

Neidentifikovaná přednáška [FF UK nebo ETF UK]

Ladislav Hejdánek

◆ přednáška, česky, vznik: 1990

◆ lecture, Czech, origin: 1990

Neidentifikovaná přednáška [FF UK nebo ETF UK] [1990]

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

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Tedy, skončili jsme minule důrazem na to, že *filosof* musí respektovat, že je v obci a že jeho *filosofie* tedy musí být nějakým způsobem politická. Moment, omyl, promiňte, minule bylo třinácté a nikoli... tak... skončili jsme něčím jiným, vlastně skončili jsme Hegelem. Měli jste mě okamžitě opravit. Citovali jsme Hegela, citovali jsme nakonec, že on chápe jako základní strukturu osobu, přičemž to může být jednotlivec, ale také rodina. A říká, že mnohost osob nemá za cíl absolutní jednotu, nýbrž právě to, aby každá z těch osob měla svou zvláštnost a teprve přes tuto zvláštnost se dostává duchovního určení k tomu celku, té obci nebo tomu státu.

Teprve totalita, to jest ale u něj úhrn, teprve úhrn těch souvislostí mezi jednotlivými osobami, což jsou jednotlivci a rodinami, ustavuje stát jakožto občanskou společnost.

Tak až sem jsme došli a dnes budeme pokračovat dál. Hegel tedy, jak vidíme, ztotožňuje občanskou společnost se státem. Ovšem pod jednou podmínkou: ne každý stát je občanská společnost. Může být i stát, který není občanská společnost. A tedy podmínkou toho, aby stát byl občanská společnost, je, že dojde k sjednocení dvou principů, říká: principu rodiny a principu občanské společnosti.

V čem spočívají tyto dva principy? Konkrétně řečeno to znamená, že základem státu se musí stát, podobně jako je tomu u rodiny, cit nebo pocit lásky, *Gefühl der Liebe*. Bez toho není možná rodina. A to musí platit i pro stát. Není-li tomu tak, je ten stát vlastně zvrhlý stát, není to občanská společnost. Nemůže to být občanská společnost. Čili nestačí občanskost, musí tam být ten princip lásky.

A ten druhý princip? To je princip vědoucího a ze sebe činného chtění, díky kterému se státu dostává formy uvědomělé obecnosti. To jsou strašné formulace, já vím, ale tak zhruba aspoň, že ten druhý princip je princip vědoucího a ze sebe činného chtění, jímž se dosahuje té uvědomělé obecnosti, která je pro stát nebo pro společnost tak podstatná. Vědoucí a ze sebe činné chtění.

To je ta Rousseauova *volonté générale*. To chtění, proč to tam dává. To je ta obecná vůle chtít vytvořit občanskou společnost. A tato vůle není libovolná, ta je rozumná. Ta je si vědoma toho, co dělá. Ta ví, proč to dělá. Má k tomu své důvody, proto je rozumná.

Takže je to vůle a rozum, které představují ten druhý princip, ale ten sám nestačí k občanské společnosti. Ještě tam musí být ten princip rodiny, to jest ten princip lásky. Tak jako lze stát charakterizovat jako duchovní substanci vědomou si sebe, vysloveně takhle říká *die selbstbewusste sittliche Substanz*. To je to přecenění státu u Hegela.

A tedy chtějící pro sebe to rozumné. Hegel má za to, že takto vzniklá občanská společnost, tedy stát, který je občanskou společností, který není zvrhlý, tento stát chce pro sebe to rozumné. To znamená, je schopen chtít na základě té obecné vůle, je schopen mít svou vlastní vůli. On považuje stát za osobnost potom, za těchto okolností, a tu osobu za předpokladu, že je to ta velká rodina, že tam panuje ten cit lásky.

A je to potom ještě víc než obyčejná rodina, poněvadž tam je jenom možná domluva mezi lidmi, tak v tom státě najednou ten stát se stává jakousi osobností přímo, která má vůli a chce pro sebe to rozumné, tedy stát jako takový chce to rozumné. Jenom díky tomu, říká potom Hegel to, co se velmi často cituje, že to, co je skutečné, je rozumné. To platí jenom v tomhle smyslu, že tam, kde se uskuteční ten stát jako občanská společnost, tam tato občanská společnost chce to rozumné, tedy jde k tomu rozumnému. To je předpoklad toho vytrženého citátu.

Samozřejmě to není jediný předpoklad, jsou tam ještě jiné souvislosti a ty jsou potom podezřelejší. Tam totiž byl kritizován Hegel a potom později říkal: ono to platí také naopak, co je rozumné, je skutečné. Nejenom co je skutečné, je rozumné, ale co je rozumné, je skutečné. Jestliže stát chce to rozumné, to znamená, že se stává víc a víc rozumným, čili to rozumné se stává skutečným, rozumné se uskutečňuje. To pak umožnilo... zatímco ten první výrok, ta první formulace byla zneužita, že cokoli je skutečné, je rozumné, to znamená daný stav konzervovat, protože tím, že je skutečný, je rozumný. Hegel potom na to

odpovídá, že platí to také opačně, takže ta hegelovská levice navazovala na tu druhou formulaci: cokoli je rozumné, je skutečné. Protože toto, ten daný stav, je nerozumný, je vlastně neskutečný a musíme ho odklidit. To byla ta revoluční myšlenka obsažená v té obrácené formulaci: cokoli je rozumné, je skutečné. To znamená cokoli není rozumné, je neskutečné a musíme to zbavit skutečnosti. To je ta radikalita těch hegelovských levičáků.

Rozhodujícím krokem od občanské společnosti ke státu je vznik státní subjektivity, dokonce vědomé nebo vědoucí subjektivity. Hegel mluví o *die wissende Subjektivität* já to všechno, to jsem říkal minule, to cítuju z encyklopedie, *Enzyklopädie der Wissenschaften*. To je v paragrafu 523 až 535, tak zhruba, kdybyste si to chtěli najít.

Stát ví, takhle on se vyjadřuje, stát ví sám sebe a ovlivňuje sám sebe, protože chce rozumné, tím ovlivňuje zpětně sám sebe, čili je stále více a více rozumný. Je tedy subjektivitou, to odpovídá té tradici právnické, která považuje za subjekt nejenom jednotlivého občana, ale také společnost, úřad a celý stát. Celý stát je ten hlavní subjekt, že? Má právní subjektivitu. Tedy stát je tou subjektivitou a jako skutečnost je individuem. To jest čímsi nedělitelným, je to celek.

A kým překonává to, co by byla pouhá občanská společnost bez toho citu lásky, že? Která by byla tím pádem pouhým množstvím individuí a ničím víc. Právě tím, že je tady ten druhý princip, tak dochází k tomu, že ten stát je skutečnou subjektivitou, nejenom množstvím individuí, a stává se extrémem, na jedné straně extrémem té jednotlivosti, podobně jako jiným extrémem byl ten jednotlivec, tak nyní tím druhým extrémem na druhé straně je ten stát vcelku.

Ve státě tedy získávají jednotlivé osoby, do nichž se rozpadla původně jednotná mravní substance, znovu své sjednocení. Ta původně jednotná mravní substance, co jsme o ní mluvili minule, ta se rozpadla a nyní je potřeba ji dát zase dohromady. A to je možné jenom přes tu občanskou společnost, která zároveň je postavená na principu citu lásky a stává se tedy v podobě státu tou samostatnou subjektivitou. Tím se stává tou sebevědomou mravní substancí a dosahuje svého duchovního určení. Tedy stát má své duchovní určení. To není jenom zařízení na jakési usnadnění spolužití lidí, jak to je třeba v té anglosaské tradici. Tam stát je od začátku chápán jako ten, který má usnadnit život lidí. Je to instrument *de facto*. A to jak v případě Hobbsově, tak v případě Lockově, ať už tedy ten přirozený stav, kterým se vždycky přepočítá, ten přirozený stav spočívá v tom, že se lidé navzájem požírají, že člověk člověku vlkem, to je u Hobbse, anebo ať ten původní stav je naprosto takřka rajský a jenom je zkažen dodatečně, takže se musí upravovat. V obou případech ten stát usnadňuje spolužití lidí, v jednom případě, že vůbec z nich, kdo byli původně vlci, z nich dělá lidi, a v druhém případě, že je vrací tomu původnímu přirozenému lidskému určení, které bylo zkaženo nějakými vnějšími vlivy.

V obou případech ten stát je instrumentem. U Hegela nikoliv, ten stát se stává vlastním svým cílem a i když jeho velkým přínosem je, že z těch lidí dělá občany na určité vysoké úrovni a vede je k stále větší rozumnosti, neboť sám ten stát sebe podrobuje té rozumnosti, vyvíjí se ve smyslu rozumu a tím přivádí také lidi do stále rozumnějších poměrů, přesto ten stát je cílem sám sobě a cíle jednotlivých lidí jsou garantovány, respektive jsou ospravedlněny pouze ve vztahu k tomu cíli toho státu.

No, tak tady něco z toho vynechám. To je důvod, proč Hegel nutně odmítá myšlenku rozdělení moci. Teď jsme viděli, jak to všechno tam hraje dohromady, je to podle rozumu, ten stát to integruje, stává se totalitou a teprve přes něj ty občané se stávají občany skutečnými na úrovni. A proto tedy ten stát nemůže být rozdělen. Odmítá myšlenku rozdělení moci, ale je ochoten, není to jenom slovní řešení, to si ještě dovedeme, je ochoten připustit pouze rozčlenění, tedy ne rozdělení moci, ale rozčlenění. To znamená ten stát může být vnitřně strukturován, ale nemůže mít rozdělené moci. Ta moc musí být jaksi sjednocena.

Toto rozčlenění je dáno ústavou, říká tomu *Gliederung des* [nesrozumitelné], že *Glied* je člen, úd, rozdělení na jisté údy jako tělo má různé údy, ale všechny jsou řízeny jednou hlavou, tak podobně ten stát má sice různé úřady, ale všechny jsou sjednoceny tou státní myšlenkou. Jen tak může být podle Hegela zajištěna účinnost vlády a jejich zvláštních odvětví a ochráněna proti nahodilé subjektivitě jednak

těch odvětví, jednak jednotlivých občanů, subjektivitě jednotlivců. Státní moc se tak stává existující spravedlností, faktickou spravedlností, tedy skutečností svobody. *Die existierende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.*

Proti vnitřní, to jest subjektivní svobodě zdůrazňuje Hegel svobodu objektivní nebo také rozumnou. Svoboda tedy není pocit svobody, nýbrž to je něco, co vám ten stát uděluje. Ta je možná jen v moderních státech, v dřívějších státech nikoliv. Její uskutečnitelnost je podmíněna tím, že je obětována každá partikularita, každá jednatelství, právě těch jednatelství se týkají omezení, neboť každá partikulární vnitřní svoboda zůstává zajatcem přirozenosti, libovůle a svévole. Tak proti partikulární subjektivitě je postavena subjektivita vyšší a tou je vláda jako organická totalita, doslovně říká organická totalita. To je organické pojetí státu, které je analogií s tím organickým pojetím národa.

Tedy je to organická totalita, která rozvinutím pojmu dosahuje jeho nekonečné jednoty se sebou samým. To je nekonečná jednota se sebou samým, to je ten poslední cíl státu. Ta jednota se sebou samým v podobě vše poddržující a uzavírající vůle státu. A tou může být jen knížecí vládní moc, *die fürstliche Regierungsgewalt*. To je ještě v podstatě víc než vláda, *Gewalt* té moci, to je násilí, *Gewalt*. *Bist du nicht willig, so brauch' ich die Gewalt*, říká Goethe v tom *Erlkönigu*. *Gewalt* je skutečně násilí, čili je to *die fürstliche Regierungsgewalt*, to je knížecí násilí moci nebo mocenské násilí. Jenom takto může stát být rozumný. Tady když tohleto takhle vidíte, hned je vám všechno jasné, kde jsou ty kořeny. Ono není třeba Hegela zkreslovat, je třeba dobře mu rozumět. Já jsem několikrát na to upozorňoval, že to myslí takhle, je třeba mu dobře rozumět. A když mu dobře rozumíte, pochopíte mnohé. Není možné zůstat jen na povrchu.

Ještě několik málo poznámek a pak přijdeme ke kritice. Ústavou rozvinutého rozumu je proto ústava monarchická. Všechny ostatní ústavy jsou nižšího řádu ve vývoji a uskutečnění rozumu. Podle Hegela je nejvyšším typem ústavy ústava monarchická. Povaha ústavy však není věcí volby, nezáleží na lidech, jakou ústavu si volí, protože to je dáno dějinně. Je to naopak věcí vývoje, jak říká *notwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange*. Tedy věcí vývoje, který začíná demokracií, to je ta nejhrubší, nejnemožnější forma vlády, lepší než žádná, ale ta nejhorší, a vrcholí monarchií. V dokonalé státní formě nespočívá její subjektivita na takzvané mravní osobě, ale ani na závěrech vycházejících z většiny. Není to mravní osoba nahoře, třeba ten kníže, která by garantovala tu subjektivitu státu. Naopak, ten kníže je právě tak podroben té subjektivitě státu jako každý jiný občan, jenomže má vyšší funkci, ale musí dělat to, co diktuje ta rozumnost, k níž směřuje stát. Nemá žádnou subjektivitu svou proti státu, v jeho mravní stránce, v jeho mravní podobě vůbec nespočívá nic důležitého. To může být naprostý nemrava, tak říkajíc. Hlavně když plní to, co ten stát požaduje v tom svém vyhnutí k rozumnosti.

Ale samozřejmě stejně tak málo to závisí na závěrech vycházejících z většiny, o tom se prostě nehlasuje, co ten stát považuje za rozumné a nerozumné. Ten stát prostě jde těmi dějinami k té rozumnosti a diktuje, co je rozumnost, všem.

Tedy pokusme se proti tomuto pojetí, které v marxistickém rouše převládlo nad původní demokratickou orientací Marxovou – Marx i Engels byl původně demokrat, i když levicový, ale ten demokratismus Marxův poznáte jenom u mladého Marxe, on sám ho pak opouštěl v těch bojích vnitrostranických a v *Internacionále* a tak dál a nakonec marxismus ho vzal za své zcela – tedy proti tomuto pojetí se pokusme postavit příslušné antiteze odpovídající našim východiskům a naší myšlenkové orientaci. Neobracíme se tím nikterak jako mrtví k mrtvým, neboť Hegel není mrtvý. Tedy když proti němu tady něco říkáme, to je proto, že Hegel je živý, abychom to cítili donedávna, jak je živý, a ještě to ucítíme mnohokrát. I mnoho z toho Hegela je i v nás tady, v našem národě. To se ještě ukáže, není to jen tak jednoduché se toho zbavit. Nejsme mrtví ani my, proto se neobracíme jako mrtví k mrtvým. Především odmítáme vycházet z předpokladu jakési původní integrované substance. To byla ta základní chyba, to převzal snad z Locka, snad z Rousseaua přes Locka, že ten původní rajský stav jaksi, že je nějaká původní integrovaná substance. A s opravou tedy odmítáme také tu *Fenomenologii ducha* – tohleto bylo citováno z *Encyklopedie* – tedy také ve *Fenomenologii ducha*, kde se zase vychází z původního integrovaného

subjektu v Heglově pojetí. Tedy toto odmítáme.

Tato jednota podle nás, ze které *ex post* a pouze instrumentálně se vydělují jednotlivé osoby, která se rozpadá na ty jednotlivé osoby, aby mohlo být dosaženo nové jednoty v pojmu, to je na vyšší úrovni, to je ta dialektika, že ta původní jednota se rozpadne, aby mohla být vytvořena jednota na vyšší úrovni, tohleto také nebereme. Původ plurality ve světě uznáváme také my jako závažný problém. My víme, že problém *polis*, problém obce je problém plurality. Problém demokracie je problémem různosti lidí, různosti názorů, různosti záměrů, zájmů. Ta různost je důležitá, to bereme samozřejmě, ale máme za to, že je původní, a nikoliv, že to je rozpad z původní nějaké jednoty. Tedy je to závažný problém, původ plurality, ale klademe jej proti Heglovi ontologicky, můžeme-li se tak vyjádřit, nebo spíš meontologicky, na základnější rovinu, než je rovina společenská a politická. Tato různost je už v přírodě. Takže nemůže být řeči o tom, že by ta různost vznikala rozpadem původní jednoty. Ta různost je už v přírodě. Tedy je hlubší, než aby šlo o různost politickou a společenskou. Pluralita politické společnosti náleží mezi její elementární danosti a je tedy primární, nikoliv sekundární. To je proti Heglovi.

Dále organická jednota představuje jen jeden typ jednoty. Není každá jednota nutně organická. Chyba Hegla je, že si představuje jednotu jako organickou jednotu. To jest přirovnává ten stát k individu, k osobě. Přiznává jí subjektivitu. Tedy organická jednota náleží do filosofické fyziky nebo fyziologie, pokud tam dáváme důraz na to slovo *fysis*, o kterém už jsme si říkali a budeme si to opakovat. O kterém platí, že *fysis* má každá skutečnost, která se zrodí, vyroste a umírá. Toto neplatí o státě a o společnosti. Ve společnosti nebo ve státě jde o společenství sociálních subjektů, jejichž individualita není produktem žádné původnější jednoty. *Logos* v politické společnosti, to je *logos* jako to, co sjednocuje, co spojuje, se uplatňuje nikoliv prostřednictvím *fysis*, ale prostřednictvím vědomí, strukturovaného jazykem, tedy nepřirodně, nebo nepřírozeně bychom řekli. V tomto smyslu Vercors mluví o nepřirozených zvířatech třeba, že? Tedy *logos* státu, *logos* společnosti, společenství lidského, se neuplatňuje prostřednictvím *fysis*. To znamená, stát není organická jednota. Je to jednota jiného typu. Stát nemá žádnou *fysis*. To je taky důvod, proč třeba najdete u Rádl, když mluví o tom, že živé bytosti nejsou vidět, tak říká, že živé bytosti jsou vláda, něco jako je vláda ve společnosti. Taky není vidět, že? Ústava není vidět, ale funguje. A živá bytost je něco jako ústava, říká Rádl, že? To je tohleto, že to je bez *fysis*. To je *logos*, který se uplatňuje tím, že působí přesvědčivě na jednotlivé lidi, kteří spolu potom žijí v jednotné společnosti, ve společenství a podobně. Bez toho jazyka, bez té komunikace, bez rozhovoru, dialogu, bez společného rozvažování věcí není žádné jednoty společnosti.

Tak to je druhá věc. No a proto také ani rodina, tím méně pak kmen, národ, třída, lid, lidstvo, nemohou představovat žádné vyšší subjekty, vyšší subjektivity či osoby, jak říká Hegel. V jejichž zájmu by měly nebo dokonce musely být potlačovány jejich zvláštnosti. Ale normou nejsou a nemohou být ani tyto individuální zvláštnosti, eventuálně příslušné omezené zájmy. To není ta poslední norma, poněvadž to by se rozpadla ta společnost. Společnost, a zvláště politická společnost, je lidmi organizována. Je tam sice to slovo *organ* taky, že, ale není to *organismus*, nýbrž *organizace*. Mezi tím je hluboký rozdíl. Je lidmi organizována, pořádána, a to proto, aby podle kritérií vyšších, obecnějších zájmů bylo možno rozlišovat mezi zájmy oprávněnými a neoprávněnými. Čili je to otázka rozumové úvahy nebo, pokud jsou oprávněné oboje, tak které jsou víc oprávněné, které méně oprávněné. To je otázka posouzení, rozumového posouzení, a nikoliv nějakého organického pouštění kupředu a zase strhování zpět. Základním kritériem oprávněnosti však nejsou ani společné zájmy nějakého společenství. Čili ani společné zájmy, to znamená zájmy, které Hegel považuje za rozhodující, za poslední, totiž zájmy toho státu, který jde k rozumu, automaticky k rozumu a rozumnosti. Ani tohleto nemůže být kritériem oprávněnosti, ty společné zájmy, nebo přesně řečeno ty zájmy, o kterých ten stát se snaží prokázat a reprezentanti státu se snaží prokázat, že jsou společné. Neboť to je jen malý krok od užšího subjektivismu k subjektivismu širšímu.

To je důvod, proč Masaryk říkal, že otázka česká je otázka světová, že nepřipouštěl, že jediným nebo hlavním cílem národního života je vytvořit svůj vlastní stát. Jak jednotlivý život, tak život společenský, veřejný, musí být vpsledu měřen nikoliv omezenými zájmy, ať už jednotlivců, ať už těch osob ve smyslu

rodin nebo nějakých společenství, anebo omezeným zájmem toho celého společenství, té společnosti, toho státu. To není nejvyšší, ta *raison d'état* není nejvyšší normou, kterou by se mohly poměřovat oprávněné a neoprávněné zájmy. Nýbrž poslední normou, kterou musí být měřeny všechny aktivity, jsou zájmy neomezené. Co to je rozdíl mezi omezenými a neomezenými zájmy? Zájmy neomezené jsou zájmy nekonečné, které nikdy nekončí, které jsou jaksi poukazem na orientaci, nikoliv na cíl. Když mluvíme o spravedlnosti, tak to není proto, že bychom sledovali nějaký konkrétní cíl, jak tu spravedlnost uspořádat, nýbrž jsme připraveni vždy znovu uvažovat, zda to, čeho bylo dosaženo jako spravedlivého, zda to opravdu je spravedlivé. Ve společnosti úsilí o spravedlnost nikdy nekončí. Žádná společnost není definitivně spravedlivá. Žádné poznání není definitivně pravdivé. To jsou všechno nekonečné požadavky, nekonečné normy, nemají žádnou mez. Kdežto omezené, konečné požadavky, to je, když třeba chceme vybudovat společnost, kde o děti se budou starat všichni a nebudou utlačovány v rodinách. To je konkrétní cíl, nesmyslný, že, ale můžeme ho dosáhnout. To jest, podle Platóna, budeme děti odebírat rodinám a budeme vychovávat v státních nějakých ústavech. Toho můžeme dosáhnout. To jsou zájmy omezené na rozdíl od těch neomezených, což znamená třeba spravedlnost.

Tedy jenom ty neomezené zájmy jsou sourodé s vyvoleností subjektu k subjektivitě, nebo k subjektivitě, a s povolaností jednotlivých lidských subjektů. Protože tato povolanost, ta vyvolenost, *Subjekt-sein* v tom, aby se stali subjektem, ta je také nekonečná. Nikdy se nestaneme definitivně těmi subjekty, jimiž jsme, nýbrž vždycky jsme vysunuti dopředu, vždycky se musíme sami sebou stávat, to jest stávat se tím, čím ještě nejsme. To je podstata člověka. A to se uplatňuje také v souvislostech sociálních, v souvislosti společenské a politické, takže tam rozhodující je vždycky ten sociální nebo politický subjekt, a to je vždycky jednotlivec, člověk. A ten je povolán, vyvolán k té subjektivitě, a teprve jeho povoláním se může měřit, zda ta společnost je správná či nesprávná, spravedlivá, nespravedlivá, fungující nebo nefungující, usnadňující život nebo ohrožující jednotlivce a podobně. Proto ani sama společnost, ať jakkoliv pojatá, a tím méně stát, mohou, respektive nemohou být chápány jako subjekt *per se* či o sobě, protože nemají žádnou vlastní integritu, tedy také žádnou vlastní vyvolanost a povolanost. Jejich relativní zorganizovanost či sjednocenost je ustavičně znovu sjednávána aktivitou skutečných subjektů, to jest občanů. Občané musí dbát na to, aby ta společnost byla jakžtakž integrována. A dosahují toho nejrůznějšími způsoby, někdy dost absurdními, jako včera.

Jestliže vůbec lze mluvit o společnosti nebo státě jako o nějakém duchovním určení nebo metaforicky o duchu, jako to dělal Hegel, pak jen s tím vědomím, že takový duch či duchovní určení může leda oslovovat jednotlivé lidi, a ne ten stát. A že může být těmi lidmi, to jest prostřednictvím jejich aktivit a vůbec celého života, stylu životního, uváděn v život. Neexistuje žádný způsob, jak by to bylo možné udělat rovnou se státem a ten stát by byl pak pověřen, aby donucoval nebo podněcoval nebo já nevím jak organizoval tohle všechno u těch jednotlivých lidí. Není to tak. Ti lidé musí být přesvědčeni, ti lidé se musí starat o to, aby ten stát, aby ta společnost představovaly jakous takous integritu, která musí být každým dnem znovu sjednávána. To je tedy zase to další, že vlastně demokracie je každodenní *plebiscit*. Ne vysláním voleb, nýbrž to, že každý člověk svým chováním, svým životem vlastně hlasuje pro tu společnost každým dnem znovu. Jenom tak může ta společnost být jednotná, sjednocená.

Protože však společenské instituce a různá zřízení, nejnověji však zejména stát, ten moderní stát, mají tendenci si podmaňovat a podřizovat jednotlivé lidi, a to bez ohledu na tu ideologii Heglovu, že Hegel tomu vychází vstříc, ale ty státy my víme, že mají tendenci zotročovat lidi, dělat si z nich poddané, tedy zmocňovat se jejich života a jejich aktivity, ačkoliv původně stát a státní společenské instituce jsou lidskými produkty. Jsou výtvoři člověka. Musí lidé stát na stráži a být na pozoru před možností nového typu zotročení, které by mohlo být daleko účinnější a trvalejší než klasické zotročení raba pánem, o kterém mluví Hegel ve *Fenomenologii ducha*.

Tedy není tomu tak, že ten stát už proto, že tu je, je rozumný, nebo že to, co je rozumné, se automaticky právě přes převodní páku tohoto státu se děje a můžeme se na to spolehnout, nýbrž my lidé, my občané musíme stát ustavičně na stráži, aby ten stát nepřekračoval meze svých funkcí, k nimž je určen.

To, co dialekticky platí o vývoji vztahu mezi pánem a rabem, to jest ta dialektika pána a raba spočívá v tom, že pán v boji může zabít svého protivníka a ten protivník se mu vzdá, aby si zachránil život. A tím je zotročen a musí dělat otroka tomu, kdo zvítězil. A ten, kdo zvítězil, se stává pánem toho otroka. A ten pán postupně tomu otrokovi dává všechno to, co ho nebaví, co se musí udělat, ale co on sám dělat nechce. A čím dál mu toho dává víc, sám leniví, už skoro nic neumí, ale ten otrok toho umí čím dál víc, až nakonec tomu otrokovi napadne, co já blbec to všechno dělám, dyť já toho pána k ničemu nepotřebuju. A toho pána zlikviduje nebo vykopne, prostě přestane se o něj starat a stává se pánem sám. Protože to všechno umí a ten pán je bezmocný, páč už neumí nic. Já jsem to teď trochu zjednodušil, toto je dialektika pána a raba, která je popsána v Heglově *Fenomenologii ducha*.

No a teď tedy ve vztahu k tomu, to, co dialekticky platí o vývoji vztahu mezi pánem a rabem, by nemuselo samozřejmě a nutně platit takto optimisticky pro vztah emancipovaného státu k jemu podřízené společnosti. Není to tak, že ta společnost utlačená tím státem by se prostě dříve nebo později stala pánem toho státu. Tam tahle dialektika neplatí. Naopak ten stát má tendenci stále více posilovat a posilovat, čili ta stalinská argumentace, že k odbourání státu můžeme dojít jen tak, že ho nejprve posilujeme, je skutečně sofistická. Je to podvod. Dialektický podvod, nikoli dialektická filosofie.

Takzvanou objektivní svobodu musíme zásadně podřídít a podřadit svobodě vnitřní, přesně naopak, než to dělá Hegel. Ovšem s jistými korekturami. O svobodě nemůže být řeči tam, kde není subjekt, nýbrž kde jsou jen události a událostné dění. Teprve s emancipací subjektu z událostného dění je založena ona vnitřní svoboda právě v tom, že ten subjekt je vykloněn do budoucnosti. A to právě jen jako svoboda subjektu, tohoto subjektu, který je vykloněn do budoucnosti. Není to žádná svoboda, která by se týkala té společnosti jako celku.

A tato svoboda je založena spolu se samotným subjektem vyvolaností a povolností subjektu k aktivitě nebo k aktivitám, jež mají a mohou dosáhnout něčeho, čeho nemůže být dosaženo asubjektivním děním, pouze tím událostným děním. Totiž subjekt má ve stavbě světa, v poslání veškerenstva své nezastupitelné místo. Není podřízen, nýbrž se stává tím hlavním. Subjekt má udělat něco, má odpovědnost udělat něco, co bez subjektu udělat nelze. Tohleto rozpoznal Kierkegaard, když říkal – já jsem to tady také zmínil, rád bych to připomněl občas znovu – přečtěte si *Nemoc k smrti*, možná že to je tady v knihovně, vyšlo to v hanebném překladu, ale přece jenom lepší než nic. V hanebném překladu to vyšlo venku v Indexu, přeloženo manželkou zemřelého vynikajícího kierkegaardologa dánského, která je českého původu, ale přeložila to bez jakékoli znalosti, nejmenší kultivovanosti filosofické, tedy je to hrozný překlad. Nicméně něco z toho se vám... My na ty Kierkegaardy jsme prostě nešťastní, máme s tím smůlu. Snad časem si vychováme nějakého odborníka na dánštinu a na filosofii zároveň, aby to přeložili pořádně. Ale tam poznáte jednu důležitou věc, totiž že, stručně zase jenom, páč už máme taky končit, jak se zdá, *Kierkegaard* tam ukazuje, že Bůh nemohl – já to řeknu trochu posunutě, ale je to kvůli plastičnosti, pak si to tam přečtěte, jak to tam je – Bůh nemohl, Stvořitel nemohl stvořit člověka, jak ho chtěl mít. Nýbrž mohl stvořit jenom něco, co je předpokladem toho člověka. A člověk se tím člověkem musí stát. A jak se jím může stát? Jedině tak, že se od svého stvořitele odtrhne, oddělí, stane se svébytným.

--- (s2 [prvních 13 minut neslyšitelných]_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Víte, ta věc je mnohem složitější, než se na první pohled zdá. My musíme rozlišovat mezi tím, co je dané, a tím, co se teprve stává. A v tom je právě ten vtip té *filosofie*, v tom, že pro nás nejsou ty nejdůležitější věci právě ty, které jsou dané, jako jsou věci neživé, ale rozhodující pro nás jsou právě živé bytosti. Od buňky, jednobuněčných až po vícebuněčné a po obratlovce a až po primáty a posléze člověka. To je ten svět, v kterém žijeme. Žijeme v *biosféře*. Nejsme schopni žít v mrtvé přírodě. Potřebujeme živou přírodu. Tedy tahle vazba je pro nás strašně důležitá. A to znamená, že zároveň naše myšlení musí nějak odpovídat této důležitosti živých bytostí kolem nás a tomu, že žijeme v *biosféře*, ve světě živých bytostí. A bohužel naše myšlení, které je založeno ve starém Řecku, tomuhle neodpovídá. Naše myšlení je vedeno k tomu, že chápe všechno jako *předměty*. Ne sice jako *předměty*, které jsou před námi – židle, stoly a tak podobně, protože to jsou také pomíjivé *předměty*, ale řecké myšlení, řecká pojmovost

dovoluje myslet zcela přesně *ideální předměty*. Jakési *ideální předměty*. To jest ty *intencionální předměty* nebo *intencionální objekty husserlovské*, že, jak se tomu později říká. Jenomže staří Řekové tyto *ideální předměty* chápou jako pravou skutečnost.

To znamená pravá skutečnost, která je skutečnější než ta skutečnost, kterou nám dávají smysly. Ta pravá skutečnost je neživá, ta je věčná, ta je neměnná, ta je mimo čas a prostor. Tedy mimo náš čas a mimo náš prostor. Trojúhelník samozřejmě potřebuje svůj prostor, ale to není náš prostor. Trojúhelník, který je v našem prostoru, je nepřesný. Přesný trojúhelník může být jen v tom ideálním prostoru, v tom míněném, že.

A teď všechny skutečnosti v tomto světě jsou viděny a chápány prizmatem těchto *předmětů*, těchto *ideálních předmětů*. A proto v celé té tradici od starých Řeků až po dnešek, nebo přinejmenším od těch elejských *filosofů*, že, u Hérakleita a dřívějších *filosofů* už je to trochu jinak, ale od elejských *filosofů*, od Parmenida, je celá *filosofie* zatížena tím, že chápe a vidí skutečnosti prizmatem těch *ideálních předmětů*, které jsou vytrženy z času a prostoru.

V důsledku toho je otázka času vlastně zapomenuta, vytlačena, vytěsněna z *filosofického* myšlení. Čas je problém, se kterým si *filosofové* nevědí rady. Někteří si to uvědomují, to například Augustin, že. Augustin v *Konfesích* na místě, kde mluví o čase, tak říká: „No, to všichni víme, já velmi dobře vím, co je čas, když o něm tak běžně mluvíme, ale když chci říci, co to je čas, najednou nemám ponětí. Co to je vlastně čas? Je to ta obrovská minulost, která už není, obrovská budoucnost, která ještě není, a je to ta bodová přítomnost, která okamžitě pomíjí. Co to je čas?“

Tedy byli myslitelé, kteří si tohleto uvědomovali, ale nevěděli si s tím rady. A byli myslitelé jiní, kteří, protože si s tím nevěděli rady, to prohlásili za falešný problém, za něco nedůležitého. A pokud s tím museli pracovat, poněvadž moderní věda je založena na matematizaci, to ukazoval velice přesvědčivě Patočka, je založena na matematizaci, ale při té matematizaci musela, zejména fyzika, musela počítat také s časem. A tak zavádí čas jako další prostorovou dimenzi, jako toto t , které je v těch definicích, v těch rovnicích. Tedy z času je udělán prostor, prostorová dimenze. Čas je chápán jako lineární. Není to už ten čas jako *chronos* a *kairos* třeba v Novém zákoně, ale je čas, který nadešel, přišel čas a stalo se. Je čas setby a čas sklizně, čas radovánek a čas pláče a tak dále, to všechno známe z Bible. Tohleto není tento čas, nýbrž čas je lineární postup, posloupnost událostí, jak za sebou jsou seřazeny do série.

Ale to není skutečný čas. I když se mluví o čase, vlastně to není čas. Čas je něco úplně jiného. A tedy je to problém, stává se to problémem zejména v době... Ty kroky jednotlivé jsou, že třeba u Descarta čas téměř nemá funkci. U Leibnize ten čas je už něčím, co je důležité pro jednotlivé monády uvnitř, ale vlastně nedůležitý, protože ty monády jednak zvenčí vůbec jsou nerozeznatelné, na nich se nic neděje, a ty jednotlivé monády dospějí do určitého stadia a pak je taky konec a pak už se tam taky nic neděje ani uvnitř. Takže tam je ten čas jenom tak malinko uveden na scénu, ale velice potlačen.

U Spinozy ještě nemá čas takřka roli, i když Spinoza, protože navazuje na hebrejské tradice, o tom problému času ví, ale vlastně se celou dobu pokouší vyložit, že se to dá nějakým způsobem redukovat. On má několik termínů pro čas, *duratio*, *tempus* a nevím co všechno, ale přesto je to vlastně všechno převedeno na geometrii. Proto taky ta *Etika more geometrico*, to je také odčasovněná etika, zbavená časové dimenze.

No ale zejména teda u Hegela je ten čas už dosti důležitý, tam zejména přichází už historický čas, který je podmíněn něčím velice provizorním, je to jenom to *intermezzo* dějinné. A ani na začátku, ani na konci nemá žádnou funkci. Čili ten čas je také zase stlačen jenom na to období, které je naprosto nezbytné k tomu, aby ten světoduch, který je jenom o sobě, tak aby se stal také něčím pro sebe, aby se vrátil k sobě. Musí se nejdříve od sebe odstoupit a pak se vrací k sobě. K tomu potřebuje určitého času, který čas dostává jistou funkci důležitou, větší než u Leibnize, ale nicméně je také redukován.

Teprve v další době, koncem století minulého, je otázka času velice exponována také proto, že je prohlubováno biologické zkoumání. Zjišťuje se, že vnitřní čas živých bytostí je strašně důležitá skutečnost, že existuje čas, který se urychluje a zase zpomaluje v živých bytostech, že jinak žijí buňky v momentě

dělení a jinak žijí mimo tuto fázi. Buňka nežije stále stejně rychle, někdy rychleji, někdy méně. To platí tím spíš o organismech. Mladé organismy, třeba u člověka děti, žijí daleko intenzivněji. My už ani nemůžeme říci rychleji, musíme tam říct intenzivněji, protože ten čas je mnohem plnější a proto de facto subjektivně to pro ty děti je pomalejší. Když se nic neděje, tak sice se nudíte, ale zpětně máte dojem, že deset let je dva měsíce. A když se něco děje intenzivně, tak máte dojem, že už to trvá několik let a ono je to pár týdnů.

Tedy vnitřní prožitek času se najednou začal odlišovat od toho lineárního průběhu. Teď se hledaly nové hodiny, zjistilo se, že čas je závislý – Einstein – závislý na rychlosti a tedy na gravitaci, že to souvisí spolu. Nikdo to netušil do té doby. Že nelze například stanovit ve velkých dimenzích vesmírných, nelze stanovit současnost, tedy kdy dva okamžiky v různých galaxiích jsou současné, nelze stanovit a tak dále.

Čili čas se stal problémem a vyústilo to až v jakousi velkou takřka apoteózu času u Heideggera v *Sein und Zeit*, kdy se ukazuje, že bytí samo je časové, že nemůžeme pochopit bytí mimo čas. Tedy je to závěr filosofický, ke kterému sice dosavadní myšlení vedlo, ale které definitivně účtuje s tou myšlenkou Parmenidovou. Tady se završuje jakési filosofické dění, jakási filosofická epocha, která byla zahájena tou koncepcí Parmenidovou, že veškerenstvo je *hen kai pan*, je jedno a všechno. Není mnohost a není dění, není změny, toto je pouhé zdání. Tato myšlenka, sice nedržitelná filosoficky, je nesmírně sugestivní a pro celé další filosofické myšlení znamenala obrovské zatížení, i když produktivní.

Takže tato epocha je u konce a s ní je u konce také to předmětné myšlení, o kterém jsme teď před chvílí mluvili. Teď tedy vzniká otázka, jak jednak vůbec uznat, že jsou nějaké skutečnosti, které jsou nepředmětné. My jsme si to tady ukazovali, jenomže jsme o tom mluvili jinak. Zase připomenu toho psa, rád se k tomu vracím. Tedy jakým způsobem je tady přítomen ten pes ve smyslu celé té životní kariéry psa? Jenom nepředmětně. Předmětně je tady jenom ten pes teď, to jeho tělo, jak teď vypadá. Ale ten pes, to je přece celá ta bytost, čili ta jeho minulost, která už není, ta budoucnost, která ještě není, ta je tu nějak také přítomna, když on tu je. Protože když je tu kus psa, tak tu musí být taky někde nějak ten zbytek. A ten je tu nepředmětně. Nemůžu na něj ukázat. Teď vidíme, že jsou skutečnosti, které mají předmětnou a nepředmětnou stránku. A teď se ukazuje ještě u Hegla, že on přišel s tou velikou myšlenkou, že mezi vnitřkem a vnějškem je přechod, že existuje zvnějšňování vnitřního a zvnitřňování vnějšího. Tedy my teď musíme chápat dění jako něco, co se týká jak té vnitřní, tak té vnější stránky, a nějak to musíme uchopit a chápat dění jako událostné, něco jako co začíná a končí. My musíme teď vypracovat celé nové modely, které budeme spojovat s pojmy. Zatímco ta řecká pojmovost s každým pojmem spojovala nějaký *intencionální* předmět, tak my dnes budeme se muset pokoušet spojovat s pojmovostí a s pojmy *intencionální* nepředmět. Co to je, to je ještě otázka. My se o to pokoušíme, když ukážeme model události.

Model události je pokus, na kterém máme vypracovat své myšlenkové postupy, naučit se myslet něco, co možná přesně, ale aby to byl nepředmět. Byť my se od té předmětnosti musíme nějak distancovat. My musíme podrobit předmětnost, předmětné myšlení kritice. To můžeme ovšem udělat jenom v rámci toho předmětného myšlení, do kterého jsme ponořeni až po krk. Čili budeme to dělat tak, že to bude plné paradoxů, ale jenom tak to můžeme udělat, protože jsme na tom moři, kde nemůžeme opustit loď, která se nám rozkládá. My ji musíme nějakým způsobem přebudovat v jinou, ale na moři. Čili v průběhu myšlení musíme něco udělat, prudkou změnu, pokud možno prudkou, ne zas moc prudkou, poněvadž by to vedlo možná k velkým *faláciím*, k velkým chybám, ale dost rychlou na to, abychom se konečně zbavili toho dědictví předmětného myšlení.

Tak takhle vypadá ta situace, v níž jsme. A tím si zároveň uvědomujeme, že když vidíme skutečnosti jako předměty, tak je to vlastně cosi, co je charakteristické nejenom pro dosavadní myšlení, ale pro vůbec dosavadní evropský styl života. Evropský styl života je spjat čím dál víc tím, že se člověk obklopuje předměty. No a potom samozřejmě všechny skutečnosti chápe jako pouhé předměty. To už jsme o tom také mluvili, že všichni žijeme v domech, které jsou předměty, máme tam nábytek, to jsou mrtvé předměty, píšeme tužkou, perem, to jsou všechno mrtvé předměty, máme knihy, to jsou mrtvé předměty,

máme tam obrazy, to jsou mrtvé předměty. Že nám pomáhají, abychom si vzpomněli, že někde venku je příroda, že někde venku je nějaký život, to nám připomínají, ale jsou to mrtvé předměty, které nám to připomínají. A naopak my to dokonce aplikujeme, toto myšlení a to chování – nejenom, jak říkám, to není jenom otázka myšlení, ale celého chování. My se chováme třeba k slepicím a k tomu, jak snášejí vejce, jako k výrobě vajec. My vyrábíme maso a tak dále. Prostě to předmětné myšlení až neuvěřitelně proniká, takovým odporným způsobem proniká i tam, kde vlastně nemá co dělat.

Tak to jsou ty krajnosti. Ale ve *filosofii* to má také neblahé důsledky a my musíme teda podniknout něco, abychom se s tuhleto minulostí definitivně rozloučili. A teď, jaký vliv to má na tu otázku *noetickou* nebo *gnoseologickou*? Tak především, jestliže je to tak, jak jsme řekli, že poznání je vždycky subjektivní. To znamená, že to je vždycky naše poznání a že v něm se ukazují ty věci, jak jsou pro nás. A my nemůžeme vylézt ze své kůže, abychom porovnali, jak vypadá věc o sobě bez nás a jak vypadá pro nás. To nemůžeme udělat. Takže jediná cesta pro nás je, že zkoumáme tu svou subjektivitu. Jedině tím, že se vrátíme ve svých myšlenkách k té své subjektivitě a k jejím charakteristickým rysům, jediné tak můžeme kontrolovat, zda naše poznání je pravdivé či nepravdivé. My nemůžeme vylézt ze sebe a zkoumat, čím se naše poznání podobá té věci, která je poznána.

Tak to je jedna věc. Nemůžeme vylézt ze sebe, proto jsme odkázáni na tu subjektivitu a tam musíme posuzovat a jenom na té subjektivitě musíme rozpoznávat, co z ní je pravé a co je nepravé. Poněvadž řekli jsme si, že slovo subjektivní pro nás nebude znamenat nepravost, že když je něco subjektivní, už to není nepravdivé. Nikoliv. Subjektivní může být buď pravdivé, nebo nepravdivé. To jenom znamená, že tam je subjekt ve hře. Když tam subjekt ve hře není, tak ta věc zůstane nepoznaná. To už jsme si řekli. No a tedy, když podrobujeme zkoumání tu svou subjektivitu, tak děláme co? To podnikáme *reflexi*. *Reflexe*, to je ten návrat té naší aktivity k jiným našim aktivitám, a to v myšlence. My se v myšlence vracíme k tomu, co jsme udělali, eventuálně co jsme promysleli, abychom to dodatečně ještě zkontrolovali, analyzovali a zjistili – a to je teď to nové, o čem jsme dosud při *reflexi* nemluvili – tím, že *reflexí* se vracíme k nějaké své činnosti, tak my se vracíme k tomu jedinému zdroji všech poznatků o skutečnosti. Ne že by ty poznatky nějak v té činnosti, v té aktivitě, v té akci byly přítomny, že bychom to mohli přechít. My musíme tu akci analyzovat a zjistit, v čem ta akce, pokud byla úspěšná, odpovídá skutečnosti, ke které byla namířena, a naopak, co v té akci padá na vrub nám jako aktivním subjektům. V té akci tam dochází k jakési *konfuzi* nebo přinejmenším *syntéze* nebo jakémusu prolnutí vzájemnému toho, co tam působí subjekt, a toho, co nějak musí odpovídat té věci.

Když se naučíme třeba řezat dřevo, tak v té naší aktivitě je jednak ta naše iniciativa, to, co pochází z nás, ale v té aktivitě je vždycky také něco, co odpovídá tomu dřevu, aby bylo dobře řezáno. Ta pila musí odpovídat nějak tomu dřevu, musí být vhodná k tomu řezání. Když vezmeme jinou kládu a tou kládou budeme chtít řezat to dřevo, no tak to řezat nemůžeme. My cokoli děláme, ať už pomocí nástroje, nebo podobně jako upravujeme tu pilu, aby skutečně bylo možno řezat to dřevo, podobně upravujeme své aktivity. Když něco chceme udělat, tak to musíme udělat tak, abychom dosáhli svého cíle. A to znamená, že to nemůže být jenom námi vymyšlené, musí to nějak odpovídat tomu cíli, těm věcem, se kterými chceme hýbat nebo které chceme přenést a podobně. Jenomže my nemůžeme vylézt ze sebe a podívat se, jak ty věci vypadají samy. My jenom zkušeností na základě opakovaných akcí můžeme vylepšovat své akce a pak rozbořem těch akcí zjišťujeme, co jsme si vymysleli na těch akcích my, co jsme si rozvrhli my a co odpovídá naopak tomu, k čemu ty akce byly určeny.

Tedy my nikdy nemáme před sebou skutečnost. To je předsudek, neodržitelný předsudek *senzualismu* a *empirismu* anglosaského, že máme nějaká bezprostřední smyslová data. Nic takového není. My máme jenom možnost ve svém vědomí se vztahovat ke svým akcím. A to buď provedeným, to nejdřív, ale pak můžeme také konstruovat dopředu jakési projekty příštích akcí. A i tyto projekty příštích akcí můžeme v *reflexi* analyzovat. To jest vylepšovat jejich projekci, jejich projekt, jejich rozvrh.

Takže jediná naše možnost, jak se dostat do kontaktu se skutečností, jsou naše aktivity. Pasivita je jenom druh aktivity. Když vidíme něco, tak je to aktivita našich buněk na sítnici, našich nervových cest, našeho

mozku. To je aktivita. Když tato aktivita tam chybí, tak oko může být v pořádku, přerážnete ten nerv a nevidíte nic.

A přitom jak vypadá tedy ta aktivita, to si můžeme jenom zpřítomnit – tohle fenomenologové nemají rádi, ale vypadá to takto: fotony. Vy nevidíte strom. Jenom fotony dopadají jistým způsobem vybrané, protože to je čočka, *camera obscura*, oko. Určitým způsobem vybrané fotony dopadají na vaši sítnici. Ale sítnice není celek. To jsou jednotlivé buňky sítnice. Ty mají různé vlastnosti. Některé reagují na fotony té frekvence, jiné reagují na fotony jiné frekvence. Proto různé buňky na sítnici reagují na různé barvy. To se teprve dodatečně skládá a je to jako na televizi takřka, takže pak to vypadá jako různé odstíny barevné, ale v podstatě to někdo skládá pak. Jednotlivé buňky reagují na určité skupiny fotonů, které na ně dopadnou. Jak na ně reagují? Tak, že vyšlou jistou informaci, jistý signál, jakýsi vzruch nervový vyšlou po nervovém vlákně do nejbližšího *ganglia*.

A v tom *gangliu* se setkávají informace z celé řady buněk a jsou tam už zpracovány nějak. To pořád ještě pracujete s fotony a s reakcí na ně. O stromu nemůže být řeč. Protože představovat si, že na sítnici vzniká obrácený stranově a horno-dolně převrácený obraz, je nesmysl, protože kdo by ho viděl? Kdo by na něj koukal? To si zase nesmíme představovat tak, že to je jako fotografická matnice, kdy my vidíme, jak to tam na té matnici vypadá. Ale kdo by se koukal tam do té sítnice u nás, jak to tam na té sítnici vypadá, i kdyby tam nějaký obraz vznikl? Nic takového. Tam jenom jednotlivé buňky reagují na dopadající fotony. A když je těch fotonů málo, nereagují takřka vůbec, musí jich být hodně. Čím víc, tak tím pak máte dojem větší světlosti obrazu.

No a tohle se zpracovává pak v nějakých dalších *gangliích* a tak dále, a na to nemáme vůbec vliv, to dělá naše tělo samo. Až to přichází do mozku a tam nějak se to uvědomuje. Není tedy pravda, že máme nějaké primární, bezprostřední údaje, které nám dávají smysly. Naopak. Nejsou to smysly, které nám dávají údaje, nýbrž jsou to ty nervové cesty, které to zpracovávají, ta *ganglia*, ta nervová střediska jakási nejdřív nižší, pak vyšší a tak dále. Tam se to zpracovává a nakonec vy máte dojem, že vidíte strom. Ale vy nemůžete vidět strom, protože vy se s tím stromem nemůžete setkat na tu dálku. Vy vidíte jenom díky tomu, že dopadají fotony na vás. A žádný ten foton nemá v sobě obraz toho stromu. Vy si musíte ten obraz stromu vykonstruovat na základě těch informací, které pocházejí od těch buněk, na něž dopadají fotony.

Tedy, když tohle si uvážíte, tak vidíte, jak ten rozum – a my musíme o rozumu uvažovat i tam, kde není vědomí – naše tělo je plné rozumných reakcí. To, co dělají ta *ganglia*, co dělají ty nervové cesty, to my si neuvědomujeme, ale je to velice rozumná věc, jinak bychom neviděli. Musíme uvažovat o tom, že existuje něco jako rozum, jako *logos*, jak říkali staří Řekové, který spravuje celé naše tělo. A my jenom si uvědomujeme ty vrchní části. A ty vrchní části samozřejmě už jsou plné toho rozumového zpracování, byť nevědomého, a dodatečně ještě jsou vědomě zpracovány dalším rozumem, tentokrát už uvědoměle. Čili takhle vypadá naše poznávání smyslové. Je iluze si myslet a rozdělovat smyslové a rozumové. To rozumové poznání proniká tak hluboko, že bez rozumového poznání by vlastně ani nebylo žádné smyslové poznání. Musíme ovšem chápat rozum dostatečně široce, nikoliv jako rozum uvědoměný, nýbrž jako rozum, který třeba ani není reflektován, není uvědoměn, ale prostě pracuje tam. To, jak pracuje lidské tělo, je vysoce rozumné a my tu rozumnost toho, jak pracuje, můžeme poznávat. To, co věda poznává, to je právě to, jak to dává rozum. Když poznáváte, jak se chová nějaká hromada písku nebo hromada cihel, tak tam žádný rozum v tom není. Je konec?

Jiný hlas: Ještě ne.

Hejdánek: Už je.