem to přetáhl, tak rychle skončím. Je to pravda, děkuji za morální pomoc. Řekli jsme tedy, že jediná filosofie je schopna odhalit rovinu orientovanosti vůči skutečnu, která však není filosofická. Ta orientovanost není filosofická, ale jediná filosofie je schopna ji nahlédnout, ukázat a osvětlit. Zároveň, když to filosofie udělá, tak se vnitřně proměňuje ve svém nejvlastnějším živlu, to jest v myšlení. To je něco, co se filosofie *eminentně* týká, není to pouhá *reflexe*.

Když se tato *reflexe systematická* a *principiální* dostane k tomu, aby svým tématem učinila tuhle orientovanost, která není orientovaností jen filosofickou, musí filosofie vyvodit důsledky i pro způsob svého vlastního filosofování, svého vlastního myšlení. Tím dochází k tomu, že sebe samu musí chápat jako něco jiného, něco víc než pouhou *reflexi*, byť *principiální* a byť *systematickou*. Po mém soudu to není záležitost jen akademická nebo abstraktní, abychom k tomuhle došli a duchovně se potěšili, nýbrž záležitost *eminentně* praktická. My si tu praktičnost teď nazveme jménem, teď ji označíme. Totiž jde o to, jaké místo a jakou funkci může filosofie mít v životě každého obyčejného člověka, který není filosof. Určitým tradičním nebezpečím filosofování bylo, že se filosofové považovali za jakési lidi extra. Byli tady filosofové a pak ten *profanum vulgus*, ten nevzdělaný, neinteligentní nebo prostě neprobuzený dav. A to je základní chyba. Filosofie musí pamatovat na to, že má-li existovat, má-li existovat jako filosofie, tak musí oslovovat každého člověka, téměř každého člověka. Každého, kdo je ochoten otevřít se a naslouchat. Jsou lidé, kteří nejsou ochotni naslouchat. No, ty nikdo neosloví samozřejmě. Ale když někdo chce, tak mu filosofie musí být schopna něco říct.

Samozřejmě je tu otázka, jaký je vztah mezi filosofickou odborností a mezi tímto oslovením každého, touto životní orientovaností pro každého. Je tady otázka, jaký je vztah mezi rozumem a inteligencí na jedné straně a mezi praktickým životem a mravností ve smyslu toho, co být má, na straně druhé. Zatím to byla doména náboženství, že tohle dovedlo spojovat, vidíte, křesťanského náboženství. Křesťanská religiozita dovedla oslovit každého, i tu babičku, která nosila ty otýpky tomu Husovi na podpal. Dovedla něco říct. Dokonce i ten Hus sám dovedl té babičce něco říct. A nebyl to on, který to vynalezl, Ježíš sám se modlí za ty, co ho křížují, že „Pane, odpusť jim, neboť nevědí, co činí.“ On se od nich neodvrací, jako to dělali filosofové s odporem, se štítivostí. Má pro ně porozumění, on jim odpouští. To je otevřenost vůči těm lidem, kteří mu dělali moc špatné věci. Je to určitý způsob, jak je bral vážně. Tedy v tomto smyslu brát vážně se musí orientovat i filosofie. Filosofie musí brát vážně každého člověka, všechny lidi. I ty, kteří jsou zbabělí, i ty, kteří jsou nedůslední, i ty, kteří jsou líní myslet. Všecky musí brát vážně.

V tomto smyslu takzvaná popularizace filosofie je něco úplně jiného než popularizace kterékoli vědy. To je skutečně uvádění čehosi podstatného, k čemu filosofie dospěla, v jakési přijatelnější podobě do nejširších vrstev. To je možné jenom té filosofii, která si uvědomí, že není pouhou *reflexí*, a která tedy nezakládá všechno své podnikání na té brilantní filosofické technice.

No, a tím se nám otvírá otázka – tohle vlastně bylo jakési *extempore* – tím, že jsme tady tématem učinili tu jakousi základní, nejen filosofickou, nýbrž životní orientovanost, tak tím se nám otvírá otázka, jak vypadal v minulosti ten vývoj nebo jak vypadaly ty proměny životní orientovanosti. Jak vypadala ta životní orientovanost v době, kdy ještě filosoficky vůbec nemohla být podrobena žádné *reflexi*, poněvadž filosofie neexistovala. Jak ta životní orientovanost vypadala v průběhu vývoje západoevropské filosofie, jak se to proměňovalo a jaký je dnešní stav té otázky životní orientovanosti jednak v rovině filosofické, jednak a to zejména v rovině obecně lidské. A tím se budeme zabývat v příštích večerech.

Jiný hlas: [nesrozumitelné] považuješ jako dnešní výklad, jako [nesrozumitelné] že je tedy nejméně konvenční. Kde by bylo toho nejdůležitějšího [nesrozumitelné].

Hejdánek: Já nevím, pokud tam to slovo... nevím, jak bych reagoval na to slovo konvenční. Proti tomu, co

jsme dosud říkali, tak je tady cosi nového v tom, že jsme provedli korekturu toho původního vymezení filosofie jako *reflexe* a že jsme ukázali, že k filosofii patří jakýsi základ, který sice není filosofický, ale není redukovatelný ani na nic daného v oblasti vnějšího světa, v oblasti výbavy subjektu ani v oblasti jakýchsi tradic vztahu mezi subjektem a tím vnějším světem. Který tedy není pochopitelný nebo uchopitelný myšlenkově bez vztahu k tomu čtvrtému, ale musí být chápán jako jakýsi zvláštní druh aktu nebo aktivity, čili ne něčeho, co by přicházelo odjinud, nýbrž je to skutečně něco, co patří k chování nebo k zaujetí pozice nebo něco takového toho subjektu. Není to nahodilé, má to smysl, který odkazuje ovšem k tomu čtvrtému. No a filosofie s tím musí počítat, a když s tím začne počítat, to znamená, když si začne uvědomovat, že s tím musí počítat, že si to musí uvědomovat, tak se v ní něco musí proměnit. A že ta proměna je velmi významná pro... to jsme teď tady neříkali, to se ukazuje ještě potom, až je významná pro celou životní orientaci, i nefilosofickou, i nefilosofovu.

No a jak, to je odkázáno do budoucnosti. Tedy, že by to něco pro tebe mohlo být nového, to si nemyslím, je to ovšem, zdá se mi i pro tebe, poněvadž znáš, k čemu mířím.

Jiný hlas: Proměňuje všechno vlastně v tom životě.

Hejdánek: Až se teď budeme zabývat tou dějinnou stránkou té životní orientovanosti a v důsledku toho tedy té možnosti filosofického vztahu k té životní orientovanosti a tak dále, tak budeme hovořit o *mytické orientaci*, o *orientaci víry* takzvané, což jsou termíny, které si vezmeme z literatury a...

--- (1982-01-18 Filosofie a její „základ“ (2)_s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Že když čteme u *Eliada* o orientaci do budoucnosti a takových věcech, tak to najednou v tom vržení cítíme, že to jakýsi smysl má, něco nám to říká, ale filosoficky to nemá základ. To není vůbec spodbudované, nemá to skutečné, myšlenkově precizované základy. No tak to je pokus to takhle udělat. My teď víme, když budeme mluvit o víře, to je zas věc, která samozřejmě v každém vzbudí v mysli jakési konnotace, které nechceme, aby tam byly. Co všechno se... to víme, jak ty konnotace jsou matoucí. Teď jsme si to připravili způsobem, který nám určí, jakým směrem se máme koukat. Když teď budeme mluvit o té víře, tak už víme, co tam máme hledat nebo ne, co tam patří, co tam nepatří. Teď se budeme umět trochu lépe vypořádat s těmi texty, s kterými budeme pracovat nebo můžeme pracovat, ze starozákonních proroků.

Tak to má svůj smysl. Je to jakýsi přechod k tomuto tématu, který se mi zdá důležitý, a to proto, že se mi zdá – a do toho tam bude patřit taky téma ateismu – že dneska teologie a ta tradiční forma křesťanského myšlení, která je svázaná s religiozitou, je neschopná něco podstatného říct. Je schopná udržovat jakési tradice, zachovávat jakýsi *thesauros*, ale v žádném případě není schopná říct dneska něco smysluplného pro lidi, kteří nemají ten *background*, kteří prostě nejsou vychovaní v církvi. Prostě neumí mluvit. Řekne to způsobem, který takřka nikoho neoslovuje, nebo když ho osloví, tak osloví ty jeho stránky, které právě měly zůstat potichu nebo měly zůstat tupé.

Jako dneska mnoho mladých lidí chodí na mše, protože je to esteticky uspokojuje nebo oslovuje. Vůbec těm slovům třeba nevěnují pozornost, to není ani tak důležité, nebo jenom jako básně. A nicméně je to zaujme. Zaujalo je něco, co je tam vedlejší. Může to být dobrý začátek, že se potom to přesunulo, ale je to zajímavé, proč to tak má být. Tak to je věc...

Smysl toho dnešního výkladu byl jenom v tomto, že to ukázalo v té naší linii, že je potřeba předpokládat něco jako základ filosofie, že je to relevantní téma filosofie a její základ v tom smyslu, že nejde jenom o reflexi, že filosofii nelze redukovat na reflexi, že by to byla nějaká jenom myšlenková metoda. Že to je jakýsi životní postoj taky nutně. A dokonce takový postoj, který patří k životu ještě dřív, než filosofie vůbec existuje, který vznikem a v důsledku vývoje filosofie se musí nějak pročistit a osvětlit, to jest, že se ukazuje být tím, čím je. A když se to ukáže, tak se to může ukázat jedine filosoficky, tedy jenom filosofickým myšlením se to může ukázat. A to filosofické myšlení, kterému se to ukáže, které to nahlédne, se musí vnitřně změnit. A že to má své důsledky pro životní integritu každého člověka, i když nepěstuje filosofii. To je asi tak obsah toho. Mně se nezdá, že by to bylo něco světoborně převratného, ale zase se mi nezdá, že by to bylo tak docela jedno.

Jiný hlas: Možná ještě trošku s tím by souvisela jedna otázka, která bude zajímat možná jenom mě a Tomáše. Jakub Trojan napsal práci, na které si dal velmi záležet, a to sice *Teologie a filosofie*. Už jsi ji viděl? Bude přeepsaná do měsíce. A tam pojednává, co je společné a co je rozdílné. V celé té práci, která má řekněme dvacet stránek, mu vychází neustále, že to, co je specifické pro teologii, je možné i ve filosofii a naopak. Takže se mu nakonec na poslední půlstránce, když připustil, že i filosofie může to co teologie, ten přístup a tak dále, zredukovala difference na to, že filosofie zrovna tak jako teologie může nahlédnout to, co jest jako falešné, jako hříšné.

A že ten rozdíl je jenom v tom, že filosofie ví o pravé skutečnosti, na rozdíl od té falešné, že jest, kdežto teologie ví o pravé skutečnosti, že vstupuje do tohoto světa. Že skutečnost lži docela i filosofie nahlíží, ale pak je pravá skutečnost, která podle teologického rozpoznání – a v tom je to jediné specifikum – vstupuje, proloženě vstupuje do tohoto světa.

To je jenom takový případ k tomu, když říkáš, že tento postoj je možný reflektovat jenom filosoficky. Tadyhle se dozvídáš už předem, než se staneš hříšníkem, jaký je výsledek tvé práce. Že se nám může zdát, že to filosofické je jenom takový *hybris*, taková zpupnost, že ty tam nasazuješ, že jenom filosoficky, ač tedy už je před filosofií to nahlédnutí, ta orientovanost. Ty jsi minule říkal, že filosofie krom reflexe má také svůj základ, tak tím základem jsi pak přistál v té akci, která je pod sebou a tak dále, přistál jsi u toho pojmu víry. A dneska, jak mluvíš o té orientovanosti, která není filosofická, a která se může nahlédnout, to je taky ta víra?

Hejdánek: No tak ta může být taky něco jiného. Víra je jedním z typů té orientovanosti. Ale mýtický člověk neznal tuto orientovanost, ten byl orientován jinak. Z čeho vychází, že to nahlédnutí může udělat jenom ta filosofie? Dohodneme se velmi rychle. Já teologii považuju za takovou zvláštní sortu filosofie. Neexistuje žádná teologie nezávislá na filosofii. Čili filosofie je... a teď jsou teologové a naši učitelé, učitel Honzy a Jakuba, J. B. Souček o tom napsal knížku, kde tohleto potvrzuje, čili není to jenom mé tvrzení, také teologové a právě domácí naši tohleto říkají, že vlastně teologie jenom ohýbá a láme určité filosofické myšlení, takže bez té filosofie není teologie možná. Teologie je možná jenom jakási, dalo by se říci tvrdým slovem, jakýsi parazit na filosofii. A nebo dalo by se říci, teda jemnějc, třeba že to je určitá adaptace filosofie. Nebo k jakým cílům, baže, pak už bychom museli ještě do toho jít. Ale v podstatě mně to, když jsem říkal, že to je jediné filosofie, tak jsem myslel, že neexistuje žádná jiná disciplína než filosofie. Přičemž teologii nepovažuju za disciplínu. Něco jiného je třeba Heidegger v té své studii, v té své přednášce, prastarý někdy z doby *Sein und Zeit* nebo snad ještě starší, o teologii a fenomenologii.

Teologie a fenomenologie.

Jiný hlas: Tak to já myslím rok potom o tom vykládal.

Hejdánek: O rok potom. 27, 28 nějak.

Jiný hlas: Aha, jo jo.

Hejdánek: No, tak tam zahrnul teologii mezi vědy, že prostě to je přesně taková věda jako třeba chemie nebo fyzika. Že má svůj předmět a tak dále. A proti tomu všemu postavil fenomenologii jako něco jiného. To není taková věda jako ostatní vědy. Takže zahrnul vlastně teologii mezi pozitivní vědy. Mnoho lidí to uvítalo, protože ta solidnost teologie z toho vysvítala jasně, že to je tak solidní jako nějaká fyzika nebo chemie. Ale po mém soudu teda je to ta nejhorší služba medvědí, kterou mohl teologii udělat.

No a já naproti tomu se domnívám, že teologie je zvláštním způsobem aplikovaná filosofie. A proti tomu způsobu aplikace mám zásadní technické námitky, zatímco proti legitimitě podobného počínání námitky nemám. To jest, já mám námitky proti konkrétním podobám té adaptace, která se mi zdá zhůvěřilá, ale dovedu si představit, že existuje adaptace adekvátní. Ale přece jenom adaptace. To jest, že bez té adaptace ta filosofie sama mnoho říct nemůže, co ta teologie říct může. Čili já jsem otevřen té možnosti, že teologie není zbytečná, ale jsem přesvědčen, že je možná jediné tam, kde existuje nějaká filosofie a že teologie sama by měla být zainteresovaná na tom, aby měla k ruce vhodnější filosofii, než aby jí to bylo jedno. Souček sám tam říká, že prostě jsou určité způsoby filosofického myšlení, ve kterých se teologii líp dýchá než v jiných. Asi tak.

Jiný hlas: Ty jsi především, když jsi vykládal o té víře, tak jsi říkal, že filosof čeká na teologa, aby ten teolog předložil, a teď nevím přesně. Tys říkal, že zatím teologie vždycky vytrhla nějaký typ filosofie a na to se naroubovala a tak dále. A očekával jsi, že teologie udělá novou filosofii a nebo novou teologii? To jsi měl tak jako výzvu teologům.

Hejdánek: Novou teologii musí udělat. Nemůže udělat novou filosofii, to by přestal být teolog. Pokud je někdo teolog a chce zůstat teologem, tak *raison d'être* teologie musí nějakým způsobem zdůvodňovat a nemůže prostě jít do práce na cizí hrad. Ale že se přebíhalo z teologie do filosofie, vždyť jich je figur.

Jiný hlas: No to jistě, to dělají i fyzikové, že přebíhají do filosofie a to ještě neznamená...

Hejdánek: To dělal i Rádlo taky. Dobrá. A tvoje otázka byla ještě jaká?

Jiný hlas: Prosim tě, to bude dost teď falešný. Ty se odvoláváš na Ježíše. Tedy to je velmi laický, za koho ty pokládáš tedy Ježíše? Jistěže ne ani za teologa, ani za filosofa, ale tady si ho půjčuješ jako člověka víry, nebo proč ho tam uvádíš, toho Ježíše, taky do téhle orientace?

Hejdánek: No, já jsem ho v tomhle případě uvedl jako klasický případ něčeho, co považuju za adekvátní, člověku adekvátní postoj, bez ohledu na to, že Ježíš má nějaký mimořádný postavení v křesťanské tradici nebo něco takového. Prostě já nevím, koho z filosofů bych mohl z takových velkých postav filosofických uvést místo něho, tak jsem využil jeho příkladu, poněvadž po mém soudu, i když nepochybně Ježíš nebyl filosofem v tom smyslu filosofické odbornosti, tak nepochybně byl strašně významným filosofem ve smyslu té životní orientovanosti po *metanoia*. To jest tato základní změna smýšlení, která má pronikavý vliv na celou životní zaměřenost, celou životní strukturu a tak dále. Ta byla provedena Ježíšem bez toho filosofického aparátu, takového toho odbornického. Protože jsem přesvědčen, jak jsem to dneska ukazoval, že bez té filosofie to není možné, tedy prostě po mém soudu Ježíš musel být filosof. V tom základním by musel být filosof. I když ten aparát neměl k dispozici, tak tam provedl něco, co nelze provést bez filosofie. Čili tam je prvek filosofický, který není přehlédnutelný, po mém soudu.

Jiný hlas: No, obvykle se uvádí spíš ten Sókratés takhle jako model proti tomu Ježíšovi.

Hejdánek: Je zvláštní teda, že Patočka to takhle líčil, jestli jste četli ten jeho dovětek k *Přirozenému světu po třiatřiceti* nebo po kolika letech to tam píše, když to mělo vyjít. Ono to vyšlo asi ve dvou stech výtiscích, poněvadž už to bylo pod intervencí, ale vyšlo to, nějakých těch pár exemplářů je po knihovnách a někdo jich pár soukromě má. Tam mluví, mně to ještě teď, když si na to vzpomenu, tak mě to dráždí, tam mluví o svrchovaně dobrém člověku způsobem, že křesťan do toho může vložit představu, že jde o Ježíše, a přitom fakticky Patočka při zachování všech náležitostí této možnosti pro křesťana myslí na Sokrata. Což mně připadá trochu podvodné a nemám takové věci rád. Tak dokonale vystavěnou past, aby se křesťan dal chytit a pak se mu tam vsune Sokrates. To tedy opravdu musím říct, že mě to dožralo tenkrát a ještě teď jsem trochu rozhořčený nad tím. Mohl bych vám to předvést, jak je to udělané, skutečně dokonale, tam prostě křesťan na to skočí jako na špek. A taky spousta lidí to udělala. Fakticky tam šlo o Sokrata. Musíte si to velice dobře rozebrat, aby se ukázalo, že nejde o Ježíše, že jde skutečně o Sokrata, poněvadž ten Ježíš je tam nepochopený.

Čili dvojí výtky proti Patočkovi na tom mám. Zaprvé, že vlastně nepochopil Ježíše, takže si myslel, že na to chytne křesťany a že vlastně chytne jenom ty hloupější, nebo ty méně křesťany. A zadruhé, že vůbec tu past tam dělal. Ta past je nepochybná. A proč to říkám? Kvůli tomu Sokratovi. Je to trochu nadsazené, co Rádlo píše o Sokratovi, ale něco na tom je. U Sokrata, když ho přečtete a pokusíte se na to podívat trochu s odstupem, tak opravdu dráždí takový nelidský vztah k těm lidem. Zejména třeba k těm soudcům, k těm občanům, kteří se tam sešli, aby ho soudili.

Jiný hlas: On jim vůbec není nakloněn.

Hejdánek: On se vůbec nepokouší je přesvědčit. On je trochu zesměšňuje, trochu provokuje, dělá si z nich srandu. Trochu je tahá za nos a považuje za blby. To když si dokonale přečtete, když na to dáte dobrý pozor, na tu řeč – samozřejmě v tom Platonově podání, kdo ví, jak to řekl opravdu v té *Obraně* – tak tam je takový zvláštní podtext pohrdání těmi lidmi, kteří ho mají soudit. Takové přílišné vědomí toho, že oni

vůbec to právo nemají a že vlastně on je soudcem, nebo ne že soudcem, ale snad že on daleko spíš by mohl být soudcem jich než oni jeho a tak. Takový aristokratický vztah, dalo by se říct, takový nedemokratický vztah k těm občanům.

Jiný hlas: No, vždyť oni ho práskali.

Hejdánek: Proto jsem uvedl toho Ježíše, protože ty ho křižovali a on říká: „Odpusť jim, neboť nevědí, co činí.“ Tenhle velikánský rozdíl mezi Sokratem a Ježíšem. Proto jsem to uváděl, poněvadž nevím, Sokrates je sympatická postava, neobyčejně sympatická a zaujme člověka tak nějak, že ho přímo strhne. Ale nepochybně tenhle moment v tom je. A já se domnívám, že filosofie si musí tohle odvyknout. Tohle bylo charakteristické pro filosofy od samého začátku, že prostě ty druzí, to jsou ti blbí, co koukají a nevidí, poslouchají a neslyší, chybí jim porozumění. Vždyť chodí jako spící a ne bdící. Tohleto všechno, vemte jednoho *presokratika* za druhým, všude to tam je přítomno, zvláště v takových nadmutých formulacích Empedoklových třeba.

Jiný hlas: Měl bys pro toho Karbana pochopení? Jak tě tady dráždil ten *ethnos*, ty jsi taky odpovídal zdánlivě, ale když jsem pak přišel a vykládal jsem o něm, tak jsem dráždil tady přítomné dámy, naši ženu teda, tím, že jsem říkal, on není tak blbej, jak vypadá. On když přestane myslet na to, že je malej a že se musí vytahovat, tak se ukáže, že dovede *parírovat* různým takovým špičkám, nedělá gorilu, ale pokouší se to vybrat jinýma špičkama, to je milý.

Hejdánek: No kdyby byl, tak to se pak samozřejmě nedá, to máš přístup Sokrata. Ale tady jde o to, ten Sokrates má ten přístup ke všem, rozumíš? To není k jednotlivci. To já když tam potkal nějakýho blba, tak že ukazoval, že je blb, to proti tomu nic nemám, ale on vlastně mluví k těm, kteří ho budou soudit, a on se takřka chlubí tím, že jim nebude podkuřovat, že jim vůbec nebude říkat nic, aby si je získal. Rozumíš, takhle nejde k lidem prostě přistupovat. To je drzé, tam chybí ta základní otevřenost vůči druhému člověku. Teprve když se ukáže jasně, že je vůl, no tak je vůl. Ale nemůžu nějak stavět lidi předem do pozice volů, poněvadž oni se tak pak začnou opravdu chovat.

Jiný hlas: Ale teď je jedna věc, jestli to je Sokrates, nebo není, to už jsme tady měli s tím Patočkou a tou *Obranou*, ale teď je jedna věc, když si to vezmete tak, jak si to berete, že ten Sokrates, tak jak ho tam Platón líčí, je tím Sokratem, on se přece mnohdy snaží těm lidem vysvětlovat spoustu věcí a oni opravdu dokazují, že jsou neustále volové. A když se on tedy dostane do situace, kdy je jasné, že ho zlikvidují, tak jakým způsobem už jim to má dát najevo? Když vyčerpal všechny možnosti takového toho, když to teda nahlédl, že by se s nimi měl nějak obávat, nebo je přivést k té filosofii, a když oni vůbec nebyli schopni se pro to otevřít, tak jak on jim to nakonec má říct? A nakonec jim musí říct, že jsou volové, aby si to nějak uvědomili, když to nechtějí filosoficky nějak...

Hejdánek: Ano, jenže tam vůbec není jasné, že všichni ti přítomní občané, kteří tam přišli, že se nechtějí otevřít. Tam se o nich vůbec neukazuje, že se nechtěli otevřít. A přesto on se chová takovým zpupným způsobem.

Jiný hlas: Ale když ho odsuzují...

Hejdánek: No to je v té první řeči ještě ne, on byl obžalován jenom, měl ukázat, že to. A oni nejdřív rozhodli, že je vinen. A on si měl navrhnout sám trest. Dovedete si představit větší zpupnost, když tady přítomní, kteří jsou kompetentní, i když to udělali nekompetentně, ale jsou kompetentní jediní v té obci to posoudit, jestli jste vinen, nebo ne, a rozhodnou, že jste vinen, vy si máte navrhnout trest a vy si navrhnete doživotní zaopatření v *Prytaneiu*? No tak to je ta drzost *non plus ultra*. To je prostě jako kdyby mě shledali vinným v tom tenkrát v tom jedna-, dva-, sedmapadesátém, tak že jsem vinen – a já věděl, že vinen nejsem, no ale jsem vinen – a já bych si navrhl trest a já bych řekl: mně na pět let dali do Dobříše, teda do zámku spisovatelů, ať mě tam živí. No, to co to je? To přece... No, on tam mohl navrhnout třeba, že zaplatí, já nevím, dvě stě drachem a tak, aby mu to odpustili, že už to nebude dělat.

Jiný hlas: To nejde, to nejde.

Hejdánek: Nejde! Nejde! Vždyť já neříkám, že tohle mohl, spoustu jiných věcí, ale proč takhle provokovat?

Jiný hlas: No, mohl se zeptat, když jsi v té situaci, tak co by sis navrhl?

Hejdánek: No já nevím, já bych možná dělal hůř než on, ale... ale důležité na tom je, to je jedno, jak jsme založení, jakého jsme založení. Tady jde o to, že on tam prokázal prostě pohrdání těma soudcema. To je nepochybný. Já bych to možná udělal taky, ale musí se to pojmenovat jako to, co to je. No tak ten Ježíš je v tomhle sympatičtější.

Jiný hlas: Ještě naposled jsem se chtěl zeptat, prosím tě, jak jsi mluvil o tom, že ta orientace přestrukturuje to filosofické myšlení a že změní celý život, jo, to máš taky jako kategorický nebo radikální požadavek? Hej, jak jsi tam mluvil, že ta orientace...

Hejdánek: Arnošte, buďte zticha, jo, to nemá cenu, já to řeknu teď a oni zase kecají znova dál.

Jiný hlas: Když ta filosofie, když ta orientace přestrukturuje to filosofické myšlení, že tím také se přetvoří ten celý život – to mám chápat jako takovou radikální výzvu, že toto musí následovat po tom novém myšlení filosofickém, že musí také dojít k...

Hejdánek: Já jsem tady nemyslel, neměl jsem na mysli, Tomáši, že by to byla nějaká výzva k něčemu, nýbrž jestliže to děláme, tak to nezbytně k tomu patří. To není výzva. Výzva je třeba otevřít se. Ve chvíli, kdy se otevřu, otevřu a teď to filosoficky zreflektuju, tak prostě to už pak jde jedno s druhým a musí k tomu dojít. Proto právě na tomhle, že to není otázka výzvy a není to otázka nějaké osobní zdatnosti nebo nějaké *areté* k tomu dospět, nýbrž že to je otázka prostě jenom dalších kroků, když byl učiněn ten první. Proto jsem říkal, že bez ohledu nejenom na tom světě vnějším, ne na tom subjektu, ale také bez ohledu na té tradici, že filosofie musí k tomu dospět. To jest, i kdyby – teď bych to teda jako takhle – i kdyby nedošlo k té, k tomu setkání filosofie nebo té řecké tradice filosofické s křesťanskou linií, tak by ta filosofie musela do tohoto bodu dospět taky. Že to není jenom jakýsi vklad té druhé tradice. Ten vklad nepochybně existuje a je velkej a tak dál a má vliv na ty detaily, na to vybarvení a já nevím na všechno možné. Ale tento moment, že ta filosofie musí dojít do chvíle, kdy se vnitřně musí přestrukturovat, kdy prostě reviduje své původní zaměření a orientuje se nově, k tomu – a to tímhle způsobem teda, jak nově, ne jenom nějak nově, ale ve smyslu té otevřenosti k tomu, co přichází, tedy vlastně k budoucnosti –, takže tohleto nelze vyložit jenom z té tradice paralelní, pocházející z Izraele, a že ta filosofie by k tomu musela dříve nebo později dojít sama. Že by to vypadalo jinak, že by to mělo jiný konotace, kulturní rámec a já nevím co všechno, nepochybně. Ale tenhle ten základní fakt toho obratu, té *metanoia* filosofické, ten je daný tím, že filosofie začíná jako reflexe. Takže i bez toho setkání by filosofie k tomu musela dospět. A jinak ti řeknu, že i tento papež, který jinak je dost konzervativní, to *metanoia* překládá jako změna smýšlení, opravdu, že tam nemá žádné, jak se řekne, pokání, *penitentia* nebo co, tak jak by tam podsouval. To dřív to jako jistě, jistě z té staré doby. Až řekneš [nesrozumitelné], jo, podívat se, koukni se na to, jo, jak to bylo v té *Metanoie*. Já se tam, pokud budu moct, taky podívám, ale já jsem v nebezpečí, mně to jenom připomnělo, mně se to jenom... já na to zapomenu a... jo... [nesrozumitelné]... tak dál.

Jiný hlas: Já jenom ještě jeden dotaz. Říkáte, že filosofie na určité úrovni, filosofie na určitý úrovni se musí nutně dostat do toho stadia, nebo do toho bodu, kdy dojde k tomu změně smýšlení, jo? A ta filosofie, ještě než dojde do tohoto bodu, má taky ten základ stejnej jako potom?

Hejdánek: Ne stejnej. Ale má základ. A to je jinej.

Jiný hlas: No, a co to je?

Hejdánek: No, to bude... o tom budeme hovořit příště. V podstatě to je ta orientace na minulost, na *archaie*, že, nebo na *arché*, pokud jich je víc, na archetypy, na svět idejí, na – já nevím na co – na čtyři živly světa a podobně. To je racionalizovaná orientace archaického člověka.

Jiný hlas: Chtěl bych si taky něco vyjasnit, a to to, že když mluvíme o té reflexi, která je tím otevřením, jo, tak ta aktivita potom, která je prováděná, tak tato aktivita má orientaci k tomu čtvrtému. Ano? Reflexe jako otevření, jo? No, už jsme si to tady takhle řekli. Že mluvíme o té otevřenosti, která to nedeformuje, že? To je v pořádku, ano. No, tak že potom tato aktivita má orientaci k tomu čtvrtému. A má vůbec dojít k této reflexi taky prostě nějakou orientací? Nebo prostě... že tady už máme...

Hejdánek: Počkejte, dojití k reflexi... No takto, že jo. My můžeme mít normální reflexi, můžeme provádět normální reflexi, že jo. A pak je zvláštní druh reflexe, že jo, kterej na rozdíl od té, o které jsem předtím mluvil, nedeformuje to čtvrté a vůbec jako nedeformuje ten předmět, jo? Podívejte se, tak, nedeformuje... Já vám do toho skočím hned. Neříkejte tomu prvnímu normální, poněvadž to je deviovaná, že, a určitým historickým způsobem definovaná. Čili to není nějaká přirozená, nějaká normální a tak dál, aby bylo jasné. To je to období toho předmětného myšlení. A ta reflexe je něco, co je spojený s tím předmětným myšlením. Reflexe v pravém slova smyslu před filosofií neexistovala. Tam existovala taková jiného typu, vypadala jinak a spíš byla intuitivní a tak dále, jo. Prostě nebyla to ta reflexe v tomto případě. Takže teď, kdybyste to zformoval znovu, tak to znamená: je tady jakási historicky daná forma reflexe, která je orientovaná hlavně teda na ty předmětné danosti, která z toho subjektu dělá také předmět. A pak zde máme tedy reflexi, která je orientovaná vůči čtvrtému.

Jiný hlas: A mně jde právě o to, že když my se po většinu svého života nebo většina lidí se nachází ve stavu reflexe *deviované*. A jestli taky je nějaká orientace, která převádí z této *deviované* reflexe do reflexe.

Hejdánek: Jo.

Jiný hlas: Jestli je taky nějaká orientace, o nějaké puzení, které je k té...

Hejdánek: Já tomu snad rozumím.

Jiný hlas: Nebo jak tomu s tím vztahem k té nadosobní.

Hejdánek: No, jo. Já tomu snad rozumím. Já to ohraňím na dvě strany. Já jsem říkal, že ten vztah k tomu čtvrtému nebo k nepředmětné skutečnosti, že určitě nějaký je taky na úrovni třeba biologické. Takže k tomu vůbec žádná reflexe není zapotřebí.

Na druhé straně jsem ale říkal, že reflexe, která si uvědomuje, nahlíží nezbytnost otevřenosti vůči čtvrtému, že nutně reformuje nebo restrukturalizuje samu sebe. Tím ovšem je řečeno, že dokončuje tu restrukturalizaci. Bez toho, že by začala se reformovat nebo restrukturovat, tak to nenahlédne. To nahlédnutí už je začátek té restrukturalizace. Čili když říkám, že pak se celá restrukturalizuje, tak to je jenom, že dokončí tu restrukturalizaci.

Že začátkem toho naslouchání tomu čtvrtému je změna smýšlení a nikoliv nějaké puzení, to myslím, že je jasné. Tedy na vaši otázku bych odpověděl, že to, co *filosofie* vede od předmětného myšlení k povědomí nutnosti se reformovat, je reflexe sama a ne žádné předreflexivní, před*filosofické* nebo předmyšlenkové puzení. Nic takového není. Ale platí to, co jsem řekl na začátku, že teda nějaký ten vztah k tomu čtvrtému určitě i na biologické úrovni. Ale to bychom se museli ptát jak. To není žádné puzení.

Jiný hlas: Ta *deviovaná* reflexe teda způsobuje to tihnutí k té reflexi. Změna smýšlení může být prováděna na té úrovni té *deviované*.

Hejdánek: Každá reflexe, i ta *deviovaná* i ta *nedeiovaná*, prostě každá nakonec musí se restrukturalizovat natolik, že bude *nedeiovaná*.

Jiný hlas: Takže tedy i v té *deviované* reflexi je jistá orientovanost.

Hejdánek: Ne, že tam je. Jsou tam přítomny prvky, které umožňují tu revizi.

Jiný hlas: Takže by se dalo říct *deviovaná* orientovanost?

Hejdánek: Jako co?

Jiný hlas: To, co umožňuje, ty prvky, které tam jsou v té *deviované* reflexi, že by to mohla být nějaká *deviovaná*...

Hejdánek: To ne, ty prvky nejsou záležitostí orientovanosti. To jsou prvky, které jsou charakteristické pro reflexi samu. Sama reflexe znamená přístup k sobě a ten je možný díky tomu, že jsem od sebe odstoupil. Čili sama povaha reflexe, ať je jakkoli *deviovaná*, vždycky znamená tenhle ten kruh: že od sebe odejdu, abych k sobě mohl přijít. A v ten moment toho odstupu od sebe je ten prvek, který umožňuje, aby reflexe i *deviovaná* byla schopna odstoupit od své *deviovanosti*.

Jiný hlas: Ano, jenomže tady bylo zformulováno něco, co nebylo řečeno, a že to neustále zatemňuje to vzájemné pochopení. Protože pokud já jsem to pochopila dobře, tak ten přístup k tomu čtvrtému, který

nedeformuje a neznásilňuje to čtvrté, není žádná reflexe. To tady tvrdíš. Je to pravda?

Hejdánek: No jistě není, ale já jsem si nevšiml, že to tvrdím.

Jiný hlas: Ano, tak jsem to pochopil právě. A proč to pořád rozlišuješ mezi touto pravou reflexí, která neznásilňuje to čtvrté, a tou *deviovanou*, která je všechno ostatní víceméně, takže si nemůžete porozumět?

Hejdánek: Ne, reflexe je přístup k sobě nebo k něčemu svému, k nějaké vlastní mé akci. Reflexe nemůže být nikdy přístupem k něčemu jinému než k mému. Proto není reflexe přístupem ani k věcem toho vnějšího světa a nemůže být ani přístupem k druhému člověku a nemůže být ani přístupem k tomu čtvrtému. Ale každá reflexe v sobě má prvek nějaké takové otevřenosti.

Ten prvek tam může být znehodnocen, zasut, anebo může být odhalen a může se mu dát takové místo, aby osvětlil všechno ostatní. To je způsob, jak s tím prvkem pracujeme, ale ten prvek je přítomen v každé té reflexi. To není prvek žádné aktivity, nýbrž je to prvek otevřenosti. Kde tenhle prvek není, tam není možná ani reflexe. Protože kde tento prvek otevřenosti není, tam nejsem schopen ze sebe vylézt, abych se k sobě dostal. To znamená, to všechno jenom předvádím, ale jsem to furt já, furt jsem ve svém vlastním zajetí. Čili to je jenom předstírání reflexe a není to reflexe skutečná.

Tam, kde je skutečná reflexe, tak vždycky tenhle prvek je přítomen a může být v té *deviované* reflexi zastřen, může být pokryt různým harampádím toho předmětného myšlení, zapomenutý může být, může být vytěsněn z povědomí, ale je tam. A když ta *sebedeviovanější* reflexe je skutečnou reflexí, pak je schopna samu sebe reflektovat a všechno to harampádí odlišit od tohoto prvku. A to je potom ta změna toho smýšlení.

Jiný hlas: Takže ta reflexe je prakticky potom nahlédnutí. Až dojde k tomu nahlédnutí, setkání se po té *extázi*, tak potom provádím reflexi. To je ta *nedeviovaná*.

Hejdánek: Nahlédnutí ovšem předpokládá právě nějakou předmětnost a tady setkání s nepředmětnou skutečností, s ryzí nepředmětností, má trochu jiný směr. Raději jsme místo toho používali slovo naslouchání, ale vcelku oboje je metafora, takže nevím, proč bych zvlášť nějak mohl to zdůraznit. Jenom aby nedošlo k nedorozumění: nahlédnutí... nahlédnout můžu vždycky jenom něco, co je přede mnou. Kdežto tohle nikdy přede mnou není. To je, pokud bych dal zvlášť nějak důraz na to slovo nahlédnutí. Já můžu ovšem mínit nahlédnutí ve smyslu vyslechnutí nebo naslouchání, a pak je všechno v pořádku. Jenom aby to nebyla ta *theoria*, to nahlédnutí. Ale jinak úplně souhlasím.

Jiný hlas: A tu orientaci teda nakonec, abych si to ještě vyjasnil – ta orientovanost je vůči tomu setkání s tím čtvrtým, tak jak tady bylo řečeno?

Hejdánek: Ne. Orientovanost je vždycky jakási *intence*, *intencionalita*.

--- (1982-01-18 Filosofie a její „základ“ (2)_s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Dalo by se to tak také říct. Já mám takovou tuchu, že vy to míníte jako orientovanost k ne-předmětnému, nebo orientovanost k ne-předmětnému je *intence*, jejímž předmětem je to ne-předmětné. Jde o to, že ta orientovanost nemíří k ne-předmětnému, nýbrž k něčemu jinému.

Ve skutečnosti toto míření k něčemu jinému má svou ne-předmětnou komponentu vztahu k ne-předmětné skutečnosti. A k ne-předmětné skutečnosti se nemohu předmětně vztahovat. A protože *intencionalita* nebo orientovanost vždycky míří někam předmětně, tak si musíme uvědomit, že to, kam ta orientovanost míří, není ne-předmětná skutečnost. Nýbrž že se vztahuje k té ne-předmětné skutečnosti jinak než tím, kam míří.

Čili já nepopírám, že ta orientovanost je vztahem k ne-předmětnému, ale že nesmíme to ne-předmětné hledat ve směru té orientovanosti. To je jediné, poněvadž jsem měl dojem, že chcete z toho ne-předmětného udělat předmět té orientovanosti.

A my jsme si tady říkali, že třeba myšlení má samozřejmě vždycky nějaké *intence*, má *intence* předmětné a ne-předmětné, a že k ne-předmětné skutečnosti se nemůže vztáhnout předmětnými *intencemi*. A protože naším cílem je jakási integrita, jednota mezi předmětnými a ne-předmětnými *intencemi*, tak zatímco mýtické myšlení se vykašlalo na předmětné *intence* a plně se soustředilo na ne-předmětné,

zatímco předmětné myšlení od starých Řeků až do dneška se orientovalo na předmětné *intence* a vykašlalo se na ne-předmětné a nechalo je poezii, tak teď to nové myšlení, o které jde, samozřejmě musí zachovat všechny přednosti předmětného myšlení, to jest svými předmětnými *intencemi* se musí vztahovat ke skutečnosti tak přesně, jako to dovedlo to předmětné myšlení dosud, ale musí pracovat naprosto stejně odborně a rutinně, prostě vypracovaně těmi ne-předmětnými *intencemi*, kterými se bude vztahovat k té ne-předmětné skutečnosti. Takže musí mít obsazené a pod kontrolou oba druhy toho směřování, těch *intencí*.

No a jestliže tohle platí pro myšlení, platí to i pro tu životní orientaci, která je základem toho myšlení. I ta se vztahuje k něčemu předmětnému, k něčemu, co je v tom vnějším světě, ale zároveň se vztahuje nějak k ne-předmětné skutečnosti. A protože ne-předmětná skutečnost má budoucnostní charakter a předmětná skutečnost má minulostní charakter, tak ten vztah je takový, že v té životní orientovanosti se přimykáme k jakémusi pohybu z budoucnosti do minulosti.

Do minulosti, to je ta orientovanost k něčemu, protože my se nemůžeme životně orientovat jinak, než že něco nakonec děláme v tom světě, ve kterém žijeme. Ale jde o to, aby to něco, k čemu se orientujeme, bylo ovlivněno tou naší aktivitou na základě zakořeněnosti té aktivity nebo zakotvenosti té aktivity v té ne-předmětné skutečnosti z budoucnosti. Čili my se vlastně zakotvujeme v budoucnosti a míříme svou aktivitou k těm věcem kolem nás.

Čili je to jakýsi předpoklad polemiky s těmi orientálními naukami, které se chtějí vykašlat na ten svět kolem a chtějí se soustředit na nějaké to nitro, na ten duchovní svět a takovéhle věci. Prostě není to tak. Kdo se orientuje na – teď užiju toho slova, jak vy jste ho užil – kdo se orientuje na ne-předmětnou skutečnost, tak to znamená, že musí pracovat na záležitostech tohoto světa, ale ve smyslu, který nevyplývá z toho světa, nýbrž který je čerpán z té ne-předmětné skutečnosti, která je budoucnostního charakteru, tedy z budoucnosti.

Já se nemohu orientovat životně tak, že před sebou mám budoucnost jako předmět. Nýbrž já se v té budoucnosti zabydluji, já tam do toho vkročím, abych realizoval tady nějaké proměny v tom světě kolem. Čili ta dvojí *intence* nebo ta dvojí zaměřenost, dvojí orientace, dvojí struktura té orientace a tak dále musí být vždycky takováhle.

Deset hodin. Nebo jestli měl ještě někdo něco... Já už musím. Tak díky za pozornost.