

Hejdánek, Bělohradský a další - debata o pravdě (Libochovice 31. 5. - 3. 6. 1993)

[Příloha bakalářské eseje Dušana Brinzanika (Fakulta humanitních studií) „O pravdě a ne-pravdě aneb pojetí pravdy Ladislava Hejdánka a Václava Bělohradského“ z roku 2000.]

Autorova poznámka na začátek:

Tato příloha je přepisem šesti magnetofonových pásek (z původních sedmi), na nichž je zachycena takřka celá diskuse mezi Ladislavem Hejdánkem a Václavem Bělohradským, která se odehrála v Libochovicích ve dnech 31. 5. - 3. 6. 1993. Dopředu upozorňuji, že tento přepis není nikým autorizovaný. Vzešel z mého svévoleného rozhodnutí a má sloužit jednak jako ilustrace jisté podoby střetnutí, které jsem se v této práci pokusil nově uchopit, druhakpak jako vedlejší dokument, k němuž místy odkazují. Zde je pokus o vymezení „zásad“ tohoto mého zpracování:

Před tímto přepisem stál jeden základní problém. Jak si poradit s hovorovým charakterem těchto řečí, s tím, že při každém slově a při každé větě je patrné, že zrovna vzniká, že se klube a hledá si slova? Rozhovor a diskuse zaznamenané na těchto kazetách mají tuto zvláštní, avšak zcela pochopitelnou vlastnost, která se ukazuje a obnovuje vždy s každým novým poslechem. Ovšem na papíře toto zachovat bylo by obtížné a snad i nemožné. Není možné učinit dokonalý přepis už jen proto, že nelze reprodukovat rychlost řeči, intonaci, radost, rozladění či vzrušení promlouvajícího. Proto jsem se rozhodl, že se nepokusím zachovat specifický obraz této rozmluvy v úplném přepisu, neboť výsledek by zcela jistě byl více než pochybný, snad by byl jen jakousi podivnou fraškou skutečného rozhovoru a nakonec i zcela nečitelný. Chce-li se někdo vrátit k té situaci nejlépe, musí sáhnout k samotným páskám - ostatně proto také vznikly, neboť nejvěrněji toto zachovávají a obnovují.

Na druhou stranu ovšem nelze jen tak přijít ke zvukovému záznamu a začít oklešťovat a oklešťovat, upravovat do přijatelné písemné podoby bez nějakého mezního bodu, kam až je toto dovoleno. A tuto hranici jsem se pokusil neposunout příliš daleko. Zdálo se mi nepřijatelné pouštět se do snahy přeformulovávat cizí myšlenky do mně blízkého slohu (i když se tak zcela jistě na některých stranách stalo). Pokud by někdy něco podobného mělo vzniknout, museli by k tomu přijít přímí účastníci nebo alespoň někdo jimi pověřený.

Tedy je tu požadavek nesledovat pasivně často nejasná či zadržávající se slova, jak jsou pro rodící se přímou řeč charakteristická, ovšem na druhou stranu

také požadavek nevytvořit tu rozmluvu zcela novou. Přistoupil jsem tedy k nejnutnějším úpravám, takže výsledná podoba je jen jakýmsi nemohoucím kompromisem mezi protilehlými požadavky. Bylo nutné redukovat osobní zájmena, častá zadrhnutí v řeči nebo důsledky náhlé inspirace, nečitelné skoky. Zároveň ale přesto tu zůstaly některé znaky přímého rozhovoru, jež ovšem často mají svůj vnitřní smysl, který jen dále ozřejmuje to, co mluvčí měl na mysli; nebo jsem jen nedokázal je vypustit. Taková místa, kde jsem byl nucen něco vypustit, jsou označena tečkami, stejně jako místa, kde mluvčí váhá a nebo přechází k jinému motivu.

Nepříjemné je to, že některé okamžiky rozmluvy magnetofon nezaznamenal. To je mj. případ většiny poznámek z publika. I tato místa jsou vyznačena. V hranatých závorkách jsou pak slova, jež jsem doplnil podle kontextu nebo nejasných náznaků, že skutečně byla vyslovena. Ode mne samozřejmě pochází i veškerá kurzíva, použita nejen kvůli přehlednosti, ale také k vyznačení zvláštního důrazu, který mluvčí na ono místo v promluvě klade. Tak je tomu i s odstavci, jejichž členění je vždy nutno brát s rezervou. Rezervovaný přístup je třeba i v případě přepisu vlastních jmen a vůbec názvů a cizích slov.

Snažil jsem se důsledně držet jednoho způsobu psaní slova „pravda“. Rozlišování „pravdy“ a „Pravdy“ nebylo by než matoucí. Už nyní se jako jeden ze základních problémů diskuse ukazuje obtížnost vymezení toho, co se zrovna tou nějakou „pravdou“ míní – natož kdyby se zde objevil jiný takový pojem, který nutně zase by mohl být chápán nejrůznějšími způsoby. Pokud se má práce podařit, není to už ani nutné.

Následující diskusi tedy není možné číst jako zajímavý či dojmavý příběh, není to detektivka ani sladák. V žádném případě se nejedná o stylisticky vytříbené literární dílo. Proto si také toto zpracování nečiní nárok na čtivost. Jako text nemůže působit než rozervaně a už jen po své literární stránce musí to být nutně obtížné čtení. Jde pouze o dokument, do jisté míry nepovedený, avšak pro mou práci, myslím, důležitý.

Bělohradský: Tato debata o pravdě má jisté pozadí, které bych se pokusil nejdříve jistým způsobem označit. Filosofie se učí na katedře filosofie filosofické fakulty už po několik desítek let v takové zvláštní situaci, kdy zde není dostatečně evidentní dialog mezi filosofickými tradicemi. Zejména vlivem obrovské autority prof. Patočky a předtím i toho obecného marxistického rámce tady byla tendence považovat jistou filosofickou tradici za filosofii samu, takže poměrně menšinová filosofická orientace v Evropě, jako je Patočkova, se stala do jisté míry symbolem duchovnosti a jaksi mírou filosofie samé – toho, co vlastně filosofie má dělat. A to, že tato katedra nemá obvyklou ev-

ropskou strukturu – kde jsou zástupci analytické filosofie, nejrůznějších typů sémiotiky atd., kteří mezi sebou vedou debatu, kterou studenti *vidí jako debatu* – vedlo k tomu, že tato diskuse dostala najednou ráz jakési debaty o filosofii samu (– pak se krátce vrátím k tomu, jak to vlastně vzniklo); byla to debata o útoku na filosofii a duchovního člověka. Jakoby tu byla nějaká „filosofie sama“, která je něco víc než filosofické tradice – které se velice často konstituují [náhodně].

Každá trochu sociologická studie o tom, jak vznikla jistá filosofická tradice, je velice překvapující. Vezměte si např. vliv Wittgensteina v Oxfordu, který byl do jisté míry náhodný, a cambridžskou větev. Jak se to vlastně konstituuje, osobnosti a jisté sociální pozadí toho všeho? Nebo to, že nějaká generace dokonce rozhodne o filosofické orientaci? To, co my dnes nazýváme typicky americkou filosofií, je ve skutečnosti dílem středoevropských emigrantů, Carnapa na losangeleské univerzitě, Weigela atd. A je těžké stát se profesorem v Americe, když člověk není v té tradici; na některé univerzitě je to úplně nemožné – Pittsburg by nikdy nejmenoval filosofa, který pochází třeba z derridovské tradice apod.

Já chci jenom připomenout, že filosofie – ten obor, tak jak je integrován do obyčejné fungující univerzity – je mnohem pestřejší, než jak se to za posledních, řekněme, čtyřicet let vnímá v Praze z důvodů nejrůznějších. Ono tu bylo něco vedle toho, např. modální logika, ale vždycky byl takový příliš hlavní proud, jestli mi rozumíte. Např. existencialismus byl příliš hlavní proud, pak se okamžitě navazovalo na Patočku atd. Takže ono převládnutí jednoho příliš hlavního proudu dává této debatě okamžitě jakýsi ráz debaty o filosofii, místo toho, aby jistá část lidí nade mnou mávla rukou a řekla Ano, to je ta konverzační filosofie, jíž jde hlavně o veřejný status filosofického slova. ... Já jsem si s sebou ty články vzal ... a v některých odpovědích Michálka je to přímo jaksi debata o filosofii samotné. Vzpomínám si, že když Patočka četl s námi v roce 1968 Husserla, především *Karteziánské meditace*, věnoval několik přednášek právě tomu, že Husserl považuje za krizi filosofie to, že je to dialog mezi filosofickými tradicemi, debata; že právě tento stav filosofie – dialog – je krizí filosofie.

Druhý můj bod je, že filosofie se učí v jisté nepřírozené situaci. Totiž, že dialog mezi tradicemi není dostatečně zaběhnutý, institucionalizovaný. A student nevnímá filosofii většinou jako dialog mezi různými filosofickými tradicemi. Proto ta debata měla najednou takový zvláštní ráz.

Vyšel velice zajímavý rozhovor s Oto Markvartem, který je dnes prezidentem filosofické korporace, a tam je několik velice důležitých bodů. Chtěl bych vás ale upozornit na to, jak zmiňuje významnou knížku Plessnerovu o „opožděném národě“. Plessner vykládá v té knížce tragédii Německa jako opožděného národa. Tím výrazem „opožděný“ má na mysli to, že v Německu byl politický liberalizační vývoj nesmírně zpomalen a tak se těžko stávalo občanskou společností. A v této souvislosti, říká Plessner, vzniká

něco, co bych nazval (Plessnerovo slovo to není) „pokušení absolutního“. Nyní vám ocituji z toho kousek: Pak jsou do filosofie vkládány velké naděje na záchranu světa a vzniká filosofie, jež je skutečně velmi intenzivní. Má absolutní filosofickou energii. Obdivuhodné, avšak tuto přemíru naděje, např. německý idealismus, kladenou na absolutní filosofii může v této situaci filosofie vlastně jen zklamat. Vezměte si např., jak Hegel interpretuje francouzskou revoluci. On ji vlastně interpretuje filosoficky, ale protože se tato společnost nemůže vyvíjet tak rychle jako francouzská, má vlastně filosofie zachránit, smířit to, co zůstalo rozštěpeno v západním buržoazním světě – to Hegel vlastně spojí. Filosofie prostě vzbuzuje příliš velké naděje, naděje na záchranu světa. Ale patří k podstatě filosofie, říká Plessner, že takové naděje může jen zklamat. A nyní zase cituji: Tak tomu v Německu také bylo. Velká, absolutní filosofie byla zklamáním. A během tohoto procesu zklamání se pak zas v Německu rozvíjela kritika ideologie, tedy umění býti zklamáný. Plessner rozlišuje v německé filosofii dvě fáze. První je ta fáze obrovské naděje; druhá fáze – Adorno, frankfurtská škola, Heidegger atd. – je uměním býti zklamáný z vývoje světa. Že touto kritikou ideologie vznikla prázdná místa a stala se orientačními veličinami, které mají vysoce problematickou povahu, ukázal pak Plessner sám. Nacionální socialismus nelze odvodit přímo z Hegela ba ani ne z Nietzscheho, nýbrž naopak nacionální socialismus je odpovědí na nerealizovanou přemíru naděje kladenou na filosofii, naděje, kterou nemohla uskutečnit.

Proč jsem začal touto citací – protože se domnívám, že my jsme se také ocitli v situaci opožděného národa, a to v tom smyslu, že občanská společnost je velice slabá a tím pádem filosofie i zde hrála příliš velkou roli. Tak například, je nepřírozená role, kterou sehrála *Dialektika konkrétního* v roce 1964. Ta kniha hrála samozřejmě roli velkého nástroje reformy, vědělo se, že vladař na tato slova slyší, že toto slovo má váhu u vladaře, Rudé právo napadlo tuto knihu atd. Ale něco podobného se stalo vlastně i disentu, když filosofie zase hrála roli záchrany a zastupovala občanskou společnost. Proto je tu jakási paralela k tomu modelu a my jsme nyní ve fázi jakéhosi zklamání. Samozřejmě, protože filosofie v demokratické společnosti takovou roli nehraje a hrát nemůže, protože občanská společnost fragmentuje a rozdrobuje jistým způsobem filosofický národ na váhu slova. Prosím, přečtěte si ten Markvartův rozhovor a podívejte se na tu diskusi o pravdě také z tohoto hlediska, že jejím pozadím je také jisté přecenění – ale to slovo přecenění není správné, protože role, kterou filosofie hrála v té době, ta přemíra naděje, jak říká, byla naprosto autentická.

A tak je má postmoderní definice filosofie jako rétoriky jistého typu, kdy vztah mezi rétorikou a filosofií (k čemuž se vrátíme pak, až začne diskutovat) je vlastně reakcí na situaci filosofie v demokratické společnosti po těch nadějích, které jsem já sám sdílel. Např. když si přečtete mou *Eschatologii neosobnosti*, tak já jsem skutečně věřil, že komunita disidentů je určitým ce-

losvětovým modelem. Na západě v sedmdesátých letech jsme prožívali útlak, útlak administrativně-sociální – stát byl asistenční – který měl i na univerzitách svůj politický aspekt – univerzity najednou byly pod vládou stran a politických hnutí a vedlo to až k terorismu, zejména v Itálii a v jiných zemích, jak si vzpomínáte – a ta situace byla velice napjatá a já jsem se skutečně domníval, že ona krize spočívá v tom, že ten typ klasických komunit, akademické apod., musí být nahrazen něčím, jako byla komunita disident-ská.

Jedinou větu k tomu, když dovolíte, k tomu pozadí. S tím souvisí to, co bych nazval bojem o veřejný status filosofie a filosofického slova. V demokratické společnosti vlastně největším problémem je prosadit jistý veřejný status pro filosofii. Když se podíváte třeba na francouzskou filosofickou scénu a na ty zvláštní polemiky mezi a celým tím liberálním křídlem a Derri-du a *collège philosophie* a přímo důvod, proč vznikla – vyučovat filosofii na lyceích – to je jistý boj o veřejný status filosofie. A nebo ta obrovská proměna v americké filosofii, která se najednou teď zabývá z části ekologií, z jiné části se zabývá tou *political correct*; jak ona se v Americe stylizuje jako jakýsi organizátor multikulturní společnosti, kdy práva kultur a různých *ganderů* uvnitř se stávají dnes tím, proč by filosofie měla mít veřejný status a mohla třeba žádat o to, aby to bylo povolání. Já slyším různé debaty o mravnosti politické scény, ale jsem si jist, že je o něco mravnější, než je průměr akademické scény ve světě. To, co jsem zažil při tzv. konkurzech v Německu nebo ve Francii, to byly opravdové mocenské boje a říká se a vypráví se a je to někde dokumentováno, že po první světové válce řekli, že světovou politiku chtějí dělat dva nezkušení politici, dva profesori, Wilson a Masaryk – a na to prý Wilson odpověděl slovy: To byste teprve viděli, co to je prosadit nějakého profesora. A tak to skutečně svým způsobem je, studenti to vědí na Západě, a já vám dám několik příkladů, aby to vypadalo konkrétněji: Derrida nikdy nevyhrál konkurs na Sorbonně, byl odmítnut i jako profesor dějin filosofie, protože není dostatečně kompetentní – přitom já se vsadím, že nikdo z vás by mi nebyl schopen říci jména tří profesorů filosofie na Sorbonně. To jsou zcela neznámí lidé. – Takže i tento boj o veřejný status filosofie, to byla součást toho, proč jsem po třiceti letech nepřetržitého života v akademii vstoupil do nové a pokusil jsem se na tomto veřejném hledat jakýsi způsob vyjádření filosofie.

A úplně poslední věta. V osmnáctém století největším tématem filosofie byl stát – co to je stát? Tento zvláštní mechanismus, stroj? Jak to vlastně funguje? V devatenáctém století je to ekonomie – co to je ekonomie? Když dnes můžeme číst komunistický manifest, jak skutečně je třeba ho číst, tzn. jako jakousi modernistickou báseň, jako oslavu moderní doby, s Baudelairem, v té perspektivě, jak ho čte Bernard nebo jiní, ... je v tom to vyrvání, které patří filosofii, to vyrvání z kořenů, z tradice, ale současně člověk není schopen pochopit možnost toho vyrvání z kořenů, kterou filosofie přinesla.

Problémem dvacátého století byla technika – Heidegger a samozřejmě nejenom Heidegger, ale každý filosof je vlastně filosofem techniky ve dvacátém století. No a problém století, které začíná, je, co to jsou média? Tato věc, která se tváří, jako že je médium, že je *mezi*, ale která ve skutečnosti rozhoduje o tom, co může vstoupit do řeči a co do ní vstoupit nemůže.

Takže proto také jsem se – mohu-li to tak říci – pokusil zatáhnout ten boj o veřejný status filosofie do médií a toto je tak pozadí té debaty, aniž bychom o této debatě samé ještě mluvili. ... Promiň, že jsem to přetáhl.

Pinc: Nepřetáhl jsi, jako současný žurnalista jsi poněkud zajímavým způsobem definoval délku věty, ale to celkem nevadí, my ti to nekrátíme, ani neškrtneme, tady se na nějakou tu větu nekouká. Nyní má slovo Ladislav Hejdánek.

Hejdánek: Já jsem vlastně nevěděl, o čem budeme hovořit, [co se týče těch před-slov], a nic jsem nepřipravil, takže budu teď reagovat na Václava Bělohradského a zároveň jsem si vědom, že se dopustím téže nemravnosti, které se dopustil on, totiž, že tam měl nejméně tři, čtyři nebo dokonce pět témat. Takže teď je otázka, o čem budeme mluvit. A nebudeme mluvit o několika tématech. To jsem říkal na začátku, že bych odešel. Budeme mluvit o jednom tématu. Ale protože teď mluvil Bělohradský o několika, já budu také mluvit o několika. A jsem toho názoru, že napříště musí předseda držet vždycky jedno téma, a když se dohodneme, že změním téma, pak se mluví o tom druhém a nebudeme se vracet k prvnímu. Jinak to znamená, že ta diskuse jsou jenom rétorické projevy. - Nyní se tedy také budu dopouštět této chyby.

První věc je, že Václav Bělohradský tady upozornil nebo navrhl, abychom revidovali svůj přístup při filosofických diskusích v tom smyslu, že filosofii máme chápat šířeji, než bývá zvykem u nás, a to podle něho blbým zvykem; že za filosofii považujeme jenom jednu tradici. Dobře, v této obecnosti je možno to přijmout a já bych řekl to, co je potřeba tam říci jako korekturu, že zas nesmíme to pojetí filosofie rozšířit tak, aby se tam vešlo cokoliv. Otázka také je, co už *není* filosofie. To je strašně důležitá záležitost a je to záležitost, která provázela filosofii od samého začátku. Velmi brzo se ukázalo, že je potřeba postavit jisté meze, jisté mantinely, za nimiž už to filosofie není. A není to jenom stará záležitost boje proti sofistům třeba, ono to bylo ještě starší, předtím, když si navzájem nadávali filosofové a doporučovali se k mrskání – to sice šlo o Homéra, ale mysleli to také jistě [na sebe], ... to patří snad k filosofii nadávat jeden na druhého. Ale je to až do posledka, poněvadž třeba takový významný zastánce nebo významný fenomenolog jako Merleau Ponty má vysloveně úvahy o tom, co to je *non-philosophie*, co to je ne-filosofie. To je strašně důležitá věc. Například věda je ne-filosofie, i když tam jsou filosofické [momenty]. My tam vždycky můžeme vyškrábnout něco a také v denním životě, v hovorech u piva, vždycky tam naj-

deme ... nějaký zlomek zastaralé, neudržitelné filosofie a můžeme ho vytáhnout. Ale to je jiná věc, to není filosofie, to jsou jakési zbytky, stopy starých filosofii. Čili my musíme také na druhé straně i toto hlídat, tato diskuse se týká také této věci.

Po mém soudu, abych to posunul ještě malinko dál, pak půjdu od toho pryč, filosof, takzvaný filosof, který ať už omylem řekne nebo dokonce opravdu míní, že filosofii nejde o pravdu, přestává být filosofem. Je možno tvrdit, že jsou takové tradice filosofické, které prostě s tou pravdou nepočítají – já budu tvrdit, že o takových tradicích můžeme mluvit, ale nejsou filosofické. A rád bych věděl, čeho se dovolávají a z jakých důvodů, proč by to měla být filosofie, když o pravdu nejde... Koneckonců, já jsem v té diskusi naznačil velmi jemně – poněvadž nechtěl jsem sestoupit k nějakému nadávání, zejména také nejsem přesvědčen, že když řeknu o někom, že to je sofista nebo že tam jsou sofistické prvky, že to je nadávka, sofisté byli velice chytrí lidé a filosofie v pozdějších dobách, skutečná filosofie, žila z mnoha problémů, které formulovali sofisté, to je ale jiná věc, je to něco jiného než filosofie – o to mně jde. Ze stejných důvodů nejsem ochoten mluvit třeba o filosofii indické apod., pokud se neukáže, že pracuje s pojmy. To není otázka liberálního přístupu, to není otázka eurocentrismu, to je principiální otázka. Jestliže jednou filosofie je pochopena jako myšlenkové úsilí pracující s pojmy, tak tam, kde ty pojmy nejsou nebo jsou jenom náznakově a vlastně je teprve musíme dointerpretovat, to může být moudrost jiného typu, ale ne filosofie.

Tak to je první věc – je potřeba dát také bariéru na druhou stranu. Na jedné straně musíme být širokoprsí, tak říkajíc, za filosofii považovat i to, co se nám třeba nezdá, nelíbí, s čím nesouhlasíme, poněvadž musíme sebe chápat jako určitou orientaci ve filosofii, ne tedy že „co já myslím, je filosofie a všechno ostatní není filosofie“, tak to nejde; ale na druhé straně ne všechno je filosofie. To je první bod.

Druhá věc je k tomu přeceňování významu filosofie. Já budu poslední, kdo filosofii chce přeceňovat. Po mém soudu, zejména v dobách krize, filosofie musí být skromná a jaksí nedělat ze sebe víc, než je. Ovšem na druhé straně zase nemůže být přespříliš skromná a předstírat a tvářit se jakože „já nic, já muzikant“. To také není v pořádku. Ale má otázka je, a to je ten druhý bod, kdo to říká? Kdo to říká, že filosofie je přeceňována? Buď to říká filosofie sama, to jest prostě jiná filosofie, která rozpozná, že určitá filosofie znamenala přeceňování filosofie; filosofická pozice, která pokračuje ve filosofické tradici a je kritická vůči té filosofii minulé; a nebo to je rozpoznání nějakého sociologa, psychologa nebo já nevím koho, tedy nefilosofa. A já trvám na tom, že filosofie je takový zvláštní obor, o kterém nemůže re-

levantně, v posledním smyslu relevantně, něco rozhodnout, něco posoudit nikdo jiný, než zase filosofie sama. O tom nemůže rozhodovat nikdo jiný, než zase filosofové. Můžou se o to hádat, ale nikdy tady není žádná jiná instance než filosofická k tomu, aby se rozhodlo, co je to filosofie. Neexistuje žádné hlasování lidu, neexistuje žádná věda, která by mohla rozpoznat, co to je filosofie a co není, stejně jako není žádná věda, která rozpozná, co to je a co není umění. To se naprosto podobá, rozpoznávat, co je filosofie a co už není, je tak jako rozpoznávat, co je pravda a co už není pravda. A rozpoznat lež od pravdy je nesmírně obtížné. Lež která je blbá, kterou každý pozná, ta není nebezpečná. Nebezpečná je ta, která se pravdě co nejvíce podobá. A teď je důležité uvědomit si, že toto je situace pro filosofa, že rozpoznávání, co to je filosofie a co to není filosofie, co to je pravda a co to není pravda, je nesmírně náročná záležitost, že to není jednoduché a nemůže se to bagatelizovat tím způsobem, že musíme být širokoplecí a vzít tam prostě všechno. To právě nesmíme. Nejsou problém v umění trpaslíci na zahradách, to není nebezpečný kýč. Nebezpečný kýč je, který se tváří jako umění, který chce být brán jako umění. A kdo to má rozpoznat? No rozhodně se o tom nebude hlasovat. O tom se musí provést důkladná diskuse mezi kunsthistoriky a ještě navíc musí být velký nárok na ty kunsthistoriky... a tak podobně. Čili to je otázka dějinné kritiky dějinného sporu, který může trvat staletí a nemusí být stále jasné, jestli to je kýč a jestli není kýč. To není otázka gusta, to je věc, která se musí vybojovat. Jinak to nejde. Není to otázka nezaujatého přístupu.

Třetí bod – mně se zdá, že i ze sociologického hlediska to přirovnání německého opožděného národa s tou naší zklamaností nesedí v několika podstatných ohledech. Za prvé tedy ta zklamanost, kterou my dneska cítíme v naší společnosti, je rozhodně vším spíš než zklamaností z filosofie, která měla velké aspirace. Já myslím, že dneska si nikdo o neuspokojené aspirace marxistické filosofie nedělá starosti, ta zklamanost je z něčeho jiného. Tady spíš filosof by mohl reflektovat, čeho se vlastně týče, kde to vlastně vzniká, ale možná, že by na to byla dobrá psychologie –

Pinc: – tady se domnívám, že necílíš na terč, který Václav mínil. Ta kritika se netýkala filosofie marxistické, nýbrž disidentské, alespoň myslím, že tak jsi to –

Bělohradský: – tak jsem to myslel –

Hejdánek: – no dobře, ale to teda myslím, že filosofie disidentská žádná není –

Bělohradský: – přece ta moje *Eschatologie neosobnosti* je to, co teď já sám zde –

Hejdánek: – ale fakticky dneska si o to starost nikdo nedělá.

Bělohradský: Ti filosofové ano.

Hejdánek: Filosofové ano, ale o čem mluvil Plessner, to nebylo o filosofii, ten mlu-

vil o reakci společnosti na filosofii, že; o disidenty dneska [se nikdo nestará], ti jsou všude odstranění.

Pinc: Do jisté míry ale v souvislosti s touhle náladou.

Bělohradský: To chci říct právě.

Hejdánek: Dobře, to je fuk, já to opustím, poněvadž to skutečně není k tomu tématu. Ale bylo to tam řečeno, já jsem se k tomu chtěl vyjádřit, alespoň přinejmenším protestovat proti té interpretaci – můžeme to vyřadit, poněvadž skutečně k té pravdě to nepatří.

A poslední – veřejný status. Veřejný status je věc, která mně leží také velice na srdci. V této věci já, jestli dobře rozumím Václavu Bělohradskému, jsem naprosto v jednotě s ním, protože filosofie akademická je na draka, filosofie akademická je to, co přichází se soumrakem a reflektuje něco, co už je pasé, jak to vyjádřil Hegel, že. A já si myslím, že v tom Hegelovi to není jako program, nýbrž jako kritika spíše. Ale je to dvojznačné, jako u Hegela skoro všecko, a tedy je to možno vykládat zleva i zprava, shora i zdola. A tedy každopádně jde jaksi o to, že filosofie nejenom má mít právo mluvit (dneska totiž má právo mluvit do všeho každéj neznalec, proč by nemohl filosof), ale že má povinnost – to je ten hlavní problém dneska, poněvadž se do toho nikomu nechce.

Když posloucháme politické debaty, třeba v Parlamentě, nebo čteme v novinách atd., člověku se vůbec nechce do toho vstoupit. Já jsem strašně sám se sebou bojoval, když jsem byl v Berlíně. Žena mi tam posílala výstřižky té diskuse o situaci na naší katedře a já jsem vždycky začal něco psát a pak jsem si říkal „vždyť jseš vůl, do takovýhle diskuse přece nemá cenu vstupovat“. Na druhé straně tam se něco dělo a já jsem měl být v tom a teď co? Člověk je daleko, neví všecko a já jsem pociťoval tu nutnost vstoupit, něco s tím udělat. Já už se těšil, až budu zpátky. - Tedy ano, jistě, veřejný status nejenom pokud jde o situaci na katedře, ale pokud jde o situaci v této společnosti. A tedy já si myslím, že třeba pro mě je naprosto nutné teď nějakým způsobem dát najevo, že já hodnotím naši situaci jako post-revoluční, jestli vůbec můžeme mluvit o nějaké revoluci, že my žijeme v období restaurace. To je typické ovzduší restaurace a v tom je ten chyták a já to musím nějak vyjádřit, poněvadž já to tak vidím. Já to nemůžu vnucovat druhým lidem, filosof vůbec nechce vnucovat. - Podívejte se, a tím končím, jestli se pamatujete, jak začíná Descartes *Rozpravu o metodě*, on nikomu nic nechce vnucovat, nechce nikoho ukecávat, on chce jenom vypravovat, o čem myslel. To se vždycky tradičně vykládá jako taktika, aby nenarazil, my ale to musíme vzít mnohem vážněji.

Filosof nechce nikoho ukecávat, filosof chce, abych teď navázal na přítomného Michálka, filosof chce přesvědčovat. Ale přesvědčovat není ukecávat. Přesvědčovat znamená činit z těch, kdo mě poslouchají, očité svědky (nebo ušaté svědky), to jest svědky, kteří už nepotřebují odvolávat se na mě, co já jsem říkal. Oni to nahlédli sami a už o tom můžou mluvit sami.

Když někomu vyložím Pythagorovu větu a on ji pochopí, tak už mě nemusí citovat. To není otázka historie, on to pochopil a on to už může vysvětlit bez té historie. Toto nahlédnutí znamená, že se stávám očitým svědkem – já si to můžu pamatovat, jsem rád, že mi to někdo ukázal, vzpomínám na své učitele, ale to není ukecání, to není přesvědčení ve smyslu, jak to v běžné řeči takhle používáme, „tak dlouho ho přesvědčoval, až ho ukecal“. Tyto dvě věci musíme rozlišovat.

V tomto smyslu veřejný status filosofie znamená pokoušet se z kohokoliv udělat svědka, aby to nahlédl sám, žádná ideologie, žádné zpracování, programové zpracování pomocí médií atd. Ta média tam samozřejmě patří, ale rozhodně filosofie pomocí médií je absurdita, pomocí médií nemůžete dělat z nikoho svědky. I když mu ukážete, jak ty bomby padají na města, neděláte z něj svědka. Svědka z něj uděláte, když mu zároveň ukážete ty mrtvé a raněné a dáte mu je před oči, ne na obrazovce, ale fakticky, aby si uvědomil, co to znamená, a to se dá daleko lépe říci než televizí. Čili - učinit lidi svědky něčeho. A ve filosofii, samozřejmě, jde o to učinit je svědky ve věci, která není nápadná, která není názorná tak, jako ti mrtví na obrazovce, nýbrž která vyžaduje značného soustředění, teoretického promýšlení atd. Tím jsem skončil.

Bělohradský: Považuji za trochu teroristickou tu ideu jednoho tématu. Například jsou tady platónské dialogy, kde se to používá proti Sókratovi. Jedno téma je rétorická figura. Já se domnívám, že jedno téma je něco, co je vždycky iluzí, že vždycky mluvíme o více tématech. Jedno téma nikdy není. Ale myslím, že teď v té praktické rovině kolega Hejdánek nádherně to základní téma definoval a promyslel současně. To znamená, že já vidím dvě taková témata - co je filosofie a ne-filosofie, sebedefinice filosofie, „strážení“ - to je téma, které vypadá trochu, jako by bylo jen jakýmsi povzdechnutím, aby to jako nebyla rétorika. A protože já zastávám právě názor, že filosofie je rétorika zvláštního druhu, tak toto je druhé téma

Hejdánek: Měl bych jen výhradu - já jsem toho slova užil jen asi jednou a ne zcela... - já si myslím, že rétorika je velice dobrá věc. Myslím si, že každý filosof by měl být rétor. Jenomže ne každý rétor je filosof. Proč ne rétorika? Já jsem pro to, aby lidé, kteří myslí, uměli také mluvit. To není pejorativní, ale je to málo, rétorika může totiž také kecat -

Bělohradský: - to filosofie také -

Hejdánek: - pak to není filosofie -

Bělohradský: - ale je to rétorika.

Hejdánek: - rétorika to je, ano.

Pinc: Krom toho posledního jsme se jakž takž dohodli. Začneme tedy od toho, co je domluvené, začneme od toho prvního tématu.

Bělohradský: Přesto ale začnu od něčeho jiného - od toho slova kýč. Jenom chci říci, že slovo kýč v naší tradici, střeoevropské tradici, je ovlivněno dvěma

velkými díly a to je Hermann Broch, *Náměsíčníci*, a Milan Kundera. Já znám skvělý Preisnerův překlad *Náměsíčníků*, který nesmírně ovlivnil naše generace, a tam je interpretace slova kýč, kterou Hannah Arendtová považuje za jedno z největších filosofických děl tohoto století – a sice, že kýč není pohaslé, pokleslé umění, které se snižuje k masám, ale že kýč je takové umění, v němž nejde než o výsledek. Tak např. když někdo říká „obchod je obchod a všechno se smí“, tak je to vlastně kýč, a když umělec si v kompjútru najde, jaké motivy nejvíce dojmají lidi, např. dítě umírající na AIDS, které nemůže za to, že ten AIDS má, a napíše o tom knihu – to je kýč. Ale proč je to kýč? Ne proto, že lidé nad tím pláčou a čtou to, ale je to proto kýč, že zatím je technika, že zatím je metoda, a všechno co je metodické, je vlastně kýč. Takže za teorií kýče jsou všechny tautologie typu „obchod je obchod“, „válka je válka“, „zákon je zákon“ atd., protože zákon nikdy není jenom zákon, obchod nikdy není jenom obchod a umění nikdy není jenom umění. Takže on říká, že tyto tautologie a duch, který jim vládne, naše hodnoty, jež se staly kýčem, ovládnou naší civilizaci jako kobyly, které táhnou pole, ničí svět – a já se domnívám, že právě ta definice filosofie, že to je obor nebo že jenom filosofové mohou definovat, co to je filosofie, že toto je zvláštní druh kýče, že v tom je totiž jistá tautologie.

A v té mé koncepci je filosofie právě něco, co je především výmluvností, a nejde v ní tolik o pravdu jako o výmluvnost. Proč? Protože filosofie je to zvláštní lidské podnikání – zvláštní, protože neznáme ani dost dobře žánry a všechno, co k tomu patří – které stojí proti těm kobyilkám, kterými se staly hodnoty ovládané tautologií orientovanou na výsledek – „ekonomie je ekonomie“, „obchod je obchod“, „věda je věda“ atd. Takže proč potřebuje filosof výmluvnost? Protože potřebuje prolomit metodu, metodičnost, oborovost, tu sebedefinici oboru, která dnes charakterizuje náš svět, kdy všechno je specializace, kdy všechno je obor, o všem rozhoduje fyzik, o všem rozhoduje obchodník a i filosof má rozhodovat o tom, co je filosofie. Tak právě filosofie je to, co stojí proti této oborovosti, proti samovládě oborů. Filosof může dělat cokoliv, pokud se mu podaří vykojčit tuto tautologii a prolomit to, že obchodník rozhoduje o tom, co je obchod. O tom nerozhoduje obchodník, tak jako nerozhoduje lékař o tom, co je to život, a tak jako nerozhoduje umělec o tom, co je to umění. A ani filosof nerozhoduje o tom, co je to filosofie.

Já jen chci připomenout, že kýč není pokleslé umění, že to je právě ta orientace na obor. A jakmile se spisování stane oborem, tak je to kýč a je to současně napojeno na základní trend naší doby, který je v tom orientovat se na výsledek a všechno ohradit, všemu dát charakter metodičnosti a všemu dát charakter „vlády nad...“, abych tak řekl. A filosof v tomto se spíš podobá klaunovi než člověku, který stojí v nějakém oboru. Filosof se snaží vykojčit

ty oborové jazyky a tu oborovou vládu.

Ale jsem si vědom, že to je o něčem jiném.

Hejdánek: První věc je, že já rozumím Brochovi trochu jinak. Tam nejde o protest proti metodě, nýbrž o protest proti záměně konečných a nekonečných cílů, jak to formuluje... – on třeba mluví o charitativním gestu státníkově jako kýčovitém, v němž vůbec nejde o metodu, ale o momentální prožitek – už v tom je kýč. A to je trošičku něco jiného. Uvádí Nerona, který nechal podpálit Řím a pak u toho hrál na loutnu. To jest kýčovité. Tam nešlo o metodu, ale o prožitky. Jemu jde o konkrétní prožitek v jakési situaci a to bez kontextu, zejména časového. A on mluví o geniálním kýči – aby si nikdo nemyslel, že kýč je nedovednost. To je právě dovednost určitého typu. Takže zvláště ukazuje, že může být také geniální kýč. Čili já zase rozumím tomu Brochovi takhle, že jde především o záměnu konečných a nekonečných cílů.

Nakonec je vždycky ještě něco, co se ukazuje ve světle pravdy, kterou nemá filosofie k dispozici, kterou nemá v kapse, kterou nedisponuje. Pak to je v pořádku, pak ten cíl filosofický zůstává nekonečný. Není to něco, čím disponuji, ale zároveň nikdo do toho nemá co kecat – to je velice důležitá záležitost, tato určitá autoritativnost –

Pinc: – ale ani ta filosofie nemá do toho co kecat.

Hejdánek: Ta do toho má co kecat, ale není řečeno, že to ona je schopna rozhodnout! Ale do toho co kecat má. – Ať vymezíme filosofii jakkoliv, příští století nebo možná za několik let přijde někdo a udělá něco, co nepochybně bude filosofie a my jsme na to nikdy nepomysleli. My nemůžeme předem definovat, co je filosofie – to dělají ti filosofové. Filosofie je v posledku to, co dělají filosofové, jak někteří se takhle vyjádřili. Jenomže aby to dělal opravdu filosof, tak to má jisté předpoklady a ty předpoklady jsou dějinné, ale *jsou*, nemůže tam být cokoli. Aby se tam dostalo něco, co tam dnes nepatří, tak to musí projít určitou proměnou. Např. my můžeme s určitých prefilosofických nebo mimofilosofických duchovních směrů udělat filosofii.

Mimochodem, je třeba otázka, jestli Kierkegaard byl filosof. Dost pochybný. Podle mne tomu chybějí některé náležitosti. Ale stal se rozhodující osobou pro filosofii dvacátého století. Ale ta filosofie se z toho musela nejdříve udělat. To nikdo jako filosofii nebral. Museli přijít lidi jako Jaspers, aby to odhalili a interpretovali určitým způsobem. A pak se to stává filosofií a ukazuje se, že to tam nějak bylo. Jenomže ještě to nebylo v té podobě filosofie. Ona také má jisté nároky a těm je třeba dostát, ne cokoli může být filosofie. I když je to moudré, i když je to chytré, i když já-nevím-co, nepatří to tam.

Bělohradský: Musím vyhrotit odpověď na to, protože bez ní bychom se ztratili. Já se naopak domnívám, že je tu jistá podoba mezi Gadamerovou *Wahrheit*

und Methode a Brochovou koncepcí, jak metoda proměňuje konečné v nekonečné. Chtěl bych jenom sebrat ta slova, kterými se nedefinovala filosofie sama, ale to, že ta filosofie bude rozhodovat o tom, čím je a není. Zapsal jsem si slova „hlídat“, „rozhodovat“, „bojovat“, „považovat“, „svědčit“ a to jsou všechno slova, která když dáme dohromady, tak vytvářejí něco, co se nazývá *režim*. Takže filosofie se definuje tím, že staví určitý *režim řeči*, který má své instituce, např. povinné texty, povinnou četbu, povinnou znalost řeči, zkoušku, jak se rozvíjí typ znalosti, co vlastně je znalost a co není znalost apod. Definice filosofie je tedy vždycky politický a mocenský problém – definují ji lidé, kteří mají moc ji definovat. Takže když řekneme, že filosofie je to, co dělají filosofové, tak to musíme chápat také politicky, že to je určitý režim a že ten režim nás přijímá nebo odmítá. Já bych připomněl Foucaultův úvodní projev o tom, jaké jsou režimy řeči, jak se ustanovují – to se vlastně jmenuje *Režim řeči*, nebo *Řád promluvy*, jak se to překládá. Vždycky se rozhodne o tom, kdo vůbec nemá právo mluvit. To je první rozhodnutí – kdo vůbec nemá právo mluvit, protože není k tomu urozen, nebo že nemá pro to žádné předpoklady. Pak se rozliší uvnitř řeči na řeč šílenou a na řeč přijatelnou. A pak se stanoví nějaký princip, říká Foucault, který umožňuje vázat větu k větě a rozeznávat ty věty tak, aby tvořily nějaký plot, nějaký systém a abychom je poznali jako řeči, které budují, které navazují jedna na druhou.

A teď to, co je filosofie – já se domnívám, že tady je jakási nechut'. A k pochopení té nechuti bychom museli jít zpět až k té Macurově knize *Ve znamení zrodu*. Taková ta mytologičnost, česká archaičnost do jisté míry, taková zvláštní tendence k romantickému pojetí umění, filosofie atd. Tam až někde bychom museli jít, abychom odhalili důvod té nechuti uvažovat nad vlastním režimem řeči. Jaký vlastně režim vládne třeba na fakultě? Co to je německá filosofie ne jako filosofický problém, ale jako politický problém, jako mocenský problém, tzn. jak se definuje německá filosofie na té fakultě, kdo má právo rozhodnout o tom, že někdo udělal zkoušku, že toto je správný text, jakým způsobem se ten text konstituuje, co je přečtený text, co je pochopený text, jaký je typ interpretací? Takže filosofie v této obecnosti – že proměňuje ve svědka a že tento člověk může svědčit pak už sám – to všechno je pravda, ale současně je tu ten velký problém, že filosofie je také instituce, která se konstituuje jako určitý režim řeči. A ta slova jako „hlídat, co je filosofie“, „rozhodnout, co není filosofie“, „bojovat za to, aby filosofie měla svoji pravou podobu“ atd., to všechno jsou mocenská slova a mocenský problém. Tím nemyslím, že to je něco špatného. Chci jenom říci, že tento aspekt filosofie jako režimu řeči je něco, co je třeba studovat a co je třeba vidět.

A moje definice je, že ve filosofii nejde o pravdu. Četl jsem různá

shrnutí – a budeme o tom shrnutí hovořit, protože jsou takové tendence ve filosofii definovat porozumění jako schopnost shrnutí, tzn. vytvořit hierarchii mezi tématy a mezi motivy – různá shrnutí jsem četl a většina těch shrnutí byla, že Bělohradský říká, že žádná pravda není. Samozřejmě toto neříkám. Já říkám, že cokoliv může být pravda v odpovídajícím režimu řeči, a za druhé říkám, že ve filosofii nejde o pravdu, ale o ten režim, a že za tím, co my nazýváme evidence, jsou staletí toho mučení, útoku latiny a řečtiny proti myslí dětí, za tím jsou ty školy, zatím jsou ty obrovské síly mocenské, které toto světu vnuly jako životní formu. Že se tím také činilo cosi úžasného, o tom teď nehovořím; ale že evidence je něco, co se mi udělá, jen tak, [není zas jen tak].

Já považuji za jednu z největších knih vůbec tu *Vachtlovu knihu Očima poražených*, kde se studuje dialog mezi jezuity a Inků, kde oni hovoří právě o tom, co je evidentní. Např. jeden z těch Inků říká: Když vy věříte, že Marie Panna měla syna, tak proč já bych nemohl věřit, že tento strom je bůh, vždyť je to evidentně stejné, v čem je ten rozdíl? A to trvalo těm jezuitům, než prolomili evidenci toho druhého národa a vedli je k tomu, aby toto viděli.

Tak za tím za vším je určitá mocenská síla této civilizace, jejíž malinký kousek je také fakulta filosofická. To je malý článek toho mocenského systému, kterým je Západ, kterým je naše tradice, která nás vytvořila. A malou poznámku, kterou bych si otevřel cestu k tomu tématu, které stejně považuji za nejdůležitější, totiž samo slovo evidence – slovo evidence je samozřejmě metafora, protože „evidence“ je „vidět“ – celá Heideggerova filosofie je vlastně rozbor důsledku toho, že definujeme pravdu z pohledu, vidění, a nebo Rorty – že je to převaha metafory očí, která definuje pravdu v západní civilizaci. Poslední slovo – jazyk filosofie je totiž generován velkými metaforami. Metafora jeskyně, metafora vidění, evidence, metafora sněhové koule, třeba u Bergsona je to rozhodující metafora celého textu, metafora šifry u Jasperse, metafora hry u Gadamera – tím bych se pak chtěl zabývat ve vztahu hry a pravdy atd.

Takže opakuji, filosofii nejde o pravdu jako hru, filosofii jde o to vidět, v jakém režimu řeči se pohybujeme. A to je dnes to obrovské úsilí, které musíme vyvinout a spojit se všemi literárními žánry a se všemi životními styly, které ještě zachovávají určitou neorganizovanost a jakousi přirozenou odolnost proti administrativnímu ovládnutí a definici – porozumět těm režimům, pochopit, že jsem uvnitř režimu řeči. A proč je to dnes tak složité? Protože jeden z nejdůležitějších režimů řeči, který nyní vládne, je režim svobodné řeči, že každý si může říkat, co chce, což je ta nejhlubší forma ovládnutí. Vlastně tím, že ať si kdokoliv co chce říká, nejsme schopni se organizovat v sociální hnutí atd. A tím je vlastně takový režim svobodných řečí

s terapeutickým podtextem forma zotročení. Proto režim řeči je něco, co nemůžeme obejít a proto mě se filosofie definuje tím „odhalit režim řeči“, „probourat“, „nabourat“, spíš než pojmem „pravda“. Cokoliv může být pravda v odpovídajícím režimu řeči.

Vrba: Chtěl bych říci panu Hejdánkovi, že když zde mluvil, že ta věta [Pýthagorova] je samozřejmě pravdivá, ale je to to, čemu se říká pravda lhostejná, takových pravd jsou desetitisíce – ale to jenom na okraj. Chtěl jsem říci, jak hovoříte o tom, že jenom filosofové mohou rozhodnout o tom, co je to filosofie, a že filosofie je to, co dělají filosofové, to je tedy zjevná tautologie. Tady se příliš mluví o filosofii, jako kdyby šlo o filosofii. Mě osobně je filosofie naprosto lhostejná, jako umění je mi lhostejné. Přece v umění nejde o umění, jak říkal prof. Bělohradský, a ve filosofii nejde o filosofii. Tady žijeme v určitém čase, tady jde o náš život a nikdo si nemůže dělat nároky, že umí lépe než ostatní svědčit o tom, co to ten život je, a postavit ten život před oči druhému. To říkám proto, že prof. Hejdánek tady řekl, že o filosofii se nemůže hlasovat. Já tvrdím naopak, o filosofii se musí hlasovat. Já o ní každý den hlasuji tím, jaké texty čtu, jaké texty nečtu, jakých diskusí se účastním, jakým sporům se naopak vyhýbám, a žádný studijní plán mě nemůže přinutit, abych za filosofii považoval něco, co za ni nepovažuji. Nejde o filosofii, jde o moudrost.

Hejdánek: Vy můžete samozřejmě hlasovat o filosofii, jenomže to neplatí, o to jde, samotné hlasování totiž nic neznamená. Můžete být pro nebo proti, vy můžete koupit knihu a jinou nekoupit, ale tím vůbec není řečeno nic o obsahu té knihy. Tím mluvíte totiž o dvou věcech zároveň a to je vždycky spolu – vy jednak tím dáváte najevo, že ta kniha pro vás je zajímavá, ale na druhé straně dáváte jisté vysvědčení sám sobě, že jste si koupil právě tuto knihu a že jste si nekoupil třeba lepší. Samozřejmě že hlasovat můžete, jenomže to neplatí, to není platné hlasování. Je to společensky účinné, jenomže my víme, že prostě byli filosofové zapomenutí, nepochopení – a to neplatí jenom o filosofii, to platí o vědě apod. Stejně tak jako fyzika je to, co dělají fyzici a ne co si kdo vymyslí, tak o filosofii to platí také po mém soudu. Samozřejmě, filosof se má snažit, aby to, co říká, dávalo těm lidem nejenom smysl, vůbec aby to pochopili, poněvadž pochopit se dá i mýtus. Mýtus vás odvádí k něčemu a někdy dokonce vrhá jakési světlo na tu vaši situaci. Většinou vás ale z té situace nějak vytrhuje – to je základní funkce mýtu. – Filosof by toto měl také dělat, vytrhovat do nějakého jiného světa, např. světa idejí. Samozřejmě, filosof má na mysli váš život – především ovšem svůj život – a chce ho osvětlit a chce mu rozumět. A teď jde o to, že bez té filosofie, jak se domnívají filosofové, to nejde.

Jsou lidé, kteří se domnívají, že to jde bez filosofie. Dobře, no tak to jde

bez filosofie, filosof samozřejmě nebude nikoho donucovat. Vás nikdo nebude donucovat, vás bude donucovat děkan nebo studijní oddělení, abyste udělal určité zkoušky, ale to nedělá filosofie. Prostě filosofie vás donucovat nebude. Fakt je, že tam, kde filosofie skutečně je a vy ji neuznáte, tak je to vaše chyba a bude to pro vás zlé. Pro tu filosofii konec konců to není tak významné. Spíš je významné, jestli takových jako vy bude mnoho, jestli takoví budou docenti a profesori na fakultách – pak to bude pro filosofii špatné. Ale potom zas přijdou filosofové, kteří budou nadávat na tuto filosofii a budou sprostě mluvit o děkanech, jako to dělal třeba Schopenhauer, a ono se to nějakým způsobem objeví. A také samozřejmě filosofie může odumřít úplně. To je všechno možné, ale jde o to, že tady není instance, která by mohla rozhodnout, co filosofie je a co není.

A tím se vrátím k tomu, co říkal Bělohradský. To byla typická ukázka rétorického výkonu. On tady tak přecházel od jedné věci, dal tam nejdřív režim řeči, pak si získal zájem studentů tím, že to převedl trošku na tu fakultu – ale to je všechno velice nepřesné, protože když chcete hrát šachy, musíte přijmout určitý režim, prostě tam ta pravidla platí. Když budete podvádět, tak kazíte hru. To nejenom že podvádíte toho soupeře, vy podvádíte sebe. To už nejsou šachy, když tam táhnete tajně tak, že si toho druhý nevšimne. To už nejsou šachy a o to jde. A teď jde o to, co už není filosofie. Bez režimu řeči to nejde – ale řeč je vždycky o něčem a nemůže být redukována na režim. Režim řeči je takový... – to je právě na řeči výborné, že tam můžete kecat a můžete říkat něco smysluplného. Jsou různé režimy řeči a filosofie má prostě jeden, nebo má jich několik, ale *jistého typu*, jistě, a teď jde o toto – je to skutečně režim řeči? No musíme říci, jaký je rozdíl mezi jazykem a řečí a o co tam vlastně jde. To ukázal Husserl – tam nejde o mluvení, tam jde o způsob myšlení. Jde o to, že máte své myšlení strukturované pojmově. Tam, kde není řádně pojmová struktura toho, co říkáte a co myslíte, tam se o filosofii nedá mluvit. Čili vy musíte myslet pojmově.

A teď zase, jako vždycky, když je něco účinného, to znamená, že je tam kus pravdy a ten kus pravdy musíme vyhmátnout. My to nemůžeme odmítnout úplně. Pak necháváme protivníka zbytečně silnějšího. My musíme tu pravdu, co říká, pochopit, ale také to upřesnit, poněvadž on té pravdy zneužívá. Prostě, řekne se „režim řeči“ a každý je proti tomu – to je anarchistický argument. Ve všech nás je kus anarchismu, bez režimu to nejde. My musíme žít v nějakém režimu, jinak jsme v džungli – ale dokonce i v džungli jsou nějaké režimy.

Tedy otázka je k pojmovosti a správný moment například je, že naše pojmovost je řeckého původu a že to je pojmovost nesprávná, která nás v dlouhodobých perspektivách staletí dovedla např. k ekologické krizi – to je možno, ale ještě to není filosofická kritika. Filosofická kritika je, když se uká-

že, v čem to je. Je to v pojmovosti vůbec? A nebo je to v pojmovosti určitého typu? To je pro mě problém – jak zachovat přesnost toho režimu, poněvadž něco tak přesného jako je Pýthagorova věta... – to není pravda, že je deseti-tisíce takových vět, těch vět byste sám vyjmenoval čtyři, v nejlepším případě, i když je jich samozřejmě víc – a krom toho, tam nejde o pravdu, ale o jakousi strukturu, která je samoslovná – ale to je jiná věc –

Pinc: – ale není to pro filosofii.

Hejdánek: No jistě že není, ale pracuje to s pojmy. Tu větu nemohl nikdo jiný takto definovat, než člověk, který vešel v pojmy. A víte, charakteristické právě pro ten řecký typ filosofie je, že je budována právě na těch geometrických principech. Už prvním filosofům jsou připisovány jakési geometrické znalosti nebo vynálezy a Platón si nad Akademií napíše: „Nevstupuj, kdo se nevyznáš v geometrii!“ Ta pojmovost je nejdříve vypracována na geometrii – to je ta základní chyba, kterou my musíme napravit. Ale ne tak, že to převedeme zpátky na narativitu mytického typu, na povídání, na přemlouvání atd., nýbrž my musíme zachovat přesnost a zbavit se těch nepřesností, které tam jsou, tj. že ze všeho děláme mrtvé předměty, že to je spojeno s těmi tzv. intencionálními objekty, které jsou vlastně nadčasové, že tady máme taxonomické jednotky – co to je nějaká rostlina – a to je prostě mimo čas a prostor. A že se to vyvíjí, už pojmově neumíme zvládnout, jenom pak o tom narativně něco povídáme a máme darwinovský narativismus atd. To jsou všecko správné kritiky, ale nesmí se to jenom tak přejít, že to je celé nějaký režim řeči a že prostě jsou i jiné režimy – jde o to, jaké jsou režimy jiné a jaký zvolíme. My nějaký mít musíme. Já chci ten režim. A když ho někdo nechce, tak už nepatří do filosofie. Filosofie bez režimu není možná. To neznamena, že nemůže říkat něco podstatného. Může. Ale neříká to filosoficky.

.....

Hejdánek: (Odpověď na nezaznamenanou Kavanovu otázku) Na to instance není, oni si to mezi sebou musí vyhádat.

Bělohradský: To také činíme.

Pinc: Je to trochu, myslím, vztah diskursu demokratické a aristokratické společnosti. To, co tady říkal kolega Vrba, je pro mě promluva člověka, který žije v tom prostředí demokratické společnosti. To je samozřejmě velmi riskantní. Zatímco to, co tady hájí kolega Hejdánek, je v podstatě promluva člověka, který žije v aristokratické společnosti –

Hejdánek: – to bych odmítl. Já si myslím, že k demokracii patří, že nemůže každý blbec mluvit do všeho. Demokracie, kde každý blbec může mluvit do všeho, není žádná demokracie, to je prostě chlív.

Bělohradský: No, k demokracii patří to, že každé chytřej nemůže mluvit do všeho!

Sokol: Ta otázka je strašně zajímavá: co je a co není filosofie? Jak se to pozná? Jak můžeme definovat, co je sladké a co je kyselé? Všichni víme, co je sladké, ale neumíme říct žádné meze sladkého. Umíme říct, že ze všeho nejsladší je cukr nebo med. Ale ta mez, co je sladké a co není sladké, se nedefinuje tak, že se řekne „tady to končí“, ale řekne se „tohle je to nejlepší, k tomu se koukejte tlačit“, „chceš-li být sladkej, přibližuj se k tomu, co je med“. Není to s tou filosofií také tak? A není ta otázka, co je a co není filosofie, vůbec otázkou mezní, ale otázkou toho, kam se to tlačí? O co tomu jde? ... Pro mě je tedy filosofie charakterizována několika vlastnostmi, které nemám systematizované – především tím, že žádná oblast není vyloučena. A už proto nemůže být tenhle charakter, podle mého názoru, v těch mezích. Konec konců to trvání na pojmech a pojmovosti je, myslím, trochu podobné režimu řeči. To je svého druhu, dalo by se říci, režim řeči, trvání na tom, že se musí myslet pojmově. Mě se zdá, že filosofie je takový ten zadní houf, který sbírá ten šmejda, který vědy nechaly za sebou, a snaží se řeč o této „slámě“, která se vědecky nedá uchopit, kultivovat, tlačit směrem k pravdě, pojmovosti, soustavnosti. Ale za důležité považuji to, že je tam ten ideál vlastnosti závaznosti pravdy, a zároveň to, že se o žádné skutečné věci nesmí říci „to se nás netýká“.

Konec první části

Bělohradský: Znovu opakuji, že v pozadí je jedno téma, které ale teď už nebudu otvírat, a to je status rétoriky a způsob, kterým se toho slova používá. Kolega Hejdánek na příklad, třeba i v rozboru té mé [promluvy], používá to slovo [ve smyslu], že rétorika je něco, co když člověk prohlédne jako určitou techniku, tak už to vlastně nepůsobí, že to je takový systém, který jakmile se prohlédne, už není účinný; není v tom svědectví nebo nemůže nikdy vést člověka k svědectví jako filosofie. Já toto považuji za rozhodující téma, ale zase ho nechám na pozadí, protože je pak třeba systematicky promyslet, jaký je vztah mezi pravdou a rétorikou ... a to bych chtěl nechat na zítra. ... Totiž ta metafora vidění se objevuje přece v Aristotelově rétorice v kapitole o metafoře, kde říká, že metafora také staví před oči a že to „stavět před oči“ je trochu něco jiného než evidence, a říká, v jakém slova smyslu. Takže do jisté míry bychom mohli pojmut filosofii nebo vůbec myšlení jako boj mezi tou evidencí, která je literární, tedy metaforická a tedy i rétorická, a tou evidencí, kterou střeží filosofie a kterou rozvíjí a dědí a o kterou pečuje jako o zvláštní životní smysl. Ale opakuji, zase si myslím, že to je velké

téma, které zůstává v pozadí a projevuje se zatím jenom tou praxí, tím praktickým použitím jednoho slova.

Chtěl bych komentovat několik témat. Režim – já označuji něco za režim, za mocenský, politický režim, režim, který je politicky definovaný. A víme, že filosofie se vyučuje na této zeměkouli ve velké pluralitě režimů řeči, např. u Rogera Scrutona prakticky není Husserl filosof, je to naprosto překonaná, po Wittgensteinovi nepraktikovatelná filosofická cesta. Na spoustě univerzit je fenomenologie a celá idea přirozeného světa brána jako jakási evropská pořouchlost, ... je mnoho univerzit, kde se pojem přirozeného světa v té etnometodologické tradici interpretuje v podstatě jako rozbor každodenních nebo, jak oni říkají, indexikálních vět, které závisejí především na kontextu.

Takže pluralita režimů řeči [je důležitá]. Já se také domnívám, že musí být nějaký režim řeči, ale každý režim řeči je přece jakási historická krystalizace. My jsme všichni uvnitř jistých režimů řeči a snažíme se zčásti ten režim řeči vidět jistým způsobem v tom, jak funguje.

K filosofii patří jaksí metafora dospělosti nebo třeba, jak říká Husserl, bdělého života – člověk musí být bdělý. K té představě dospělosti patří to, co Gadamer nazval břemenem Evropana – totiž historismus – neboť on ví, že každá hodnota, každá životní forma má svůj historický původ. A toto je začátek, toto je revoluce, říká Gadamer, vlastně největší revoluce tohoto století. A my, Evropané, jsme formováni právě tímto. V *Das Erbe Europa* říká, co je vlastně Evropa ve svém důsledku – je to břemeno té pestrosti, která má ovšem svoji neredukovatelnou historickou váhu. Tedy když já říkám, že předmětem filosofie je režim řeči a ne pravda, tak mám na mysli také určitou dospělost, kdy si uvědomíme, že žijeme uvnitř historických režimů a že nic se nemůže vymknout režimu řeči; že neexistuje žádná inteligence volně plující nad všemi režimy; že filosofické myšlení je zápas s režimem řeči; že je to [snaha] porozumět tomu, že toto je osud, že je to jakýsi dialog s osudem filosofie, protože jsme se narodili v jistém režimu řeči. Ale i to, že jsme se narodili v jistém režimu řeči a že patříme do jisté historické instituce, neznamená ještě, že jsme zcela bezmocní – můžeme vést dialog s osudem – ale je to dialog s osudem, není to dialog s něčím, co... [můžeme překonat].

Teď bych si dovolil jistou krátkou paralelu. Dietrich Bonhoeffer má takovou krásnou metaforu – křesťanství bez náboženství a křesťanství, které je ve středu vesnice. Mluvím o jeho dopisech z vězení, ne o knize *Etika*. A on tím „ve středu vesnice“ má na mysli tuto otázku, která leží ve středu jeho dopisů: jak být křesťanem v době, kdy lidé už jsou dospělí. A ta dospělost je sekularizace světa. Tzn. jak být křesťanem v době, kdy lidé si vystačí s tím vysvětlením, které jsou schopni si dát a jsou jaksí autonomní. A on říká: jaká je vlastně situace náboženství nebo křesťanství v této situaci? Křesťanství se zachytilo na tom posledním, co tady ještě je, na tzv. posledních otázkách. Říká, že psychoanalýza, existenciální filosofie a jistý typ náboženství se

snaží člověka, který už je sekularizovaný a autonomní, přesvědčit, že před posledními otázkami, před tou poslední otázkou je člověk bezmocný a slabý – a tak honem mu prodávají náboženství. A Bonhoeffer jde tak daleko, že cituje skandální noviny – takový německý Blesk, který se tehdy jmenoval *Wahrheit*, a to byly noviny, které „Wahrheit“ interpretovali tak, že se člověk vyfotografuje v nějakých intimních situacích a publikuje se to – a srovnává je s tímto pojetím náboženství, kdy člověka žene do těch limitů, existenciálních a posledních otázek, a tam, když si už zoufá a neví, na něj vytáhnou Pána Boha a řeknou: „A teď musíš věřit!“ – A Bonhoeffer toto odmítá a říká: mně jde o Pána Boha ne na kraji vesnice, ale ve středu vesnice, tedy mně jde o Boha, o možnost mluvit, mně jde o nenáboženské křesťanství. – On slovu náboženské dává tento smysl. A co to je Bůh a křesťanství ve středu vesnice? To je ta velká otázka, kterou Bonhoeffer položil. A je důležitý kontext, v kterém tu otázku klade. On to píše z vězení, než byl zastřelen nacisty – v květnu 1945 – a on po celou tu dobu má na mysli to, že je vina křesťanství, že došlo k nacismu, že křesťanství se nechalo vyhnat ze středu vesnice, dostalo se *in margine*. Toto pozadí Bonhoefferových dopisů je velice důležité.

A my bychom teď mohli diskutovat, co to je ta sekularizace a autonomie člověka a možnost učit křesťanství bez náboženství. Ale nechme to všechno stranou a připomeňme si jen tento motiv dospělosti. – A tak, jak on říká „křesťanství bez náboženství“, tak já ve stejném slova smyslu bych chtěl říci „filosofie bez pravdy, filosofie bez metafyziky“. Protože my můžeme dnes pravdu udržet ve filosofii jen tehdy, když se budeme chovat jako křesťanství kritizované Bonhoefferem, tzn. když se zachytíme posledních otázek a [takto je využijeme]. V tom je jakási hluboká Bonhoefferova interpretace existenciální filosofie, aniž on ji vlastně znal; ačkoliv, co vlastně slovo „znát“ znamená? ...

Model mého uvažování je něco jako „křesťanství bez náboženství“, podobně uvažují: filosofie, ale bez pravdy, tedy filosofie bez metafyziky, abych to řekl méně dramaticky. V čem je ta forma dospělosti dnes, kterou Bonhoeffer nazývá sekularizovaný, autonomní svět? Že člověk si sám umí odpovědět. Ona dospělost je v tom, že jsme porozuměli historické determinovanosti každého... nebo že jsme porozuměli tomu, že to, co nazýváme pravda nebo evidence, neboli ony nulové stupně řeči, že to je vlastně všechno uvnitř nějakého režimu řeči, že pravda je vždycky nějaký režim řeči – a rozeznat toto, to je naše dospělost. A je to vlastně ta dospělost, o které hovoří Gadamer ve smyslu historismu, jako revoluce, břemeno; relativizace, která ovšem není destruktivní.

Jsou africké kmeny, které jakmile se relativizují jejich bozi, tak zahynou, ale evropská zkušenost je v tom, že relativizace našich bohů nás nezničí, že jsme schopni přežít. A v tom je zvláštnost naší civilizace, že jsme udělali z relativizace velké téma a smysl našeho života, třeba pod tím titulem zku-

šenost. Zkušenost je vždycky relativizace – např. v tom smyslu Heidegger interpretuje *Úvod do fenomenologie*, že to není vlastně vědomí, o čem on mluví, ale že tam utkává vědomí ze zkušeností a každá pravá zkušenost je jaksi převrat vědomí, relativizace těch obsahů.

Já mám na mysli tedy filosofii pro dospělé lidi, která musí být filosofií bez pravdy a filosofií bez metafyziky. Tzn. filosofií, která opouští poslední otázky, na kterých se [stavěla] podobně jako náboženství – ona také byla substitutem náboženství! Petříček říká, že evidence musí člověka ve skutečnosti přemluvit, evidencí je člověk vždycky nějak přemluven. V tomto smyslu bych řekl, že [jsouce dospělí] rozeznáváme, že každá evidence, ten nulový stupeň řeči, kdy máme pocit, že jsme se osvobodili od řeči, od jejích forem, od její účinnosti, je vlastně režim řeči, mocenský, politický a jiný.

A nyní jednu námitku, ale zásadní, k tomu, že filosof nepřemlouvá, že filosof nenutí. – Od samého počátku filosof přemlouvá a nutí. A takovým klíčovým momentem ve filosofii, v dějinách filosofie, je komplicita nebo spojenectví, které popisuje Platón v dialogu *Gorgias*, mezi řečí filosofa a mýtem. A já vám krátce připomenu dialog *Gorgias*. – Neumím řecky tak, abych mohl říct, že umím, ale ty Novotného překlady, především *Gorgias*, jsou opravdu už nepoužitelné, ten překlad je nesmírně zastaralý a navíc není ani koherentní – Jenom vám krátce připomenu, o čem ten dialog je. Ten dialog je o rétorice. A jsou tam různé momenty, třeba tato námitka proti rétorice: Vy přesvědčíte člověka, že má brát určitý lék, ale vy nejste lékař, tak co to vlastně je? A všechno to vlastně vyústí v takové zvláštní bezmoci filosofa a bezmoc filosofa je vyjádřena tou slavnou metaforou a spočívá v tom, že filosof by měl přesvědčit lidi o tom, že je lepší utrpět zlo, než ho sám činit. A tu je vzpoura proti němu a Kalliklés říká, že to jsou dětinské hlouposti. A v této chvíli bezmoci filosofa, Platón-Sókratés si tuto bezmocnost definuje a říká: Já jsem jako lékař obviněný kuchařem před dětmi. – Kuchař se před dětmi vysmívá hořké medicíně a děti tomu uvěří – jak se může v té jeho situaci filosofa a v tomto okamžiku filosof zachránit? A on se zachrání tím, že Kallikléovi řekne: „...samého umírání se nikdo nebojí, kdo není docela nerozumný a nemůžný, ale strach je před pácháním bezpráví; vždyť přijít do říše Hádivy s duší plnou mnohých vin je nejhorší ze všech neštěstí. Jestliže chceš, jsem ochoten ti dokázat vypravováním,“ neboli mýtem, „že tomu tak jest.“ A teď mu začne vyprávět mýtus o posmrtném životě, kde už je to všechno rozděleno, různé typy utrpení, tělesných trestů, a máme půdorys pekla. A byla to Hannah Arendtová, která první v rozboru autority, náboženství a politiky ukázala, že toto je osudové selhání filosofie a osudové selhání křesťanství, když do sebe zapracovalo mýtus posmrtného života, protože se tím propojilo se strašnou krutostí, která prosakuje i do našich dějin...

Ale proč to tady cituji? Protože chci říci, že od samého počátku je filosof komplicem jakéhosi jazyka, který je silnější než filosofie a který je jazykem přemlouvání, a Platón je právě modelem tohoto přemlouvání a je také

modelem něčeho, co patří k tomu Bonhoefferovi. On Kalliklea tím posmrtným mýtem donutí, on ho postraší, on mu popíše ta muka. A tady filosof použil ve službách filosofie řeč, jistý režim řeči, který je zastrašující a hrůzný. Celé dějiny filosofie jsou tím jistým způsobem zkompromitovány. Je to vlastně největší problém filosofa: tady jsou masy, tady jsem já, masy mi nerozumí, já mám jistou povinnost je přesvědčit, ale filosofie na to nestačí – udělá se to tedy pomocí mýtů. ...

Já bych tedy měl říci, že tak to dějinně není, že by filosof nenutil a nepřemlouval. Filosof od samého počátku je propojen s jakousi silnější řečí než je filosofie a využívá jí ve svůj prospěch a chce donutit a přesvědčit – a to už je v Platónovi a přímo to vystupuje např. i u Heideggera. Heidegger přece používá řeč, která už není řečí filosofie, dokonce to i symbolicky vyjadřuje tím, že používá ty složité etymologie atd. ...

Když tedy třeba kolega Michálek definuje filosofii slovy: Filosof ale nejprve umlká a tím umlká řeč obrácená ke jsoucnu, jediné tak se může ohlédnout - Používá se řeč, která je silnější než řeč filosofie, tak jak ji popsal kolega Hejdánek, totiž – dovést jenom člověka k tomu, aby dospěl k té evidenci a svědčil a dál pak byl sám.

Takže toto bych podepřel: filosofie musí také dospět a musí dospět v tom smyslu, že se musí osvobodit od tohoto zastrašovacího idiomu. A můj názor, který teď radikalizuji, je, že dokud je pravda v centru filosofie, budeme vždycky potřebovat nějakou zastrašující řeč, nějakou zastrašující pohádku.

Pinc: Tam byly tři poznámky z davu. Dáme jim přednost před Hejdánkovým právem odpovídat.

.....

Bělohradský: (*Odpověď na nezaznamenanou otázku Ivana Chvatíka*) Každý režim řeči je něco mocenského a filosof má přemlouvat v tom smyslu, že má prolomit běh toho režimu. Mohli bychom mluvit o tom, co to je, jaké jsou autority, kdo smí mluvit a co je to odpověď atd. – to by se muselo probrat a nechci se tím teď zabývat. Ale ty můžeš – a to je úkol filosofie – se osvobodit z toho režimu, ne úplně, to nejde, ale jak to Gadamer říká –

Chvatík: – k čemu bych se ale potom osvobodil?

Bělohradský: No k tomu, že třeba ten druhý člověk nebo ta zkušenost není už tak neviditelná – mluvili jsme o té pestrosti, jak to říká Markvart – pestrý jazyk; nám filosofům jde o pestrost. Režim řeči ochuzuje a ty potřebuješ jakousi výmluvnost k tomu, abys ten režim v jeho historické determinovanosti mohl popsat. A jakmile ho popíšeš, tak ta hlediska, která byla zneviditelněna, jsou viditelná. Citoval bych Gadamerovu větu, že úkolem filosofie je mluvit tak, aby druhý nebyl neviditelný. To jsem tím chtěl říci.

Kotrba: To místo, které analyzuje Arendtová v dialogu *Gorgias*, to Bonhoeffer pochopil a krásně píše, když leželi při bombardování v tom dolním patře vězení, – nebudu asi přesný – že nyní chápe ten strach, že ho nemůže zneužít k náboženskému vydírání.

Funda: Já ještě maličko k tomu Bonhoefferovi. Mně se to zdá velice podstatné, protože jsme tady nakousli vlastně docela postmoderní problémy a vůbec problémy dvacátého století. Totiž v tom okamžiku, kdy Bonhoeffer říká, že mu křesťanský misionář připadá jako boxer, který dá člověku dvě rány – první rána je „umřeš!“ a druhá rána je „jseš hříšnej!“ – v tom okamžiku se mi zdá, že nastává nová situace – a tam jsme skutečně u potřeb našeho století – kdy člověk řekne „No a co má bejt, já vím, že jsem hříšnej, a já vím, že umřu“. Jestliže v té době platilo „vím odkud, vím kam, vím k čemu a vím proč“, jestli ještě i Masaryk potřebuje nějaký racionální theismus, aby řekl „vím odkud, vím kam, vím k čemu a vím proč“, tak v podstatě se mi zdá, že ten zlom dvacátého století a tím tedy i zrod postmoderny začíná v okamžiku, kdy člověk přijímá nezodpovězenost jako svůj úděl a řekne „já nevím odkud, nevím kam, nevím k čemu a nevím proč“. A tam právě Bonhoeffer směřoval, že celá křesťanská tradice má za to, že tato otázka je strašně sekulární, strašně protikřesťanská. A mně se zdá, že ta otázka se dá přenést do mytické roviny, kdy ten Abrahám neví odkud, neví k čemu, neví kam a neví proč a přece se odváží něčeho nadějného. Takže Abrahám, i když v posledních, závěrečných redakcích řekneme, že ví odkud, v podstatě stejně neví odkud, kam, k čemu a proč a musí v tom určitém rozhodnutí vykoupit svou nezodpovězenost, a proto se mně zdá, že tady je určitý svorník mezi možnostmi křesťanského apelu nevázaného na tu poslední otázku. To byla první věc. Druhá věc je tedy, na kterou asi bude Ladislav reagovat, ten vztah pravdy a metafyziky.

anonym: To je taková zanedbatelná poznámka – jenom mi připadá, že filosofie bez pravdy není jako křesťanství bez náboženství, ale jako křesťanství bez Krista, a naopak, filosofie s režimem řeči nebo s režimem jako svým předmětem mi přijde jako křesťanství s náboženstvím.

Hejdánek: Chtěl bych ukázat na jedinou věc – nebudu se k tomu všemu vyjadřovat, jenom k jedné věci. Bělohradský tady teď měl několik takových vyostřených vět, opakoval to několikrát, to jest přemlouval vás, a neřekl, co to je „pravda“, neřekl vlastně, o čem mluví, jenom užíval slova „pravda“. Tj. udělal v praxi to, co tady říkal v teorii, že filosofie není nic než ten režim řeči. Když se dost opakuje slovo „pravda“, tak už máme dojem, že mluvíme o pravdě – to vůbec není pravda. Na to poukázal Bonhoeffer ve své knize tou připomínkou, jak to vlastně s křesťanstvím, tedy s před-křesťanstvím a s Abrahámem bylo. My teď máme příležitost vidět, že to, co říká Bělohrad-

ský, i když se to tváří jako nezávislé, nebo naopak ostentativně proti té tradici filosofie, že to je v naprosté závislosti na ní, protože předpokládá jako samozřejmé to řecké pojetí pravdy. Přičemž Evropa nestojí jenom na tom. V evropských tradicích je i jiné pojetí pravdy.

Těch pojetí je celá řada, ale jde o dva různé typy – které se hned pokusím stručně charakterizovat – a to souvisí právě s křesťanstvím a tím předkřesťanstvím, s tou hebrejskou tradicí, která je neřecká. A teď jsme teprve u pravdy. Nejenom že užíváme slova „pravda“, ale jsme u toho, co vlastně v té evropské tradici slovo „pravda“ znamená, k čemu dalšímu se [vztahuje]. To už není otázka režimu řeči, to je otázka toho, k čemu se ten režim řeči – ale nejenom režim, nýbrž ta řeč sama, což je zas něco jiného než režim – k čemu se ta výpověď, to povídání v určitém režimu vztahuje. Teprve tam se klade otázka pravdy. A kromě toho, Bělohradský sám tohle napsal v *Zeleni*, kde říká, že to je základní věc, to rozpoznání, že je rozdíl mezi obrazem a skutečností. Tedy režim řeči je obraz, patří na stranu obrazu, ale když jde o pravdu, tak tam jde o skutečnost, ne o obrazy – ale o obrazy také, jestli totiž nějakým způsobem postihují skutečnost –

Bělohradský: – ona pravda se dá říci jenom o obraze.

Hejdánek: To je otázka. O pravdě se rozhoduje a pravda vrhá své světlo na všechno. Jestli je to pravda nebo nepravda, se ukazuje v pravém světle, a u toho žádné slovo být nemusí. Jenomže když tam žádné slovo není, tak to není takové, jako když tam to slovo je. To slovo je potřeba, zejména pro člověka. Člověk je tvor, který žije v režimu řeči nebo, přesně řečeno, v říši slova, je to *zoon logon echon*, i když je to falešná formulace, protože *echein* je „držet“, „mít“; on ho ale nemá a naopak to slovo má jeho – ale to je jiná záležitost.

Čili teď se musíme konečně dostat k té pravdě a k tomu základnímu rozdílu – řecká tradice, která tak hluboce ovlivnila teoretizování a vědu evropskou (ale nelze Evropu a evropskou tradici jen na toto redukovat), to je jedna linie. A pak je tady druhá linie, která neustále pracovala – a to díky křesťanství, které ovšem velmi často nevědělo, o čem mluví. To je moje kritika celé křesťanské tradice, že připustila helenizaci evangelia. Ježíš sám ještě vůbec není postižen tím helénským vlivem, teprve apoštol Pavel to zavedl a další.

Rozdíl je asi tento – a teď bychom o tom mohli hovořit, i když ono je to dost primitivní a už jsem to také napsal, takže kdoví, jestli se o tom bude mluvit – ta představa řecká, řecký přístup je takový, podřizuje pravdu tomu, co *jest*. To *jest* říkat pravdu, myslet pravdu znamená říkat nebo myslet o jsoucím, že je jsoucí, a o nejsoucím, že není jsoucí. Rozhodující kritérium pro každou pravdu či nepravdu je, jestli něco *jest* nebo *není*. A ta pravda pak o tom, co *jest*, musí říkat, že *jest*, a o tom, co *není*, musí říkat, že *není*. A teď je

otázka, kterou klade hebrejská tradice nefilosoficky, předfilosoficky, ale velice hluboce - kde se bere, že něco je nebo že to není? Jestli k tomu není té pravdy potřeba, aby se vůbec mohlo o něčem mluvit, že to je nebo není, aby to vůbec mohlo být a nebo nebýt? Řecká tradice znamená, že pravda se musí řídit, spravovat, *richten*, jak si s tím hraje Heidegger, že se musí spravovat tím, co jest a co není. Podle té hebrejské tradice naopak to, co jest, se spravuje tím, co je to pravé. Pravdu nikdo nemá v ruce, poněvadž to pravé je ta poslední instance, která nakonec rozhoduje o tom, jestli ta naše kritéria, ty naše metody, ten náš způsob, ty všechny naše režimy řeči jsou pravé nebo nepravé, a to nemůže být dané režimem řeči tak, jako jazyk.

Jazyková promluva může existovat jedině v režimu nebo ve světě, v atmosféře nějakého jazyka. Jazyky vůbec mohou být jenom v režimu nebo v nějaké atmosféře řeči, ve smyslu *logos*. To si přece lidé nemůžou dát, že něco dává smysl nebo ne, oni se musí tomu smyslu odevzdat, aby vůbec něco smysluplně mohli říci. V tomto smyslu jazyk vždycky něco říká předtím, než vůbec začneme mluvit, a my musíme ten jazyk přijmout a pak v tom nějak můžeme něco udělat. V zásadě nám ten jazyk něco předříkává, podobně to předříkává také *logos* a ten *logos* to předříkává nejenom nám, nýbrž, jak Hérakleitos ukazuje, celému světu - všechno se děje podle *logu*, nejenom lidské mluvení eventuelně, ten *logos* to předříkává celému světu a v tomto smyslu pravda potřebuje *logos*, skrze *logos* - ale ne jen ten lidský *logos* - rozhoduje o tom, co je pravé a co není pravé. Není v lidských silách, není v lidské možnosti to rozhodnout.

Jestliže na jedné straně tady připouští Bělohradský osud, tak já proti osudu řeknu „pravda“. To není osud, to není něco, do čeho jsme vrženi, nýbrž něco, do čeho jsme se narodili, a to je daleko organičtější. Pravda na nás neseď jako zlý sen, pravda na nás neseď jako něco, s čím se nedá nic dělat a co nás táhne tak, jako osud nás někam táhne, ne, pravda nás vyzývá, nepředmětně vyzývá a my na ní máme odpovídat. Všechno to, co děláme, je odpověď - a teď mimochodem cituji ze starého Bělohradského, který toto napsal. Napsalo mnoho lidí, že všechno to, co děláme a říkáme, že je vždycky odpověď. Jinak to nemá smysl. Jedině když to pochopíme jako odpověď - a ne jenom jako odpověď těm druhým, to je právě ta chyba - že vůbec všechno, co lidstvo dělá, je odpověď.

V tomto smyslu takový Toynbee, když najde v dávných civilizacích takové zvláštní jevy, že během několika let nebo desetiletí je nová civilizace, o které dříve nikdo nevěděl, a nebo během několika let se najednou zhroutí civilizace, která trvala tisíce nebo alespoň stovky let, v tomto smyslu Toynbee formuluje metodickou otázku: jaká výzva stála před lidmi té doby? A jak oni na ní odpověděli? A zaslechli ji vůbec? A když ji zaslechli, porozuměli správně? A když porozuměli, našli správnou odpověď? - A to všechno není v jejich kompetenci, to není otázka režimu řeči, to je otázka naprosto skutečností. Tu výzvu si nevymysleli, oni si museli vymyslet odpověď na ni.

Už první odpověď je jenom v tom, že vůbec pochopili tu výzvu.

Čili jestliže takhle porozumíme tomu, co to je pravda, pak ovšem je to úplně jinak. A já si myslím, že ty všechny ostré formulace, které tady řekl Bělohradský, spočívají na tom, že on prostě přijal tu pravdu řeckého typu a je načůřenej na ní a říká, že takhle to prostě nejde. A já mám dojem, že jsme zase zajedno. Nevím – teď to říkám jako napřaženou ruku – jestli je tomu tak. Možná, že ho interpretuji špatně a že řekne, že ne. Ale pokud by tomu tak bylo, já úplně chápu tu jeho kritiku. Když já ho poslouchám, vždycky si tam dosadím to řecké pojetí a uplivnu si – když to řeknu takto vulgárně.

Ono to řecké pojetí má také svá [pozitiva]. My tomu musíme rozumět, nejde to házet někam do koše, poněvadž pak jsme otroky toho, co neznáme. My to musíme důkladně poznat. A proto se vracíme k Řekům, abychom konečně se od nich mohli odloučit. To nejde udělat tak, že prostě na ně zapomeneme, naopak V tomto smyslu měl Hegel pravdu, že poznání je osvobozující. Pravda osvobozuje - když rozpoznáme po právu, správně, v čem vězíme, tak se od toho začínáme osvobozovat. Proto musíme co nejlépe poznávat tu řeckou tradici, která nás tak ovlivnila, a ovšem musíme se od ní nějakým způsobem odloučit, distancovat, oddělit.

Ale je tady ještě jiná věc. Mě vadí na Bělohradském, že on z toho udělá prostě *pestrost*. Pravda *není* pestrost, pravda ukazuje všechno, co jest, tu pestrost, v pravém světle. Čili my tu pestrost musíme vzít v úvahu proto, že v pravém světle se jako pestrost jeví a ne pro pestrost samu. Když je něco nudné, tak to není pestré a nemůžeme to vidět jako pestrost. A je cosi nudného v evropské tradici. Nemá cenu předstírat, že je pestrá. Naopak v jistých ohledech není pestrá a my to musíme otevřít a tu pestrost nakonec najít a nebo, když tam nebude, tak ji tam vytvořit, poněvadž tohle je úkol člověka, aby tvořil, aby dělal něco nového. Ale má to dělat se stálým ohledem k tomu, co je pravé. On to nemá – a to pořád bude ten nekonečný cíl, jak říká Broch, pořád to musí sledovat, nikdy si nesmí myslet, že už jednou ví, co je pravda, a bude to lidem vtoukat do hlavy. Vždycky musí naslouchat tomu druhému, jestli on té pravdě, tomu pravému neporozuměl lépe. Smysl dialogu je v tom, a to je to, co věděli i Řekové, že přijdou lidé a každý má jiné předpoklady, názory, vychází z jiných východisek, ale v rozhovoru najednou zazní pravda. Ale ta pravda zazní, i když nebyla ve stanovisku žádného z těch, kteří přišli k tomu dialogu. Není to tak, že by někdo převládl nad ostatními, nýbrž pravda převládla nad všemi účastníky dialogu. A to je pravda a ne nějaká hotová formule.

Pravda je to, co nemáme. V tomto smyslu já odmítám pro pravdu název „jsoucno“. Pravda není žádné jsoucno, to je ne-jsoucno, *me on*, ale ovšem zas to není tak, že *me on* není nic. Naopak, *me on* může být a v případě pravdy je to vůbec to nejdůležitější, daleko důležitější než cokoliv, co jest, daleko důležitější než ta pestrost, protože kdyby nebylo té pravdy, která ukáže pestrost jako pestrost, tak by žádné pestrosti nebylo. To znamená,

že pravda sama vede k pestrosti, jestliže se svět ukazuje jako pestrý.

My se musíme tázat – a teď se vracím k tomu, k čemu jsem byl vyzván – jestli vůbec to není právě metafyzický předsudek mít za to, že pravda je věčná, neměnná, jedna? Pravda musí být chápána jako živá. Jestliže ta výzva je schopna každého oslovit v konkrétní jeho situaci, zřejmě bude každého oslovovat trochu jinak, osobně, *zejména*, jak říkali ve Starém Zákoně, kde Hospodin oslovoval zejména, to jest ne-všeobecně, abstraktně, pro všechny stejně, jak to dělal Mojžíš, když to tam vysekával do toho šutru. Zejména, každého osobně. Pravda zná každého osobně, v tomto smyslu každý je sám osobně odpovědný, nemůže se za nikoho schovávat. A když se stane, že něčemu porozumí a je proti celému světu, tak musí volit, jestli se připodobní těm ostatním a nebo bude držet tu pravdu, jak se jemu ukázala, a bude chtít, aby se ukázala podobně i těm druhým.

Tak to bylo takové malé kázání, odpusťte, ale ten smysl toho byl, že jsem chtěl odlišit dvě tradice, z nichž každá se pak ještě štěpí na podtradice a různé interpretace. Ale tohle jsou opravdu dvě základní tradice, na nichž stojí Evropa – jedna je evropská – řecká – a jedna neevropská, to jest z Blízkého Východu; to je Evropa. Tzv. europocentrismus je falešný výmysl, který dovoluje být relativizujícím myslitelem, nebo nemyslitelem, ve věcech, které nepřipouštějí tuto relativizaci. Každý si sype na hlavu, aby se tam kdejaký sajrajt dostal přímo do otevřené náruče – to nejde. My jsme se narodili v jisté tradici, my ji můžeme kritizovat, my můžeme jí poposouvat, ale musíme vědět, o co jde, a nejenom to prostě nějak rozostřovat. Konec.

Pinc: Amen, kázání se povedlo, povedlo se to vyjasnit a já myslím, že je chvíle, kdy ta diskuse spěje k svému takovému prvnímu vrcholu. Teď je otázka Václave, jestli pustíš před sebe otázky z publika.

Bělohradský: Ne, to je totiž naprosto zásadní, to co jsme nyní slyšeli, to odlišení těch dvou tradic. A já tady mladým kolegům navrhuji taková dvě doktorská témata – jedno je tedy „Jaspers a Hejdánek“, vůbec to pojetí šifry, to je velice důležitý aspekt v tom pojetí, že pravda vlastně je šifra; s hlubší analýzou toho základního motivu Jaspersova a rozdílu mezi tím a nepředmětným pojetím pravdy. A druhé téma doktorské bych viděl v tom nepředmětném pojetí pravdy a tváří druhého v Lévinasově konceptu, že vlastně nepředmětnost té pravdy my zakoušíme jenom v tváři toho druhého. Lévinas na rozdíl ode mě neodmítá slovo „metafyzika“, které naopak interpretuje jako zkušenost tváře druhého, ale odmítá slovo „ontologie“. A mohli bychom v Hejdánkově smyslu patrně asi říci, že on je tu proti té ontologizaci pravdy. Já to považuji za velice důležitý výklad, i to, že v Evropě je cosi nudného. To, myslím, je hluboká věta. To tak skutečně je, že Evropa není pestrá, Evropa je nudná, a vidíme to v tom, jak všechno tu začíná být stejně šedivé a jak hloubka naší civilizace – ta moc technická – nám přinesla ten špinavý povrch.

Já teď nejsem dostatečně fundovaný, abych to nějak pojal... Ten

problém je patrně v tom, že ta nepředmětná definice je jistým způsobem závislá na židovství a křesťanství a to tu není explicitní –

Hejdánek: – nebylo to *ted'* explicitní, jinak –

Bělohradský: – rozumím, není to explicitní pro mě, já tomu nerozumím do té míry.

Ale já bych jenom, vzhledem k tomu, že to bylo tak zásadní, proti tomu chtěl postavit takové dvě zjednodušující teze.

Kdykoliv dva lidé používají slovo „pravda“, aniž by to bylo důvodem k protestům a sporům, pak jsou ve stejném režimu řeči. To, že používají slovo „pravda“ bez nějakých zádrhelů, je příznak toho, že se shodují na režimu řeči. Oni ho samozřejmě neumějí definovat. Režim řeči nelze definovat jenom tím, že řekneme, kdo má autoritu. Ten režim řeči není jenom toto samozřejmě, není jenom to, že víme, kdo poroučí. Režim řeči je, že my víme například, co je odpověď na nějakou otázku, co může být přijato jako odpověď. Režim řeči znamená, že víme, co shrnuje nějakou řeč a co je jen jakousi variací šilence nebo nechápavého člověka. Víme, jaká je hierarchie motivů. To umíme. Například v Itálii jsem dělal studii: studenti, když jdou k maturitě, tak si koupí takový nástin, výcuc z různých knih, a tam je většinou na třech stránkách obsah těch románů a hlavní postavy; a já jsem se zabýval tím, jak jsou ty nástiny stavěné v různých epochách, jak třeba se shrnuje ten román za fašismu a co to vlastně je shrnovat, jaké jsou ty motivy atd. Takže i toto je režim řeči. Režim řeči definuje, co je správný nástin a co ne, jak se to dá shrnout. Takže pro mě pravda je, že jakmile to slovo budeme používat, tak je tu nějaký režim.

A důležitost filosofie je v něčem jiném – a to je druhý bod toho. Samozřejmě, řeč není režim řeči. Zvláštní na řeči je to, že řeč se nedá nikdy podřít žádnému režimu. A důvod, proč ona vykukuje za každým režimem řeči, je to – jak Patočka popisuje – že existuje umělecké slovo, že existuje umění, že existuje tradice filosofická, která tomu vždycky vzdorovala; že existuje jiná tradice. A já vám přečtu jeden základní, trošku enigmatický, paragraf – každý paragraf Wittgensteinův je trošku enigmatický – je to paragraf 107 ve *Filosofických zkoumáních*:¹ Čím přísněji uvažujeme nad naším jazykem, nebo čím přísněji a usilovněji se snažíme, aby jazyk byl něco výkonného, efektivního, aby nám dobře sloužil, tím silnější je konflikt mezi jazykem a tím, co

¹ Ponechávám Bělohradského původní překlad z italštiny spojený místy s další interpretací, neboť pro další vývoj debaty má toto podání a konkrétně slovo "drhnutí" význam. Pro srovnání uvádím též překlad Jiřího Pechara. "Čím důkladněji pozorujeme skutečnou řeč, tím silnějším se stává rozpor mezi ní a naším požadavkem. (Krystalická čistota logiky *nevyplynula z mého poznání*; nýbrž byla požadavkem.) Rozpor se stává nesnesitelným; je tu *ted'* riziko, že požadavek se stane čímsi prázdným. – Ocitli jsme se na náledí, kde chybí tření, kde tedy podmínky jsou v jistém smyslu ideální, ale kde právě proto také nejsme s to jít. Jít chceme; pak tedy potřebujeme *tření*. Zpátky na drsnou půdu!" – Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, Praha 1998, str. 62-63.

od něj chceme; mezi jazykem a našimi nároky. (Krystalická čistota logiky není ve skutečnosti výsledek něčeho, je to nárok, který máme na jazyk; ta čistota logiky nikde není.) Konflikt mezi nárokem na jazyk a jazykem se stane nakonec neúnosným. Nárok, kterému se jazyk podřizuje, nárok na jazyk, aby sloužil, aby byl efektivní, aby byl výkonný, najednou je čímsi hrozivým a zdá se, že celý jazyk se promění v něco naprosto prázdného. Skončili jsme na ledové ploše a podkluzují nám nohy, protože nemáme žádný odpor, žádné drhnutí, tření. Podmínky jazyka jsou v jistém smyslu ideální, jazyk nám slouží. Ale právě proto se v něm najednou nemůžeme pohybovat, kloužou nám všude nohy. Je to jazyk logiky, který nám skvěle slouží a je výkonný. Chceme jít a najednou to nejde, kloužeme všude, jazyk je příliš hladký - máme potřebu drhnutí. V tom okamžiku potřebujeme drhnutí a vrátíme se tedy na drsný terén řeči. -

Tak toto je jeden z klíčových paragrafů k pochopení vůbec celé Wittgensteinovy filosofie. Ale je to také jeden z klíčových paragrafů pro pochopení toho druhého bodu mé koncepce. Režim sám je cosi, co tu řeč vyčerpává, co jí příliš uhlazuje - a začne to být nudné, abych použil Hejdánkova výrazu. Ta řeč začne být nudná, znamená jenom jedno, je příliš ve službách a v samotném oboru - a nejenom v oboru. Lidé začnou na té řeči klouzat a vrací se k přirozené řeči. A tento návrat k přirozené řeči, to je úkol filosofa, je to to prolomení režimu, který řeč uhlazuje. A filosof řeč vrátí k tomu přirozenému tření. Jemu nejde o pravdu, ale jde mu o tření, o drhnutí - řeč musí zase drhnout. Je to takový *kustod*, dbá o drhnutí řeči. A proto jsem na začátku citoval Brocha. V čem je hrůza Brochova náměsíčního světa? V tom že všichni jsou a říkají, že obchod je obchod, ekonomie je ekonomie, věda je věda, revoluce je revoluce, zákon je zákon, válka je válka atd. Tam je to všechno hladké, dosahuje se nejvyšších efektů a hrůza toho světa je v tom, že všem lidem v tom najednou podkluzují nohy, že je to vláčí neodolatelnou silou.

Takže úkol filosofa je hledat toto drhnutí, tření, které je v té řeči, poněvadž řeč nikdy žádnému režimu nepatří. Ona by mu mohla patřit, existují říše, v kterých řeč byla úplně vysáta nějakým režimem, a ty říše zahynuly - a poslední nedávno. A to je taková zvláštnost té tradice, že v Evropě režim nikdy řeč neuhladił do té míry, abychom se už nemohli vrátit, aby významné sektory společnosti nevrátily se už k tomu drhnutí. A proto vám prozradím, že Sokol definoval na veřejné přednášce filosofii tímto způsobem: „Filosofie je analýza takových vět, jako 'Život je pes.'“, Zajímavá definice. Ve větě „Život je výměna látková“ to nedrhne, tam už vládne režim řeči, kdežto ve větě „Život je pes“ se režim řeči problematizuje. To je řeč, která žádnému režimu řeči nepatří, a přesto jí svým způsobem rozumíme. Takže tato Soko-

lova definice ve své výstřednosti je svým způsobem v hlavním proudu toho postmoderního „wittgensteinovsko-gadamerovského radikalismu“.

Takže, abych to shrnul, výklad, který podal Hejdánek, posunul tuto debatu směrem opravdu zásadním a já jsem pod tou vahou zjednodušil svůj přístup, že pravda znamená, že je nějaký režim řeči, že jsme se dohodli na režimu řeči. Můžeme používat to slovo, ale žádný režim řeč plně neovládá. Řeč je právě něco víc než režim, v Gadamerově slova smyslu, ke kterému se vrátíme zítra, a filosofie právě tady, v tomto okamžiku dbá o toto drhnutí. Řeč musí drhnout. Jakmile se něco řekne jasně, tak je třeba se bát, protože na té jasnosti bude někdo chtít postavit nějakou říši a je to nebezpečné. Nulový bod tření se nemůže připustit, musí se tomu vzdorovat. - Takto bych to pod vlivem té promluvy zjednodušil.

Hejdánek: Když tohle, co jsme teď slyšeli, řekl Bělohradský, tak by ho mohl někdo podezírat, že nikdy pořádně neměl nic společného s matematikou. Chtěl jsem citovat: „Exaktnost je podvod“ - to je ještě silnější, než řekl Bělohradský, protože je třeba se bát, ale fakticky z filosofického hlediska to nikdy nesedělo. Je třeba tu exaktnost ocenit z jiných stránek, ale ne tak úplně jako vládu nade vším.

Vrba: Prof. Bělohradský zde mluvil o Wittgensteinovi - Takže právě Evropa skončila u videoklipů, protože je nudná celá tradice? Protože ty promluvy všechny tak prokluzují? Když vezmeme pornočasopis, tak tam vždycky něco drhne. - Mám ale dvě otázky. Na prof. Hejdánka - souhlasil byste s tím, že nárok pravdy, který tady je na samém počátku, ten nárok neustále si klást otázku „o čem to tedy je“, ta výzva, jak jste o ní mluvil, souhlasil byste s tím, že tato výzva je osudem? Pak byste mohli najít společnou řeč. A otázka na prof. Bělohradského - ještě v tom prvním svém výstupu, když jste mluvil o vztahu filosofa k masám, „já jsem filosof a nedaří se mi přesvědčit masy...“, nejde o to, spíše než nějakou řečí přesvědčit masy, podnít je k tomu, aby přestaly být masami? To je ta situace, kdy Zarathustra varuje před Zarathustrou.

Hejdánek: Nesouhlasil bych, protože osud je to, co je dáno předem, pravda je to, co přichází a to z budoucnosti. To znamená, že dáno to není.

Bělohradský: První věc je otázka těch videoklipů - ale neumím to teď tak úplně vymyslet. Ovšem otázka masy naopak je otázka klasická. Ono to patří přece k filosofii od samého počátku. Ono to patří ke křesťanství samozřejmě - Ježíš mluví k lidem. A jsou takové slavné studie, teď je to v módě dokonce, dějiny strachu na Západě, dějiny hrůzy, a tam se ukazuje třeba, jak různá kázání tu hrůzu jistým způsobem organizují. To všechno je jaksi problém masy. Já myslím, že ta interpretace Arendtové je korektní. Třeba jak ona se opírá o *Republiku*, např. o slovo theologie - vlastně u Platóna slovo „theologie“ zna-

mená, jak se mají správně psát básničky o bozích - je to vlastně cenzura. Myslím si, že studie Arendtové jsou koherentní. Ale co je vlastně osvícenství? Osvícenství už u Kanta například je, že peklo je něco, co nás odpuzuje, a je to přesto filosoficky pravdivé. To znamená, že ty pohádky, ta zastrašující řeč se dá přeložit do nějaké řeči pojmů, do nějaké řeči neutrální, která není založena na strachu a na fantazii - to je osvícenství. Osvícenství je jaksi pokus přeložit tyto zastrašující jazyky.

To jde až k Feuerbachovi vlastně, Feuerbachův metodologický obrat je ještě v tom osvobodit řeč od těch pohádek. A zvláště je to zajímavé u marxismu - do jaké míry je marxismus vědou a do jaké míry pohádkou. Tam je to patrně nejzajímavější vůbec. Co vlastně působilo, co bylo tou masovou silou? Od začátku patří k filosofii, že chci-li mluvit k masám, musím do sebe inkorporovat nějaký jazyk, který by mě také mohl pohltnout. Já musím používat, jestliže chci mluvit k masám - a my musíme mluvit k masám, protože kynická varianta je jenom jedna z tradic. Hlavní tradice je, že k masám je především třeba mluvit, hlavně díky křesťanství. Například jeden italský marxista viděl v katolické církvi příklad úspěšné instituce, protože nikdy nedovolila, aby masy byly jaksi mimo. Ona vždycky pomocí těch rituálů a složitých komunikačních modelů vlastně o masu pečovala. Proto také byl teoretikem komunistické strany, jako strany, která vlastně nahrazuje církev. V tom se podobal Masarykovi do jisté míry, který také se domníval, že je třeba nahradit katolickou církev, která ustupuje ze světových dějin, a hlavním motivem jeho byly právě ty masy, že k tomu od začátku patří komunikovat s masami.

To je problém filosofa od samého počátku. Aby překročil hranici mezi masou a intelektuály, musí použít řeč - a ten mýtus - která by také mohla filosofickou řeč vsát, mohla by ji pohltnout. A to možná je diagnóza marxismu, že filosofický jazyk byl pohlcen mýtem. Já bych to viděl jako něco, co charakterizuje řeč filosofickou od samého počátku - že to je náš dvojník, že kdykoliv chceme oslovit, tak musíme inkorporovat řeč. A kde je asi tak hranice únosnosti? Tuto otázku si klade i Sókratés. Říká: Budu vám vyprávět pohádku, ale já myslím, že je pravdivá, že je tu jistý důvod, proč ji vyprávím, a ten důvod je korektní.

A to zajímavé na naší postmoderní společnosti je, že masy už nejsou, že už nejsou v tom smyslu, jak jsme se naučili v devatenáctém století slovo „masy“ používat. Kde je nějaká identifikace masy? - Je mnoho jednotlivců, z nichž každý má na hlavě ta naslouchátka a žije si v jakémś svém uzavřeném komunikačním kruhu. A toto už není masa. Není to masa v tom smyslu, jak nás devatenácté století naučilo toho slova používat.

My musíme tuto hranici přejít, ale víme přitom, že se s naší řečí něco stane.

A (jméno nesrozumitelné) nás učí porozumět této mase, která je tvořena jednotlivci, kteří si simulují celek pomocí různých přístrojů, kteří už jsou nezávislejší, v kterých není ten strašlivý deficit, který pak nahrazují různé nacismy apod. Není to jaksi masa, která ztratila náboženství a nyní čeká na nějaké pseudonáboženství – to je v podstatě definice masy v celé té kritické tradici.

Fajtus: Chtěl bych se zeptat prof. Hejdánka – říkáte, že filosofie je pojmové myšlení, to je dáno tou řeckou tradicí – a v té řecké tradici není pravda, nebo je to pravda, kterou prof. Bělohradský kritizuje. Čili pravda podle vás je spíše v té hebrejské tradici, která je ovšem pojmově nevyjádřitelná – takže filosofie nemůže pravdu formulovat.

Hejdánek: To je trochu nedorozumění. Já jsem neřekl, že je pojmově nepochopitelná nebo neformulovatelná, nýbrž že *byla* pojmově neuchopena, což nevyklučuje..... A za druhé – nejde o to, kde pravda je, nýbrž jaké je pojetí pravdy, to je třeba rozlišit. A pojetí řecké je prostě jiné než hebrejské. To ale neznamená, že pravda nefunguje všude. Je třeba odhalit, jak funguje a kde – ale to je jiná záležitost. Tedy, já jsem nemluvil o tom, že není pravda, nebo že pravda je jenom v té hebrejské tradici, nýbrž mluvil jsem o různých pojetích pravdy, která obě ovlivnila Evropu, a protože dneska po mém soudu ta řecká tradice je po mnoha stránkách – nejen v pojetí pravdy – neudržitelná a v reakci na to dochází k takovým krizovým jevům, že se vůbec pravda hází do koše, jako by o ní vůbec nešlo – A tedy v této situaci je třeba tomu udělat přítrž, poněvadž neexistuje fakticky cesta zpět, tj. k předfilosofickému myšlení. Jestli je to chybná pojmová tradice, tak ji musíme vylepšit, nebo nějakou jinou, ale zase pojmovou, která je schopna jisté přesnosti, přičemž zároveň víme, že ta přesnost, když se přežene, je podvod. Takže my to musíme vyvažovat.

Sokol: Kolega jako příklad toho drhnutí uvedl pornografický časopis. Myslím, že je to hezký příklad toho, co drhnutí není. Pornografický časopis totiž drhne, jen když ho dostanete prvně do ruky. Po jisté době přestane úplně drhnout, zvláště když se dozvíte, že ty dotyčné osoby pouze předstírají to, co je tam vyfotografováno. Tak zjistíte, že to vůbec žádné drhnutí není, že to je největší švindl ze všech švindlů. A jenom abychom rozuměli, co to znamená něčeho se chytit – potom ve srovnání s tímhle vám přijdou třeba verše v památníku mnohem substanciálnější, že je v nich mnohem více skutečného „masa“, než třeba v pornografickém časopise. Drhnutí nespočívá v tom, že je to skandální. Nedrhne to, co je skandální, ale drhne to, kde cítíte, že tam něco je, že to drží.

Bělohradský: Chtěl bych do toho vstoupit tím, že výrazem „drhnutí“ měl Wittgenstein skutečně na mysli to, že čím více je jazyk podřízen nějakým

pravidlům, která zaručují fungování, tím méně nám slouží najednou jako jazyk. A proto když chceme něco skutečně říci, musíme se vrátit k tomu přirozenému, který nefunguje, který drhne, kterým to nejde. Na to navazuje ta druhá věta, že neexistuje soukromý jazyk. A řekněme, že jazyky vědy, kdybychom takto o nich chtěli uvažovat, bychom mohli definovat jako soukromé jazyky.

Pinc: Čím je jazyk tvrdší, tím méně nese významů – Malinov. – Já jsem už před hodnou chvílí chtěl říci, že jak tady Václav řekl, že dospělost znamená umět rozeznat režim řeči –

Bělohradský: – ten vztah mezi evidencí nebo pravdou a režimem řeči.

Pinc: – tak mě napadlo, že právě škola – tedy prostředí, kde jsme nedospělí – je to prostředí, kde tohle se typicky statutárně ustavilo, že jsme nedospělí – právě v tom, že nám někdo musí říci, jaký režim řeči právě převládá. A to naprosto autoritativně. Prostě zazvoní a je fyzika. Pak se zazvoní ještě jednou a po přestávce je dějepis. Režim řeči se v nějakém řádu střídá. A napadlo mě, že právě tento školní návyk, v souvislosti s tím, jak škola expanduje do života, se přenáší jaksí v takovém tom proškolení společnosti – parafrázuji onu knihu Ivana Iljiče, která se dovolává odškolení společnosti. Tady jde o jakési proškolení společnosti, která se naučí expertským způsobem nechávat každému prostor jenom pro ten příslušný režim řeči, v kterém se on pohybuje. A v takové společnosti potom je dobře rozumět tomu, co Jan Sokol nedávno nazval pedagogickým textem. Pedagogický text se zvláštním způsobem vztahuje k tomu drhnutí, jak jsme o tom mluvili. Jan to definoval, že pedagogický text je takový text, který zabraňuje hltavému čtení – což je ta situace, kdy dostáváte nějaké sdělení příliš jasnou formou, což se začasť ve škole stává. Máte pak dvojí možnou reakci. Buď si řeknete „to dávno víme“ a vůbec se nic nestane, nebo se řekne „to je jasný“. Kdyby se při nějaké definici ten dotyčný zadrhl nebo kdyby tu definici trochu popletl – je to pedagogický text. Tím totiž v těch nedospělých vyvolává představu, že situace navození režimu je učitelná a že tohle je možné. Dospělost úzce souvisí s představou, že mezi těmito režimy řeči je možné přepínat.

.....

Bělohradský (odpověď na nezaznamenanou otázku, původně směřovanou na Hejdánka, a následující diskusi): Já jsem to slovo „osud“ zavedl ještě navíc speciálně proti *ego cogito*. *Ego cogito* znamená, že se můžeme z každého osudu vytrhnout, kdežto my se musíme naučit myslet osud a ne *ego cogito*.

.....

Hejdánek (odpověď na nezaznamenanou otázku z publika k Hejdánkovým slovům o dvojím pojetí pravdy): Pravda je to, co máme chtít, ale téměř nikdy to není to, co chceme. – Tedy neřekl bych, že evropská tradice je postavena na dvou pojetích pravdy, nýbrž na dvou typech myšlení. A tyto dva typy myšlení si můžeme velice dobře a hluboce demonstrovat právě na pojetí pravdy. Ale nemůžeme tam vzít jenom to pojetí pravdy. A druhá věc je – myslím, že by se to mělo zařadit na zítřek – s naprostou samozřejmostí jste mluvil o dvou způsobech, jak se zmocňujeme pravdy. To je to řecké, jenom jednostranné. Jestliže budeme interpretovat hebrejskou tradici, která, jak říkám, není filosofická, filosoficky v řeckém duchu tak, že to je způsob, jak se zmocnit pravdy, tak nám z té hebrejské tradice nic nezbyde, protože tam právě je rozpoznáno něco, co my dnes už chápeme, ale co ještě středověk vůbec nechápal. Ani novověk samozřejmě, ale dokonce ani ten středověk, který by to býval měl pochopit, tak to nechápal. To nenajdete ani v tak velkých myslitelích, jako je Albert nebo Tomáš. Jde o to totiž, že ve vztahu k pravdě vůbec nejde o to vypracovat aparát, kterým mi ji chytíme, jako He-faistos chytal svou nevěrnou ženu do toho postroje. Hebrejská tradice je taková, že ve vztahu k pravdě se musíte otevřít, dát se k dispozici a nechat mluvit pravdu, ne ji překřikovat. To je základ, kdežto řecká pojmovost tu pravdu prostě zmermomocnila.

Chvatík: Mě začíná být zcela nejasné, o čem se tady mluví. Tady se o něčem mluví, ten říká „ve vztahu k pravdě musíš být takovýhle“, ten zase „ve vztahu k pravdě musíš být jiný“, to přece nejde. Nechci parafrázovat toho sofistu, který říká: Když jsme sem šli, tak jsme si mysleli, že víme, že nevíme, co je pravda, a teď jsme tedy přišli do rozpaků. – Tak já už opravdu jsem v rozpacích. Rád bych slyšel, co si Ladislave myslíš, „pravda je, když...“. Nechci slyšet, jak se mám chovat k pravdě, rád bych se dověděl, co ty si myslíš, kdy je pravda, nebo co to je, když je pravda.

Hejdánek: To je výzva k tomu, abych se vrátil zase na domácí, řeckou půdu. Vzpomínám si na malou historku, jak Kozák vzpomínal a s takovým podivem říkal, že když byl Carnap v Praze – tehdy ještě Jednota filosofická byla dvojjazyčná, tedy když byla německá přednáška, tak se mluvilo německy – tak měl přednášku; a Kozák říká, že byly otázky a námitky a když to někdo řekl v jiném režimu řeči, jinak, než to říkal Carnap, tak Carnap řekl: „Nevím, o čem mluvíte, ničeho nechápu“ a neodpověděl, dokud to ten dotyčný neformuloval tak, jak on už to tam dávno měl v knihách připravené. – Tenhle terorismus teď na mě vypálil Chvatík, způsobem, který vypadá jako neteroristický. Já mám na to ovšem svůj fígl, protože to, co po mě chce Chvatík, nemohu udělat a to z toho důvodu, že pravda není taková skutečnost, aby

se o ní toto dalo předvést, abych já jí mohl takto pojmově brát, poněvadž bych z ní udělal předmět a ona předmětem být nemůže. Je to skutečnost daleko podstatnější. Jak říká Rádl – to, co bytí má, je daleko skutečnější než to, co je. Takže to, co bytí má, nesmíme chápat jako jsoucno.

Vrba: Já mám pocit, že jsme na jedné lodi – vy říkáte, že pravda je to, co nechceme, já říkám, že pravda je to, co chceme – ale to říkáme jinými slovy totéž.

Bělohradský: Ta formulace, že pravda je to, co nechceme, je vlastně narážka na Gadamera, že my musíme uznat bytí proti zájmu a že to je rozumnost. On hovoří o umírajících lidech. Říká, že ve tváři těch lidí se zobrazuje zájem – člověk musí v těchto šiferných situacích uznat bytí proti zájmu. Hermeneutická filosofie je, že rozum znamená uznat bytí proti zájmu, přičemž to slovo „bytí“ tu v této formulaci není nic heideggerovského.

anonym: Já bych byl pro to, kdyby se diskuse směřovala k tomu, aby se vysvětlilo, jak pravda souvisí se skutečností, protože se domnívám, že na problému skutečnosti se potom blíže může osvětlit, co se tou pravdou vůbec míní. Pokud takto budeme stále hovořit o pravdě – ono to na jedné straně působí, ten výklad, jak pravda nás má vést, jak se jí máme otevírat atd. – pak se domnívám, že tady chybí dimenze skutečnosti a stane se to pro mnohé abstraktní.

Bělohradský: Já jsem jistou definici pravdy podal a na té trvám – pravda je to slovo, které když se používá a lidé se na tom shodnou, tak jsme uvnitř nějakého režimu řeči. Pravdu můžeme mít jenom tehdy, když je uvnitř nějakého režimu řeči. V Literárkách se píše, že Bělohradský říká, že pravda není – tak to skutečně není pravda. Mělo by se říkat: Hejdánek říká, že žádná pravda není, a Bělohradský říká, že pravda je.

Pinc: Mělo by se to přesněji říkat: Hejdánek říká, že pravda ještě není, a Bělohradský říká, že pravda je, že je stále a že je jí spousta.

Sokol: Já si to po mnohaleté debatě s Ladislavem pro sebe formuluji takto – když přijdete do krámu, tak vám řeknou, že tato vajíčka jsou áčka. Na to má kontrolovat takovou šablonu, na tu vajíčko přiloží a zjistí, jestli propadne nebo nepropadne, a z toho mu vyjde, jestli je to pravda nebo není pravda. To je adekvátní teorie pravdy. Každý tomu rozumí a můžou za to člověka zavřít. –

Bělohradský: To ale není příklad adekvátní pravdy, ale obyčejné verifikace obyčejných kontrol.

Sokol: No jistě. – Já tvrdím, že tohle vajíčko je áčko, a to se pozná tak, že ho prostě porovnám s tou mírou. To, co má Ladislav na mysli, je pravda jako něco, co by se dalo nazvat [vektor] – to je úplně něco jiného, ale je to něco, co na každém místě má nějakou hodnotu, co jenom říká, že nikdy nic není jedno. Kamkoliv sáhneš, tak všude je nějaký vektor, které někam odkazuje – ten rozdíl je snad patrný. A za druhé, že to je – v rámci velmi hrubé metafory

- něco jako gradient.

Hejdánek: Někdy se ukazuje, jak je důležité znát dějiny a poučit se z nich. Tohle byl problém raného křesťanství, které se ocitlo v situaci, kdy mělo vnitřní poslání předávat dalším generacím zvěst Ježíšovu, evangelium. A křesťanství se dostávalo postupně z těch nejnižších společenských vrstev výš a výš a bylo konfrontováno se vzdělanostním, helénistickým – upadlým – světem, ale přesto s jistým světem, který muselo vzít nějak na vědomí. A teď za prvé se muselo bránit, protože ta vzdělanecká vrstva byla do značné míry neprůstředná – už apoštol Pavel, když byl tam někde na Areopagu [se s tím musel vyrovnat]. Tedy to byla jedna věc, že museli tomu nějak čelit. A za druhé – museli tomu čelit efektivně. A čelit něčemu efektivně znamená, že musíte z toho, čemu čelíte, něco přejmout. To jinak nejde. Když se chcete s někým poprat, tak musíte být na stejném poschodí jako on, nemůžete se poprat ve čtvrtém poschodí s někým, kdo je ve druhém.

Křesťané udělali jednu zajímavou věc. Proti tomu helénistickému, už zmytizovanému *logu* – filosofickému *logu*, který původně byl logizací mýtu (a tato mytologizace *logu* je to, co dnes zase zažíváme, v jiné podobě samozřejmě, na jiné úrovni; je třeba rozlišovat mezi logizací mýtu a mytizací *logu*) – proti tomuto helénistickému zmytizovanému *logu* oni se pokoušeli formulovat své evangelijní základní věty, do kterých se pokoušeli nějakým způsobem dát zvěst Ježíšovu, formulovat je tím helénistickým, respektive řeckým pojmovým způsobem, ale aby se ubránili tomu mýtu, protože mýtus vlastně byl původně chápán jako cosi naprosto protikladného, protivného evangeliu. To už křesťané dávno zapomněli. Chtěli se proti tomu bránit tím, že sáhli k té nejlepší, v té době již zapomínané nebo ne vážně brané filosofii, to jest k Platónovi. A tím do jisté míry zachránili filosofii – filosofie byla u konce svých sil. Tehdy křesťané tím, že zachránili Platóna, zachránili filosofii. Kdo ví, jestli by ještě dnes existovala. To mohlo být nějaké dočasné období.

A v této historické souvislosti vypadá ta věc poněkud jinak. Křesťanství ale mělo pozitivní výsledky, poněvadž filosofii máme – ale ta filosofie je proměněná. A to, o čem mluvíme jako o konci metafyziky, to není třeba chápat jako nějaké vnitřní vyžití něčeho, co tam bylo a už to dál nemůže, nýbrž že to je nahlodané jakýmsi ekzymem, který sem přišel z té druhé tradice, proti které se ta řecká nedovedla dost dobře bránit.

My jsme dnes v jiné situaci. Není jenom to Řecko, je tu něco víc. A v tomto smyslu tedy *uchopení* pravdy pořád podléhá té intenci násilnické. – Rádl v *Romantické vědě* mluví o tom, že pro romantismus je charakteristické jisté násilnictví. Ale to není jenom pro romantismus. Tam je to neobvykle dobře vidět, ale je to charakteristické pro celou tradici řeckého pojmového myšlení. Už ty termíny jenom – pojem, conceptus, chápání (zna-

mená uchopení) – to všechno má takovou válečnickou terminologii. Bělohradský se dnes na začátku pokoušel mě přichytit při válečnické terminologii, když jsem mluvil o tom bojování. Já jsem vědomě toho používal, poněvadž je potřeba to také střídat. My v tom žijeme, ovšem nemůžeme z toho vyklouznout – k tomu to všechno spělo. A teď je otázka, jestli jsme na konci jisté epochy (a to by byla také diskuse), tj. zda pojmovost dál už takto nemůže fungovat, bude muset být zatlačena do jakési metody a bude to jenom metoda, jeden z možných přístupů.

[Jde o to], že vyhročíme to používání zpředmětňujícího myšlení do krajnosti, aby bylo jasné, kam už to nejde. Když se odvrátíme od té zpředmětňující tradice řeckého myšlení, tak na ní zapomeneme a budeme na ní stále závislí. My ji musíme naopak exponovat co nejvíce, abychom poznali, kde je nedostatečná. A proto používám vědomě těchto zpředmětňujících formulací.

A zase se vracím k tomu, jak je důležité znát historii, poněvadž toto dělali ti nejstarší teologové. Proč na koncilech byly formulovány ty všelijaké paradoxy – proto se to také jmenuje paradoxon, je to proti *doxa* – nebo dokonce paralogismy, proč se tam říkaly takové nesmysly, jako že Ježíš má dvě podstaty? To nedávalo smysl, to bylo v řecké tradici *nonsens*. Nemohla mít jedna věc dvě podstaty. To nebylo z blbosti a z nevzdělanosti, nýbrž se vysloveně cílilo k tomu vyhnat to do paradoxů, aby bylo jasné, kde je konec vlády pojmovosti v řeckém pojetí. Když budeme chápat tyto paradoxy jako obranu proti nudné pojmové logičnosti, tak najednou začneme chápat daleko lépe, proč některé hereze byly hereze. Některé hereze byly velmi často – ne vždycky, byly také jiné motivy – takovým exaktním, pregnantním způsobem podvodné. Ono to vypadalo logicky, jenomže někde byla nějaká falešnost. Proto se to muselo vyhánět do paradoxů. Já používám těch zpředmětňujících způsobů výkladu tak, aby provokovaly k myšlení; ne abych uzavřel diskusi, ale aby to zůstalo otevřené.

Bělohradský: V pojmu nepředmětné pravdy, tak jak tady Hejdánek vypráví, je skryta otázka, jak vlastně on do jisté míry legitimuje křesťanství jako způsob myšlení oproti tomu řeckému. My bychom měli do jisté míry mluvit o křesťanství – kategorie nepředmětné pravdy je jenom specifická křesťanská zkušenost a patrně v žádném jiném náboženství by se to nedalo formulovat, ale o to dneska nejde. – Ale ta Pavlova věta – mluvíte o neznámém bohu, já přicházím od toho Boha, o kterém mluvíte a nevíte o něm – to je základ každého imperialismu. Mluvit o bozích druhých lidí jako o předzvěstech, o jiné formě mých bohů, což pak dovedl do dokonalosti Hegel, to je základem každého imperialismu. Je to model imperialistického vztahu k jiným režimům řeči, že se vlastně těm jiným režimům řeči podsune, že jejich jediná legiti-

ta je v tom, že ohlašují příchod našeho režimu řeči. A tento vztah je zřetelný v té strašné krutosti španělské konquisty. Tak by se neměl vést dialog.

Hejdánek: A to je ten řecký typ – on Pavel byl helénistický Žid. On vůbec přeoral to pojetí víry. U Ježíše se mluví o víře – to jsou ty tzv. *logie* – jinak. Jsou určité partie v Lukášovi, Markovi, Matoušovi, které se dají odhadnout, že to jsou skutečně nějaké zapracované starší tradice toho, co přímo Ježíš sám řekl – a už tehdy věděli, na co přišel teprve ve druhém svém období Wittgenstein, že bez kontextu nedávají smysl ani slova, ani věty. Vždycky tam byla vylíčena situace kolem. – A teď ve všech těch *logijích* se ukázalo, a to provedl Ebeling, Bultmannův žák, že, až na dvě výjimky, o kterých Bultmann prokazuje, že to jsou dodatečné vsuvky, všude Ježíš mluví o víře absolutně, neříká o víře v koho, na koho, nic takového – „Víra tvá tě uzdravila.“

Na tomto místě má následovat hodina a půl rozmluvy, podle odkazů na jiných místech zřejmě dosti zásadní, a tedy i přechod do další, tedy třetí části. V pořadí třetí magnetofonová páska, na níž je tento úsek zachycen, není k dispozici.

Následuje páska čtvrtá.

Hejdánek: Jsem v pokušení začít upozorněním na řečnický trik, který nám předvedl Václav Bělohradský tím, že nikoliv patnáct minut, ale déle o něčem mluvil a na závěr položil otázku, abych se k tomu nevyjádřil. Já bych pochopitelně na to nemusel skočit, poněvadž jsem si dobře vědom té věci. Nicméně já na to skočím, ale ze svobody a nikoliv proto, že bych byl blbec.

Tedy co to je argument? To je samozřejmě vždycky také rétorika, to je vždycky nějaká řeč, to je vždycky pár slov – jenomže obráceně to říci nemůžete, pár slov ještě není argument. Tedy to nejdůležitější není, že to je pár slov, nýbrž jakých slov. Aristotelés se jednou v *Metafyzice*, když chtěl vymezit jednu takřikajíc kvantitativní stránku *logu*, tázal, co to je nejmenší kousek *logu*. A nejmenší kousek *logu* je slovo. Poněvadž samozřejmě *logos* v řečtině – a zase jenom v jednom smyslu – může být celá kniha, *logos* je velká řeč někoho („Démosthénova řeč“), *logos* je odstavec, pár stránek a *logos* je také věta. Ale jaký je nejmenší kousek *logu*? On říká – slovo. Ne proto, že by už dále bylo nedělitelné, nýbrž když to slovo dělíme, tak sice najdeme ještě menší kousky, ale tam už žádný *logos* není. Argument je takový *logos*, který když dělíme, tak přestává být argumentem. Tam musí být všechno, co náleží a podle čeho se řídí to, co náleží k argumentu, aby to byl argument. Po mnoha stránkách by se to dalo analyzovat, říkat a popisovat atd. – Já si myslím, že stačí poukaz k tomu, o čem jsme mluvili včera, že uči-

níte z toho, komu ten argument předvedete a pochopitelně kdo je schopen to nahlédnout, svědka.

Je důležité, zda je toho schopen, poněvadž nemůžete argumentovat někomu, kdo nechce poslouchat nebo není schopen poslouchat Když někdo není schopen, tak argument neplatí. Argumentem nemůžete někoho donutit. Vy mu jenom předvedete něco a ten argument pak mluví sám. To nejste vy, který mluvíte. To je další věc - že argument není to, za čím stojíte svou vlastní bytostí. Svou vlastní bytostí stojíte za celou koncepcí, poněvadž tu nemůžete někomu předvést tak, že to nahlédne - to vás musí dlouho poslouchat. Ale argument je to, co nahlédne teď, v tuto chvíli, podle svých možností. Buď nahlédne nebo nenahlédne; ale není možnost, aby to nahlédl jeden tak a druhý jinak. Je jen jeden způsob, jak nahlédnout argument. Všechno ostatní je jen nepochopený argument.

Je to celek jakýsi, který ob stojí sám v sobě. Jistě má kontexty, to víme, ale do jisté míry jako každá živá bytost žije v nějaké biosféře. Jenom minimum bytostí, a velmi primitivních, je schopno žít v naprosto cizím prostředí. Ale většina bytostí potřebuje ty ostatní živé bytosti. Čili také argument potřebuje být v nějaké argumentační biosféře, ale má svou vlastní samostatnost. To, že žádná bytost neobstojí bez biosféry, neznamená, že mezi jednotlivými bytostmi nejsou cézury, že jedna bytost není něco jiného než ostatní bytosti. Tam to není nějaká jednolitá biomasa, která se dá nalévat, jak to říkal [Werich s Voskovcem]. Je to cosi integrovaného, nějakým způsobem to představuje celek, který je možno nahlédnout, nejenom tušit. A nahlédnout znamená stát se svědkem, kde ten, kdo vás přivedl k tomu nahlédnutí, už není nejdůležitější. To není otázka autority, to není otázka nějaké vyšší instance. I velice prostý člověk, bez pomoci, bez jakéhokoliv odkazu na cosi, co je za ním, vám to předvede a vy to nahlédnete.

Toto je podstata argumentu. A patří to ještě - a tím končím - k jisté problematice, která se tady ozývala a která mi vadí na tom stálém zdůrazňování režimu řeči. - Já pro to nemám slovo momentálně a používám slova nesprávného v tom smyslu, jako říkáme západ a východ Slunce, ačkoliv víme, že Slunce nezapadá ani nevychází, nýbrž že se Země otáčí. - To slovo vsugeruje něco, co je nesprávné. Filosofie musí myslet z jazyka, ale zároveň musí mít schopnost distancovat se vůči jazyku a postavit se na odpor a občas něco proslovit proti duchu jazyka, proti režimu řeči, použít nějakého paradoxu, když ten jazyk ukazuje nesprávným směrem. - Proto odmítám redukovat filosofii na režim řeči, protože filosofie musí mít právě tak schopnost odstupu od režimu řeči, jako také od jazyka samotného. A já tady ještě rozlišuji mezi jazykem a řečí. Odstup od jazyka samotného, nikoliv od řeči, řeči jako toho, co je všem jazykům společné, v čem žijí; prostředí, v kterém vů-

bec je možná nějaká jazyková promluva. - Jazyky mají v sobě zabudovanou minulost. Jazyk představuje určitý typ paměti a ta paměť nám nepředává vždycky věci správné, ale přesto nám předává důležité věci. A i to, že se obracíme proti tomu, co nám říká jazyk, i to je strašně důležité. My to bez toho jazyka nemůžeme dělat.

No a tohle tedy musím udělat, že se postavím proti jazyku, ačkoliv použiji nesprávně jistého slova, totiž přeneseného z matematiky. - Matematické mluví o tzv. *invariantech*. Nejznámější vám to bude asi ze středoškolské geometrie, kde se hlavně předvádějí dva typy souřadnic a ukazuje se, že v těchto souřadnicích odlišných od sebe můžeme popsat totéž, např. kruh, elipsu nebo přímku. V každé té souřadnici to popíšete jinak, ale jste schopni pochopit a vědět, že v obou typech souřadnic, i když po každé jinak, se popisuje totéž – to je invariant. No a tedy já protestuji proti tomu, abychom filosofii redukovali na řeč nebo režim řeči nebo abychom řekli, že to je režim řeči, který rozhoduje o filosofii. Mě to připadá, jako kdybychom řekli, že systém souřadnic rozhoduje o těch invariantech. Jestliže režim řeči rozhoduje o filosofii, tak ta filosofie je nutně falešná. Režim řeči musí být do té míry uvolněn, aby v rámci toho režimu se mohla mluvit pravda i nepravda. Všude tam, kde je možná pravda, je možná také lež nebo omyl. Všude tam, kde je možný omyl, je možná i pravda. Kde není možný omyl, není možná pravda. To je naše lidská situace. My to nemůžeme udělat tak, že uděláme nějakou chovnou stanici pravdy a nepustíme tam lež, to nejde. S osobním nasazením musíme rozpoznávat a zápasit o to; ale ten zápas není proti pravdě nebo proti nepravdě, to je zápas o sebe, my musíme zápasit sami od sebe. A to patří k té autentičnosti.

Já jsem byl v tom Německu proto, abych si našel literaturu, ke které jsem neměl čtyřicet let přístup. A tak jsem také zjistil, že o nepředemětnosti v jistém smyslu mluví také Frankfurťané, např. Adorno, když protestuje proti identifikační řeči – mě se nelíbí, že říká tomu identifikační řeč, ale je tam jistá paralela. A v souvislosti s tím jsem se díval také na Benjamina a našel jsem si jakéhosi před tím mě naprosto neznámého člověka, nějakého Menninghause, jehož koncepci jsem neprohlédl, protože je trochu konfušní - a to je celé útok člověka, který je hluboce ovlivněn francouzskou školou, proti Benjaminovi. A zjistil jsem, že tento muž, nikoliv filosof, nýbrž literární kritik nebo historik diletantsky filosofující (na naše poměry by to bylo vysoce odborné, na německé poměry ne), vůbec tu tematizaci reflexe zařazuje jako záležitost romantickou. On nerozpoznal, co na problematice reflexe je invariantní a co na ní je přiřaditelné k romantismu. Když odečtete to romantické, tak není všechno pryč, tam něco zůstane, co má svou specifickou váhu i bez té romantické omáčky. V tom zájmu o téma reflexe je nějaká blízkost,

ale redukovat filosofické téma reflexe na romantismus znamená zapomenout, že jsou ve filosofii důležité invarianty.

Proč jsem řekl, že to je nesprávné slovo? Protože ono to varíruje, invariant je něco, co se údajně nemění – ale to je všechno relativní. Čili není důležité tady nyní bojovat proti slovu invariant. Já jsem si dobře vědom toho, že to je nevhodné slovo. Jenom jsem chtěl na tom ukázat, že zařazení do literárního žánru neřeší otázku věcnou, a to je ten rozdíl mezi „co?“ a „jak?“. Pokud jde o problém reflexe, tak samozřejmě my tam najdeme významné autory, od Kanta počínaje po ty další – Fichte, Schelling, ale také Novalis – ale když popíšu nebo ukážu, jak to je hluboce romantické, tak jsem ještě vůbec tím nedosáhl oprávnění prohlásit samo téma za romantické. – Čili to je k rozdílu mezi tím „jak?“ a „co?“.

Jsou určité typy filosofí, kde můžeme velmi jasně, zřetelně a přesvědčivě ukázat, že jsou nesmírně spjatý s určitými režimy řeči, v nichž mohou být tematizovány problémy a problémové okruhy, které přetrvávají vlnu toho způsobu, jak se o tom mluví, a mohou být interpretovány a vysloveny v úplně jiném režimu řeči. A filosofie má neobyčejný zájem ne o ty režimy řeči, nýbrž o to, co lze z jednoho režimu řeči přeložit do druhého, o tu transponovatelnost. A to samozřejmě souvisí s tou dějinností filosofie.

Bělohradský tu zdůrazňuje jednotlivé režimy řeči, ale vůbec nic neřekl o tom, jak je možný dialog mezi nimi. On jenom řekl „dialog“, ale jak je možný dialog mezi různými režimy řeči, to nám neřekl a hned skočil k tomu dědictví. Jak je možné dědictví, jak je možno být vědomě dědicem někoho, kdo měl jiný režim řeči? Myslel opravdu Bělohradský být dědicem někoho z jiného režimu řeči, a nebo myslel jenom na dědictví toho jednoho a pak zase dědictví toho druhého režimu řeči, takže by to byla vlastně jen obdoba „rankismu“, kdy každá doba rozumí jenom sobě a těm ostatním jenom tak, že je předělává po svém? Je tedy možný dialog mezi různými režimy řeči? A na základě čeho je možný? Může se obejít bez toho, o čem je řeč, a nejenom jak je řeč?

Bělohradský: To jsem ale řekl, protože řeč není nikdy tím režimem úplně spoutaná a řeč, která je tím režimem, to je řeč buď šílenců nebo výstředníků. Řeč je prostě vzpoura těch domorodců. Proto je možné dědictví, že řeč je vždycky víc než režim, že režim nikdy jí neučiní zcela hladkou. Samozřejmě ovšem téma, které Hejdánek klade, je klasické. Ta formulace je prakticky doslovnou formulací Donalda Davidsona v jeho proslulé studii „Co to je pojmové schéma“. Tam klade přesně tu otázku, neboť je teď v módě mluvit o různosti hledisek a různosti jazyků. A Kuhn nám krásně popsal, jak mezi sebou různé režimy, paradigmata nemohou komunikovat, jak se mezi sebou nemohou popsat (a bylo to velice přesvědčující) – takže co říci o té řeči,

v které on nám popsal, jak režimy nemohou mezi sebou komunikovat? Co to je vlastně? A Davidson říká tu zvláštní větu, která je klíčová a která je přesně jako tento argument, říká: My můžeme vysvětlit, že existují různé režimy řeči, jen nějakou řečí, kterou máme všichni společnou. - A co z toho máme vyvodit? Že vždycky nakonec můžeme různé režimy popsat a můžeme ukázat, proč si lidé nerozumí. -

Hejdánek: Také příspěvek k otázce reflexe.

Bělohradský: Ano, samozřejmě, tady je někde ta reflexe. Ale já bych chtěl namítnout k tomu slovu argument - kdy vlastně vstupuje do filosofie? Protože já znám dva [kořeny]. Obvykle se překládá italským slovem *argomentazione* řecké slovo *pistis* a nebo *technerion*, ale obě znamenají také důkaz. Kdy se vlastně to slovo „argument“ dostává do filosofie? Přečtu vám slavnou definici na začátku Aristotelovy *Rétoriky*: Smysl rétoriky není přesvědčit, ale vidět prostředky, které v každém argumentu jsou přesvědčivé. Něco takového se děje ve všech ostatních uměních. Takže smysl rétoriky není v tom, že by měla svůj argument, ale ona v každém argumentu ukáže to, co je přesvědčivé.

Hejdánek: A rozlišuješ tady „přesvědčivé“ a „ukecávající“?

Bělohradský: To se asi tak rozlišit nedá. Každé přesvědčování se stane ukecáváním, a to platí patrně -

Hejdánek: My to ale rozlišit musíme!

Bělohradský: To rozlišuje posluchač. Ten se zvedne a jde pryč a tím mně řekne, že už to není přesvědčivé.

Hejdánek: Já ale na tom posluchači mohu a dokonce musím rozlišovat, jestli se nechal ukecat a ničemu nerozumí nebo jestli tomu rozumí, tj. nechal se přesvědčit.

Bělohradský: To pro masovou společnost tak úplně neplatí, to platí pro Řecko. - To je nesmírně důležité, protože co je přesvědčivé v argumentu ve společnosti masové -

Hejdánek: V masové společnosti není žádné přesvědčování, tam je pouze ukecávání. Přesvědčen může být pouze jedinec. I když je těch jedinců mnoho, vždycky každý zvlášť.

Bělohradský: Mnoho jedinců může být současně něčím přesvědčeno.

Hejdánek: Dobře, ale pak jsou to jedinci a ne masa.

Bělohradský: Ale existují třeba paradoxy, které jsou náhle velice přesvědčující. Já sám jsem jich několik citoval v té polemice s tebou, citoval jsem jednu fotografii, která je slavná, ta dáma - jak Chaplin měl takové to důstojné chování v bídě - tak takovým způsobem leze do papírové bedny, v které bydlí před velkým mrakodrapem na Wall Street. Tato fotografie je výmluvná a současně je mnoho lidí náhle o něčem přesvědčeno. Ten paradox je tady

přesvědčivý a je to vlastně filosofický problém. Je to filosofický argument?

Hejdánek: Není! Ta filosofie je v interpretaci, nikoliv ve fotografii.

Bělohradský: Ale chci říci, v mnoha argumentech – sociálního nebo mravního typu – by ta fotografie byla přesvědčivým momentem. – A teď bych se chtěl ještě vrátit – ty jsi definoval argument pomocí slova „svědek“, ale „svědek“ je přece slovo ze soudní praxe. Až teprve křesťané dali tomu tento význam.

Hejdánek: Ne, to není původní, to slovo je z náboženské praxe.

Pinc: To přešlo z náboženské praxe do soudní, ovšem ne z křesťanské, ale z předkřesťanské náboženské praxe.

Bělohradský: Ale už v babylónských textech je svědek svázán se soudním procesem a s autoritou, autorita rozhoduje o tom, kdo svědčí.

Pinc: Ale autorita je náboženský pojem.

Bělohradský: Jo takhle. – Já jsem jenom chtěl říci, že od toho slova „svědčit“ se nedá tak úplně odečíst to násilí, ta přísnost soudu, eventuálně ta hrozba. Konec konců v našem útrpném právu je svědek vyslýchán mučícím právem až do Marie Terezie. To všechno patří k tomu slovu.

Pinc: Hejdánek tady teď používá to slovo „přesvědčovat“ v úplně obráceném kontextu, než ho používá Hannah Arendtová v té studii, která v Petříčkově překladu vyjde teď v *České mysli*. Totiž ona tam rozebírá vztah mezi těmi řeckými slovesy *dialegesthai* a *peithein* a to *peithein* – „přesvědčování“ – ukazuje jako Sókratův omyl. „Přesvědčování“ tedy je to, čím se člověk obrací na množství nikoliv na jednotlivce. A Sókratův omyl v té soudní při je v tom, že se obrací na publikum, které je přístupné *peithein*, tím *dialegesthai*, přičemž *dialegesthai* je ta metodika, kterou se člověk obrací k jednomu, přičemž pro *dialegesthai* je charakteristické to, že je zajištěno *pathosem*, že dotazovaný není už v tom svém čase svobodný, už se nemůže sebrat a z dialogu odejít. Součástí žánru dialogu je toto zaujetí, které má v podstatě charakter zajetí. Člověk se stává zajatcem dialogu a je vyslýchán v tom dialogu. Tam se vytvoří pevná vazba, kterou dotazovaný nemůže svobodně přerušit, pravděpodobně v té podstatné naději, že se role v dialogu jednou obrátí. – Ovšem v sókratických dialozích se neobrací nikdy –

Hejdánek: Když se o tom mluví, tak se vždycky počítá s tím, že se to obrátí.

Bělohradský: Alfred Jarry má nádherné citace z Platónových dialogů – on vždycky cituje, jak řekl Platón: Ano, ano, dobrý muži, krásně jsi to řekl. – Takže je to pravda. Ta role se neobrací.

Pinc: Je přesvědčivě ukázáno, že je tam hypotetická představa, že až skončíme tento náš rozhovor, situace se obrátí. Teď zjišťuji já tvoje místo ve světě a pak budeš zjišťovat ty to moje. Ale dialog končí přece tím, že se ukáže, že to prozkoumané mínění dosáhlo jisté *arété* a dál se nepokračuje.

Bělohradský: K tomu, co přeložil Petříček, by se dalo připomenout toto – ona je ta

situace taková: „Tento názor je špatný, takže proti němu postavím lepší“, ale jakmile se zachovám takto a všechny názory jsou špatné a proti nic nepostavím, tak si zasloužím smrt, protože jsem zradil společnost, protože není možné, aby všechny názory byly špatné, a že nepostavím proti názoru názor, ale něco, co už názorem není – tak vlastně jsem otevřel ten konflikt tisíciletý mezi politikou a filosofií, že nechci být občanem, nechci být něco víc. To je myšlenka toho rozchodu mezi politikou a filosofií, který považuje Hannah Arendtová za osudovou situaci. Ona se filosofie spojila s mýtem pekla.

Pinc: Tam by ale místo slova „názor“ mělo být slovo „mínění“. Názor je to, o čem mluví Hejdánek.

Hejdánek: Já nemluví o názoru, ale o náhledu, což je rozdíl, alespoň v češtině, i když zření a hledění si je podobné a etymologicky v tom není takřka rozdíl; ale fakticky tam rozdíl je. „Názorné“ je něco jiného než „nahlédnutelné“ – model atomu názorný být nemůže, ale nahlédnutelný ano. Je to duševně nahlédnutelné, nikoliv očima. Není to představitelné, ale je to myslitelné. – Ale já jsem chtěl ještě připomenout jednu věc, že v argumentaci je vždycky potřeba rozlišit způsob, jak je provedena, a to, čeho se týká. Je možno nešikovně, neelegantně prokázat něco, ale je možno dále to prokázat elegantněji. Cílem matematiků je, když je taková ukoptěná, nepřehledná argumentace platná, evidentní, prokázaná, ale nepěkná, aby to bylo elegantní, na několika řádkách, za co nejméně předpokladů –

Pinc: Tohle je ten rozdíl mezi čistou aplikací *brain-washing* v korejských pokusech s americkými zajatci, kde provedení a nahlédnutí toho problému je čisté a elegantní, oproti kombinaci metody *brain-washing* s fyzickým násilím v stalinistických koncentracích našich nebo sovětských, kde výsledku bylo také dosaženo, ale poněkud ukoptěným způsobem. Oni se také všichni přiznali, oni to také všichni nahlédli, ale jaksi mělo to vady na kráse. Zatímco ta korejská metodika byla čistá.

Hejdánek: To není dobrý příklad, protože tam nešlo o nahlédnutí, tam šlo o psychické násilí.

Pinc: Ale jak se to pozná?

Hejdánek: No právě! Můžete říci: „To není umění, to je kýč“, ale jak se to pozná? To je komplikované – ale je to rozdíl. Neznaменá to, že když to dá práci, že to žádný rozdíl není. To přece není argument! Právě to je nejzajímavější, když to dá práci. Když to nedá práci, tak o tom nemusíme hovořit, každý blbec to pozná. Ale když je na to potřeba jistých předpokladů, studovat na to, znát spoustu věcí –

Pinc: - respektive přijmout určitá pravidla – jakmile přijmeš ta pravidla, pak už nic.

Hejdánek: To je nepřípustná redukce.

Bělohradský: Kolega Funda tady včera nádherným způsobem shrnul bonhoefferovskou kritiku křesťanství, že ten propagátor nebo sdělovatel je boxer, který tomu dospělému člověku dá dvě rány, jedna je „Umřeš!“ a druhá „Jseš hříšný!“. Filosof se do velké míry chová podobně, první rána je „Zapomenul jsi to autentické!“ a druhá „Nevíš, o čem mluvíš; to, co děláš, nemá smysl, je to krize smyslu!“ A tu první ránu dá Husserl a řekne: autentický motiv naší tradice je apodiktičnost - a to není nic formálního, to je vidění něčeho. - A takto se filosof chová a můj názor je, že už je čas být dospělý a takto se tedy nechovat. Tak to prostě není. Nic autentického zapomenuto nebylo. Ve skutečnosti to tak nefunguje, tak se neargumentuje filosoficky.

Wittgenstein definuje filosofický argument takto: Moucha uvízla v láhvi. Je třeba jí ukázat cestu ven. Toto dělá filosof a to jsou filosofické argumenty. A podle čeho pozná, že jsi dobře argumentoval? Podle toho, že už není v láhvi. - Toto je klíčový moment. Filosofických argumentů jsou různé typy a filosofické argumenty, které já jako postmoderní filosof odmítám, jsou ty boxerské: „Zapomněl jsi to autentické!“ a „Nevíš, co děláš; to, co děláš, nemá smysl, nevíš, o čem mluvíš!“ To je autentické dědictví, ale dnes už je to manýra. Jestliže vy takhle na vědce útočíte, na toho fyzika, který toho ví mnohem více o relativnosti jazyků a který to mnohem hlouběji prožil - to není vůbec žádná náhoda, že právě tito vědci jsou nositelé té nejhlubší reflexe nad jazykem a jsou nejvíce ochotni k interdisciplinaritě.

Hejdánek: Ale to není veškerá filosofie, o které teď mluvíš. Husserl říká i jiné věci, které ovšem jsou platné. Takto odhodit celého Husserla nemá smysl. Husserl zejména ukazuje to, že je třeba rozlišovat mezi pojmem a intencio-nálním předmětem, to je to, co je pro mě důležité u Husserla, to je potřeba vědět. A to souvisí s naším tématem, že je rozdíl mezi aktem myšlení a myšlenkovým předmětem, mezi tím „jak to říkám“ a „o čem to říkám“. - Já to mohu transponovat mimo husserlovskou filosofii a to je ten invariant.

Bělohradský: Ale když něco si Hejdánek vybral, tak to ještě není invariant. Ty sis to vybral, protože máš jisté vzdělání, jistou biografii a jistý v sobě etický náboj -

Hejdánek: - ale transponoval jsem to do jiného systému. Jakmile je možné něco přeložit z jednoho režimu řeči do jiného, tak je to tím, že se to provede, invariant, relativní invariant.

Bělohradský: Já bych nyní chtěl vyvodit z toho všechny důsledky. Teď se tady ukázalo skutečně - já bych pomalu řekl, že se ukázalo, že mám pravdu, protože to je právě to propojení toho výkonu. To, že je něco invariantem, to je zásluha Hejdánka. Nyní jsi se ocitl přesně na mém terénu vztahu k filosofii. - Tady je strašně důležitý okamžik, že ten invariant není něco, co tam bylo invariantní, ale že jsi to invariantním učinil; to je naprosto klíčový pojem. Ale

ted' já k tomu dodám něco, co se ti nebude líbit, ale co je podstatné – to je rétorický výkon.

Hejdánek: Není! Trojúhelník žádný nikdy neexistoval, nikdy nebude existovat, ale někdo ho vymyslel. Ale jakmile už jednou byl vymyšlen, už nemůže být vymyšlen jinak. A není to rétorický výkon, není to prostě produkt, který já bych mohl proměňovat nebo který by sám měl tendenci se rozkládat a rezavět. Jednou je trojúhelník myšlen a od té doby buď nebude myšlen a nebo zase bude myšlen jako tentýž. Filosofie se v této věci učila právě od geometrie, jak jsem včera říkal. Tam jsou některé vady, ale toto je třeba zachovat.

Bělohradský: Já bych právě řekl, že toto je třeba odmítnout naprosto zásadně, to je matematika a ne filosofie.

Hejdánek: Jenomže filosofie se u toho učila, to musíme vzít vážně. Musíme navazovat, my jsme dědicové.

Chvatík: Trojúhelník přece je takový silný rétorický výkon, který se vždycky znovu musí v té škole pracně udělat. A Vopěnka dovede hezky předvést, že kdo se nepoddá tomu rétorickému výkonu, tak do geometrie nevstoupí. A jsou takoví, kterým nevysvětlíš, co to je trojúhelník, i když podle tebe zde ten trojúhelník je – tady bych se zastal Václava.

.....

Bělohradský (reakce na nezaznamenanou otázku a po kratší nejasné diskusi):

Metafyzika má přece ideu, že budeme ve shodě se skutečností, ale ne ve shodě s druhými lidmi. A v tomto smyslu je třeba tu metafyziku [odmítnout]. Tragedie evropského lidství je v tom, že oni uvěřili, že zdědili něco přímo od skutečnosti a ne od druhého člověka; že chtějí vygumovat to zprostředkování a to, že co nazýváme skutečnost, je dohoda mezi námi, a že jsme zdědili prostředky k té dohodě a že jsme dokonce zdědili ochotu k té dohodě. A metafyzika je jakási neochota k dohodě mezi lidmi.

Metafyzikovi se dá samozřejmě namítnat spousta věcí, ale Lévinas toto odmítá a říká, že toto *není* metafyzika, ale ontologie. – [Já ale říkám, že] metafyzika je pokus vymknout se z konvice dědictví.

Příznějme si, že tato debata vznikla tím, že jsem napsal krátkou úvahu o třech větech, které zazněly, když skončil puč, a jedna byla Gorbačovova. Tam vystoupil jakýsi vousatý Rus a řekl, že socialismus je zkáza a hřích, který je třeba vyhnat z Rusi. A Gorbačov mu odpověděl, že socialismus je jedno z přesvědčení lidí na této Zemi, a proto je třeba, aby tu zůstal. A já říkám, že tím skončil marxismus v Rusku, jakmile je to jedno z přesvědčení a ne vědecký komunismus, jakmile to není věda, shoda se skutečností a se silami – i dějinnými – které hýbou skutečností, ale jedno z přesvědčení lidí na této

Zemi. A tak jsem to komentoval. A v tomto kontextu jsem napadl metafyziku, že komunismus je také koncem jisté filosofie, té, která nechtěla být dědicem.

Vždyť i Patočka měl respekt před marxismem, ale nejenom to, většina filosofů byla fascinována představou, že vzniká stát z ducha filosofie. Během mých dvaceti exilových let jsem si musel např. teprve v Itálii koupit a studovat Marxe – tady to po mě nikdo nechtěl, my jsme studovali Husserla apod. – protože ti filosofové byli ve své většině přesvědčeni, že sice socialistický systém nefunguje, ale že přece jen je správná cesta, že to je z ducha filosofie, z té vyšší formy rozumu. Já tím chci jenom říci, že to zase není taková legrace. Ten stát sovětský je přece jen něco, co je hluboce spoutáno s našimi dějinami.

Chci říci, že toto je pozadí. A ta otázka, kterou ty jsi tady položil, má také to pozadí, jestli se můžeme bez metafyziky nějak dohodnout. Ono je to složité – podejte jí prst a jste zavlčeni do režimu řeči, v kterém najednou všechny lidské kategorie prudce klesají na hodnotě, najednou je tu ta skutečnost atd.

.....

Hejdánek (reakce na poznámku Zdeňka Kratochvíla): Co jiného je pravda než *logos*, v hérakleitovském smyslu. To je to, co z pouhé hromady věcí dělá nejkrásnější svět. V mém výkladu Hérakleita je *logos* „pravda“.

Kratochvíl: Nechci to stavět tak, že jest nějaký objektivní Hérakleitos, ale překládat slovo „*logos*“ slovem „pravda“ je jaksi dost nezvyklé.

Hejdánek: Protože já používám to slovo „pravda“ v nezvyklém, neřeckém smyslu, které odpovídá Hérakleitovu *logos*.

Kratochvíl: A je ještě přitom možná reflexe?

Hejdánek: Ta je nutná.

Bělohradský: Mě se velice líbí logika té debaty – jak tady kolega Hejdánek vystoupil jako filosofická osobnost a tím vlastně exemplifikoval to mé pojetí filosofie. Když dojde k tomu podstatnému, tak se každý musí stát osobností a ručit si svým stylem za to, co z těmi texty, které mu osud přihrál do ruky, tím že se narodil v Praze a v jistém roce, co z těmi texty udělá, co z nich zachrání.

Hejdánek: Ale osobností se člověk může stát a nebýt filosofem. To není ještě všechno. Není nejdůležitější ta osobnost, ale jestli je filosof – o tom mluvíme.

.....

anonym: V tom je dočasná bezmocnost filosofie, že v dané chvíli není schopna udělat proti té televizi vůbec nic. A bezmocnost je také v tom, že nemůže oslovovat masy. Já s kolegou Hejdánkem v tomto souhlasím, že filosofie nic nedokáže ve světě, jestliže budete oslovovat masy. Ona musí oslovovat ty, kteří jsou schopni filosofii vnímat, a přes způsob života, který ona jim přinese. Jen skrze tuto určitou elitu nebo skupinu je schopna tak či onak držet ty masy v jiném způsobu života.

Bělohradský: Tady bych si k vám dovolil poznámku, že toto je typicky český předpoklad. Archeolog Charvát říká, že už od devátého století mají české země dvě charakteristiky – první je mělká sociální stratifikace, takže moc není pevně zakotvena v nějaké sociální vrstvě; a druhá je velká role ideologie a tím pádem i státu. Kdyby byla moc zakotvena v nějaké sociální třídě, tak ti husité vydrželi týden. A v této zemi, která je tím charakterizována, pak dochází k tomu snění o elitách. Patří k české tradici taková představa, že elity jsou nutné. Ale ony žádné nejsou, tato země je ve skutečnosti sociálně mělká. V tom je kus takového typicky českého předpokladu, že je třeba odmítnutí toho masového. Ale ve skutečnosti je český národ jeden z nejmasovějších, když tomu slovu masa dáme spíše význam mělké sociální stratifikace.

anonym: To už jenom svědčí o tom, že filosofie není ideologie. Je samozřejmě nesporné, že pomocí ideologie uděláte z mas, co budete chtít, a že jediným garantem může být to trvalé, věčné působení filosofie, které je trvalejší než působení ideologie. Poslání filosofů je, aby vždycky ideologii dokázali odporovat a aby vzdor této ideologičnosti filosofické myšlení prosazovali.

Bělohradský: Promiňte, ale ideologii odporuje i umělec a i ten švec.

anonym: Mám ještě dvě otázky. V celém kontextu vašeho vystupování je několik konstant, které mi stále nějak unikají mezi prsty a nemůžu je udržet pohromadě, takže si dovolím prosbu, zda by bylo možné, abyste se pokusil mi je nějakým způsobem svázat. Vy říkáte, že pravda je rozlišení skutečnosti a obrazu – to bych řekl, že je klasická formulace korespondenčního pojetí pravdy – ale pak říkáte, že je to režim řeči, ve kterém je pravda. Tzn. máme tady pravdu jako rozlišení a máme tady režim řeči, ve kterém je pravda. A dále tady máme, že reflexe je nahrazena hrou a že metoda vylučuje pravdu. Jinými slovy – rozlišení, režim, hra a metoda. To všechno nějakým způsobem k tomu problému pravdy patří a já nejsem stále schopen to [pojmut]. A k panu kolegovi Hejdánkovi mám otázku vztahu reflexe a evidence. Všichni reflektujeme, proto také Jaspers řekl, že všichni filosofujeme. Vy jste naznačil, že může být kritická reflexe, což je skutečně možná teprve ta pravá filosofická reflexe, na rozdíl od takového běžného reflektování, bez kterého se neobejdeme. Ale mě jde o to, že reflexe je vždycky nějaká aktivita, je to na-

hlédnutí, ale aktivní nahlédnutí, není to nic pasivního. Vedle toho ovšem je tady problém evidence, vztahující se k problému pravdy, která naopak proti té reflexi má moment pasivity. V jakém vztahu je tedy reflexe a evidence k problému teorie pravdy?

Bělohradský: Ta moje věta zní tak, že režim řeči je to, co umožňuje nebo co ovládá nebo reguluje rozlišení mezi skutečností a obrazem. Já bych nikdy nepoužil slova „pravda“ v jiné souvislosti než v této – je to vždycky nějaký režim řeči. Co mi ovšem přepisujete, to je ta otázka hry apod. To jsou ovšem motivy Gadamerova díla. V čem on je pro mě relevantní – Gadamer vychází ze dvou skandálů vědomí, ze dvou filosofických skandálů. Ten první skandál je naše recepce díla – od kantovské tradice je to vlastně estetický postoj k tomu, jako by dílo bylo předmětem nějakého estetického náhledu. Ve skutečnosti, říká Gadamer, je tento postoj skandální, protože dříve než já o tom vůbec začnu reflektovat, myslet, tak to dílo už mě jistým způsobem determinovalo, protože už jenom to, že to dílo tady zůstalo a neztratilo se z mých konkrétních možností, že ho můžu číst, je to hluboce zdůvodněno – a tím mě právě oslovilo. Nemohu nad tím dílem uvažovat, aniž bych si uvědomil, jak už dávno tím dílem rezonuji.

Druhý skandál je přístup k dějinám. Že vůbec něco je tématem dějinné vědy, to tu je ve skutečnosti díky těm samým silám, které činí dílo srozumitelným, když se jednou ocitnu v jeho blízkosti. Jakmile jsem se jednou ocitl v jeho blízkosti, dílo už mě oslovilo, proměnilo některá má hlediska – a už je to dialog, už je to hra, není to reflexe. A toto se snaží Gadamer říci. Proto ta Gadamerova přeformulace je, že jediné bytí, kterému můžeme rozumět, je řeč. Když jsem u něj v šedesátém šestém byl v Heidelbergu, tak on neustále říkal: vy pořád čtete toho Hegela jako vědomí, musíte tam vidět to bytí, že ta řeč je bytí, že se to nedá vracet, že to není metoda, že to není reflexe, že nás to prostě určuje, že ta řeč je především předsudek, a to dílo nám vlastně umožňuje, tím že tady zůstalo, ty předsudky jistým způsobem ohromovat nebo lámat a tím my začínáme rozumět. – A tento moment je jaksi vyškrtnut, říká, a my ho musíme vrátit. Porozumění dílu je zásluha toho díla, protože to, že to dílo přežilo, je také jeho zásluha, neboť ono v té konkurenci textů se prostě udrželo. Tohle chce Gadamer myslet. Ale to, prosím, nepřipisujete mě, to je Gadamer.

Hejdánek: Tedy já mám za úkol říci, jaký je rozdíl nebo vztah mezi reflexí a evidencí. Ale předtím bych se ještě vrátil k těm poznámkám na začátku. – Když řekneme, že nějaký myslitel je odpůrcem metafyziky, že ji opouští, nebo že ji uznává, tak jsme neřekli vůbec nic, poněvadž to je slovo, které u různých filosofů znamená různé věci. V tomto smyslu je vždycky třeba říci, jak ten dotyčný myslitel chápe metafyziku. A on ji obvykle chápe tak, aby mohl říci, že je proti, nebo aby mohl říci, že je pro. A v zásadě, myslím, kaž-

dý myslitel může říci, na základě toho, jak sám to chápe, v čem je *pro* metafyziku určitým způsobem chápanou a v čem je *proti* metafyzice jiným způsobem chápané. Čili není možno se držet slova a srovnávat filosofy podle toho, kdo je pro nebo proti, nemá smysl. Jedině když už jdeme Eichlerovým způsobem po termínech, tak jediné proto, abychom poznali, co ten který myslitel pod tím termínem má na mysli. V tomto smyslu je potřeba klást tu otázku jinak.

Druhá věc se týkala vztahu reflexe a filosofie. – Po mém soudu ne každá reflexe je filosofická. Filosofie musí mít ještě další náležitosti. A tři nejvýznamnější náležitosti, po mém soudu, jsou tyto. Za prvé – filosofická reflexe musí být systematická. To je něco jiného, než budování systému. Systematicčnost znamená, že filosofie se musí vztahovat ke všemu, k celku, a to znamená, že to musí nějakým způsobem ve svém myšlení reflektovat tak, že když řekne tezi o člověku, tak tam musí být v kontextu přítomno pojetí světa, a když mluví o světě, tak musí být v kontextu přítomen člověk. Nemůže tam být vyložen, jako ve vědách, svět bez člověka. Svět patří k člověku a člověk patří ke světu. Ta systematicčnost spočívá v tom, že filosof nemůže najednou mluvit o všem, ale aby mohl mluvit o všem jako o celku, jako o něčem, co patří k sobě, musí používat jistých systematických postupů, aby ten postup od jednoho tématu k druhému byl nějakým způsobem logický, aby to nebylo nalepeno na sebe jako hromada jednotlivých vědomostí, poznatků, nýbrž aby to byla právě filosofie. To je jedna věc, že filosofie musí být systematická. Dále pak musí být kritická, tzn. nemůže to dělat bez další reflexe. Čili i reflexe musí být podrobována dalším náročným reflexím a kontrole a i z odstupu k sobě samému. Reflexe je v tomto smyslu takřka bezedná a musí se tomu někdy postavit přítrž; ale na tak, že by bylo něco tabuizováno. A filosofie musí jít také k těm principům. Musí, jak říkal Masaryk, *donikati k principům*. To je zvláštnost od věd, že filosofie si vždycky nějak zproblematizuje, podřezává větev, na které sedí. To patří k filosofování. To není blbost, naivita, ale povinnost, poslání. I to, na čem stojím nebo sedím, i to musí být zproblematizováno, a teprve když to projde kritičností, pak mohu vědět, na čem vlastně stojím – poněvadž já mohu mít dojem, že stojím na pevné zemi, a ono to najednou povolí. Takže to je k tomu, co patří k filosofii. Samozřejmě jsou i další náležitosti, ale toto jsou tři hlavní, bez nichž filosofie není filosofii. Tedy jestliže třeba Nietzsche nebo Kierkegaard nemají systém, to nevádí, ale kdyby se ukázalo, že jejich myšlení je nesystematické, že je ve vzájemných rozporech, tak nemohou být považováni za filosofy. Ovšem, jsou to významní myslitelé, z kterých je možno filosofii udělat, na nichž je možno filosofii postavit – ale je k tomu třeba filosofů, jako je třeba Jaspers.

A nyní konečně k té reflexi a evidenci. – Po mém soudu, evidence je vy-

nález karteziánský. Místo pravdy je tam otázka položena úplně jinak. Nejde o to, co je pravda, nýbrž o to, co *clare et distincte* nahlédám. A to je tedy ta evidence. A je zkušenost, že mně může být evidentní něco, co je neplatné. Založit platnost na evidenci není možné. Bez evidence se nemohu obejít, protože samozřejmě když mně něco není evidentní, tak vlastně nevím, o čem mluvím. Ale mně může být evidentní něco, co se ukáže být neplatné, já to prohlédnu a je mi zase evidentní, že vlastně ta původní evidence nebyla pravá evidence, že to nebyla platná evidence, že to bylo jen zdání evidence. Evidence má v sobě tuto nevyjasněnost – nikdy nevím, jestli je to pravá evidence. I když mi to je evidentní, zdá se mi to být evidentní, může se ukázat, že to vlastně evidentní není. Čili v této věci tedy reflexe má primát nad evidencí, i když se bez evidence nemůže obejít. Evidence je vždycky něco, z čeho vychází. Je to materiál, který musí být zpracován a podroben kontrole. Smyslové vjemy jsou také otázkou evidence. Mně je evidentní, že támhleten pes má čtyři nohy apod. Ale teprve v kritickém přístupu se ukazuje, jestli je to vůbec pes a jestli má opravdu čtyři nohy, protože já vidím vlastně jenom tři a tu čtvrtou si dopočítávám apod. Tedy reflexe, po mém soudu, musí být nastavena, uvedena do chodu všude tam, kde je přítomna evidence. A evidence je platná nebo může být považována za platnou do té doby, než je vyvrácena, než je zpochybněna. Dokud není falsifikována, tak může být z praktických ohledů považována za evidenci. Kdežto reflexe je způsob, kde tu falsifikaci se pokoušíme provést. Reflexe nemůže vycházet z evidence jinak, než že jí podrobíme kontrole.

Konec třetí části

Hejdánek: Pokud jsme chtěli vyjasnit něco nikoliv o pravdě, nýbrž o tom, jaký je rozdíl v přístupech k problému pravdy, tak po včerejším dojmu, že k něčemu dojdeme, dneska jsem zažil jisté zklamání, že nemůžeme k ničemu dojít. A to proto, že Václav Bělohradský znovu trval na tom, že ve filosofii o pravdu nejde. Ještě samozřejmě dvakrát podtrhl, že on není ten, který říká, že žádná pravda není, nýbrž že pravda je, ale že pro filosofii to je nezajímavá záležitost; a že naopak ten, kdo říká, že žádná pravda není, jsem já. Čili mám za to, že tedy ten náběh včerejší, že by se našla společná platforma, že by se ukázalo, jak v dialogu nás oba oslovila pravda a to tak, že ani jeden z nás by nemohl říkat „já jsem to říkal už původně“, že k tomu tedy nedošlo. Otázka je, zda jsem přispěl nějakým způsobem narozdíl od Václava Bělohradského já, aby třeba k nějaké takové situaci dialogické došlo. Nebudu se posuzovat, to nechť posoudí on a potom v diskusi vy. Já jsem měl ten dojem, že jsem udělal maximum, co jsem mohl, abych se pokusil pochopit ty jeho

teze, formulace vyostřené takovým způsobem, aby eventuelní rozhovor byl možný. A včera to vypadalo tak, že to možné bude. Dnes mám naopak dojem, že Bělohradský se vrátil k jakýmsi pozicím, které se zdál včera vstřícně překračovat, takže mám dojem, že k rozhovoru nedošlo. Naproti tomu bych ale chtěl ocenit, že zazněla celá řada zajímavých věcí. Já jsem byl osobně potěšen zejména účastí z vaší strany a jenom bych si přál, kdyby na fakultě se takovéto aktivity objevily častěji nebo vůbec někdy. A jsem rád, že jsem se toho zúčastnil, navzdory tomu, že jsem si sliboval od celé věci více. – Nebo po pravdě řečeno, moc jsem si od toho nesliboval, naopak jsem byl ještě skeptičtější, než se ukázalo být přiměřené. – Já nevím, jestli má smysl, teď pokračovat – to by byla další diskuse. Já mám z Bělohradského ten dojem, že tam je spousta formulací, které mohu podepsat, a spousta formulací, které se mi zdají úplně zcestné. A není mi jasné, jak on to dává dohromady. Já prostě neprohlížím vnitřní stavbu té jeho celkové koncepce. Je jedna možnost, že prostě to přesahuje schopnosti mého myšlenkového aparátu. A nebo ho musím podezírat, že je mu to jedno, poněvadž se tady nepokusil tu integritu demonstrovat. Tak bych to tedy zhruba shrnul. Nemá cenu se k věci znovu vracet, poněvadž to by znamenalo novou diskusi.

Bělohradský: Já se o shrnutí nepokusím, protože shrnutí vyžaduje jakousi přísnou hierarchizaci motivů, kterou tady ani dělat nechci, protože považuji za výhodnější, aby zůstala ta naše *performance* v té dvojitosti, v tom, jak to šlo za sebou. Vždy když jsou přenosy z lyžování, třeba slalomu, tak se na konci závodu pouštějí ty paralelismy, dva lyžaři, na polovině obrazovky jede jeden, na druhé druhý, a teď jedou vedle sebe a komentuje se to, rozdílné techniky jízdy apod. Pro mě by bylo ideální, kdyby to ve vás zůstalo takto, že jsme vlastně dva paralelní typy vztahu k filosofii, filosofickým textům a filosofické práci. Výraz, že je mi to jedno, je trochu přehnaná zkratka, ale řekněme, že neusiluji o žádnou integraci. Já se domnívám, že popis filosofické práce je popisem různých stylů a, jak to tady krásně říká Aristotelés a rád to ještě jednou ocituji, smysl, funkce rétoriky není v tom přesvědčit, ale ukázat nebo vidět prostředky přesvědčení, které v tom kterém argumentu jsou při činu. A řekněme si tato jména – Husserl, Wittgenstein, Bergson, Heidegger. Já nevěřím, že existuje společné filosofické argumentování těchto lidí. Každý z nich je jistý filosofický styl, filosofická argumentace, protože každý z nich je v konkurenci proti jiným literárním žánrům. Je naprosto jasné, že Heideggerova řeč je silně determinována tím, že na jedné straně je věda a na jedné filosofie. S Mirkem Petříčkem jsme diskutovali cestou na oběd a on připomněl Derridovu větu o tom, co se děje na hranicích těch žánrů, kde říká, že se tam hodně válčí a obchoduje současně. A to je typické pro každou hranici a každou hraniční situaci, takže třeba mezi filosofií a uměním a stejně tak i

vědou se hodně válčí i obchoduje, navzájem si půjčujeme apod. A já považuji za filosofickou práci v podstatě toto, popis těch [hraničních situací] a obstat v konkurenci žánrů a objevit v různých myslitelích způsob, kterým filosofie jiným žánrům může dále konkurovat.

Důležitá otázka, kterou položil Hejdánek a na kterou teď nejsem schopen odpovědět, je právě problém invariantu. Petříček správně upozorňuje, že slovo „invariant“ patrně není správné. Ale je podstatné to, o co jde, že já zachytím něco v Husserlovi a přenesu to, jak tady Hejdánek prezentoval. Tak staví jakýsi filosofický metatext, z těch různých textů. Jsou to intertexty – každý text je ve vztahu k těm ostatním, takže my už nikdy nemůžeme číst Shakespeara jinak než očima těch, kteří ho přečetli už také. Každá ta interpretace ovlivňuje, jak čteme. A jsou to také intratexty – uvnitř textů jsou další schované texty, takže např. v Heideggerovi je spousta textů, které se dají objevit, v Bergsonovi také, Wittgensteinovi také a třeba v Hegelovi a jeho filosofii dějin je schovaný Karl Ritter a jeho zeměpis, způsob, jak on ty kontinenty klasifikuje. Takže toto všechno je pro mě také filosofická práce. Otázku invariantu já pojímám jako jistý úspěch výmluvnosti – mně se podaří jeden prvek osvobodit z jeho kontextu a přenést do jiného kontextu a vystavět jakýsi metatext atd. A dá se to popisovat v různých doktorských tezích a nebo v jiné formě filosofické práce.

Ale já bych na závěr místo shrnutí udělal toto – řekněme, zda hlavní otázka, která zůstává nezodpovězena, je, jak myslet dnes platnost vět, zákonů? Protože současně platí příliš mnoho vět a příliš mnoho obrazů a příliš mnoho zákonů. A můj - takový kacířský - sklon v přístupu ke klasické filosofii je, že to, co rozhoduje o platnosti, je vždycky nějaký styl. To je třeba ta slavná věta Weberova, že z legitimity v budoucnosti bude legalita, tzn. že určitý styl bude rozhodovat o tom, co je legitimní. Třeba vědecký jazyk tu hraje roli jazyka skutečnosti, rozhoduje o tom, co je platné. A to jsem chtěl také tou citací ze své knihy *Kapitalismus a občanské ctnosti* ukázat.

Ale na závěr bych vám navrhl takové schéma – kdybych měl tabuli, udělal bych to lépe – je jedna osa a druhá osa a na jedné té ose je něco, co nazveme „jistota o tom, co je problém a jeho řešení“, a ta jistota o tom, co je problém a jeho řešení, má určitou míru, takže je to plus a nebo minus. A to, co je na druhé, vertikální ose, nazvu „veřejný status“ – mám na mysli oboru – a ten může být silný nebo slabý. Veřejný status je silný, když je jasně vymezeno, kdo je kompetentní o něčem rozhodovat, o tom, co je správné nebo nesprávné. A je slabě vymezen, když je nejasné, kdo je vlastně kompetentní.

A teď situace vývoje vědy v posledních stoletích: toto je věda moderní, vysoká jistota o tom, co je problém a jeho řešení, a je to silně vymezeno, tedy veřejný status je silný, tzn. že my víme, že vědci mají kompetenci rozhodovat si o tom, o čem budou bádát, rozhodují o tom, co je filosofie a nefilosofie, rozhodují o tom, co je fyzika a co není fyzika, co je věda a co není

věda. Pak přichází doba, která je ještě dobou moderní a kterou bych nazval dobou postindustriální. Tam se to posune – roste míra nejistoty o tom, co je problém a jeho řešení, např. v době padesátých a šedesátých let, a je tu snaha nahradit tuto nejistotu pojmem a metaforou systému. A současně také slábne veřejný status vědy nebo oborů vůbec, intelektuální aktivity, do které institučně patří filosofie. Veřejnost se o to začíná zajímat, vycházejí bestsellery o vědě, věda se stává veřejným problémem. A pak přichází postmoderní věda v nejširším slova smyslu, kde jistota o tom, co je problém a jeho řešení, prudce klesá. My už nevíme vlastně, co je problém, zpochybňují se hranice mezi fyzikou a biologií apod. Hlavní problém je interdisciplinárnost a většina objevů je důsledkem interdisciplinárnosti. A současně prudce klesá veřejný status vědy v tom smyslu, že se stává slabým, tzn. že veřejnost mluví prudce a ostře do vědy, do toho, co vědec smí a co vědec nesmí (v Itálii bylo referendum o atomové energii) – to je situace postmoderní. Vymezení skupiny, která o tom smí rozhodovat, je rozptýlené a nejasné.

A když se podíváte na toto schéma, které jsem vypracoval, tak řeknu, že filosofie je v té samé situaci. Filosofie sdílí situaci vědy. Je velice nejisté, co platí jako problém a jeho řešení. A současná filosofie se těžko může vymezit jako obor, protože naléhavost veřejných problémů je taková, že je tu velký tlak na to, aby se filosofie stala něčím praktickým. A debata, kterou tady vedeme, se odehrává na tomto pozadí. A toto pozadí je pro mě důležité téma.

Takže k čemu dospět? Nemůžeme dospět k ničemu jinému, než k ostřejšímu vědomí té situace, v které jsme. Že každé ostré vymezení slova „pravda“ je cosi archaického, je to nárok na platnost. Že každé silné vymezení, jak skupinové („toto jsou filosofové“), tak toho, co tedy je filosofický problém a řešení, je archaické. Tak je první postmoderní vědou ekologie. Na ní se dá krásně profilovat slabost veřejného statutu a slabost paradigmaticizace, protože nikdo neví dost dobře, co je vlastně problém a jeho řešení. Je to věda, není to věda? Není to možná náboženství? Co je řešení? – Takto bych to shrnul. Shrnul bych to pozadí, které nám, podle mého soudu, neumožňuje dospět k nějakému výsledku než archaickým postupem. A protože se tomu chci vyhnout, tak jsem zůstal v roli toho člověka, který připomíná pestrost filosofických stylů a pestrost filosofického chování.

Konec čtvrté a poslední části debaty mezi Václavem Bělohradským a Ladislavem Hejdánkem. Následuje volná diskuse všech zúčastněných. Přepis této části je již zcela fragmentární. Objeví se jen zásadnější promluvy týkající se nějakým způsobem problémů, o nichž se do té chvíle hovořilo, především pak problému pravdy.

Hejdánek: Neexistuje kritérium, které by bylo vyšší instancí, než pravda sama. A

to celé samo pak nutí, aby ta koncepce byla vypracována tak, aby v ní nikde nebyla mezera, v níž by se někdo *neprávně* ujal funkce toho, kdo rozhoduje. Namítá se proti důrazu na pravdu, že vždycky přijde někdo, kdo si uzurpuje právo rozhodovat o tom, co je pravda. Toto právo nemá nikdo. Ale všichni mají do toho co povídat, pokud mají co říci a pokud mají jisté předpoklady. Ty předpoklady se samozřejmě mění, s historií, s dějinami, je to také zároveň trošku konvence, ale to není to nejdůležitější. Po mém soudu tyto rituály, které k tomu vždycky patří, nemohou nikdy mít rozhodující funkci. Pokud ji mají, tak je to konec filosofie, konec vědy, konec pravdy – pokud ty rituály řeči, rituály univerzitní aj. nabydou vrchu a jenom se plní tyto funkce a nařízení a požadavky; pokud tam není nezbytná vůle rozpoznávat vlastní chyby i chyby a omyly těch druhých, a to jak studentů tak učitelů. Pokud tam tato vůle není, je to konec univerzity a konec věd vůbec, nejenom filosofie.

Bělohradský: A zdá se ti, že pravda je něco, o čem můžeš říci, že to má kusy, že se to dá rozdělit do kusů?

Hejdánek: Nedá, pravda ne. Jenomže naše realita je vždycky kusová. My nemůžeme vyslovit pravdu jedním slovem, teď, vcelku, my to musíme dělat po krocích. A když ty kroky mají být k pravdě, tak v každém z nich musí být kousek pravdy. Prostě nejde to jinak. Pravda není ještě v tom prvním kroku, ale v žádném případě není až na konec. To ukázal Hegel, myslím, naprosto jasně, že cesta k pravdě musí být pravdivá od začátku, i když celá pravda není na začátku. Ježíš poukazuje, že pravda je celostná v tom smyslu, že žádným taktizováním se nelze k pravdě prohat, že prostě buď беру a nebo neберу.

Pinc: Já mám pocit, že to Hejdánkovo úsilí o celostní koncept pravdy je spojeno s tím, že zároveň musí popisovat tu pravdu jakožto jakési kontinuum, zejména proto, že nám vlastně není celostně přístupná, a že se o to chronicky snaží pomocí metafor, které mají diskrétní charakter, a že to je jeden z takových kořenů toho rozhovoru, že pomocí těch diskrétních, tedy kusových metafor se potom kontinuálním terénem můžeme pohybovat jenom po skocích a to bohužel činí ten pohyb neobyčejně problematickým.

Hejdánek: Fakticky cesta k pravdě vypadá tak, že se člověk otevře - a tím to nekončí, nýbrž musí na to reagovat. A reague tak, že z části je jeho reakce motivována, formována nebo generována tou pravdou, ale zároveň je generována jím, který nestojí v pravdě a poznává se jako ten, kdo v pravdě nestojí, a musí se otevírat znovu. A to je vždycky krok a to je diskrétní. Jestliže je nějaká kontinuita v pravdě – já si myslím, že filosofie o tom nemá co hovořit, protože zatím nemá k tomu nezbytné předpoklady, zatím ještě ne-

vyvinula přiměřenou pojmovost – tak je to kontinuita časová, chronická, je to kontinuita v té pravdě. Pravda není nahodilá, i když je pokaždé trochu jiná, protože každá situace je trochu jiná. Pravda v každé situaci vede někam jinam, ale to je ten gradient. – Ale nikdy to není převoditelné na nás, my nerozhodujeme, kterým směrem a jak velký ten gradient bude.

Pinc: A diskrétní forma pravdy je vždycky polopravda.

Doubek: Až tu nepředmětnou pravdu nahlédnu, je přípustné, abych ji prosazoval všemi prostředky?

Hejdánek: Odpověď na to je v Rádlovi, který v *Romantické vědě* říká, že pravda vnucovaná násilím se stává lží.

Pinc: No ale řekl bych, že, jakkoliv to mám rád, takové násilí v duchovním smyslu Rádl připouští.

Bělohradský: Já bych to řekl tak, že v mé perspektivě je to tak, že něco je rozumné ne proto, že to je založeno na pravdě, a něco je pravda, protože jsme si to rozumě zvolili. A násilí není rozumná volba ničeho, takže násilí nikdy není prostředkem k pravdě, protože to není rozumné. Rozumnost vyžaduje především vidět tu pestrost, různá hlediska, konfrontaci, ovládat své zájmy. Proto je pravda založena na rozumné volbě a násilí není nikdy rozumná volba, protože ničí pestrost.

Chvatík: Když Ladislave říkáš, že pravda je nepředmětná a my ji nemůžeme popisovat, dobře, ale k čemu nám pak pravda je?

Hejdánek: Tady je potřeba přistoupit k co nejširšímu záběru. V tomto světě, který sám sebe si neuvědomuje, se nějak vyskytl život, který si sám sebe neuvědomuje. Je tady jakési pozoruhodné směřování k stále lepší organizaci těla, ale také způsobu života, které si také samo sebe neuvědomuje. My tomu říkáme instinkty a Darwin tomu říká boj o život. A do toho se dovyvine taková živá bytost, která najednou si uvědomuje sama sebe a své postavení ve světě, to jest uvědomuje si také svět. A dostává se do těžkých situací, poněvadž ze začátku si začne uvědomovat, že sama se odcizuje tomu, v čem byla, řekněme přírodě. Má z toho děs, chce se nějak vracet a nejde to, instinkty na to nestačí. Tak si vytváří náhradní instinkty, to jest mýty, které dovedou orientovat člověka i tam, kde mu instinkty už chybějí. A dělá to stále více, takže instinkty nejenom že už nestačí, ale začnou slábnout, poněvadž už jich nelze používat – kdo je používá, čím dál víc se zmýlí. Role mýtů stoupá a ty se samozřejmě tím pádem také vyvíjejí, jsou lepší a horší mýty, někam to směřuje, říká Eliade – k mýtu věčného návratu. Společně tomu všemu je, že se člověk stále orientuje na to, co je dáno, to jest na pravzory, které chce napodobovat, s nimiž se chce identifikovat. A celý svět

se mění a přichází doba osová a v této osově době se objevují dvě pozoruhodné linie, které mají mít do budoucna obrovský vliv na celý svět, i když to bude trvat tři, čtyři tisíce let. Obě tyto linie znamenají pokus o překonání mýtu.

Jedna linie překonává mýtus tím, že ho logizuje – to je ta řecká. Tedy celá řada mytických funkcí zůstává zachována, ale je tzv. racionalizována, to znamená, že je zbavena narativity. Už se nevykládá o tom, co udělali bozi, ale otázka třeba zní, co to je „spravedlivé“. Sókratés to dovršuje otázkou, zda zbožné je proto zbožné, že to chtějí bozi, nebo zda to bozi chtějí proto, že to je zbožné. To je typicky filosofická otázka, na kterou mýtus nedovede odpovědět, poněvadž ji vůbec nechápe. Druhá linie jde jinou cestou. Místo, aby se zbavovala narativity a racionalizovala mýty, tak narativitu podržuje a mýty likviduje, odmítá a likviduje. A v čem je odmítá a likviduje? Vypadá to stejně, vypadá to, že také mluví o pravzorech, jenomže ty pravzory jsou zvláštního typu, protože chcete-li je napodobovat, musíte udělat něco jiného, než je ten váš pravzor. To je základní rozdíl. Vy se nemůžete identifikovat s Abrahamem, když vyšel do neznáma a bylo mu počteno za spravedlnost, protože vy musíte jít jinudy než ten Abraham. Vy už víte, kam došel, a vy musíte odejít do svého neznáma a ne do jeho neznáma. Vy musíte jít na vlastní vrub, musíte riskovat své neznámo a svou cestu do neznáma. Tomu já říkám antiarchetyp.

Čili na jedné straně je vynález pojmů a racionalizace, na druhé straně vynález antiarchetypů. A tyto dvě cesty, dvě linie překonávání mýtů a vymaňování se z moci mýtů se setkaly a mnoho staletí žily v jakési zvláštní symbióze a zároveň soupeření, aniž to bylo rozpoznáno jinak než tuchami, nebylo to analyzováno. A dnes máme možnost to analyzovat a takto to rozpoznat. Jsme v situaci, kdy aniž to bylo takto rozpoznáno a jenom na základě těch tuch, obě ty tradice nějak pracovaly. Ta řecká manifestačně, ta hebrejská takřka podzemně jako Punkva. Ale dnes ta řecká už je dále nemožná a zůstává z ní spousta momentů a to právě ty momenty, které v sobě mají kus pravdy. Tak např. jestliže dnes chcete publikovat vědeckou práci, tak musíte zachovat jistý rituál. A ten rituál hlavně spočívá v tom, že máte každému člověku umožnit, aby udělal tentýž pokus se stejným materiálem, stejnou metodou a tak dosáhl stejných výsledků. Tato identifikace s archetypem prvního výzkumníka je prubířským kamenem, zda se to uzná nebo neuzná za vědeckou práci. To je typický relikt mýtu a zároveň to ukazuje, že v mýtu něco bylo, že to nebyla jenom blbost. Čili ten mýtus nějakým způsobem je třeba vzít vážně.

Na druhé straně narativita typu hebrejského otevřela ohromné, takřka propastné perspektivy – byly to perspektivy do budoucnosti. Obrátit se do vlastního neznáma jednak znamená postavit se na vlastní nohy a jednak také vzít na vědomí, že já mám nějakou budoucnost a že je to má budoucnost a že já se k ní nějak musím postavit, že to není dáno, že tady je

přede mnou má budoucnost, kde já se teprve mám stát sám sebou. Otázka autenticity v mýtu neexistuje. Tam všechno směřuje k identifikaci s něčím, co nejste vy. Člověk se bojí toho, co se stane, bojí se budoucnosti, kde se může stát cokoliv, a orientuje se na něco, co už tady bylo a tím pádem i je. Jednou se to stalo a od té doby to je. Člověk se zachraňuje tím, že sám sebe ztrácí a identifikuje se s pravzorem. A toto je výzva. Vy musíte jít do svého vlastního neznáma, tedy do své budoucnosti. Každý má jinou budoucnost a do té své musí jít a za tu svou budoucnost je odpovědný.

A tato orientace zvítězila a nikdo si to pořádně neuvědomil. Pořád žijeme v teorii té řecké tradice, pořád jsme pod vlivem řecké tradiční metafyziky, pořád – nebo do nedávna – jsme mluvili o substancích apod. Ale fakticky my všichni Evropané žijeme orientováni do budoucnosti. Komukoliv řeknete „Co je před tebou?“, tak bude mluvit o zítřku a ne o včerejšku. To je možno dokumentovat literárně z Homéra a z Gilgameše atd., že co je před člověkem archaickým, je minulost. Budoucnost je za ním, za jeho zády, on se od ní odvrací, plně je orientován na to, co se stalo a je. Tento obrat o stoosmdesát stupňů se stal a my všichni jsme dětmi této události, jsme obrácení. A problém, který nastává, je, jak se vůbec s tou budoucností vyřešit.

Mezi tím došlo k tomu, že to, co patří k té hebrejské tradici, je ostrý útok nejenom proti mýtům, ale proti všem ritům, proti všemu náboženství. Přečtete si začátek *Izaiáše*, jak Hospodin říká ústy proroka: Kdo to od vás žádá? Kašlu na vaše bohoslužby, kašlu na vaše kadění a na vaše oběti zápalné, mám toho plný nos. – To, co od nich chce, není žádná bohoslužba, žádný rituál, ale milosrdenství a soud. Pozdvihněte potlačené. Vaše ruce jsou plné krve, umyjte se nejdříve, očistěte se. Pozdvihněte potlačeného, zastavte se vdovy. To je bohoslužba. To jakoby nemá s bohem co dělat. Každá bohoslužba, která je zaměřena na boha a kašle na bližního, je modloslužba. – Tak ostré to bylo a křesťanství to potom neobyčejně relativizovalo a chtělo udělat kompromis. Ale problém tu zůstal a ten trvá celou dobu a jednou musíme nahlédnout, že ten problém je zásadní – člověk není to, co je, ale to, co bude. Je daleko více to, co bude, než to, co je. Každý člověk je povolán k tomu, aby se stál sám sebou, ale on sám sebou není. Autenticitu chápat jako vrácení se k sobě, jaký jsem, je nonsens. Člověk je povolán, aby přestal být to, co je, a aby se stal něčím jiným. To je podstata člověka, lidství. Člověk je tvor povoláný k něčemu.

Ale jak to pochopit? K čemu povoláný? Jakmile vezmeme metafyziku a to povolání substantivizujeme, zpředmětníme, jakmile řekneme, že tady nejdříve někdo něco řekl a podle toho to máme dělat, že tady je nějaká predestinace a člověk jenom se musí adaptovat, tak to všechno je nepochopení, to je všechno Řecko. Když se chceme prodat k tomu druhému kořenu, znamená to, že člověk je povolán ke svobodě. Ale nikoliv ke svobodě libovůle, nýbrž ke svobodě k pravdě. A ta pravda není něco daného, nýbrž je to něco, co přichází.

A teď bych tam zařadil tu věc, o které už někteří z vás slyšeli, a já to znova a znova budu opakovat do konce svého života před cizincema i před našima. – Z tohoto pojetí pravdy, které nějak začínalo a nebylo to filosoficky dopracované v hebrejské tradici, z toho zbylo u nás na prezidentské vlajce heslo „Pravda vítězí“. Studenti s naprostým nepochopením, o co jde, chodili druhý, třetí den po tzv. revoluci s transparentem „Pravda zvítězila“. – To je hluboké nepochopení. Pravda nikdy není zvítězilá, nýbrž pravda vítězí na věky. Z čeho je to citát? Je to citát z apokryfní knihy třetího Izaiáše. A mělo to obrovský vliv na první, českou reformaci a velice se o to zasloužil Hus. A po Husovi to mělo strašlivý vliv a, jak je to u nás v Čechách, ze srdce to přechází na plakáty, takže Rokycana to nechal zkrácené vytesat v Týnu. A jeden hejtman shodou okolností si to nechal první vyšít na svou standartu. K tomuto se vrátil Masaryk na základě Palackého, který to vyhrabal. A Rádl si to pustil nejvíce do hloubky a začal to promýšlet a došel k těm formulacím, že o pravdě – a jinde zase totéž o bohu – říká, že vlastně není, ale býti má. A za to, že řekl, že Darwin a Lamarck a další mají všichni pravdu, ale pravda není to, co řekli, jak to formulovali, nýbrž to, co je vůbec k jejich bádání, k jejich formulacím vedlo, byl kritizován, že je subjektivist. A tak později, když řekl, že pravda není, ale býti má, tak dodal, že to, co býti má, je skutečnější než to, co jest. Tedy i důležitější.

A to je výklad této tradice, která pochází z tradice prorocké. A moje interpretace je, že si Rádl položil otázku: „Jak je možné, že pravda je mocnější než všechno, co je na tomto světě?“ Jakmile by to bylo to nejmocnější jsoucno, tak je to jako největší číslo – přidáte jednu a máte ještě větší. Tedy nedává to smysl. Nejmocnější je jenom proto, že není. Všechno, co je, pomíjí, jediná pravda není, ale přichází – a tady se pracuje s tou budoucností. Toto je smysl toho pokusu učinit tématem budoucnost. Celá evropská myšlenková tradice hovoří o tom, co jest, a to především pod tím zkázonosným vlivem Parmenidovým, který likvidoval čas tím, že řekl, že jsoucí jest, nejsoucí není, a to jsoucí, které jest, nikdy nebylo a nikdy nebude, ale vždy jest. To je stručně řečeno to, co zatěžuje, a proti tomu je potřeba tematizovat to, co není – proto hovořím o *meontologii*. Ontologie je podle Aristotela filosofická věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím, a pod vlivem Parmenida to „jakožto jsoucí“ je chápáno jako „jakožto teď jsoucí“. A tak vždycky to, co skutečně je, je to, co vždy je, a proto plně je jenom bůh, který vždy je – a tak se z boha udělala *arché*, ta základna všeho jsoucího. Tento bůh, který vždy je, to je prostě modla lidským myšlením a lidskými prostředky udělaná, to není Bůh. To je ten bůh filosofů, říká Pascal, ale nikoliv Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův – ten, který přichází z budoucnosti.

Po mém soudu, bez ohledu na to, k čemu se kdo hlásí, jestli někdo chce filosofii a její vývoj brát vážně, tak musí nahlédnout, že nyní před námi je jeden obrovský úkol – přestat považovat to, co není, za nic, že co není věc, není nic. My teď musíme rozpoznat, že každé skutečné jsoucí má svou

minulost, budoucnost a přítomnost. A minulost a přítomnost je to, co není teď. A já navrhuji, abychom nebyli tolik závislí na Heideggerovi a abychom rozlišovali mezi tím, co jest, ve smyslu jsoucnosti, a mezi tím, co jest, ve smyslu bytí, a abychom věděli, že bytí je časově koextenzivní s životem toho jsoucího, že my jsme my díky té minulosti a budoucnosti. To je téma, které musíme vzít vážně.

My máme stále dojem, že budoucnost je to prázdné, do čeho vstupujeme jako na čerstvě napadlý sníh a děláme tam stopy. – To není pravda. Budoucnost je strukturovaná a děje se, přichází každý den. Nestala se ještě obecně tématem filosofickým otázka, kde se bere ten čas. Jsme pod vlivem myšlenky příčinnosti, ale nikde nebylo tematizováno cosi velmi jednoduchého – aby vůbec příčina mohla způsobit nějaký následek, i když je to, po mém soudu, naprosto falešně postaveno, tak je k tomu potřeba čas. Ale kde se bere ten čas? Čím je zapříčiněno, že přichází stále nový den, nová hodina, nová minuta? To je filosofické téma. Kde se bere budoucnost? A ke každému z nás přichází jeho vlastní budoucnost. Je jasné, že každá budoucnost, která je naše, osobní, k nám přichází jako výzva, která od nás něco chce a my na to máme odpovědět. Jde o to, jestli ji zkazíme nebo naopak, jestli z toho uděláme něco pozitivního. Prostě budoucnost je něco, na co musíme myslet. A v té budoucnosti nemůžeme dělat cokoli. Všecky ty režimy, v nichž se pohybujeme, nemohou rozhodovat o tom, co budeme dělat. Když rozhodnou, tak jsme všechno ztratili. Musíme najít způsob, jak bez ohledu na to, k čemu nás ty režimy, které jsou společné nám všem, vedou, jak se dostaneme ke své vlastní, osobní budoucnosti. A já si myslím, že jakmile to učiníme tématem, že v žádném případě se neobejdeme bez jakési tentativní myšlenky, že budoucnost je nám připravována, že nějakým způsobem krystalizuje tak, aby se stala naší budoucností a nebyla jen nějakou všeobecnou budoucností vůbec; že je to jakýsi vstřícný krok té budoucnosti k nám, na který můžeme a musíme odpovědět. – I když neodpovíme, je to způsob odpovědi.

A v této věci mi pomáhá termín „pravda“.

Já nevím, jak to je. Mně se dosud zdá, že žádná filosofická *alethologie* není přípustná, že filosof nemůže legitimně vytvořit z učení o pravdě nějakou filosofickou disciplinu, a to z toho důvodu, že pořád ještě jsme v té řecké tradici a neumíme to dělat jinak. A musíme si uvědomit, že tady něco skřípe. Ale ten fakt, že to neumíme dělat, nemůžeme interpretovat tak, že to nejde a je to výmysl a nonsens, nýbrž musíme vědět, že během dvou, tří, čtyř set let musíme připravit jakousi novou pojmovost, která bude schopna vypracovat to lépe. Není k ničemu vracet se k narativitě, to už tady máme. My to potřebujeme pojmově zpracovat a v té pojmovosti řeckého typu to nejde. Toto je filosofický úkol na několik věků. Je to eminentní zájem filosofie, jestli chce přežít. A přežít chce každá živá bytost, proč by to nechtěla filosofie? Konec.

Kratochvíl: Já jsem se teď začal bát jedné věci – že ve jménu toho, aby jsoucno nebylo znehybněno, tak hrozí nebezpečí, že bude zdůvodňováno z budoucnosti, což by mohlo být stejné, ne-li horší znevážení časnosti v parmenidovské věčnosti.

Bělohradský: Jaký je vztah mezi tím, co můžeme měnit a ovlivňovat podle naší vůle, a tím, co už je takového rázu, že to bude vždycky jenom dáno? A to se v tom jazyce právě nějakým způsobem ukazuje, protože jazyk má ten ráz toho, že je o všem a že trvá a že se v něm vždycky objevují různé jazyky. Řeč sama je něco víc, řeč je vždycky anticipací skutečné univerzality. To, o co jde, ten celek, je vždycky anticipováno v řeči. – Západní feminismus nyní má takovou zvláštní tendenci, že se neříká „ženy vyprávějí o sobě“, ale že „ženy se vypráví“. Proč se říká to „se vypráví“? Protože to „sobě“ je vytvářeno tím vyprávěním. Já mám nějaké „sobě“, protože se *umím* vyprávět a tím vyprávěním ho také utvářím. A podobně je to s tou skutečností, ne „vyprávět o skutečnosti“, ale „mluvit skutečno“. A mluvíte skutečno, když jste v tom správném jazyce.

Vrba: Prof. Bělohradský připomněl při vernisáži své knihy *Myslet zeleň světa* jeden Jiránkův kreslený vtip, kde jde člověk se schlíplými křídly, která si před tím vyrobil, a říká: „Můj let měl dvě fáze. Při první jsem si připadal jako orel a při té druhé, delší, jako úplný debil.“ A podle Bělohradského se na toto místo dostala nyní filosofie. Filosof si musí přestat připadat jako orel a musíme si přiznat, že... Tím vysvětlil to, co tady celé dva dny říkal.

Pinc: Hejdánek je zatím ještě v té strmé fázi, zatímco Bělohradský už je za tím vrcholem.

Vrba: Také to Bělohradský hodnotí jako archaismus, ten Hejdánkův vzestup. Prý už to musíme zabalit, už jsme za tím vrcholem. – Celou dobu tady krom jiného šlo o režimy řeči. Rozpor je ten, že prof. Hejdánek se domnívá, že můžeme mluvit o reflexi a sami přehodnotit režim řeči, prof. Bělohradský říká, že to musíme nechat dialogu a jen konkurence režimů řeči nás může ochránit před tím, aby skutečnost byla příliš znásilňována.

Hejdánek: Bělohradský tu říkal, že nemůžeme vyprávět o skutečnosti, že nemůžeme vyprávět o sobě, nýbrž jen sebe. Na tom bych chtěl demonstrovat, co to je nepředmětná intence, což je rozhodující moment pro problém nepředmětného myšlení, poněvadž to musí pracovat s nepředmětnými intencemi. A proč jsou tak důležité ty nepředmětné intence? Poněvadž to je jediný způsob, jak se vztáhnout k nepředmětným skutečnostem. Filosofie dosud dělala to, že se právě předmětnými intencemi vztahovala k nepředmětným skutečnostem, tzn. že zpředměťňovala to, co je nepředmětné a co by nemě-

lo být zpředmětňováno, tj. mystifikováno. Jak můžeme vyprávět sebe? Neplatí jen o vyprávění, ale o veškeré podstatnější činnosti člověka, že vším co člověk dělá, říká, myslí, jak se chová, vším tím, ať se vztahuje v praxi k čemukoliv, dělá stůl nebo píše román, vším tím nějak vypovídá o sobě. Takže když to dělá, tak my můžeme dávat pozor na to, co dělá a jak tím, co dělá, prezentuje sebe, jak se představuje, jak se nám ukazuje, jak nás oslovuje tím, že dělá něco jiného, než oslovování nás. Jakmile nás začne oslovovat, jakmile začne něco dělat, aby nás oslovil, tak tušíme zradu a začneme to dešifrovat. My daleko lépe poznáme toho druhého, když o sobě nevypovídá. Ne že by nemohl o sobě vypovídat, samozřejmě že může, jenomže my mu to nemusíme věřit a většinou je lepší mu to nevěřit. Nejlépe o sobě vypovídá, když o sobě nevypovídá, nýbrž vypovídá o něčem jiném. A to je proto, že ten člověk, o kterého jde, není předmět. On nemůže o sobě vypovídat, poněvadž ve chvíli, kdy začne o sobě vypovídat, tak ze sebe dělá předmět. On nám předstírá obraz o sobě, který chce, abychom přijali místo něho. A my máme přijmout jeho jako člověka, nikoliv jako obraz. Dialog je způsob, jak se navzájem více lidí přijímá, otvírá sobě, tím, že mluví o něčem jiném a ne o sobě. Tedy o sobě vlastně nemůžeme dost dobře mluvit, abychom opravdu o sobě mluvili. Tam je cosi falešného, když začnu vykládat, co jsem já, svou biografii. Já tady musím dělat něco, na čem se pozná, kdo já jsem. A já to nemám tak docela v hrsti, protože když dělám něco jenom proto, aby se poznalo, kdo jsem, tak to znamená, že předstírám.

My můžeme vyprávět o skutečnosti, ale to ještě neznamená, že to, o čem vyprávíme, je opravdu skutečnost. Skutečnost je, aby byla odlišena od toho vyprávění o skutečnosti. Teprve pak můžeme pochopit, jak se o ní vypráví, když máme ještě možnost vidět tu skutečnost za tím vyprávěním. To jsou ty nepředmětné intence. Předmětná intence je něco, čeho se nikdy nezabýváme, co je důležité, s čím musíme pracovat, ale musíme vědět, že vada celé té naší myšlenkové tradice spočívá v tom, že vytěsnila jakoukoliv myšlenku na nepředmětné intence, že s tím nechtěla nic mít. Fakticky, každodenně s nimi pracujeme. Dokonce předmětné intence jsou takový ten povrch ledovce nad hladinou moře a nepředmětné intence jsou ta obrovská, ponořená část. Zpředmětnit můžeme jedině za pomoci nepředmětných intencí. Samotné, čisté, ryzí zpředměťňování není možné už z toho důvodu, že nejsou žádné ryzí předmětnosti, ryze předmětné skutečnosti. Ale my jsme se naučili vytěsňovat myšlenku na nepředmětné skutečnosti a v reflexi na nepředmětné intence, jako by to bylo něco nedospělého, vadného a k pořádnému myšlení to nepatřilo.

Hejdánek: K tomu invariantu: můžeme najít dva myslitele, kteří vycházejí z úplně jiné tradice, a teď najdeme něco, co pro oba je relevantní, důležité a

najednou jako by se tu oni setkali a měli společný problém.

Pinc: Jsou to různé tradice, které možná mají nějakou další vrstvu, v níž jsou složkami jedné společné tradice –

Hejdánek: Tomu jsem se právě chtěl ubránit, oni jsou úplně z odlišných tradic, nic nenajedeme vzadu, základ, z něhož by vycházeli a najednou se setkali. Já si myslím, že dialog nemůže být založen jen na tom, že nám je něco společného, že např. máme dvě oči a mezi nima nos. Na tom se dialog nedá založit. Dialog se dá založit na tom, že třeba tady budou nějakí hominidi, naprosto odlišní, ale dohodneme se na něčem, zjistíme najednou, že oba jsme schopni myslet totéž. – A to nemusí být ten trojúhelník. Na něm jsem to ukazoval, poněvadž na tom se to vyvinulo a proto to mělo ty vady. Přece víme, že o identitě ve skutečnosti můžeme mluvit jenom u celků a to časových celků. Identita v matematickém smyslu je *nonsens*, není to filosofický problém. Filosofický problém je, že se narodí malé, slepé štěně a roste a roste a nakonec je to stařecký pes, nemá čich a zase nemá oči a nakonec chcípne – to je jeden pes, to je identita, to nejsou různé psi. A co zakládá tuto identitu? Tradiční pojetí je, že něco tomu psu je společného, a to je on. Čili po celou dobu musí pod tím, co se vyvíjelo, pod těmi změnami, být něco stálého. – Toto nemůžeme dále držet. Nic takového není. Identita spočívá v něčem úplně jiném než v neměnnosti nějaké substance, nějakého nositele změn. Identita spočívá v něčem jiném. V čem? Na to odpověděl Hérakleitos v *logu*.