

Filosofická kosmologie 22 (Filosofie a dějiny)

Ladislav Hejdánek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 22. 4. 1985

◆ private seminar, Czech, origin: 22. 4. 1985

Filosofická kosmologie 22 (Filosofie a dějiny) [1985]

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

--- (1985-04-22 Filosofická kosmologie XXII (1)_22-1a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: 22. 4. 85 *Kosmologie 22*. Něco z toho řeknu ještě znova, ačkoli to už tady bylo připomenuto. Tento svět, možná že v trošku jiné formulaci, tento svět je tedy scénou, na které se ukazují věci, děje, bytosti v pravém světle.

A co je to pravé světlo? To je světlo pravdy. To jest ukazují se ve světle pravdy. Tento svět je scénou, kde se všechno ukazuje ve světle pravdy. Svět je to proto, že je to osvětlená scéna. Česky to je úplně vynikající, Heidegger by zářil. Částečně to někteří vědí, jiní to budou slyšet poprvé, Heidegger se totiž dopracoval ve své filosofii k tomu, že prohlásil, že *die Welt lichtet*. Čili dal dohromady *Welt*, svět a *lichten* jako světliti. Což není *belichten*, což je osvětlovati, *lichtet*. Nikdo neví, co to je, prostě Němci to tak nějak berou, že je to nové slovo vlastně, to se běžně nepoužívá, *die Welt lichtet*. No a bylo by to asi tak jako svět světlí. Taky by nevěděl nikdo, co to je, ale vypadá to básnicky.

Tedy pravda není leč světlo, které tu scénu osvětluje. Pravda sama nevstupuje na tu scénu, aby sama byla vidět. Proto jsme říkali, že je to ta ryzí nepředmětnost. Tady je to teď takový obraz, taková metafora, podobenství. Pravda nevystupuje tedy na tomto světě jako věc, ani jako jednající osoba a tak dále, tedy ani jako událost.

Ale přece do světa zasahuje, a to dvojím způsobem. Jednak je u zrodu všech událostí, je počátkem jako nepředmětná skutečnost, ale tam není v plném smyslu jako pravda. Tímto způsobem se nemůže ukázat pronikavě a účinně vše v pravém světle jenom tím, že to má svůj zdroj, svůj počátek v nepředmětné skutečnosti neboli v pravdě.

Specificky nejpřiměřenějším způsobem vstupuje pravda na scénu světa, v němž žijeme, skrze *logos* a skrze lidské vědomí tímto logem spravované. To jest jako řízené, ovládané, nebo jak bychom to jinak řekli. A vstupuje na scénu světa skrze *logos* a skrze vědomí, blíže, detailněji, přesněji určeno, v extatickém momentu lidské reflexe.

Tohle je to východisko, to pozadí, z kterého teď budeme posuzovat to, co říká Hegel. A hned budeme dělat opravy. Nejde nám teď o interpretaci Hegela, nýbrž o použití jeho textu k tomu, abychom ho opravili tak, jak nám se hodí. Čili to není žádná interpretace, kterou by někdo mohl uznat.

Především Hegel na straně 13, já nevím, kolik jste toho přečetli? Kdo to nečetl vůbec? Čili dost, čili já to vždycky budu muset přečíst zřejmě. Já to cituju z toho, poněvadž v tom českém to není celé, v tom akademickém vydání těch *Dějin filosofie* Hegelových, v prvním svazku, to není celé, jenom kousek, protože to je podle Hoffmeistera, tady je to celé. To, co vyšlo německy, to jsem vám říkal vlastně už, co vyšlo v německy a taky tady bylo k dostání v reklamce ve východním Německu, v NDR, tak tam je taky to jiné vydání a končí to tam, kde my právě budeme začínat.

Tady na straně 13 v tomhleto, to vyšlo hned po válce, tady říká, já to přečtu ten odstaveček celej. Tady oslovuje, je to nástupní řeč, nástupní přednáška, oslovuje mladé, říká: my starší, kdo jsme v bouřných dobách dospěli v muže, můžeme se považovat, můžeme považovat za šťastné vás, kteří prožíváte své mládí v těchto dnech, kdy se můžete bezstarostněji věnovat pravdě a vědě. No a pak říká: doufám, že se mi podaří zasloužit si a získat vaši důvěru. Zprvu však nesmím požadovat nic, než abyste si sem především přinesli jediné důvěru k vědě a důvěru k sobě samým. Odvaha k pravdě, víra v moc ducha, tot' první podmínka filosofie. Člověk, protože je duch, může a má se považovat za hodna toho nejvyššího. O velikosti a moci jeho ducha nemůže být jeho mínění nikdy dost vysoké. A s touto vírou nebude nic tak nepoddajné a tvrdé, co by se mu neodkrylo. Zprvu skrytá a uzavřená podstata vesmíru nemá síly, jež by se mohla postavit na odpor odvaze poznání. Musí se před ním rozevřít a vyjevit mu svá bohatství a své hlubiny, aby jich užíval.

Tohle jsme tam nemuseli dávat, já to tam dal hlavně proto, že je na tom vidět perfektně hegelovské velikášství, které navíc infikuje ty mladé. Mladým tohle jistě jde vždycky pod fousy, tohle je prostě rozvojové: vy jste ti mladí, my jsme ještě trpěli všelijakými pohromami, vy teď máte všechno před sebou a

jediný, co chybí, prostě mít o sobě co nejlepší mínění. Nikdy nemůžeme mít mínění dost vysoké o velikosti a moci lidského ducha.

Tohle je velmi příznačné, když se to srovná s Heideggerem. Tohle u Heideggera nenajdete. Heidegger je myslitel takové programové skromnosti. Ten všude tam, kde dochází k takovým nejvyšším tématům, tak nejde o to, jak to bylo v jeho duši, to nikdy nemůžeme posoudit, jde o to, jak mluví a co se dá najít v těch textech. A tam u Heideggera vždycky najdete takovou zvláštní zdrženlivost a takové vědomí omezenosti lidského ducha, nedokonalosti a taky [nesrozumitelné] takřka jakousi takovou ostýchavost až, když má říct to poslední.

Když srovnáte Hegela a Heideggera po téhle stránce, tak můžete zároveň vidět, jaký rozdíl je mezi věkem Hegelovým a mezi věkem naším. To není jenom osobní záležitost filosofa. V těch největších filosofech je vždycky přítomno takové povědomí celé generace nebo celých generací, celé té epochy. Tedy dneska už opravdu nejen že nejsme tak nafoukaní, nejsme tak pyšní, že si o sobě tolik nemyslíme, a že dokonce když to takhle čteme, tak to můžeme akceptovat, vůbec číst, jenom proto, že to napsal tak dávno. Kdyby tohle napsal náš současník, tak by se naprosto vyřídl. Dneska bychom ani nesnesli, aby někdo takhle sebevědomě, tak jaksi až velickásky mluvil.

Teď to je důležitá věc, proto jsem to tady citoval, i když to místo samozřejmě není to nejdůležitější. Tedy ve vztahu k pravdě mluvit o odvaze je sice na místě, ale jinak. Proč člověk potřebuje odvahu? Potřebuje ji k tomu, aby se dal té pravdě všanc, k dispozici. Tedy odvahu potřebuje k tomu, aby přestal se bát o sebe, aby byl ochoten sám sebe se vzdát. To je jiná odvaha než ta pýšná, hrdá odvaha, ke které zve Hegel. Sebevědomí této odvahy je vědomí nedostatečnosti, kdežto sebevědomí té odvahy, k níž vyzývá Hegel, je vědomí vlastní výsostnosti. Člověk může a má se považovat za hodna toho nejvyššího.

Po této stránce to je *gigantomachia* Hegelova, proti níž my musíme programově držet to ustavičné vědomí té nekončící, nekonečné perspektivy nebo nekonečného záběru výzvy pravdy, která nás vyzývá vždy k novým a novým krokům v situaci, kdy my nejsme schopni udělat ani ten první nebo druhý. Tohleto povědomí, že nejsme na výši situace, nejsme na výši nároků, které na nás pravda klade, a že tedy s tím musíme něco dělat – ne si prostě uvědomit, že holt jsme blbí, že holt jsme srabi a tak dále, ale že když si to uvědomujeme, tak musíme ze sebe vydat víc, i když se nám nechce, i když už nemáme sil.

Tohle povědomí, že ta výsostnost je na straně pravdy a ta nedostatečnost je na straně naší, tímhle vědomím jsme daleko blíže tomu, co známe od starozákonních proroků, kteří se vždycky vymlouvali: „Ale Pane, vždyť já nejsem toho hoden, jak já bych mohl jít něco vyřizovat od Tebe, když jsem uprostřed lidu poskvrněné rty majícího a já sám mám poskvrněné rty“ a tak dále. To vědomí té nedostatečnosti. My jsme tomu dnes všichni daleko blíže, než jsme tomu byli jindy. Něco se stalo v dějinách, něco se stalo v lidech. Právě tam, kde je člověk nejvýš pozdvižen a povolán – a v tom má Hegel pravdu – právě tam se ukazuje nejlépe a nejhanebněji jeho nedostatečnost.

Základní pozice existence, toho extatického vztahu k pravdě, je, že člověk musí sám sebe opouštět, musí sám sebe nechávat za sebou a udělat něco, čeho není schopen. To je ta základní věc. Pokud neděláme věci, které nás dodatečně udiví, že jsme je udělali – rozumí se v pozitivním smyslu – tak jsme neudělali, co jsme byli povinni. Jsme povinni udělat něco, co nejsme schopni udělat. To je základní existenciální vědomí o vlastní situaci.

Ale naším cílem dneska není tahle stránka věci, i když je neobyčejně důležitá. My se chceme tázat po jiné záležitosti, ale protože by bylo nebezpečí, když se budeme tázat po té druhé, že na tohle se zapomene, proto jsem to předeslal.

Jestliže filosofie má své dějiny, pak se k nim musí také vztáhnout. A když se k nim vztáhne, tak první otázka je: jak to, že filosofie má dějiny? To je na straně čtrnáct. On říká: nejdříve určíme účel a nutnost dějin filosofie, to jest hledisko, z něhož je třeba pohlížet vůbec na dějiny filosofie, tedy poměr k filosofii samé. Je třeba zdůraznit tato hlediska: za prvé, jak to, že filosofie má dějiny? Je třeba ukázat jejich nutnost a užitečnost, je třeba soustředěně a pozorně poznávat mínění druhých. A za druhé, dějiny filosofie nejsou souborem náhodných mínění, nýbrž nutnou souvislostí od jejich prvopočátku až k jejímu

bohatému rozvoji a tak dále. Budeme dál číst. Tedy jestliže filosofie má své dějiny, tak se k těmto dějinám musí také vztáhnout. Jednak proto, že se musí vztáhnout k sobě. Tady z toho plyne poměr k samotné filosofii. Rozumí se poměr filosofie k samotné filosofii, poměr filosofie samé, hned to bylo na začátku. Filosofie víc než jakékoli jiné lidské myšlení nebo jakákoli jiná cesta lidského myšlení je hluboce spjata s *reflexí* a s ustavičně obnovovanou *reflexí*. Jestli existují jiné myšlenkové disciplíny, které mají svůj předmět omezen, filosofie se musí vztahovat k celku. A jestliže jsou jiné disciplíny, které svůj předmět mají omezen tak, že je před nimi, tak filosofie tohle nemůže. Filosofie jedním z hlavních svých předmětů má nepředmět sebe.

Filosofie se nemůže nevztahovat k sobě samé. A jestliže filosofie má své dějiny a nemůže bez nich být, tak se musí vztahovat také k této své charakterističnosti, k té své *dějinnosti*.

A musí se ve dvojím smyslu vztáhnout. Jednak proto, že musí znát sebe samu, že se stále musí kontrolovat, stále musí si uvědomovat samu sebe. A to si nemůže uvědomit – k tomu se ještě vrátíme – bez toho pozadí minulosti, na niž navazuje, k níž se vztahuje, kterou kritizuje, od níž se distancuje a tak dále.

Ale musí se k tomu vrátit nejen proto, že to patří k tomu vztahování k sobě samé, ale musí se ke svým dějinám vztáhnout také jako k tomu aspektu či té složce obecných dějin. A ty nemůže vynechat filosofie, protože ta se vztahuje k celku a k celku patří dějiny a *dějinnost*. Tedy filosofie se musí vztáhnout k tomuto aspektu a složce obecných dějin, zejména k těm dějinám vlastním jako k té složce obecných dějin, skrze niž lze nahlédnout povahu a smysl dějin vůbec.

Ne pouze proto, že filosofie musí dostat té výzvě v delfském chrámu *gnóthi seauton* dohromady – poznej sebe sama –, což je výzva k filosofování, ale protože musí pochopit, co to jsou dějiny a v čem spočívá jejich *dějinnost*. A aby filosofie mohla pochopit, co to jsou dějiny a co je jejich *dějinnost*, musí se vztáhnout k tomu, čím dějiny a jejich *dějinnost* jsou založeny, čím jsou umožněny a založeny.

A to je ten moment *reflexe*, o kterém jsem mluvil jako o *extatickém*. Bez něho dějiny a *dějinnost* dějin nejsou možné.

Když se filosofie chce vztáhnout k dějinám a jejich *dějinnosti* právě na tom místě a v tom momentu, který je pro ně nejpodstatnější, to jest když se vztahuje k tomu vědomí, které podniká tu pozoruhodnou cestu, o níž jsme mluvili jako o *reflexi*, tak si uvědomuje, že tuto cestu může podnikat jenom dějinně, v určité dějinné chvíli a v určitém vztahu k tomu, co se dělo předtím a co se bude dít potom.

Takže filosofie je vedena i tam, kde jde o tu *dějinnost* dějin, je vedena také k tomu tématu *dějinnosti* ne sama sebou, ani jenom ne dějinami samotnými, nýbrž tam, kde rozpoznává to rozhodující místo, kde se prolamuje nepředmětá skutečnost uprostřed dění, ne na začátku, nýbrž uprostřed dění, kde se prolamuje do naší skutečnosti. Tři důvody tedy má filosofie, proč se tím zabývá.

A teď nám Hegel říká, že dějiny určitého předmětu – to jest buď všeobecné dějiny, dějiny vši lidské společnosti, všech národů, všeho lidstva, anebo dějiny filosofie jako užší předmět –, že dějiny určitého předmětu úce souvisí s tím, jak ten předmět chápeme. To říká na straně patnáct a, opět přečtu. Tady ještě nejdřív řeknu, co je předtím: Je nutno uznat oprávněnost požadavku, aby dějiny, ať jsou to dějiny čehokoli, podávaly skutečnost nezaujatě, aniž by tím chtěly uplatňovat nějaký zvláštní zájem a cíl. Žádné dějiny se nechápu jako *historiografie*, jako dějepis, nikoli jako dějiny samotné, jak probíhají.

Čili nemůžeme je interpretovat tak, že tam tomu nějak strkáme nějaký zvláštní zájem a cíl. Jenže s otřepaností takového požadavku daleko nedojdeme. Vždyť dějiny určitého předmětu... tam připouští ten požadavek vyjádřený klasickým způsobem Rankem, když říká, že cílem *historiografie* je podat *wie es eigentlich gewesen*, jak to opravdu bylo, jak to vlastně bylo, tak on to nejdřív přijme a říká: jenže s otřepaností tohoto požadavku – podat to, jak to bylo, naprosto otřepaná záležitost – daleko nedojdeme. Vždyť – a teď je námitka rozhodující, která platí dodnes – dějiny určitého předmětu souvisí nutně co nejtěsněji – tady je, dovolte, abych vložil malé, z nějakých důvodů se od jistých let, ale tohle už začalo po válce, dneska je to čím dál častější, se lidé odnaučili dělat *komparativy*. Takže jim nestačí od úzko nebo úzce udělat *komparativ úže* a musejí říct *úžeji*. Nebo nestačí říkat *snáze*, ale *snázeji*. Daří se nám všem

lépeji, to je senzace už, z toho se dělá sranda, ale to *úžeji* je v každou chvíli. Já nechápu, jak někdo, kdo trochu pronikl do českého jazyka, jak to může strpět, že když už to někdo napíše, jak mu to ten redaktor nedá. Tak tady prosím na straně 15, na druhé straně: dějiny určitého předmětu souvisí nutně co nejúžeji s představou, jakou si o tom předmětu činíme. Hrůza sama, tedy *nejúže*.

Co to znamená? Když píšeme o dějinách něčeho, tak musíme velice dobře uvažovat, o dějinách čeho píšeme. Páč na tom záleží, co k těm dějinám připočteme a co ne. Jak to je u dějin *filosofie*? No tam si musíme udělat nějaký obraz o tom, co to je *filosofie*. Podívejte se, když to neudělají, řada *filosofů* nebo *historiků filosofie* vám píše dějiny *filosofie*, zvláště teď se to děje, že tady máme třetí svět, nesmíme být *eurocentrističtí*, tak v tu ránu každé *historik filosofie* dá na začátek Řeky, možná někteří začínají ještě mýtem, pak dají Řeky, pak dají Buddhu, pak dají nějaké čínské prastaré myslitele a eventuálně ještě nějaké další a pak teprve pokračují zas v té evropské linii. Naprostej *nonsense*, to je proto, že nevědí, co to je *filosofie*. Jestliže – to se ukáže, to nemůžeme rozhodnout, co to je *filosofie*, ale zase tak blázniví nemůžeme být, abychom tam každý typ uvažování o čemkoli zařazovali do *filosofie*. Co patří k podstatě *filosofie*, to si musíme rozvrhnout. A na tom rozvrhu záleží. Podle toho, jak budeme chápat *filosofii*, podle toho Buddhu do ní bude patřit, nebo nebude patřit. Když jste tady posledně nebo předposledně slyšeli o Jaspersovi, tak tam bylo řečeno, když ještě za svého života vydal první díl, Jaspers vydal první díl *Die großen Philosophen*, no tak tam má Buddhu, tam má Ježíše. To považuje za *filosofy*. No tak pochopitelně to není nic samozřejmé.

Ale o to teď nejde. Hegel má naprosto pravdu, že dějiny určitého předmětu nutně souvisí velmi úzkým způsobem s představou, jakou si o něm činíme. A tedy žádný oprávněný požadavek, aby dějiny podávaly skutečnosti nezaujatě. To nejde nezaujatě. My musíme nejdřív mít nějaké ponětí o tom, co to je *filosofie*, abychom mohli podat dějiny *filosofie*. Když si neuděláme jasno, co to je *filosofie*, no tak tam započteme potom kdeco.

Ještě jeden příklad vám uvedu. Existuje jedna tradice, která souvisí co nejúžeji se samotným termínem *filosofie*. O tom jsme už mluvili taky. Ta tradice se připisuje Pythagorovi. Pythagoras prý byl tvůrcem slova *filosofos* a *filosofein*. A dokonce se zachovala v té tradici, která tvrdí, připisuje to Pythagorovi, se zachovala i ta argumentace, která s tím je spojená. Totiž že, jak víte, v dějinách *filosofie* se obvykle uvádí nejdříve sedm řeckých mudrců. A to není novinka žádná, to už tehdy dávno se dělalo. Těch sedm mudrců je různě vybraných. U všech mezi ně patří Thalés, ale leckterý další, některý tam jednou jsou, podruhé nejsou, jsou tam jiní zas a tak dál. To je jedno. Thalés, Bias, Pittakos, Kleobúlos, Cheilón, Periandros, já nevím ještě podle různých těch. A těm se říká mudrci, *sofoi*. A od Pythagory podle té tradice se teprve užívá termínu *filosofos*, nikoli *sofos*, ale *filosofos*. A podle Pythagory taky, podle té tradice, se nemůže *filosof* nazývat *sofos*, protože není moudrý. Moudrost je vyhrazena pouze bohům. Ale je to milovník moudrosti.

Tedy je dobré to zdůraznit už proto, že je v rámci *filosofie* už tak pradávno založena tradice té jakési obezřetnosti a jaksi nenařaditelnosti. Tedy Pythagorejci šli na nervy jako sekta, šli na nervy ve své společnosti takovým způsobem, že je upalovali, likvidovali celé houfy Pythagorejců v Řecku. Ale jedno se nemůže upřít, že tam existovalo povědomí takové skromnosti, takové jaksi obezřetnosti a střízlivosti, kdy *filosof* se nedomníval, že je mudrcem. Že je moudrým, že má *sofia*, že má moudrost k dispozici, že něco získal. Odtud taky ta tradice jde o těch diskusích o tom, je-li možno *filosofii* naučit. Byli tací, kteří říkali, že nelze. Leč čemu se lze naučit, ale pravému *filosofování* naučit nelze. Ale ne v tom smyslu, že to musí mít každý v sobě, to je zas náš předsudek. Vůbec ne. Prostě je třeba každého naučit, čemu lze naučit, a pak se ukáže. To nezávisí na něm, jestli bude *filosofem* nebo ne. To záleží na té *sofia*, jestli se mu bude trochu ukazovat nebo nebude ukazovat.

Takže rozhodně Hegel by nepatřil k této tradici skromné a střízlivé. No ale já to uvádím tady ještě z jiného důvodu, totiž že... a mimochodem ještě na tuto pythagorejskou tradici navazuje Sókratés zejména, což je nejvíce taková nejpřekvapivější vyjádřená koncepce toho rozdílu mezi *sofos* a *filosofos*. A to zas máme prostřednictvím Platóna, Platónova dialogu *Symposion* to si někdy přečtěte, to je strašně krásný dialog.

Tam se hlásí Sókratés, aniž by citoval k této pythagorejské tradici, ale odvolává se tam na jakousi kněžku Diotimu, o které jinak není nikde žádný záznam, takže jsou diskuse, jestli to byla opravdovská nějaká kněžka, kterou mohl uvést, anebo jestli je to Platónova fikce.

Kněžka, která uvádí Sókrata do filosofování. A na tom se pak dá ukazovat, že vlastně v této jedné koncepci – u Platóna totiž těch koncepcí najdete celou řadu jako ve všem možném, takže těžko lze připsat tuhle koncepci přímo Platónovi – ten Sókratés je tam líčen jako filosof, který své filosofování odvozuje od jakéhosi vnuknutí nebo vedení osobou znalou božských věcí, jako je každý kněz nebo každá kněžka. A to, že tam je jmenována kněžka a ne kněz, je zvlášť důležité v té situaci, jak byla chápána úloha žen vůbec v řecké společnosti, v athénské společnosti. Ještě se připouštěly ženy jako básnířky, ale jako filosofky je nemožné. Tak je to tam trochu naloženo, ta Diotima ho uvádí do filosofie, ale sama nefilosofuje. Uvádí ho proto, že to je kněžka, byť jiného boha, ale kněžka, která jakýmsi zvláštním způsobem vedle svého hlavního zaměření je oddána bohu Erótovi.

A v celé té koncepci se tam mluví o tom, že Erós je vlastně bůh Erós, je vlastně první filosof, ale zároveň se ukazuje, že ta Diotima, kněžka, Sókratovi sdělila, když byl mladý, že vlastně to je chyba, Erós není žádný bůh, Erós je jenom velký daimón. Protože kdyby byl bůh, tak by byl moudrý, ale on právě proto, že usiluje o krásu, usiluje o moudrost, to znamená, že je nemá. Je ošklivý, ale usiluje o krásu, je nemoudrý, ale usiluje o moudrost. Jinak jaképak usilování? Bůh nemůže usilovat o moudrost, bůh je prostě moudrý. V této věci Erós je tedy pouhý daimón, ale velký daimón, první filosof, protože nás učí milovat pravdu a milovat moudrost. Čili koncepcí Eróta naprosto jiná, než jak je tradovaná. Je to láska k moudrosti, láska ke kráse a tak dál, láska k dobru, to všechno, to je jakýsi archetyp filosofa, Erós.

Tak v téhle souvislosti tady čteme ještě kousek toho Hegela. „Dějiny určitého předmětu souvisí nutně co nejužší s představou, jakou si o něm činíme. Tím je již také určováno to, co na tomto předmětu považujeme za důležité a účelné.“ Odpusťte, já nejsem ve formě, já se ještě vrátím, já jsem nedopověděl, co jsem vlastně chtěl, proč jsem uváděl ten příklad s tím Sókratem. Já jsem chtěl ukázat, to je ta vypracovaná pythagorejská koncepce. U Pythagory je to jenom jakási anekdota, kdežto Platón to líčí jako velikou koncepci vůbec podstaty filosofie.

No a teď si představte, kdybychom přijali to Sókratovo, podle *Symposia*, Sókratovo pojetí filosofie jako lásky k moudrosti, kterou nemáme. A teď poměřujte filosofii v dějinách uváděnou, které tomu vyhovují a které ne. A rázem tam tak dobrou třetinu, možná polovinu filosofů musíte vyvázat. No a důležité je, že ten filosof – to se dá vyvodit, to není přímo, to nelze odcitovat, ale dá se to vyvodit ze souvislosti – ten filosof, který učí filosofii, učí moudrosti, učí chytrosti, rétorice, a který říká, že není žádná pravda, není žádná moudrost, ale že prostě kdo je chytrý, šikovný, tak toho druhého vždycky ukecá, no tak to je sofistika.

Čili v této koncepci je velká polemika proti sofistům jako filosofii, která už přestala být filosofií, která předstírala, že má to, co vlastně nemá, která už přestala si být vědoma dokonce, že je něco takového, co by měla mít a co nemá, která už předstírá, že je to jenom otázka rétorické dovednosti, argumentace, stavění všelijakých systémů, ale opravdu o co tam nejde, že prostě jde o originalitu třeba a tak dále. Jak si filosofové své systémy dělali jenom prostě aby to bylo něco nového, něco odlišného od těch ostatních, aby to bylo šik, aby to bylo módní, aby to zabralo. To jsou všechno důvody nefilosofické. Tohle všechno vlastně v celých těch dějinách filosofie by vlastně patřilo v nejlepším případě pod čáru.

Tak to je jenom ukázka, to jsem uváděl proto, aby bylo jasné, že jaké je pojetí filosofie, tak vypadá potom vyličení dějin filosofie. A teď to dočteme toho Hegela. „Tím je již také určováno to, co na tomto předmětu považujeme za důležité a účelné.“ Co považujeme za důležité na filosofii? No to, že pořád žije v jakési úzkosti, jestli správně pochopila, a furt je připravena si nechat říct, že blbě. No a pokud někdo prostě, jak Heine se vyjádřil o Heglovi, sedí na fatálních vejcích a gďáká tam svou filosofii – to si můžete přecíst Heine *O Německu* – tak pochopitelně to není filosof pak, ten nepatří do toho, co je důležité.

No jestli je důležité si uvědomovat ten rozdíl. On u Hegela si občas taky to najdete, ale ve *Fenomenologii ducha*, to jest v jeho díle mládí, tam prostě, aspoň jak to interpretuje a mně se zdá správně, jak to

interpretuje ten pozoruhodný Francouz, který skoro nic nenapsal a teprve jeho žáci to dali po válce, po jeho smrti dohromady... Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, tam vykládá to, co jsem tady už zmiňoval, že Hegel byl přesvědčen, že svět dějinný je tu proto, aby absolutní duch si umožnil skrze hlavu geniálního filosofa, to jest Hegela, dospět k sobě samému, uvědomit si sám sebe, a tím jsou dějiny zbytečné a končí. A pak už je tady zase jenom ten absolutní duch, jak byl na začátku, jenomže nyní už sám sebe reflektující. Nejenom *an sich*, ale *an und für sich*.

Čili pokud je tato interpretace *Fenomenologie ducha* správná, tak se filosof považoval ne za absolutního ducha, nýbrž za toho geniálního filosofa, skrze jehož hlavu se konečně absolutní duch sebeuvědomil, mám-li to říct hodně blbě.

Tedy co na tomto předmětu považujeme za důležité a užitečné. Z poměru mezi děním a předmětem vyplývá výběr událostí. Hegel byl strašně chytrý, věděl to, co neví celá galerie našich i světových historiků, u nás počínaje Gollem a přes Pekaře. Nevěděli a dodnes nevědí někteří historikové, kteří, aniž vědí, tak vlastně na ně navazují, jak dokazuje Tomáš Vojtěch, který píše knihu proti pozitivismu a ukazuje se tam jako šílený pozitivista, kromě některých vsunutých frází, které...

--- (1985-04-22 Filosofická kosmologie XXII (1)_22-1b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: To ne 200, no ale dlouho to nebude trvat. 150 let po Hegelovi nevědí, co věděl Hegel, že je důležitá představa, jakou si o tom předmětu učiníme, protože je jí určováno to, co na tomto předmětu považujeme za důležité a účelné. A z tohoto poměru mezi děním, to jest těmi dějinami, a předmětem vyplývá výběr událostí, o nichž je potřeba podat zprávu, způsob, jak je chápat, hlediska, jakým je podřídit. Strašně chytřej starý pán, kterého dneska prostě už nikdo nebere vážně v této věci. Takže dějiny určitého předmětu souvisí s tím, jak ten předmět chápeme. No, a teď jak to vypadá s dějinami filosofie po této stránce? Tak především nejsou-li dějiny uchopitelné a popsitelné bez asistence dějin vůbec, bez asistence filosofie dějin, to znamená z tohoto hlediska žádná historiografie bez filosofie není možná. A za druhé, jsou-li dějiny filosofie nejen podstatné pro filosofii, ale také pro pochopení dějin. Protože když chce filosofie chápat dějiny, tak musí být přinejmenším schopná chápat svoje dějiny. Jak má chápat cizí dějiny, obecné dějiny, když nechápe svoje vlastní dějiny?

Pak se dějí obecné dějiny v jedné své složce či linii v rovině filosofické reflexe. Tedy tady jsme teď u bodu, který je jistým rozšířením toho, co jsme říkali, že sice u událostí historických máme vnitřní a vnější stránku, ale ta [nesrozumitelná], ta není integrovaná, její spjatost těch dvou stránek je zprostředkována vědomím. A to vědomí je tedy historické a tak dále. A to tedy znamená, jestliže to vědomí, bez něhož nejsou možny dějinné události, protože není možná spjatost jejich vnitřku a vnějšku, a jestliže ta reflexe má své vlastní dějiny, tak dějiny vůbec nezávisí jenom na lidském vědomí a na jeho zprostředkování mezi tou vnitřní a vnější stránkou, ale tedy obecně jenom na reflexi. Nezávisí jenom na reflexi, ale závisí na dějinách té reflexe.

Tím je to vlastně totéž, ale rozšířeno o rozpoznání toho, že reflexe je možná jenom jako dějinně zahrávaná reflexe, to jest jako reflexe, která má své dějinné předchůdce a která bude mít své dějinné potomky. Znamená to, že dějiny, protože jsou zprostředkovány lidským vědomím a lidské vědomí je dějinné vědomí, má své dějiny, znamená to, že určité porozumění dějinám myšlení a specificky dějinám filosofie má obrovský význam pro pochopení dějin vůbec.

A protože pochopení dějin vůbec je důležité pro jejich vlastní průběh – ne tak, že by je jednoznačně určovalo, ten průběh, to ne, ale je elementárně důležité, bez něho ten průběh není možný – tak to znamená, že bez filosofické reflexe není možné pochopit dějiny řádně a že samy dějiny jsou podmíněny pochopením toho, jak probíhají. Což ještě nemůžeme uzavřít v tom smyslu, že tedy průběh dějin je závislý na filosofickém pochopení dějin filosofie. To nemůžeme proto, protože ty dějiny, jsme si řekli, jsou sice závislé na lidském vědomí, ale bez ohledu na to, jestli je pravé, nebo nepravé. Jestli je to pravdivé vědomí, či nepravdivé vědomí. Musí tam být nějaké vědomí. Ale v mnoha případech to vědomí, které je k dispozici a které postačí dějinám, je vědomí falešné.

Takže role filosofie, dějin filosofie, spočívá v tom, že také je kritikou falešných pojetí dějin. Těch falešných

pojetí, které vstoupily do dějin tak, že už z nich jsou nevymazatelné. Dějiny se děly tak, jak se děly, díky tomu falešnému vědomí, které tam bylo. Takže filosofie dějin filosofie tam, kde filosofie rozpoznává smysl svých vlastních dějin, tak nutně musí se octnout v napětí, v kritice, v polemice proti nefilosofickému nebo nesprávně filosofickému pochopení dějin.

A teď je tady ještě jedna otázka. Protože reflexe znamená v jedné své složce *ekstasis*, jak jsme si řekli. A protože extáze a vše, co s tím souvisí v našem povědomí, je zatížená konnotacemi, které tam nepatří, tak musíme provést jakousi očistu, neboť je tu nebezpečí, že by mohla být reflexe v té své extatické etapě, v tom extatickém momentu, pochopena jako jakési vytržení z dějin, z dějinnosti, vytržení z času, z časovosti. A to ovšem je hojně rozšířené a ovšem zcela nepřijatelné a ne zdůvodnitelný omyl.

Bohužel to tak je, že když mluvíme o extázi, tak každý si pod tím představuje jakousi vytrženost z dějin.

Ale tady vůbec nejde o vytrženost z dějin. V té reflexi vlastně jde o vytrženost z jakési danosti, fixní danosti, a to do jisté míry fiktivní fixní danosti. To je jakási subjektivní fikce, ta danost.

Vytrženost z tohoto zahníždění člověka v něčem daném, v něčem, co je samozřejmě tu a k čemu sám člověk patří, protože on je nejvíc samozřejmě tu. A to vytržení je z této nedějinnosti, aby se otevřel vůči tomu dějinnému. Jestliže je extáze vytržením, tak je to vytržením z fixovanosti do otevřenosti otevřeného, řečeno s *Heideggerem*, a míněno ovšem hodně dějinně na rozdíl od *Heideggera*. To je taky další věc. *Heidegger* totiž nemá žádné pojetí dějin. Pro něj dějiny se ztrácejí za dějinností a čas se ztrácí za časovostí. Ale to je jenom poznámka na okraj.

Důležité tedy je, že v reflexi není člověk vytržen z dějinnosti nebo z dějin, nýbrž je vytržen ze sebe, jak je sám pro sebe fixován a ze situace, jak si ji pro sebe fixuje. V reflexi se otvírá budoucnosti. A k dějinám vede jenom jediná cesta, a to je přes budoucnost, i k minulosti. Kdo nemá otevřenou cestu do budoucnosti, nemá otevřenou cestu do minulosti. K minulosti se můžeme dostat jediné přes budoucnost. To jest například, když teď bychom začali uvažovat o perspektivách nějakého nového, nějaké obrody národního života, tak bychom najednou rozpoznali, že se musíme obrátit do minulosti. Ale obrátit se do minulosti nemůžeme tak, že se prostě vrátíme zpátky. My musíme do budoucna rozvrhnout své navazování na minulost. K minulosti se dostaneme jenom přes budoucnost. My nemůžeme přímo zpátky k minulosti.

Takže v reflexi, a specificky v docela specifickém smyslu v té její etapě extatické, se otevíráme budoucnosti a tudíž dějinám. Není to vytržení z dějin, nýbrž naopak otevřenost do dějin.

A ještě poslední věc udělám a tím skončíme před přestávkou. *Hegel* ukazuje na to, že sám pojem *filosofie* nebo spíš pojetí *filosofie* je neustálé, že se v dějinách *filosofie* precizuje a vypracovává. To je ohromně důležité rozpoznání, které si alespoň teď takhle řekneme. Totiž on nejdřív říká, že jak chápeme *filosofii*, podle toho bude vypadat naše pochopení dějin *filosofie*. No jo, jenomže jak chápeme *filosofii*? Pojem *filosofie* nebo pojetí *filosofie* je neustáleno, rozpoznává, a to v míře naprosto nesrovnatelné s pojetím jakékoli jiné disciplíny, jakéhokoli jiného předmětu. Teprve v dějinách *filosofie* se precizuje a vypracovává. A to zaprvé v dějinách, v reálných dějinách *filosofie* jako oboru, nikoliv v dějinách *filosofie* jako v knížce o dějinách *filosofie*.

To znamená, že – a ovšem tady proti *Hegelovi* nebo alespoň nezávisle na *Hegelovi* musíme rozumět, že to je sama *filosofie*, která se děje v dějinách *filosofie*. A to znamená, že třeba předsokratovská *filosofie* nebo *filosofie* *Platónova* či *Aristotelova* a tak dále nejsou jednou provždy dány jako definitivně minulé, ale že se v jistém smyslu a do jisté míry stále ještě dějí, stávají. To je jednak smysl toho, že ještě dnes mohou existovat platonici nebo aristotelici. To není prostě proto, že zůstali zavření v nějakém pojetí a nejsou schopni to překročit. Nýbrž to, že fakticky ten platonismus je ještě dnes živý a děje se. *Platónovo* myšlení se dodnes děje. A tak to platí o všem.

To platí o všem o dějinách vůbec. Nic v dějinách není definitivně ukončeno. Všechno se otevírá vůči budoucnosti a teprve z budoucnosti se ukazuje jako vskutku to, čím bylo. To jest vlastně nikdy se nedá říct, že už přesně víme, co byl třeba pád Říma, co byla francouzská revoluce, co byla první světová válka nebo druhá světová válka a tak dále. Tyhle války se furt ještě dějí.

A protože pravdivé pojetí – tam na patnácté straně říká: jsou-li různá pojetí filosofické vědy, pak zároveň jediné pravdivé pojetí umožňuje porozumět dílům filosofů, kteří ve smyslu tohoto pojetí pracovali. Čili dějiny *filosofie* jsou omezeny na ty filosofy, kteří ve smyslu pravdivého pojetí pracovali a naše pravdivé pojetí umožňuje porozumět těm filosofům, kteří v duchu téhož pravdivého pojetí pracovali. Jsou dvě podmínky. My musíme být oddáni pravdě a oni museli být oddáni pravdě. Jenom tak je možné porozumět protože pravdivé pojetí jediné umožňuje porozumět dílům filosofů. A jak jsme si ukázali, protože díla filosofů se dějí ještě poté, co jejich autoři již zemřeli, musíme si klást otázku, zda spolu se stále dějící se *filosofií* jako stinnou podobou reflexe se také nějak, i když nikoliv v témž smyslu – nesmíme *nivelizovat* – jestli se také nějak neděje sama pravda. A nebo alespoň její pronikání do našeho světa, v němž žijeme a myslíme. A tím postavením této otázky končím. Čili teď...

Tak, jestliže jsme si ukázali, že dějinnost dějin je nemyslitelná bez té zprostředkující role vědomí, přičemž vědomí samo se může realizovat jenom jako dějinné vědomí, jako vědomí určité dějinné chvíle. Jestliže *filosofie* je reflexí tohoto dějinného vědomí, dějinně se rozvíjejícího vědomí, a sama se rozvíjí také v dějinách, dějinně, má své vlastní dějiny a rozumí sama sobě jakožto dějinné. A jestliže v tomto svém sebeporozumění se zvláště orientuje na extatický moment reflexe, který uvolňuje člověka pro dějiny, uvolňuje ho z jeho fixovanosti na nedějinné struktury, no tak pak to všechno, jak se zdá, ukazuje na to, že dějinnost dějin je umožněna a založena v posledu někde na tom místě toho extatického momentu. No a pochopitelně ne člověkem, to by byl nesmysl. Tedy všechno ukazuje na to, jako že to, co umožňuje a zakládá dějinnost dějin, že je nepředmětná skutečnost. Čímž se otevírá otázka, jak to vypadá s dějovostí nepředmětné skutečnosti. Nemůžeme říkat dějinností, protože pochopitelně řekli jsme zcela jasně, že pravda není součástí dějin, není něčím, co by se dalo z dějin vydestilovat. Nicméně je tím, co ukazuje dějiny v pravém světle. Ale nejen co ukazuje dějiny v pravém světle, co zakládá jejich dějinnost, umožňuje a zakládá jejich dějinnost. Jak může něco, co by bylo nedějové, zakládat dějinnost, tedy dějovost dějin? Tedy jak je to tedy vlastně s pravdou? Tradice evropské *filosofie* je všude tam, kde se šlo přes hranice *fysis* do té sféry metafyzičnosti, tak všude se to tam fixovalo jako nedějinné, nečasové, věčné, *arché* tam byly v starém řeckém smyslu. Teď my tady obnovujeme jistý koncept *arché*. Pravda je tu *arché* dějinnosti dějin. Ovšem *arché* v jiném úplně smyslu, jinak úplně v jiném smyslu, protože jestliže je počátkem dějinnosti dějin, tak my si už dnes nemůžeme dovolit ten luxus jako tenkrát se domnívat, že něco, co je neměnné, může být zdrojem změn. To znamená, sama pravda, sama nepředmětná skutečnost musí mít něco dějového v sobě. Nebo ne-li sama, tedy něco dějového musí být v tom, jak se prolamuje do světa, v němž žijeme, a do světa dějin zvláště. Tohle je ta otázka, po mém soudu plně oprávněná na základě toho, co jsme zatím řekli. No a v tomhle má být pokračování.

Jiný hlas: Já bych jenom chtěl upřesnit, tys tam totiž použil jednou „dějinné“ a jednou „v dějinách“, mně se zdálo, že to bylo totéž.

Hejdánek: To není totéž.

Jiný hlas: A ty jsi to přitom zaměňoval.

Hejdánek: Nezaměňuju. Ono to oboje platí. Protože někdy to platí... konkrétně jsi měl na mysli který detailnější kontext, o čem jsi mluvil?

Jiný hlas: Jednou říkáš... to je jedno, ale týká se to třeba vědomí. V dějinách, pak dějinné a opakuješ to, jako by se jednalo o totéž.

Hejdánek: Vědomí je dějinné v tom smyslu, že má nějaké místo v dějinách. Nemyslím dějinné vědomí v tom, že by to bylo vědomí dějinnosti nebo dějin, že by dějiny nebo dějinnost byly předmětem vědomí, *intencionální* předmět, tak to nemyslím. Dějinné je vědomí v tom smyslu, že vždycky na něco navazuje a něco dalšího rozvrhuje. Tedy že to není fixované jenom na tu přítomnost. V tomto smyslu každé vědomí je dějinné vědomí, ať si to uvědomuje, nebo neuvědomuje. A zároveň to vědomí se realizuje v dějinách, které nejsou jenom jeho vlastními dějinami, rozumíš? Že když řeknu, že to je v dějinách, tak se tím myslí dějiny vůbec nebo v dějinách nějakých širších kontextů. Ale existuje tu vlastní dějinnost vědomí, která nevytváří celou dějinnost dějin.

Jiný hlas: Takže když tam mluvíš, jestli tomu rozumím, tak můžeš říct, že ta dějinnost, to je ten pohyb sám toho vědomí.

Hejdánek: Ten pohyb sám je spíš dějovost. Ale u vědomí to vlastně spadá vjedno, protože u vědomí ta dějovost je současně dějinností. A to proto, že vědomí je proreflektované vědomí a že vždycky prostě i do té dějovosti ta reflexe proniká. V tom smyslu tam to spadá vjedno. Ale vědomí je také jakási aktivita. A ta má svou vlastní dějovost, která je ovšem – pokud přesně vymezíme tu dějovost toho vědomí – nedějinná. Nebo byla by nedějinná, mohla by být nedějinná, kdyby nebyla zakontextována, kdyby nebyla prostě lokalizována, temporalizována do určitých kontextů dějinných. No je, ale v různých. A ta dějovost sama je vlastní tomu vědomí bez ohledu na ten kontext.

Dějovost, dějinnost... a díky tomu, když Pythagoras nebo Sokrates na to navázal, předestřou určitou koncepci filosofie jakožto lásky k moudrosti a nikoliv moudrosti samé, tak my tomu můžeme rozumět, přestože to je dva a půl tisíce let stará záležitost. My tomu rozumíme a je to v našich dnešních kontextech smysluplné. Tedy ta dějovost vědomí – tady ovšem jde ještě také o intencionální předměty – [nesrozumitelné], ale ta dějovost vědomí je tady také jaksi přítomná.

Prostě my ten způsob, ten proces uvědomování, který je vlastní tomuto chápání té tradice podle Pythagora a Sokrata a tak dál, ta dějovost toho vědomí, ta je analogická. Ta teprve nabírá ty dějinné momenty tím, že se zařazuje do určitých kontextů. Prostě ta základní struktura reflexe nemá dějinný charakter. Je o tom možno mluvit odděleně, i když se to oddělit nedá nikdy reálně. Můžeme to rozlišovat. Takže každopádně to nespadá úplně vjedno ani dějovost a dějinnost vědomí.

Dějovost vědomí je to, že vědomí není zírání. Když zdůrazňujeme dějovost vědomí, tak zdůrazňujeme, že každé vědomí je jakési čtení té skutečnosti, a ne vidění najednou. To je představa *theória*. Řecká představa je, že prostě stačí otevřít oči a celou skutečnost máme před sebou. Tak to není, to je chybná koncepce. My musíme každou skutečnost přechíst, ať už očima, nebo ušima, nebo čímkoli jiným. A to čtení má nějaký začátek, má jakýsi postup, strukturu a konec.

Obraz nikdy nevidíme najednou. Skrytou kamerou zkoumali, jak se lidé dívají na obrazy. Měli skupinu odborníků a kontrolní skupinu neodborníků. Zjišťovali, že neodborníci, když mají před sebou obraz, tak tam prostě očima létají z jednoho kousku na druhý a zmateně. Protože jsou neodborníci, tak zmateně. A není mezi nimi analogie. Přišli tam odborníci, a to odborníci z nejrozumnějších prostředí a škol a já nevím co všeho, a tam bylo úplně jasně vidět, že odborník, který se zabývá obrazy, se podívá na obraz a už očima kouká na jedno místo a z toho místa mu jde někam jinam a tak dále. A teď, jak ta skrytá kamera to snímá, jsou analogie: čím větší odborníci, tím podobněji čtou ten obraz.

Jsou tam jisté výjimky taky samozřejmě, je to také nesoustředěnost a já nevím, co všechno u toho může hrát roli, ale v ohromném množství je velké procento lidí, kteří ten obraz neznali. Jsou to nové obrazy, které nikdo neviděl. A odborník se pozná tím, že se v něm rychle orientuje a čte ho tak, jak má, aby mu rozuměl. Není to tak, že prostě otevře oči a vidí celý obraz. Naopak, oči tam běhají, určitým způsobem běhají po tom obrazu. Čtou ho kus po kuse, v jistém pořadí.

Takže ta představa *theória* je chybná. Daleko lepší je tradice hebrejská, která zdůrazňuje slyšení skutečnosti, ne vidění skutečnosti. Protože slyšení má ten charakter, že tu skutečnost nikdy nemám celou před sebou. Když vám někdo něco povídá, v žádném okamžiku to, co vám říká, nemáte před sebou. Musíte si pamatovat, co řekl na začátku, a ke konci už odhadujete, co asi řekne ke konci, a držet to celé pohromadě. Tohle je způsob, jak registrujeme, jak vnímáme, vidíme, slyšíme a tak dále. Tohle je ten správný způsob. Musíme integrovat něco, co původně jaksi je rozpadlé, je neorganizované. To je ta vlastní dějovost toho vědomí.

Ano, ta dějovost vědomí spočívá v tom, že neotevřeme oči a teď to nemáme náhle celé před sebou, nýbrž že to vědomí je určitý postup. To je dějovost. Dějinnost je, že navíc ten postup na sebe bere určité rysy prozrazující, že navazuje na to, co se naučilo od vlastní minulosti, individuální, od učitelů, od minulých generací, z knížek a já nevím co jiného – to je celá ta minulost. A navíc, že v sobě obsahuje určité momenty, aniž by o tom vědělo, na které může někdo v budoucnosti navázat a rozvinout je

směrem, o kterém se tomu dotyčnému nesnilo. A vždycky tam jsou nějaké. Je jich tam někdy víc, někdy méně.

Důležitost určitých lidí spočívá v tom, že někteří otvírají ty cesty víc, někteří méně. Takže se ukáže, že například v určité době dosahují lidé – třeba dramatici jako Corneille nebo Racine – ohromné dokonalosti a po nich je nic, poněvadž už se k tomu nedá nic přidat. Tam musíte začít úplně jinde. Dokonalost je vlastně nedokonalá. Dokonalost zavírá, místo aby otvírala. Ale to je zas jiná věc.

Dějovost spočívá v tom, že vědomí je postup, je to cesta. To není nikdy najednou zření. A za druhé, při této cestě vždycky můžeme jít jen v kontextu s takovou mnohem delší cestou, na které jsme se nemohli účastnit osobně, nýbrž jenom přes své předky, učitele, známé, přátele a tak dále.

Jiný hlas: Takže můžete říct, že ta struktura reflexe nemá nemá dějinný charakter, kdežto sama reflexe má dějinný charakter.

Hejdánek: No, já jsem chtěl, no, ne. Struktura reflexe se rozumí, že to je, když začnu vykládat, co to je reflexe, vyložím, vyložím nikoli reálnou reflexi, nýbrž... No tak to je vlastně intencionální předmět, a ten nemá dějinnost?

Jiný hlas: No, ale kdyby ta reflexe, ta její struktura opravdu se musela táhnout celou dobu neměnná, ale to není možný takovýmto způsobem. Protože ta sama reflexe, to pojetí té reflexe se mění.

Hejdánek: No počkejte, to nevím. No, řekněme, vezměme *Eukleida* a nějaký jeho, nebo už *Thaléta*, *Thalétovu* větu nebo nějakou takovou geometrickou poučku. Tak k té poučce je možno dospět pouze na základě reflexe? V té reflexi rozeznáváme jednak ten reálný proces duševní, kterej těžko nějak zachytíme, protože jeden neleze do druhého ani sám do sebe, musel nejdřív ze sebe a tak dál. A za druhé je tam teda ten postup, kterej je možno formalizovat, a to je vlastně postup týkající se těch intencionálních předmětů.

Tak ta struktura reflexe, ta má obojí. Já jsem měl na mysli nikoliv tu strukturu toho reálného myšlenkového procesu, protože o tom těžko můžeme něco říkat. Kromě toho tam je to tak zmatený a je tam všechno tak přítomno a tak dál, že to nejde od sebe oddělit. Čili měl jsem na mysli teda strukturu, která je nějakým způsobem formalizovatelná, která sice odpovídá tomu skutečnému procesu, ale je daleko přesnější, protože je možno ji precizovat.

A to je tedy postup, kterej umožnil třeba *Eukleidovi* napsat celou tu, celý ten systém geometrie. No tak to, jak k tomu ten *Eukleides* dospěl, ty jeho procesy myšlenkový nás nezajímají. Na těch tolik nezáleží. Záleží na té struktuře těch jeho úvah, který v něčem našly principy, v něčem našly nějaký pravidla postupu, a já nevím co, teď to tam všechno vyjmenoval, a odvodil určitý věty, určitý zásady a tak dále. Tahle ta struktura, ta platí, kdokoliv důkaz byl proveden v případě *Pascala*, kterej než se hrabal v nějakých geometrických knížkách, tak mu to rodiče zakázali, protože to je předčasný, bylo mu dvanáct let, tak mu sebrali *Eukleida* nebo já nevím, co mu to sebrali, nějakou učebnici spíš, ne *Eukleida*. No a on, poněvadž ho to zaujalo, jen do toho nakouk, tak potom se šťoural v tom, maloval kde co a tak dále a odvodil nakonec celou eukleidovskou geometrii. Co to znamená? Je to možný jenom díky tomu, že ta struktura té výstavby reflexe, ta formalizovatelná stránka reflexe, je prostě mimo čas a prostor. Kdykoliv, kdokoliv o tom začne uvažovat, tak dojde ke stejnému závěru. To není historická záležitost. Historická záležitost je, že to tehdy a tehdy poprvé napsal ten *Eukleides*. Měl jakýsi předchůdce, na který mohl navazovat, například *Thaléta*, kterej údajně teda objevil nějakou jednu větu a pak já nevím kdo ještě objevil jinou, *Pythagoras*, tomu se taky připisuje nějaká věta a tak dál, a *Eukleides* z toho udělal potom systém.

Tohle to, jak to postupně jeden na druhého navazovalo, to má, to je dějinnost. Ale ta dějinnost nemá na tu dějovost výstavby toho systému takřka vliv. Poněvadž kdykoli znova by to dopadlo zase stejně. Čili ta dějovost toho postupu, aspoň pokud se dá formalizovat, a to v podstatě vlastně šlo, poněvadž *Eukleides* si neuvědomoval dějinnost. Dějinnost si uvědomují lidi až od nějakého sedmnáctého, osmnáctého století. On věděl o jakýchsi předchůdcích, ale to je vše, to není ještě dějinnost.

Takže ta dějovost toho jeho postupu, ta je opravdu jenom *ex post* interpretovatelná dějinně, ale fakticky

žádné vědomí dějinnosti nepotřebovala a dokonce vyústila ve formalizaci, která je každé dějinnosti zproštěna. Čili to je asi, co jsem měl na mysli.

Jiný hlas: Ano, ale matematika, když vezmete tu matematiku, tak to pojetí matematiky se prakticky nemění, takže ta struktura se tam dá vyhledat pokaždé stejná. Kdežto pojetí reflexe se mění. Takže v pojetí reflexe, v každém novém pojetí reflexe se bude nacházet nová struktura, to by to pojetí reflexe muselo zůstat stejné, abychom tam mohli nacházet stejnou strukturu, i když ta struktura sama, jak jste sám říkal, je dějová. Nebo stejně jako v té matematice, když se provádějí ty kroky, když se vyjde od těch axiomů, to je dějové, i když to je dějové, ale ten sám postup je nedějový, ale předpokládá to neměnné pojetí té matematiky.

Hejdánek: Předpokládá, ale ty můžeš zaměnit jedno pojetí reflexe nebo strukturu za druhou a každá se ti nebude měnit.

Jiný hlas: Ano, to, co říká pan doktor, to je v tom smyslu, protože ten odborník právě proto se na to dívá strukturálně, protože je zakotven v dějinnosti, ve své dějinnosti, ve svém dějinném zázemí, v obzoru a tak dále. Ten odborník na to kouká fatálně. Chce k čemu dojít, teda k těm stejným, mimo to, že ten odborník si je přizpůsoben ve své zkušenosti, ale dívá se na to jinak. To je jiná struktura jeho vnímání, jeho vědomí toho. No. A to je to vždycky, že se to musí odborně popsat ve všech [nesrozumitelné], který se skutečně v nich pohybují až dějově. Všechno [nesrozumitelné], který skutečně u *Eukleida* má takovej, prostě má prostě strukturovaný ten pohyb, kterej jako podstata v poledni, že ještě ten odborný osamostatněný v tomhle tom postupu je možná zamyšlení v určitém čase.

Hejdánek: No jo dobře, a proč si myslíte, že to je v rozporu? Mně se to vůbec nezdá.

Jiný hlas: V tom smyslu ta struktura se mění s tím, jak je zakotvená v té dějinnosti. Je-li tam víc zakotvená, tak je ta struktura toho vědomí a toho vnímání jiná.

Hejdánek: No podívejte se, ale jak to, že celá řada odborníků, kteří spolu se ani neznají a nebyli vychováni stejným způsobem a ve stejné škole a já nevím co, prostě nakonec se tam začne na to dívat stejně. To je vidět, že sice tam nějaká ta dějinnost jistě je nezbytná, protože přinejmenším individuální dějinnost, protože odborníkem se člověk stává a nerodí jenomže je to dějinnost, která dospěje do určité dovednosti, která se zafixuje a představuje jakési výchozí stadium nebo jakousi výchozí etapu pro nějakou snad další dějinnost, ale sama o sobě je už nedějinná.

Totíž šachista samozřejmě buď může sám velmi komplikovaně třeba si vymyslet *Caro-Kannovu obranu* a nevědět, že se tak jmenuje, nebo se to může naučit z knížky, nebo se to naučí od někoho, kdo ho to naučí a tak dále. No ale pak už nezávisle na tom, jakým způsobem k tomu přišel, jestli si to sám vymyslel, nebo se to od někoho naučil, nebo si to přečetl, tak prostě pak se rozhoduje, jestli na určitéj tah odpoví *Caro-Kannovou obranou*, nebo ne, a ta *Caro-Kannova obrana* je naprosto nezávislá na tom, jak kdo se stal šachistou, jak je schopnej nebo já nevím co, prostě ta už je jednou formalizovaná, fixovaná a je tady.

Jiný hlas: No ano, ale to rozhodování, to jeho vědomí toho šachisty, je závislý na tom, kolik zná těch partií, nebo jestli to vymyslel sám, o to teďka nejde, ale jestli to zná, tak na tom je to závislý.

Hejdánek: Jistě.

Jiný hlas: Ano, čili je to závislý, ale všeobecně, nikoliv specificky.

Hejdánek: Jistě. On musel nějak se to naučit, bez toho to není možný, čili historie tam nemohla chybět. To je nepochybné. Taky Eukleidés není možnéj prostě najednou, aby spadl z měsíce, že nejdřív byli ti Egypťani nějak, pak Thalés to odněkud přinesl, nějaký to měření do toho a takovýhle věci tam postupně. Jenomže, když už jednou se to fixuje – v podstatě si vykládáme jenom to, co už věděl Brentano a co zejména zesystematizoval Husserl – totiž je to vztah mezi tím výkonem myšlení a mezi *intencionálním předmětem* nebo prostě téma souvislostma mezi *intencionálními předměty*, že.

--- (1985-04-22 Filosofická kosmologie XXII (2)_22-2a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Vždycky když třeba tady někdo začne vykládat nebo ve třídě někdo začne vykládat o *Thaletově větě*, nebo o tom, co tady není, máme různou náladu, různě jsme se vyspali, někdo z nás se pohádal, druhý naopak má radost z nějaké zprávy. Naše duševní procesy se velice různí. Ani jeden z nás se

nepodobá po té stránce druhému. Přesto je možné se soustředit tak, že všichni míníme jeden a tentýž kruh, respektive kružnici, průměr a úhel nad průměrem v té kružnici a tak dále. To, k čemu dojdeme, to naše myšlení, čím se řídí, to nejsou ty historické předpoklady a okolnosti. Řídí se tím, co není dějinné. To jest tím nedějinným intencionálním předmětem a souvislostmi, stejně nedějinnými souvislostmi mezi intencionálními předměty.

Jiný hlas: Toto nikdo nepopírá.

Hejdánek: No a co to znamená teď?

Jiný hlas: *Matematika* sama je jistým způsobem konstrukcí. Tato konstrukce se nemění. V této konstrukci můžeme tedy vysledovat strukturu, která nemá dějinný charakter, kdežto...

Hejdánek: Počkejte, nemění. Copak *trigonometrie* nenarostla?

Jiný hlas: Myslím *eukleidovskou geometrii*.

Hejdánek: No dobře, *eukleidovská geometrie* nevznikla najednou. Nejdřív tady byla *Thaletova věta*, *Pythagorova věta*, nějaké další poznatky o tom, jak se už v Egyptě určuje pravý úhel a takové všelijaké drobnosti. Ty se musely zesystematizovat. To nějak vzniká. Ne že se nemění. Má to své historické okolnosti, podmínky. Můžeme popisovat, kdo co k tomu přidal. Tak se vyvíjí věda taky. V podstatě je věda dějinná.

Jiný hlas: Ono je to otázka, nakolik se vyvíjí ta matematika. Když máte dány *axiomy*, ze kterých se vychází, a teď už dál potom provádíte nějaké kroky, které předtím nikdo neprovedl, ale když ty *axiomy* jsou dány a z nich se musí vycházet, tak už je to všechno v nich. Jestli potom někdo tu matematiku definuje tak, že z toho vyvodí jenom něco, a jiný potom z toho vyvodí ještě další věci, vycházejí pořád ze stejných *axiomů*.

Hejdánek: Jenomže tam je možno přijít s novým *axiome*.

Jiný hlas: To už je potom něco jiného.

Hejdánek: Ale to už není o nic dějinnější. Prostě přišel Riemann s nápadem, nebo byl to snad Riemann...

Jiný hlas: Ano, *Riemannův integrál*.

Hejdánek: ...že rovnoběžky se setkají v konečnu.

Jiný hlas: Ano, ale to už pak není *eukleidovská geometrie*.

Hejdánek: To už není *eukleidovská*, no, ale přece je to jiná *geometrie*.

Jiný hlas: To já nepopírám.

Hejdánek: A je to obojí *geometrie*. Čili geometrické myšlení se tady nějakým způsobem vyvíjí.

Jiný hlas: No, to je...

Hejdánek: A můžeme mluvit o dějinnosti.

Jiný hlas: Dějinnost je tady nepochybná. Ale aby byla dějinnost, tak...

Hejdánek: Myslíte, že v *eukleidovské geometrii* je skrytá celá ta přehršel těch *neeuclidovských geometrií*? Prostě jenom tím, že se něco škrtne?

Jiný hlas: No, to tam asi obsaženo není. Ale v těch *axiomech* je při jistém způsobu logického uvažování obsaženo já nevím co všechno.

Hejdánek: Právě, to je moc otevřené, moc vágní. Když se domluvíme naprosto přesně, co to je trojúhelník a budeme mít v malíčku *eukleidovskou geometrii*, je tím dána *trigonometrie*, analytická?

Jiný hlas: Z *axiomů* jsem schopen odvodit trigonometrickou geometrii.

Hejdánek: Nejste. Musíte zavést věci, které tam původně nebyly.

Jiný hlas: Zkusme se na to podívat takhle. Jak třeba Georg Cantor přišel na to, že část se rovná celku, v té své matematice? To to taky úplně převrací naruby.

Hejdánek: No dobře, ale on to převrací naruby až v okamžiku, kdy zná to, co je předtím. Čili ta dějinnost tam podle mě je. Až tehdy, když někdo zná celou *eukleidovskou geometrii*, tak ho napadne škrtnout nějaký *axiom*. To je dějovost. Odpusťte, ale to je dějovost. Protože to nezávisí na dějinných okolnostech. Fakt je, že se to může o sto let urychlit nebo o dvě stě let zpozdit podle toho, kdo se tomu bude věnovat. Prostě ty dějinné okolnosti na to nemají vliv.

Jiný hlas: Podívejte se, já se vrátím k tomu příkladu, který jste sám udal. Mám dány *axiomy* a teď k nim

mohu různým způsobem přistupovat. Pak tu *trigonometrii* nevybuduji. Já musím jistým způsobem logického uvažování k nim přistoupit a pak tu *trigonometrii* mohu vybudovat.

Hejdánek: Musíte něco nového vymyslet. To jest například, že už nebudete počítat s analytickými funkcemi toho typu, jako je *tangens*, *kotangens*, *sinus*, *kosinus* a tak dále. Bez toho analytickou *geometrii* nevybudujete. A tam počítání se *sinem*, *kosinem* a tak dál nevyplývá, to není obsaženo v *eukleidovské geometrii*.

Jiný hlas: V tom máte pravdu.

Hejdánek: Takže *eukleidovská geometrie* se zavedením těchto nových principů se najednou ocitá v nové situaci, kdy můžete daleko efektivněji pracovat ve smyslu Eukleida, takovým způsobem ale, který předtím umožněn nebyl.

Jiný hlas: Ano, ale to je dějové.

Hejdánek: Dějové, ano. Tam žádné dějiny nemají žádný vliv na to. Prostě právě tak, jako bylo možno zavést tohle, bylo možno třeba zavést úplně něco jiného. Dřív mohl přijít jiný vynález rozvíjení než tohle. Co je dřív a co je později, to nemá žádnou vnitřní logiku. To mohlo být napřeskáčku. Je to dějové, skutečně se něco stalo, ale stalo se to nehledě na dějinné okolnosti.

Jiný hlas: Ten axiom další k těm *eukleidovským axiomům* může připojit jen ten, kdo dokonale zvládne pochopení těch předešlých *axiomů*. Kdyby k nim dal jakýkoliv *axiom*, tak tento *axiom* může být v rozporu s *axiomy*, které už jsou v *eukleidovské geometrii*. A ten *axiom* on zavádí v jistém období dějin kvůli něčemu, protože má jisté pochopení ještě té *geometrie* nad tím způsobem a to ho k tomu vede, aby zavedl ten další *axiom* třeba.

Hejdánek: To nemůže zavést mimo okamžik dějin, samozřejmě v nějakém okamžiku dějin, ale nemůžete ukázat žádnou souvislost s ostatními dějinami s žádnou historickou událostí, která by k tomu vedla. Je to naprosto oddělené, je to mimo obzor dějinný. Samozřejmě, někdy se to stalo, ale kdy, to je naprosto libovolné a nemá to na to žádný vliv. A když chápeme, o co jde v tom zavedení toho *sinu*, *kosinu* a tak dále, když to chápeme, tak vůbec nemusíme vědět, kdy to vzniklo. My to nepotřebujeme vědět. Prostě... a taky my nemusíme, když nás to učí ve škole, tak nemusí postupovat přesně tak, jak se postupovalo v minulosti. Navíc existují různé možnosti, jak je známo, třeba diferenciální a integrální počet prakticky stejně vynalezli Leibniz a Newton. No ale jelo se nakonec jenom podle jednoho a nakonec se to ještě změnilo tak, že vlastně to neděláme přesně ani po Newtonovsku, ani po Leibnizovsku.

No dobře, do dějin *geometrie* nebo do dějin *matematiky* patří ten vynález Leibnizův a Newtonův, ale do dějovosti oboru to nepatří.

Jiný hlas: Já bych změnila trochu téma, směřem k dějovosti vědomí. Dějovost vědomí, to jsi vysvětloval, že musíme skutečnost předčíst. Já bych se vrátila k tomu s tím obrazem, ale chtěla bych, aby to bylo zase bráno jako příklad, že vlastně my sem na tu skutečnost vnášíme něco, co v tom obraze je vidět. Když teda přijdou ti odborníci k tomu obrazu a čtou to tak, že když se to zaznamená, tak ty pohyby očí jsou podobné. Předpokládám, že nemají šablonu na všechny obrazy stejnou, že každý obraz čtou jinak. A kdyby ten obraz nebyl vidět, byl vidět pouze když se na tom místě, kam se podívají, kdyby prostě se objevoval tak, jak jde ta dráha těch očí, kde se ten obraz teprve objevuje, tak ten obraz oni nebudou tímto způsobem číst. To znamená, že něco musí vědět, oni musí o tom obraze vědět něco už dopředu, než to začnou číst. O tom obraze? Já nevím, jestli o tom obraze, něco rozhodně...

Hejdánek: Ne, oni mají jakousi rutinu. Vypracovali si nějakou zkušenost.

Jiný hlas: Všechny obrazy stejně?

Hejdánek: Ne, záleží to na obraze. Klavírista má rutinu, jak hraje prsty na klávesách, a každou skladbu hraje jinak, protože každá skladba je jiná. To je taky rutina. A nemusí to být vždycky stejné.

Jiný hlas: To už je něco jiného, to se naučí.

Hejdánek: Ono jde totiž o to, že já jsem tenkrát, když jsem tohle četl – to bylo myslím v nějakém *Scientific American* – tak jsem si uvědomil jednu závažnou chybu toho přístupu, že tam nemluvili o tom, jakého

typu obrazy tam dali. Kdyby třeba tam dali nové obrazy, které nikdo neviděl, od nějakého umělce, který dosud nebyl pochopen a dokonce je odmítán, tak by to asi dopadlo u těch odborníků stejně jako u těch laiků. Protože určití odborníci právě že si vypracují určitou rutinu. Malíři už o tom taky vědí a takový malíř druhého řádu, ten jaksí vyhovuje té rutině. On to dělá na objednávku těch kritiků, takříkajíc. On jim vyjde vstříc, on jim to udělá tak, jak jsou zvyklí to číst.

A pak jsou tací sporní malíři, kteří razí nové cesty, a ti to udělají tak, že všichni odborníci začnou tvrdit, že to je mazanice. Pak se v tom nemůžou vyznat, protože ta jejich rutina na to nestačí. Oni si musí vypracovat novou rutinu. A tak přijde nová generace malířů, kteří prosadí něco nového, a teď ti odborníci musí jít s tím a zase se naučí to číst jiným způsobem. A čím je ten převrat v tom malířství větší, tak tím ta nová rutina je odlišnější od té předchozí, anebo tím obtížněji je jaksí koncipovatelná. Takže ono to má ještě tenhle ráz. Ale každopádně je tam vždycky – už víme, jak to číst, už víme, jak to číst. Potíž s rozluštěním nějakého toho krétského písma byla, že jsme nevěděli, jak to číst.

Jiný hlas: Tohle dobře, ale utíkáš od toho hlavního. Jak je to, jak se mají číst? Nečtou všechny obrazy stejně, to jsi sám uznal. Navíc teda když dostanou obraz nějaký starý, který je teda podle skutečnosti, tak ten budou číst jinak než nějaký moderní. Tak jak se dozvedí, je teda nejdřív na začátku jenom takové orientační zběsilé pohyby očí?

Hejdánek: Předtím tomu nerozumějí.

Jiný hlas: Nejdřív tomu nerozumějí, je to zběsilé? A kdy začne to rozluštění? No ne, to ty říkáš, já to předpokládám. Ty jsi říkal, že ti odborníci mají ty pohyby očí podobné. Ale zřejmě jim dali obrazy...

Hejdánek: Jde o to, jestli se nejdřív... na začátku těch odborníků, když se na ten obraz kouknou – odborník není na začátku. Odborník není na začátku. Když se odborník koukne na ten obraz, tak jestli na začátku ty pohyby těch očí jsou zmatené, ale velice rychle se...

Jiný hlas: Ujasní, najdou nějakou prostě...

Hejdánek: On se nejdřív na to dívá na celé a nějak se v tom orientuje. To je jenom moment a zkusí a teď se někde zachytí. A taky třeba špatně.

Jiný hlas: Ono to nepůjde od tohotohle. Říkáš, že je to cesta, jenomže já ti říkám, že aby věděli, jakým způsobem mají ten obraz číst, tak nejdřív se v něm musí něco dozvědět, nebo ten obraz je musí vést. Každý obraz čtou jinak.

Hejdánek: No jistě, jistě. Ovšem obraz ho vede jedinečně, když ho umí číst. Když ho neumí číst, tak ten obraz ho nepovede.

Jiný hlas: To se snažím, aby mi to vyplynulo.

Hejdánek: No jistě. No a něco podobného je s tou skutečností. Nejdřív se nahrubo orientují, jestli jsem schopna, a podle toho teda vypracuji strategii čtení. A vycházíš vždycky ze zkušenosti, která buď je tvá vlastní, anebo jsi ji převzala od někoho. Někdo tě to naučil. A buď ti to vystačí, nebo nevystačí. A když ti to nevystačí, je to něco nového, no tak teď musíš tápat.

Jiný hlas: To je jasný, jde o tu první fázi.

Hejdánek: Ta první fáze je vždycky tentativní, vždycky na zkoušku jenom, *trial and error*, samozřejmě.

Jiný hlas: V tom se právě ti odborníci od těch neodborníků liší tím, že mají za sebou víc zkušeností, ta zkrácená tentativní fáze...

Hejdánek: Přesně tak. Pokud dostanou obrazy, které jsou toho typu, s jakými se už setkali, tak i když ten obraz neviděli, tak se v něm rychle orientují. Pokud by jim dali obrazy úplně jiného typu, tak budou tápat stejně tak jako neodborníci.

Jiný hlas: To prý existují nějaké struktury dívání se, ty pohyby očí, které jsou jako takové nějaké univerzální *a priori* pro nějaké kulturní okruhy nebo civilizační...

Hejdánek: Ano, taky. To se říká, že Japonci to mají obráceně než Evropani, že u nás patří v podstatě... poněvadž píšeme zleva doprava a shora dolů, tak že u nás prostě ty linie nějak mají zásadně být zleva napravo. Tak se posuzují třeba obrázky fotografické a já nevím co všechno. Naproti tomu Japonci to mají přesně obráceně. To mají zprava doleva a zdola nahoru. Takže prostě tam to mají takhle postavený. Je

cesta, tak míří takhle. U nás každý obrázek správný je zleva doprava a takhle nějak. A jinak je to takové divné, tak nám to připadá, že to padá na jednu stranu.

Jiný hlas: Jistě, jsou kulturní okruhy určité a je tady určitá struktura, která je společná jak těm odborníkům, tak těm neodborníkům, a mají se vlastně na tom začátku možná čeho zachytit, přestože čtou v Evropě zleva doprava asi.

Hejdánek: Ano, na to se začnou tak číst nepochybně. No to je rozdíl jenom kvantitativní, že.

Vlastně do té naší diskuse to patří v tom smyslu, že jsou tady rozpoznatelné, identifikovatelné, popsatelné historické okolnosti, které se týkají třeba toho přístupu, který je – já nevím – ještě rozostřený, ještě není docela dodělaný, jsou to jakési základní schémata nebo něco takového, že? No a potom to dojde k čemu, co se oprostí od těch dějinných podmínek a okolností, že? A co může dojít – nemusí, může se oprostit – a může dojít do jisté dějovosti, která je na té dějinnosti nezávislá. Není jimi spoluurčována, nebo já nevím, jak bych to vyjádřil. Hlavně jde o to nahlédnout tu věc. Ta formulace by mohla vždycky zavádět, čili raději rozostřená formulace a raději přesná věc.

Za určitých okolností – a vždycky jsou nějaké okolnosti a vždycky určité nějaké okolnosti – se rozběhne nějaká cesta, která postupně se vyčerpává, vyčišťuje, formalizuje takovým způsobem, že zůstává jenom dějovost a ty dějinné okolnosti jsou z toho vylučovány. Což je možné jedině díky tomu, že tady jsou nějaké dějové struktury, které jsou nedějinného charakteru. Já si myslím, že to jinak není možné. Asi tak, jako když Husserl ukazuje, že patří k podstatě každého vědomí jeho *intencionalita* a *intencionalita* znamená, že v aktu vědomí, který je vždycky jedinečný a neopakovatelný a nesrovnatelný s žádným jiným, se konstituuje *intencionální* předmět, k němuž se novými akty, které se vždycky trochu budou lišit, můžete vztahovat jako k těmto. To znamená, že ve vědomí je určitá struktura, která umožňuje se vztahovat k těmto naprosto nezávisle na okolnostech, v kterých se to děje.

Jiný hlas: A tedy ještě bych se rád ptal k tomuto problému dějinnosti reflexe. Jestli je tady ještě ten moment, mně jde o otázku, jestli máme právo srovnávat nebo ztotožňovat to, jak my chápeme třeba Pythagorovu větu, s tím, jak to chápal Pythagoras. Protože jestli to není nějaké vyřezávání z celé té významovosti, která u Pythagora na to byla nalepována, jako nějaké abstrakce, která je totožná s tím naším. Jestli od Pythagorova prvotního pojetí jeho věty, tedy od té celkové významovosti, to, co bylo míněno tou reflexí, není neoddělitelné veškeré jeho učení a pojetí matematiky jakožto nějaké harmonie kosmu, a že ta rovnost trojúhelníků je určitý projev tady té matematiky, té harmonie kosmu. Takže v tom totálním významu je to něco jiného, než co míníme my, kteří to vidíme třeba jenom nějak čistě abstraktně. Jestli tam nevsouváme něco jiného a na základě té záměny to potom nezotožňujeme, obě ta pojetí. Takže ta historičnost by se tam jaksi dostala tím, že on tím myslel něco jiného než my, když to vezmeme v tom původním pojetí.

Hejdánek: No ale to by bylo popření toho základního objevu *intencionality*. Spočívá právě v tom, že ať to dával do souvislosti s čímkoliv ten Pythagoras a měl tam souvislosti třeba s fazolemi nebo já nevím s čím, jak to tak bylo v jeho myšlení, tak pokud měl na mysli ty souvislosti, na které i my dnes myslíme, když mluvíme o té větě, kterou údajně on formuloval – a za předpokladu tedy, že to opravdu on formuloval – no tak pak to je otázka jenom koloritu. V té věci on musel mít na mysli totéž co my. Jestliže ta věc je jenom jako aspekt toho celkového významu, co on tedy měl na mysli, no pokud je to jenom aspekt, no tak potom, když my dneska se bavíme třeba o Einsteinově teorii relativity, tak samozřejmě máme na mysli docela jiné než měl Einstein. A když tady třeba teď budeme hovořit o čemkoliv, tak každý z nás má na mysli něco jiného než ten druhý, přestože mluvíme o těmto. To potom platí naprosto univerzálně a vlastně se nemůžeme domluvit a není vůbec domluva možná, poněvadž každý myslíme něco jiného, i když se zdá, že mluvíme o těmto.

Ale ono je to právě naopak. My z nejrůznějších situací a pomocí nejrůznějších aktů vědomí jsme schopni mluvit totéž. Jednak my několikrát za sebou totéž – včera, dnes, zítra totéž – a jednak totéž různí lidé. To je základ *intencionality*. A že to má různý kolorit a že to dáváme do různých souvislostí a že přitom máme různé nálady a že z toho jednou vyvozujeme tohle a tamto a že nás napadají asociace s tím něco jiného

než někoho jiného, to je prostě nepodstatné. To je důležité pro básníka třeba. Pro něj jsou tyhle souvislosti důležitější, ale pokud mluvíme o geometrii, tak tam je to naprosto lhostejné. To jest za určitých okolností to je lhostejné nebo je možno to považovat za nedůležité. A to je důležité právě, že je to možné, že to tak nemusí být, ale může to tak být. A to je právě ten objev, ta obrovská záležitost. A to vzniklo díky pojmovému myšlení. Tam, kde je pojmové myšlení, tam bylo možné fixovat *intencionální* předměty tak, že jsou nezávislé na podobě a okolnostech těch myšlenkových aktů, kterými jsou míněny, respektive konstituovány.

Jiný hlas: Jenom takovou poznámku k tomu: když si vezmete třeba překlady, když se překládá dejme tomu nějaký řecký text, dnes do češtiny, tak by ten překladatel v první řadě měl mít na mysli to, že musí zachovat nějak obsah té věci. Co to ten obsah je? A teď je druhá otázka, jak má zvolit některé termíny, jak překládá některá slova. Zvolit pro to moderní nebo dnešní slova, která se používají, nebo hledat nějaké takové ekvivalenty, nebo hledat slova, která by tomu byla mnohem bližší, k tomu řeckému slovu. Nebo se snažit tomu čtenáři – je to otázka, jestli se v tom překladu má tomu čtenáři ten text ukázat jako vyložený text psaný v řečtině, anebo ten text už přenesený do dnešní doby.

Hejdánek: Otázka, co to je. Když budete překládát Sofokla, tak samozřejmě nejde o to, abyste tam zachoval všechny narážky na naprosto dnes neznámé skutečnosti, které tam jsou.

Jiný hlas: Vezměme tomu jako filosofický text nějakého Platóna, když se bude překládát nějaký Platónův...

Hejdánek: Dobře, já to chci srovnat. A když vám Platón bude vykládat třeba ve *Faidrovi*, jak si Faidros a Sókratés udělali procházku za město a tam došli pod krásný strom, který poskytoval stín, a zrovna u potoka, a oni si tam prostě máchali nohy a teď spolu vykládali. Faidros vykládal o tom, jakou přednášku slyšel, pak se ukázalo, že ji má v rukávě, takže ji musel vytáhnout a přečíst, poněvadž Sókratés říkal, že raději si to nechá přečíst, než si to od něj nechat převyprávět, čímž ho poprvé urazil, a tak dále.

A teď tam začnou vykládat o tom nějakém mladíku athénském, kterého oslovuje ten sofista, potom Sókratés v první řeči a Sókratés v druhé řeči. A mezi těma dvěma řečmi, když se najednou Sókratés přeruší tu první řeč a řekne, že to je hrozné, že už v tom nemůže pokračovat, že už to sám nemůže sám sebe poslouchat, že to musí úplně začít jinak, a ne jak to říká ten, nýbrž právě proti tomu, co říká ten sofista, a začne znova. A teď říká: „Kdepak máme toho mladíka?“ Ten mu na to povídá, Faidros mu na to říká: „Jen se nestarej, ten je tady pořád, kdykoli si na něj vzpomeneš.“

Co teď? Je to najednou líčení takřka románové, i když to má jiný cíl. A teď je tam celá ta scénérie: odešli za hradby, jsou už mimo město, teď tam krásně – je vedro, krásný stín pod stromem, sednou si tam, máchají si nohy. To je jako líčení, o co tam jde? To je jenom vyličení situace, čili tam se to musí vyličit tak, aby ta situace vyvstala i dnešnímu čtenáři. A kdyby náhodou dnešní čtenář už vůbec neznal, že jsou potoky, což bude brzo, nebo že nejsou stromy, což bude taky brzo, tak by se muselo něco vymyslet jiného. Ale to není to podstatné. To podstatné tam je, že mluví k jinochovi jakémusi.

Teď tam čtenář musí pochopit, že ten jinoch je jenom předpokládaný, že to je zdánlivý, ne konkrétní jinoch. A tak když Sókratés k němu mluví a řekne: „A kdepak máme toho jinocha?“, tak to nemůže vzít doslova, nýbrž pochopit, že nemá smysl listovat stránky a teď se honem ptát, kde jsem přeskočil místo, že se mluví o jinochovi, ke kterému tam mluvili, vždyť jsou jenom dva. A jak to, že říká, kde ten jinoch od nich odběhl? Tam musí pochopit, že má jenom na mysli nějakého jinocha, a takto odpovídá i Faidros. A to je věc, která nezáleží na tom, jak je vyličená. Tam záleží na tom, aby to bylo přesně. Záleží na tom, aby překladatel věděl, co překládá. Špatný překladatel bude překládat blbě, což se stává v mnoha překladech. Překladatel si domyslí něco a prostě to tam prskne, a ono to tam nepatří. To se mu nemůže stát, když tomu rozumí, čili překladatel tomu musí rozumět a musí mít na mysli to, co měl na mysli Platón, když to psal, aby umožnil i českému čtenáři, kterému dává český překlad, aby pochopil, o co jde. To je naprosto jasné. Cílem toho není vyličit atmosféru a jen tak vedlejší věc, o čem tam povídají. To je třeba to, co Thomas o Sókratovi napsal, ten „ble ble ble“ o Sókratovi, to by člověk nepochopil, když si to přečte, nepochopil by, proč vešel do dějin. Musí tam zejména být přesný a věrný v momentě, na kterém

záleží. A tam není otázka, jakých slov použít. Tam prostě musí ta věc tam být přesně.

Jiný hlas: Podívejte se, když někdo bude chtít překládat někoho takového a sám ho teď pochopí, o jakou myšlenku tam asi jde. A teď se mu může stát to – taky jsme o tom tehdy mluvili vzhledem k Patočkoví – že to může opět přeložit svými slovy, nebo to může přeložit slovy ať už toho Platóna nebo toho Heideggera. Nejedná se o interpretaci. Když to člověk interpretuje, tak to musí pochopit a pak to může vyložit svými slovy. Ale jedná se o překlad. A teď jestli v tom překladu člověk, který pochopí tu myšlenku, to má přeložit slovy toho Heideggera, nebo svými slovy. Ta myšlenka se zachovává.

Hejdánek: U Heideggera je to komplikované tím, co to je přeložit slovy Heideggera. Slova Heideggerova jsou v němčině. Čili přeložit to nemůže slovy Heideggera, to by znamenalo nepřeložit. Musí to přeložit slovy ne Heideggera, to jest nějakého Čecha.

Jiný hlas: co to ale znamená, když například tam má, že dneska jsme zmínili *die Weltlichte*. No tak když my přeložíme svět světlý, tak vlastně jsme nevěrní originálu, protože *Licht* a *Welt* není od stejného kořene, kdežto v češtině ano. Čili my bychom správně, kdybychom měli zachovat třeba ty filologické kontexty, tak bychom navzdory tomu, že Heidegger to dává k sobě, tak my bychom to museli dávat od sebe. Že bychom řekli třeba svět prosvítá, aby tam nebylo světlo. Prosvítá už to je taky světlo v tom základu.

Čili ta otázka je tam, čemu být věrný. Věrný etymologickým souvislostem? To je strašně důležité u Heideggera. Tam nebýt věrný etymologickým souvislostem znamená nechat půl Heideggera padnout pod stůl. To jsme tady mimochodem viděli u toho Pascala, jak ten Maren nebo Moren, jak vykládal tedy... jo, byl to *Limayrac*. Vykládal toho Pascala, no a pak se ukázal ten český překlad. Můžeme zahodit. Já ho jako vůl jsem ho přepisoval ještě předtím, abyste to všichni měli v ruce, a pak se ukazuje, že je to nepoužitelné, protože on vykládal toho Pascala z té francouzštiny tím způsobem, že prostě nebylo na co navázat v tom českém. Ten český zachoval jakýsi smysl toho, a ukázalo se, že vlastně je nepoužitelný, poněvadž to podstatné, aspoň podle toho výkladu, vlastně nepřeložil.

Hejdánek: No tak to jsou ty potíže. Jistěže.

Jiný hlas: No ale ono to u té etymologie je taky ne do stoprocentna velice důležité, ať už si vezmete, když nebudeme uvažovat Heideggera, i toho Platóna. Takže ta etymologie se tam taktéž musí vzít jako nějak v potaz.

Hejdánek: Jistě. Jistě.

Je to problém a souvisí to tedy zejména s tím, že když překládáme takovýchle texty, tak tam nejde jenom o to umožnit čtenáři, aby si rekonstruoval stejné intencionální předměty, nýbrž aby rozuměl tomu, co bylo vysloveno, co bylo řečeno. A ta řeč, to je přece jenom něco jiného než intencionální předměty, které konstituují nebo ke kterým se vztahuje. To je to, proč vůbec hovořím, nebo co tady taky občas na to narážíme, že existují taky nějaké nepředmětné konnotace nebo nepředmětné intence vedle předmětné. V řeči, v jazyce vždycky něco takového je.

Jiný hlas: Mně jde o to, že obsah se dá vyjádřit různou terminologií. Stejný obsah by se měl dát vyjádřit různou terminologií. Nebo myslíte, že ne?

Hejdánek: Co to je obsah? Musíte se zeptat.

Jiný hlas: No tak myšlenka, nějaká myšlenka.

Hejdánek: No ale například pocit, tak je obsah.

Jiný hlas: Ano, já myslím spíš myšlenku.

Hejdánek: Ano. Třeba souvislost, analytická rovnice kružnice v různých soustavách. Je pokaždé jiná, ale v podstatě je tam něco společného, totiž ta kružnice, která je naprosto přesná.

Jiný hlas: No, to je ono. A teď jde právě o to, že v každém případě ten člověk musí rozumět, o jakou soustavu se jedná, aby to mohl pochopit, ten obsah. Stejným způsobem, když ten dotyčný přeloží...

Hejdánek: On tomu musí porozumět. Co když je zvyklý... v originále to je v jedné soustavě a v překladu to je v jiné soustavě, ale v obou případech oba vědí, že jde o kružnici. To stačí, ne?

Jiný hlas: No, to právě ne. Ten člověk, když se na to podívá, tak vždycky neví, že se jedná o kružnici. To

může vědět jediné tehdy, když bude vědět, jak se ta kružnice může v té soustavě zapsat.

Hejdánek: Jistě, ale nemusí znát tu soustavu. Ten je na ni zvyklý.

Jiný hlas: Bude-li mít nějaký zápis, tak to může být zápis třeba kružnice nebo elipsy a podobně. On z té soustavy musí vědět, tu soustavu nějakým způsobem musí znát.

Hejdánek: Zejména seznámen. Ano, obeznámen. Ale znát tu soustavu nemusí tak, jako znát tu elipsu.

Rozumíte, v určitém jazyce se domluvíte, aniž byste se musel s nimi domlouvat o tom jazyce.

Jiný hlas: Ano, to jo. Ale s tím jazykem, jak říkáte, musím být nějak obeznámen, abych se s nimi vůbec mohl domluvit.

Hejdánek: Samozřejmě.

Jiný hlas: A teď je otázka, který jazyk zvolit. Kterou terminologii.

Hejdánek: To je dáno tím, když děláte překlad, tak je dáno tím, do jakého jazyka to máte dát.

Jiný hlas: Ne, já myslím, v tom jednom jazyce si mohu volit dvojí terminologii ještě. Dejme tomu terminologii dnešní a pak ještě terminologii, která by jakoby byla tomu řeckému světu blíží.

Hejdánek: No ano. Třeba udělali nedávno překlad, ekumenický překlad *Bible*, který je tak napolo zmodernizovaný. Jeho vada je právě ta polovičatost. To jest, není to ani moderní překlad, který by v naprosto moderních souvislostech vyjádřil ty staré myšlenky, ale zároveň ztratil tu patinu *kraličtiny*, kterou už každý, kdo je s tím obeznámen, má už v krvi a teď vidí ten hrozný takový nepoměr mezi tou důstojností a velebností, jak to bylo řečeno tehdy, a teď takovou tou polovičatou moderností, která není ani moderní ani... prostě je to takový divný kompromis. No jistě, to je ten problém.

No ale tam mně se zdá jediná věc je, že se musí přesně říct, o co jde. Třeba v případě té *Bible*, no tak tam je úplně evidentní, že tenhle překlad se nehodí k liturgickému účelu, přesto se používá někdy, ale je to prostě žabomyší záležitost pak. Naproti tomu se nehodí k tomu, aby byl dán někomu, kdo nemá nejmenší předpoklady a by si četl. Že je daleko lepší ten v *Seferu*, co vyšel, ten překlad, nemůžu si vzpomenout toho překladatele, jak se jmenoval, který to udělal bez ohledu na jakékoli filologické souvislosti, prostě zmodernizoval. A je to krásné, někdy je to nádherná poezie. Jenže v důležitých věcech nevěděl, o co jde. Zapomněl to tam, ty pozoruhodné myšlenky právě mu unikly. On šel po té poetičnosti, která je fakt skvělá. No ale některé určité důležité myšlenky v tom ztratil, poněvadž se neinformoval. Já si v zásadě myslím, že by to šlo spojit. To není nemožné. Prostě musel by to být básník, byl to básník a musel by být po ruce někdo, kdo není jenom znalcem hebrejštiny, to měl, ale kdo to taky zná teologicky, aby věděl. Poněvadž to máte stejné, jako je tady u nás halda filologů klasických, kteří ovládají řečtinu neobyčejně dobře. A teď sednete s nimi nad filosofický text a oni jsou v čudu. Oni tam prostě blekotají něco a podstatná věc jim spadne pod stůl, vůbec si toho nevšimnou.

Jiný hlas: To je třeba s těmi i moderními překlady Platóna. [nesrozumitelné]

Hejdánek: Jenže já si nemyslím, že je potřeba si zvolit co. Prostě když překládám Platóna, tak musím respektovat, že je poetický, že to není žádný suchý traktát, že to jsou prostě poetická díla. Za druhé, že to je myšlenkově nesmírně precizní, náročné, a oboje tam musí být zachováno. To nejde buď, anebo. Když to překládám, tak to musím překládat, a když je to těžké, tak to musí dělat někdo, kdo to umí udělat náročně.

Jiný hlas: Mně šlo jenom o to, že by se mohla zvolit jistým způsobem dvojí terminologie. Buď ta terminologie, která by opravdu byla tomu dnešnímu čtenáři přístupnější, a nebo ta druhá, která by spíš byla bližší tomu předchozímu textu.

Hejdánek: Tady zase ovšem je problém, jak třeba takový náboženský text, nebo prostě takový, takřka třeba *Žalmy* jsou rituální text, že to jsou...