

Dějiny III (filosofie dějin)

Ladislav Hejránek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 8. 6. 1981

◆ private seminar, Czech, origin: 8. 6. 1981

Dějiny III (filosofie dějin) [1981]

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

--- (1981-06-08 [Filosofie dějin] Dějiny III (1)_s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: 8. června dějiny 3. Tentokrát jsem nemohl moc nadchnout těma bodama, co jsem tam napsal, tak jsem si ještě napsal zase jiný a trochu to prokombinuju. Ale ze všeho nejdřív bych vám odcitoval něco z druhé ruky, že v roce 49 vyšel takovej sborník prací... já nevím, jestli to bylo někomu věnováno nebo při jaké příležitosti, to tady není jasný, já ho v ruce neměl, jmenovalo se to *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, dějiny v myšlení současnosti (přítomnosti, myšlení přítomnosti).

A tam je jeden... je tam Krügerova, Gerharda Krügera, jedna studie, kterou cituje v jednom svém zase článku nebo v jedné své studii Georg Picht. Ta citace je z *Wahrheit, Vernunft und Verantwortung*, to jsou takový souborný, malý, kratší texty Pichtovy. Picht je neobyčejně zajímavý myslitel. Já jsem od něj mnoho nečetl, tohle teprve teď se mi dostalo do ruky a mám od něj přečtenou důkladně jenom jednu věc, která je až na konci tadyhle, o plánování, prognózách a tak dál, jmenuje se to *Prognose, Utopie, Planung*. Strašně chytrý je to.

Tak jsem se na tohleto díval, ještě jsem to nepřečetl. Má tady studii, která se jmenuje Zkušenost minulosti, *Die Erfahrung der Geschichte*. A tu začíná citací toho Gerharda Krügera z roku 49. Já to v těch prvních několik vět přečtu. Dějiny jsou dneska největším problémem.

Touto větou začíná Gerhard Krüger svou studii, v níž musí konstatovat, a zase citát: že myšlení současnosti nemá pro svůj největší problém žádné řešení a že dokonce ani nemá po ruce žádný jistý způsob postavení otázky. Kdo se po něčem takovém pídí, musí dostat odpověď nebo tomu musíme říci: dnes neexistuje žádná filosofie dějin. A to je v tom sborníku na straně 233.

Je to jenom odcitování Gerharda Krügera, kterej je známej tím, že mezi tři největší současné problémy filosofie (nebo největší problémy současné filosofie) řadí člověka, vědu a časodějiny. Tady z tohohle textu tedy by se zdálo, že čas a dějiny jsou právě tím vůbec největším problémem současné filosofie.

My celkem pro tohleto hodnocení máme dobré porozumění, protože jsme si ukázali, že ten typ filosofie, o kterém se domníváme, že už je na konci svých sil nebo že už není schopen řešit problémy, které my vidíme, s kterými se musíme setkávat, které už nemůžeme obcházet, že tyhle ty problémy ta dosavadní filosofická tradice není schopna řešit.

A když jsme tedy kritizovali tu dosavadní filosofickou tradici, jeden z těch momentů spočíval, jak si jistě pamatujete, v tom, že ta dosavadní tradice, jejíž počátky jsou ve starém Řecku, považovala změnu (tudíž i čas) za něco zcela okrajového nebo povrchního a filosofii nechávala se dotazovat po tom, co trvá uprostřed změn.

To je sám začátek filosofie, který nese tento naprosto vyhraněný rys. A my jsme své filosofické uvažování zahájili pochybností, pokud jde o toto východisko, a řekli jsme si: nikoliv problémem není změna, jak vysvětlit změnu na pozadí nebo na základě, na bázi toho, co se nemění, odkud se bere změna (což eventuálně připouští možnost, kterou využila elejská škola, že vůbec změnu popře, že to je pouhé zdání, ve skutečnosti žádná změna není), že my musíme začít jinak, totiž že za neproblematickou, jistou považujeme změnu a že se spíš budeme tázat, jak je možné, že uprostřed změny také něco trvá.

Takže my máme pro to pojetí nebo pro to hodnocení Krügerovo připravené sensorium, my víme, že to je významný problém filosofický a že nová filosofie, pokud můžeme odhadovat, jistě v této věci bude se pronikavě odlišovat od filosofie dosavadní, začínající těmi starými Řeky a postupující až do minulého nebo řekněme předminulého století a od té doby se rozkládající.

Takže už sám problém času se ukazuje jako jeden z nejvlastnějších, nejpodstatnějších, nejvýznamnějších, nejhlubších problémů současné filosofie. Čas a změna. Ale speciálně (a tím se vracíme přímo k tomu Krügerovi), speciálně v jednom bodě nebo v jednom směru tento problém je vyostřen do naprosté aktuálnosti, a to je tam, kde nejde jen o čas a změnu, nýbrž kde jde o specifický čas a specifickou změnu, totiž o čas dějin a o změnu dějinnou tady je důležité provést několik rozlišujících pokusů. My jsme si ukazovali hned na začátku, když jsme mluvili o událostech, že – já aspoň doufám, že jsem to neopomněl

říct, pokud by ano, tak mě u toho přidržte, abych se tím zabýval víc – v té klasické tradici filosofické se změna chápala tak, že něco, co tu bylo, tu není, anebo něco, co tu nebylo, tu náhle jest, eventuálně obojí najednou. To jest jednak něco, co tu nebylo, tu jest, a naopak to, co tu bylo, tu není.

Změna byla tedy chápána jako náhlá, takřka bodová, časově bodová proměna toho, co jest. Že něco, co trvalo až dosud, náhle přestává existovat. Čili je tady konec. A něco, co tu nebylo – mluvil jsem o tom, pamatujete si na to, nebo jsem o tom nemluvil? Nepamatujete. Ty nejsi rozhodující, protože to můžeš znát odjinud. Ne? Dobře.

No a teď jde o to, na tomhle modelu, který je celkem naprosto přehledný, se dá ukázat jedna důležitá věc: že i tam, kde se ten konec a začátek vyskytnou v jednom okamžiku, to jest jsou si současné, tak ten začátek a konec se vztahují vždycky k něčemu jinému. To, co skončilo, je něco úplně jiného než to, co začíná. A změna je tento přeskok.

Ve starém Řecku si filosofové, myslitelé dovedli představit změnu jenom jako vznik a zánik. To jest vznik, tomu říkali *genesis*, a zánik, to byla *fthóra*. Doufám, že se nepletu, koukáte na mě divně. Možná, kdyby někdo myslel, že to bylo jinak, tak ať to řekne. Já jsem si to nepřipravil a jenom to lovím z paměti, což je trochu na pováženou, ale myslím, že to je *genesis* kai *fthóra*, že je to ten termín, kterého užívají předsokratici. *Arché* je to, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají. A ten vznik a zánik, to je *genesis* a *fthóra*.

Jiný hlas: Prosím, to bylo *fthóra*, nebo *sféra*?

Hejdánek: *fthóra*. Ne, je to „f“, jako filosofie „f“, a pak druhé písmeno je *théta*. „F“ *fthóra*. Ano, *fi*, *théta*... doufám, že *omikron*. Mohlo by to být také *omega*, ale prostě nevím, na to se koukněte do nějakého... kdyby to někdo jistě věděl, tak to řekne hned. Já jsem se na to nekoukal, takže si nejsem jistý. Řecky umím zcela nepatrně.

No a teď, když si tohle uvědomíme, že to, co vzniklo, tu nebylo, čili je to začátek, počátek, a to, co tu bylo, zaniklo, to jest je to konec, a my si uvědomíme, že i když ten začátek a konec spadnou do jednoho okamžiku, že vlastně nepatří k sobě. To je taková zvláštní věc, že když něco je v jednom okamžiku, tak to ještě nemusí patřit k sobě. Tím místem v čase, tou lokalizací v čase, přesněji řečeno tou temporalizací, ještě není zajištěna žádná integrita.

Že my se tedy musíme ptát, že to, co teď skončilo, co tady bylo a co skončilo, že také někdy začalo a ten začátek je někde daleko v minulosti. To, co teď začíná, to také někdy skončí, ale ten konec je daleko v budoucnosti. Čili mi se teď můžeme tázat, jestliže ten začátek a konec, o kterém jsme řekli, že eventuálně padly do jednoho okamžiku, k sobě nepatří, tak my teď ke každému z nich můžeme najít *pendant*, to jest k tomu konci najdeme začátek, který k němu patří, a k tomu začátku můžeme najít konec, který k němu patří, a můžeme se tázat, co se děje mezi začátkem a koncem toho, co k sobě patří.

Mezi tím začátkem a koncem, které k sobě patří, to jest které jsou – jak k sobě patří? No, jsou nějakým způsobem integrované. My se nebudeme ptát jak, kdo je garantem a tak dál, to je jiná věc, ale jsou k sobě vztaženy, patří k sobě, jsou začátkem a koncem téhož.

No a teď antická mysl nebyla schopna vzít vážně možnost, že mezi tím začátkem a koncem, které k sobě patří, by se něco dělo. Ti staří myslitelé byli přesvědčeni, že mezi tím začátkem a koncem se neděje nic. Že jediná změna má charakter buď začátku, nebo konce. Že tedy změna je tím extrémním případem, kdy něco, co bylo, přestává existovat, a něco, co neexistovalo, začíná existovat. To je ten extrémní bod. Ale mezi začátkem a koncem, které k sobě patří, se neděje nic. Tam je trvání ve smyslu neměnnosti.

A my jsme si zpochybnili metodicky právě tenhle myšlenkový přístup a řekli jsme si: no a jak to je, jestliže mezi tím začátkem a koncem, které k sobě patří, které jsou integrovány, které jsou v jistém smyslu začátkem a koncem téhož, se přece jenom něco děje? Pak ta změna, která je charakteristická pro průběh toho, co se děje mezi začátkem a koncem, které k sobě náležejí, musí mít úplně odlišný charakter než ta změna v tom klasickém pojetí toho začátku nebo konce, to jest toho useknutí. Především začátek a konec představují charakteristiku, která se ukazuje navenek. To je vnější stránka změny. Kdežto to, co probíhá mezi začátkem a koncem, které k sobě patří, které jsou integrovány, tam najdeme změnu, která má

vnitřní povahu. To jest vůbec není zaručeno, že navenek se může to jevit jako změna. Může, ale nemusí. Protože my nemluvíme o povaze té vnitřní proměny, abychom posoudili, kdy je navenek zjevná a kdy navenek zjevná není. Nám jde čistě o to proměňování, o tu změnu, o to dění, dějství mezi začátkem a koncem, které k sobě patří.

Takže tomuhle můžeme říkat vnitřní čas. Naproti tomu vnějšímu, takzvanému vnějšímu času, ke kterému nás ten způsob předmětného myšlení vedl, že jsme určité začátky a konce, které se podle nějakého pravidelného způsobu, nějakým řádem pravidelným opakovaly, my jsme si jich užili jako měřítka pro stanovování délky takzvaného vnějšího nebo spíše *objektivního* času. Na rozdíl od *objektivního* času, který je měřen na základě nějakých pravidelných začátků a konců – změn tedy v tomto smyslu, na základě vnějších změn – my tady máme teď oblast změn, proměn, dění vnitřního, které má charakteristiku odlišnou od toho *objektivního* času.

A my tomuto jinému času budeme říkat čas vnitřní nebo také *subjektní* proti tomu *objektivnímu*. Správně bychom měli říkat *objektní* čas, ale to necháme stranou, nebo možná můžeme se u toho také chvíli zastavit. Když mluvíme o *objektivní* skutečnosti, tak máme obvykle na mysli, v důsledku jisté nedomyšlené tradice, hlavně *realistické*, eventuálně *materialistické* a tak dále, máme na mysli skutečnost, která je na nás nezávislá nebo alespoň nezávislá na našem myšlení. Tedy *objektivní* skutečnost je to, co je dáno našemu myšlení nezávisle na něm. Tak se to obvykle říká. Bližší analýza tohoto výměru samozřejmě ukáže, že ten výměr neobstojí, ale naším cílem není v tuhle chvíli proti tomu polemizovat.

My se zároveň pokoušíme o kritiku takzvaného předmětného myšlení. Předmětné myšlení je myšlení – to jsme si citovali *Marxe*, na to docela stačí ten výměr *Marxův*, i když samozřejmě to časem budeme muset precizovat daleko víc – že předmětné myšlení je takové myšlení, které předmět chápe jako objekt. To jest předmět *intencionální* chápe jako předmět *ontický*. Už tím se distancujeme od toho termínu *objektivní* skutečnost. Poněvadž *objektivní* skutečnost objektivně neexistuje, nýbrž existuje jenom pro objektivující myšlení, to jest pro předmětné myšlení. Nemáme žádný doklad, že by bez myšlení mělo něco *objektivní* charakter, neboť není nikoho, kdo by z toho skutečného dělal objekt.

To už je první bod. Ale my teď potřebujeme *pendant* k tomu *objektivnímu*, a k tomu tradičně je *subjektivní*. To, co není *objektivní*, to jest to, co není nezávislé na myšlení, na našem myšlení, nýbrž naopak je závislé na našem myšlení, to je *subjektivní*. Jenže naším cílem není vůbec držet tento rozdíl. Ten rozdíl je totiž strašně nezajímavý nebo přinejmenším zploštělý, je naprosto zpovrchnělý. Ten rozhodující rozdíl není mezi *subjektivním*, to jest mezi subjektivně zkresleným, a *objektivním*, to jest takovým, jaké to je bez zkreslení. Nýbrž ten rozhodující rozdíl je mezi skutečnostmi, která je vázána na nějaký subjekt, a skutečnostmi, která není vázána na nějaký subjekt.

A abychom tento přesun svého zájmu a vůbec toho významu nějakým způsobem terminologicky zachytili, tak vedle té dvojice *subjektivní* a *objektivní*, které se většinou budeme vyhýbat, protože je už tradičně zatížena a vůbec to je prostě vyjetá kolej, která nás zavádí, kam nechceme, tak budeme užívat termínů podobných, ale odlišných. Místo *subjektivní* *subjektní* a místo *objektivní* *objektní*. To už jsme o tom také mluvili. A co v tomto případě bude tedy *subjektní*? *Subjektní* bude čas. Nám jde totiž o čas toho subjektu, ne o čas, jak o něm ten subjekt falešně myslí.

Totíž subjekt je dění, subjekt je událost, která je schopna se k sobě vracet. A událost má svůj vlastní čas. Tedy ten čas té události je časem *subjektním*, protože subjektem toho času je ta událost. A nám vůbec nejde o to, jestli ten subjekt tomu svému času rozumí nebo nerozumí, jestli ho chápe správně nebo falešně, jestli má o tom správné ponětí nebo nesprávné ponětí, to nám prostě v tuhle chvíli leží stranou, o tom nebudeme jednat. Nám jde o to, jaký je čas toho dění, jímž je subjekt jakožto událost. V tom tradičním způsobu formulace bychom řekli, že ten subjektní čas je ten objektivní čas nezávislý na myšlení toho subjektu. Jenomže my kritizujeme to objektivní chápání jako posunuté, proto nebudeme říkat, že je objektivní. Ale kdybychom to přijali, museli bychom říct, že jediný objektivní čas je ten subjektní čas. Žádný objektivní čas ve smyslu nevztáženosti k žádnému subjektu neexistuje. Neexistuje žádný objektivní

čas, který by probíhal rovnoměrně, nezávisle na tom, co se v něm děje, jako jakési schéma, jakási struktura nezávislá na jakémkoli dalším dění, jak si to představovali třeba ještě klasičtí novověcí fyzikové. Tedy žádný čas objektivní ve smyslu absolutnosti té struktury. Co to je *absolutum*? *Absolutus* je oddělený. Žádný čas oddělený od všech subjektů, který by byl nezávislý a nespjatý s žádným subjektem, neexistuje. A pokud objektivním časem rozumíme čas, jak probíhá nezávisle na tom, jak je prožíván, pak musíme tento čas charakterizovat jako čas subjektivní. Naproti tomu všude tam, kde čas je nějakým způsobem prožíván, to jest, kde subjekt se nejenom děje, ale nějakým způsobem se k sobě jakožto dění, jakožto události vrací – a to každý subjekt, to patří k podstatě subjektu, neboť subjekt je taková událost, která se vrací sama k sobě – tedy pokud nám jde o to, jak subjekt sám participuje na tom svém čase, respektive na čase svého dění, takový čas je subjektivní.

Subjektivní ovšem v tom velmi širokém smyslu, který je jenom jakýmisi poukazem k tomu, co jsme si řekli o subjektivitě vůbec. Ta skutečná a nám jedině přímo přístupná subjektivita je subjektivita na úrovni člověka, to jest subjektivita myšlenková, myšlenkově nějakým způsobem už zvládnutá. Je to subjektivita, která je proreflektovaná.

V tomto smyslu tedy můžeme mluvit o biologickém čase, což je subjektivní čas v perspektivě, z hlediska biologického jedince jakožto subjektu. Přičemž musíme velice dobře rozlišovat, když mluvíme o biologickém čase, máme-li na mysli tento subjektivní čas, anebo máme-li na mysli ten v uvozovkách objektivní čas biologického procesu. Protože my můžeme zjišťovat povahu, třeba kvalitu, rychlost, nahuštěnost nebo prázdnotu času nějakého biologického dění ve smyslu objektivního stanovení – objektivního zase v uvozovkách, se zřetelem na naši kritiku. Což se odlišuje samozřejmě od způsobu, jak tento subjektivní čas, který je objektivní v uvozovkách, prožívá subjektivně ten tvor. Čili když mluvíme o biologickém čase, tak ještě není úplně jasné, co máme na mysli.

Podobně, když mluvíme o psychologickém čase, tak buď může jít o způsob prožívání subjektivního psychologického času, tedy subjektivního ve smyslu v uvozovkách objektivity, anebo můžeme mít na mysli ten skutečný subjektivní čas psychického dění. V biologickém případě nevím, že by toto rozlišení bylo prováděno. Po mém soudu je... zatímco třeba klasická knížka, velmi stará, ale slavná, je *Carrel*, Alexis Carrel, který se jako jeden z prvních touto otázkou důkladnějším způsobem, biologickým a s takovými filosofickými pokusy, zabýval. Takových prací je celá řada a jsou i předcházející, i když třeba u takového Driesche to najdeme věcně, i když to není terminologicky zcela nám blíže formulováno. Ale najde se to tam také. Carrel to skutečně vyjadřuje dost jasně.

Ale v psychologii, tam dokonce ani nejsme závislí na studiích, na reflexích, na vědeckých pracích a podobně, ale každý to víme. Víte o tom, že když se určitou dobu nic neděje, nebo se děje málo, nic významného, tak máte dojem nudy, otrávenosti, prázdnoty a čas se strašně vleče. Kdežto když se děje mnoho věcí, jdete z jedné akce do druhé, tak jednak čas šíleně utíká a máte dojem, že je to nabitě. Stačí, když poodejdete několik let a vrátíte se, tak najednou máte dojem úplně jiný. To, co ve vás svou zdoluhavostí a nudností vyvolávalo dojem, že se ten čas obrovsky vleče, se najednou ztenčí do nepatrného kousku, takže máte dojem, že to snad není možné, že už je to pět let. To snad není ani pravda. Naproti tomu, když jste v plné akci a jdete z jedné věci do druhé a máte dojem, že je to všechno nabitě a že ten čas strašně utíká, že nemáte dost času, abyste to všechno stihli, tak zpětně se vám jeví jako děsně dlouhý časový úsek, kde se toho mnoho odehrálo, a tudíž ten čas je rozlehlý. Jak to, že se mění po jisté době způsob, jak chápete, jak zažíváte určité časové období? Čím to je? No, je to právě tímhle: z časového odstupu se vracíte k tomu času v podobě reflexe. Není to přímé zažívání času. Tady neprožíváte ten čas samotný, nýbrž reflektujete své prožívání toho času.

A tahle reflexe, jejímž podstatným předpokladem je právě ten odstup, způsobuje tu proměnu. Tedy, tam je zřejmé, že v obou případech jde o různý čas. Ten přímý zážitek vás konfrontuje s tím subjektivním časem toho úseku vašeho života. Ten reflektivní přístup je nikoli přímým zážitkem nebo prožitkem toho subjektivního času, nýbrž je reflexí, a to znamená sekundární rekonstrukcí – řečeno technicky, mechanicky, rekonstitucí lépe – sekundární rekonstitucí ne už toho původního subjektivního času, nýbrž času

subjektivního. Tady přímo v našich zážitcích je zachytitelný ten rozdíl mezi subjektivním a subjektivním časem psychologicky.

No tak, abych se vrátil, my jsme proti tomu objektivnímu času postavili takzvaný vnitřní nebo subjektivní čas. A ten jsme odlišili od subjektivního. A teď o ten subjektivní nám nepůjde, poněvadž ten subjektivní čas vždycky znamená ne ten čas sám, nýbrž jeho prožívání. To jest, reflektována není konfrontace s tím samotným časem, nýbrž konfrontace s jeho prožitkem. Což jsou dvě různé věci.

Zároveň jsme řekli, že ten objektivní čas žádný neexistuje – objektivní v tom smyslu, že by nebyl spjat se žádným subjektem. Ale dějiny jsou možné jenom tam, kde ani nejsme redukováni na subjektivní čas, ani nejsme odkázáni na nějaký uměle konstruovaný objektivní čas. My musíme najít ještě něco jiného. A co to je? Kdyby neexistoval žádný objektivní čas, kdyby existoval jenom subjektivní čas a jeho subjektivní prožívání, tak by nebylo možné, aby se dva lidé nebo více lidí setkali v jednom čase, aby měli společný čas. A my víme, že nejenom si můžeme domlouvat s druhými lidmi různé schůzky a termíny a tak dále a dohodnout se o tom (to by bylo příliš pragmatické argumentování), ale my jsme schopni zažívat s druhými lidmi týž čas. Zejména pak ten čas, který není jen naším vnitřním časem, nýbrž časem toho našeho setkávání s druhými lidmi. Ten čas našeho setkávání není dvojí čas, který spolu vlastně nikdy kontaktu nedosáhne a který patří buď jednomu, nebo druhému partneru toho setkání, nýbrž to je skutečný společný čas.

A tento společný čas budeme nazývat intersubjektivním časem – nebo eventuálně lépe: intersubjektivním a v reflexi opět intersubjektivním. Tady je ovšem situace obrácená, a to je podstatné právě pro dějiny. Totiž zatímco na té úrovni subjektivnosti je subjektivní čas základní a subjektivní je umožněn pouze reflexí přístupu k tomu subjektivnímu času, u toho intersubjektivního času a intersubjektivního je to obrácené. Kdyby nebylo žádné intersubjektivnosti, tak by nemohl existovat žádný intersubjektivní čas. Čili intersubjektivní čas je konstituován skrze naši subjektivitu, to jest naši i těch našich partnerů, tedy skrze intersubjektivitu.

A je tomu tak, jak jsme skončili, než jsme se dostali k těm dějinám, totiž že ty dějiny jsou možné jenom ve světě *logu* nebo *mýthu* nebo nějakého jiného typu slova, řeči. Jenom ve světě řeči, v němž k tomu setkání může dojít. Lidé se nemohou setkat, skutečně setkat v tom plném slova smyslu, dokud se nestanou občany světa řeči. A tento svět řeči jsme si řekli, že je něčím analogickým – to je nepřesně řečeno, poněvadž my víme, že není analogickým, nýbrž je základem, bází, ale to nás teď *netanguje* tolik, čili je něčím analogickým jako ten vnitřní svět uměleckého díla.

Když se setkáme s někým ve světě řeči, je to takové, jako když se s někým setkáme před obrazem, který samozřejmě každý vidíme v jiné perspektivě, poněvadž nemůžeme strčit hlavy na jedno místo, máme [nesrozumitelné].

--- (1981-06-08 [Filosofie dějin] Dějiny III (1)_s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Naše znalosti z dějin umění mohou být odlišné a tak dále. A přesto každý jsme trochu jiný, máme jiné averze a jiné sympatie a podobně. A přesto se můžeme s druhým domluvit na tom, že rozumíme tomu obrazu, to jest rozumíme jeho vnitřnímu smyslu, že pronikáme do jeho vnitřního světa podobně. Že je to totéž dílo, o němž se domluvíme. Že nemluví každý o něčem jiném, o nějakých svých zážitcích.

Není to tak, jak říkal Gorgias, že nic není, kdyby něco bylo, nemohli bychom to poznat, a teď nás zajímá ta třetí rovina: a kdybychom to mohli poznat, nemohli bychom se o tom s nikým domluvit. Není pravda, že se nemůžeme o tom domluvit. My se můžeme domluvit, a jestliže jsou difference, tak je to vždycky možno postupným rozhovorem, který jde dál, který se nezastavuje, nezablokuje se vůči tomu druhému, je otevřen v dialogu, se přece jenom nakonec můžeme domluvit o tom světě vnitřní povahy uměleckého díla.

A něco takového platí a není to jen analogie, nýbrž naopak, tohle je právě ta báze, proč je vůbec možné, abychom se domluvili o uměleckém díle a tak dále. Ta báze je v tom, že se můžeme setkat s tím druhým a s dalšími druhými ve světě řeči. Toto setkání je vždycky v čase, tedy že se zároveň v tom světě řeči

můžeme s ním setkat ve světě společného subjektivního času, k němuž není přístupu leč přes subjektivitu, ovšem specifickým způsobem normovanou. Subjektivitu, která na sebe vezme řeholí určitého řádu, která respektuje něco, co není z ní.

Tedy že se můžeme sejít ve světě intersubjektivního času. A tento intersubjektivní čas má charakter analogický, přesně řečeno, jak jsem říkal, je to základ, báze toho charakteru uměleckého díla. U výtvarného díla tam na první pohled nejde o čas, ale jsou jiná díla, kde to je názornější. Dá se prokázat, že výtvarné dílo je taky v čase, je časové. Ale to nechme stranou. Jsou jiná díla, například je dílo hudební a je zejména literatura. Literatura je nejpodstatnější pro tento argument, protože to je umění, které nejvlastnějším způsobem spojuje svou *poiesis*, své tvoření s časem. A zároveň s časem slova a se slovem času, řečí času a časem řeči.

Tak jsme tady objevili intersubjektivní čas, který je nejen pro zážitek, prožitek, prožívání dějin a dějinnosti elementárně nezbytný, ale který je vlastně pro dějiny jako takové, to jest zase v uvozovkách „dějiny“ v *ontickém* smyslu, konstitutivní. Dějiny skutečně jsou teprve tam, kde subjekt těchto dějin nebo subjekty těchto dějin vstupují do světa řeči, který je časový, který má časový charakter, totiž který má charakter intersubjektivního času.

Intersubjektivnost času je nejúžeji spjata s intersubjektivností řeči a vposledku v té hierarchii, kterou jsme kdysi naznačili, s intersubjektivností pravdy. Pravda jako taková, pravda v pravém slova smyslu, není nikdy objektivní. Je vždycky subjektivní. Ale není subjektivní tak, že by mohla být zažívána, reflektována jako subjektivní, nýbrž jenom jako intersubjektivní.

Pravda totiž nemá objektivní charakter. Pravda nikdy není před námi jako věc, jako předmět, jako objekt. Ale pravda nás vždycky oslovuje, oslovuje nás jako subjekty. Ale ne jednotlivý subjekt, že by každý jednotlivý subjekt měl svou oslovující pravdu, nýbrž ta oslovující pravda je identická, je společná všem. Oslovuje všechny, i když některé víc, některé méně, ale nikdy ne tak, že by byly individuální, jednotlivé pravdy, které by oslovovaly vždycky jen jednoho člověka. Pravda není předmětná, nýbrž je subjektivní, ale je vždycky intersubjektivní.

No a je-li tomu takhle, tak teď se nám vyjasňuje jedna z nejzákladnějších otázek, totiž jak lze reagovat na vnitřní čas druhých. Tedy jak je možný intersubjektivní čas. Jedině tak, že jsme schopni reagovat na subjektivní čas těch druhých tak, jako na subjektivní čas svůj, a zjistit, že tento jejich a náš subjektivní čas je společným časem. To jest, že to není vždycky jen subjektivní čas vztažený k jednomu subjektu, nýbrž že to je intersubjektivní čas.

A ta cesta k rozpoznání toho, že náš subjektivní čas a subjektivní čas těch druhých je časem intersubjektivním, rozpoznání této skutečnosti můžeme nazvat porozuměním. Toto porozumění je elementárně přítomno všude tam, kde běžně o porozumění mluvíme, když máme před sebou výtvarné dílo, máme před sebou vnější stránku. Abychom mohli proniknout do jeho vnitřní stránky, do světa vnitřního světa uměleckého díla, tak musíme podniknout to, čemu se říká porozumění. Kdo nepronikne do toho světa, ten neporozuměl, oč v tom obraze jde. Pes, když vidí obraz svého pána, nepozná svého pána, protože neporozuměl, že to má být jeho pán. Z toho vnějšího tvaru uměleckého díla to samo nevyplývá. Je potřeba něčeho víc, je potřeba toho porozumění. Toho porozumění ten pes není schopen. To je výkon bytosti, která se stala členem, občanem světa řeči a světa *intersubjektivní*, tedy intersubjektivního času a tak dále, co tam všechno k tomu patří.

Tedy podstata porozumění spočívá v tom, že z něčeho vnějšího, s čím se setkáváme *prima vista*, s čím se setkáváme na první pohled a na vnější kontakt, pronikáme k čemusi vnitřnímu, co nám není přímo dáno. A přesto to, co nám není přímo dáno, je to podstatné, kdežto to, co je takzvaně přímo dáno, je jenom nástrojové, instrumentální, je jenom jakousi okolností, která nás vede lépe nebo hůře k tomu porozumění. Proto povaha té vnější stránky se měří a stává se předmětem kritiky, kritického zhodnocení podle toho, jestli nás lépe nebo hůře uvádí do toho vnitřního světa.

No a teď už můžeme zase přejít plně na úroveň dějin. Dějinné události jsou, řekněme, v prvním rozběhu, jsou skrz naskrz proniknuty nejrůznějšími formami a úrovněmi porozumění. Bez porozumění není dějin.

Dějiny nelze uzavřít do porozumění pouhého a učinit je tak čímsi subjektivním, ale bez této subjektivity, bez níž žádné porozumění není možné, tedy bez tohoto porozumění nemohou dějiny ani existovat. Teprve skrze toto porozumění se dějiny konstituují jako dějiny. Ale není to tak, že naše porozumění konstituuje dějiny. Dějiny se konstituují jako dějiny skrze lidské porozumění. Není to tak, že lidské porozumění konstituuje dějiny. To jsou dvě různé formulace, které je nutno přísně odlišit. Jedna je pravdivá, druhá je nepravdivá.

Proč tomu tak je? Kdybychom totiž řekli, že dějiny jsou produktem naší subjektivity, produktem našeho porozumění, byla by to mystifikace z toho důvodu, že by dějiny byly interpretovány, že by byly prohlášeny za pouhé zdání. Ale jak mohou být dějiny, chápeme-li je tak, jak jsme řekli, uchráněny té výtky, té kritiky, že jsou pouhým zdáním? My ovšem víme, že nejsou, že? Ale teď nám jde o to, jak myšlenkově to uchopit, aby to obstálo před touto kritikou.

Je tomu tak proto, že dějiny nikdy nejsou pouhým setkáním subjektů. My jsme si řekli, že všechny ty předchozí argumenty, co jsme si říkali, ty postupné stupínky, kde jsme demonstrovali, co to je ta intersubjektivnost, tak všude tam jsme poukazovali zejména na skutečnost setkání subjektů v intersubjektivním čase, nebo v intersubjektivním prostoru, v intersubjektivním světě řeči a podobně. Ale ta podstata věci, ta intersubjektivnost je konstituována v setkání různých subjektů, ale není na setkání těchto subjektů redukovatelná, protože i toto setkání těchto subjektů je možné jenom díky něčemu dalšímu. A to další bychom opět mohli v naší tradici označit jako to čtvrté.

Totíž to setkání je možné jenom díky tomu, že setkání se neúčastní pouze různé subjekty, nýbrž že se tam ukazuje, že tam přichází, ukazuje se a uplatňuje se, prosazuje se ryzí nepředmětnost, která už není vyložitelná jako subjektivnost, protože důraz na subjektivnost je důrazem na jednu stránku subjektu. Ale ryzí subjektivnost už není jednou stránkou čehokoli dalšího, nýbrž je plností. Už neodkazuje k žádné předmětnosti, nýbrž je právě ryzí nepředmětností. A tato ryzí nepředmětnost zakládá, nebo ještě lépe umožňuje a zakládá setkání subjektů, skutečné setkání subjektů. Tedy umožňuje a zakládá konstituci intersubjektivního prostoru, v uvozovkách prostoru, protože míníme tím čas, míníme tím svět řeči, míníme tím pravdu a tak dále. Prostý závěr, který samozřejmě nevystihuje všechno, co se z toho dá vyvodit, je ten, že dějinám nelze rozumět, dějiny nelze chápat v jejich skutečném smyslu, jestliže upíráme pozornost nebo svou pozorností ulpíváme jenom na jejich vnějšku. Pokoušet se vykládat dějiny z nedějinných elementů, jak jsme o tom minule říkali, znamená neporozumět dějinám, nepochopit jejich smysl. Ale dějiny zbavené smyslu přestávají být dějinami. Nepochopit smysl dějin znamená nepochopit dějiny, protože dějiny tak úzce souvisí se světem řeči. A řeč, to je smysl, *logos*, to je smysl. Dějiny jsou všude tam, kde je smysl, a nejsou nikde, kde není smysl. Není to tak, že by dějiny buď smysl měly, nebo neměly, nýbrž smysl má vždycky dějinnou povahu.

Tedy nestačí jenom pro pochopení dějin neulpívat na vnějšku, ale přihlídnout k subjektům dějin. To by bylo málo. Kdybychom jenom zdůraznili aktivní subjekty, rozpadl by se nám dějinný smysl do jednotlivých subjektivních sfér. Dějiny mají smysl, dějiny jsou smysluplné jen díky tomu, že se tam neseťkávají jen subjekty navzájem, nýbrž že se subjekty setkávající se navzájem setkávají s něčím dalším, co není subjekt. Protože to nemá žádnou vnější stránku, je to ryzí vnitřnost, ryzí subjektivnost, ryzí nepředmětnost.

Teď to musím trochu zkrátit, protože vidím, že se blížíme už k osmé. Tedy otázka smyslu dějin není otázkou po nějakém objektivním charakteru dějin, ale není také otázkou po subjektivních aspektech nebo subjektivních ingrediencích dějinného procesu. Je to v podstatě, i když tohle tam musí být zahrnuto, samozřejmě není dějin bez objektivních charakteristik a není dějin, tedy bezpředmětných, lepší, že, a není dějin bez subjektivních charakteristik a prvků. Ale otázka po smyslu dějin není otázkou ani po jednom z těchto prvků, nýbrž je otázkou po nesubjektivní, respektive mimosubjektivní integrovanosti vnitřní stránky dějinných průběhů a proměn, to jest dějinných událostí.

Dějinné události jsou totiž integrovány jako události, samozřejmě ne objektivně, protože to nejde.

Objektivně můžete dát dohromady jenom hromadu, ale nikdy ne celek. Objektivně nelze nic integrovat.

Ale otázka smyslu dějin není ani otázkou subjektivní integrovanosti, už vůbec samozřejmě ne subjektivní,

ale subjektové integrovanosti, protože subjektivní integrovanost je odvozena od integrity dějinné. Lidská bytost jakožto dějinná bytost je schopna se integrovat jedině v určitém velmi podstatném, bytostném vztahu k integritě dějinného pohybu, který není objektivní a není redukovatelný na subjektivní pohyby jednotlivé.

Tady nám zbývá, k tomu se budeme muset vracet ještě později, srovnat dvě různé integrity: integritu subjektu a docela jinou integritu dějinných událostí. Dějinné události jsou integrovány, nejsou integrovány ani subjektivně, ani subjektivně – také, ale to je jenom odvozeně, sekundárně. Primárně dějinné události jsou integrovány jinak, jsou integrovány smyslem. Tedy srovnat musíme a najít rozdíly mezi integritou subjektu, to jest subjektu jako události, a integritou dějinné události. Dějinná událost má jiný charakter než událost, jak jsme o ní dosud mluvili. Je integrována jinak než všechny dosavadní události, o kterých jsme mluvili až po ten subjekt lidské bytosti. Dějinné události nelze chápat jako subjekty. Zatímco všechny události, o nichž jsme dosud mluvili až na *primordiální*, jsme mohli chápat jako subjekty, tak dějinné události, ačkoli nejsou ničím subjektivním, nejsou žádným zdáním, nemohou být považovány za subjekty. A přesto, že je nelze chápat jako subjekty, nezůstávají ve své integrovanosti jen v subjektivní sféře, to jest nejsou jen zdáním subjektivním. Integrita těchto dějinných událostí ovšem – to už jsem řekl a ještě to pro jistotu zopakuji se veškerým důrazem – není garantována ani objektivně. To jest, to je polemika proti antice, proti té dosavadní tradici *filosofické*, kde integrita nějakých proměn je garantována vnějšně, to jest těmi *arché*, z nichž všechno vzniká, do nichž všechno zaniká. Nic takového tam není.

A tudíž tady se nám otevírá způsobem, jak jsme to dosud nemohli provést, v novém hlubším smyslu otázka nepředmětné skutečnosti. Tedy problém sice nepředmětné, ale skutečnosti. A to skutečnosti v pravém slova smyslu. Můžeme mluvit o skutečnosti, i když odmítneme o této skutečnosti říci, že jest ve smyslu jsoucna. Ta nepředmětná skutečnost není jsoucnem, nemůžeme o ní říci, že jest ve smyslu jsoucna. Ale je to skutečnost, protože vede ke skutku, respektive ke skutkům. To už jsem taky říkal, ta etymologie českého slova skutečnost se může tady plně využít, podobně jako etymologie německá *Wirklichkeit* – *was wirkt*. Ale to naše je lepší, ke skutku, zatímco *wirken*, působiti, to je sice také spjata s *Werk*, ale přece jenom jsou tam v pozadí kauzální souvislosti, což je chybné.

Tedy tato nepředmětná skutečnost je skutečností, vede ke skutkům a vede ke skutkům zejména tím, že je báží a garantem jejich integrovanosti. Jednotlivé akce, jednotlivé skutky, činy lidských bytostí mohou vytvořit jeden integrovaný lidský život jedině na základě toho předpokladu, že integrovanost tohoto lidského života je zakotvena nebo má svůj zdroj v integrační mohutnosti té nepředmětné skutečnosti. Bez té nepředmětné skutečnosti nelze zintegrovat lidský život.

A lidská bytost jako dějinná bytost – nemůžeme říci, že jest, protože to není automatický důsledek, ale můžeme říci, že je povolána k této integrovanosti, to jest je povolána k tomu, aby zakotvila svou integrovanost v integrační mohutnosti té nepředmětné skutečnosti. Tak to je všechno, co dneska tady říkám. Zčásti to souvisí, zčásti to jde jinudy, než je označeno v těch posledních tezích. Můžeme se k tomu buď vrátit, nebo nevrátit, podle toho, jak budete chtít, nebo co ještě nás napadne. Tak teď si uděláme [nesrozumitelné].

Jiný hlas: Jak by to vypadalo, kdyby tedy integrita dějin byla stejná jako jakákoliv integrita událostní nižší, třeba lidských? To by přeci taky šlo.

Hejdánek: To by šlo, ale mělo by to jednu závalu, totiž že by se z lidských bytostí stalo něco jako buněk v mnohobuněčném organismu. To jest bylo by to něco jako v nějakých *science-fiction*, kde jsou takové ty kolektivní bytosti, které si nějaké volovinky dělají každá samostatně, ale když je ohroženo celé jejich lidstvo, tak najednou se vnitřně dají dohromady a myslí jako jeden. Ta personalizace, která je významným charakteristickým rysem dějin, nebo je charakteristickou tendencí, která se vyjevuje v dějinách, ta by odpadla. Protože ty dějinné superudálosti by si podmaňovaly jednotlivé lidské bytosti a udělaly by z nich jenom instrumenty. Ale my vidíme, že v dějinách to tak není. Že to nejsou události, které rozhodují o lidech, nýbrž lidé se podílejí na konstituci událostí tím, že jsou aktivní. Že jsou aktivní jako individua, jako

jednotlivci.

A tak ta integrita událostí dějinných zřejmě není a nemůže být v rozporu se stále se vyostřující personalizací lidských bytostí. Událost, která by nepodmaňovala nižší události, jako je člověk, a přesto byla jednou událostí, která by se odehrála jako jeden příběh se začátkem kosmu jako tím velkým třeskem a na konci s druhým velkým třeskem – to je jedna událost. Počkej chvíli, já to nemůžu dost dobře udržet, protože to je moc natažené. Ať už je v téhle události cokoli integrováno jakkoli, tak tam stejně není zapotřebí to čtvrté, nebo smysl to protože ty kosmické události nejsou dějinné události. Tomu se říká jenom velmi nepřesně dějiny. Takže ten dojem může vypadat, že to, co říkal, že je myslitelná událost, která je integrovaná, je dějinná a nepodmaňuje si lidi nebo aspoň nepodmaňuje si je tak nějakým takovým drastickým způsobem, no tak to jsou události toho typu jako třeba rozhodnutí státníka nebo vojevůdce nebo něco takového. Že tam za určitých okolností, snad ještě spíš toho státníka než vojevůdce, politika, tam opravdu hodně záleží na takové loajálnosti, na sympatiích, na důvěře lidí. Tam nejsou zotročování, nejsou podmaňování, ale je jim ukázána perspektiva a oni se pro to rozhodnou a jdou za tím svým politikem, který je spíše jejich takovým reprezentantem, takovým bardem, než že by byl nějakým totálním vládcem. Tak něco takového může v dějinách být, jistě jsou takové události, které ovlivňují lidi, ale nezotročují je nebo nečiní z nich kolečka. Ale pokud bychom, tedy fakticky je to takhle, ale pokud bychom předpokládali, že události jsou samostatnými subjekty, tak to by znamenalo nutně, že musejí integrovat lidské bytosti jako individua. Že musejí do sebe vcucnout, že musejí ovládnout jedním plánem aspoň na nějaké úrovni, ne že by jim zcela sebrali samostatnost. Tedy samozřejmě to není tak, že by to bylo naprosto direktivní. V těle taky není nic naprosto direktivního. Jsou tam jisté direktivní struktury, které třeba nervové nebo humorální nebo tak, ale každá buňka musí jaksí být také schopná samostatného života. Není jenom řízená, nýbrž také se řídí sama. A tak ty události by, ne ve všech rovinách, ale aspoň na některé rovině, by integrovaly tu masu individuí způsobem, který by je zbavoval osobitosti. Ale my víme, že tomu tak není. Nebo není tomu tak nezbytně. A když najdeme nějaké třeba buď personální ambice nějakého vojevůdce, státníka a tak dále, který donucuje ty druhé... Takový klasický příklad je *Gilgameš*, který je líčen jako velice takový náročný panovník, který má velké ambice a chce po sobě jaksí zanechat nebo něco vytvořit, co ještě nikdo neudělal, a zapřáhne do toho všechno obyvatelstvo, zotročí to obyvatelstvo. Oddělí muže od žen, aby neztráceli sílu a aby prostě všechno vrhli do stavby toho velického díla. To je typ takové gigantomanie nějakého totálního vládce, jak v *Orientě* bývali. A nebo druhá věc, že existují jakési setrvačnosti, takzvané dějinné, o nichž my víme, že jsou nedějinné, které strhnou všechny lidi jistými cestami, na jisté cesty, aniž by si to uvědomovali anebo i když si to uvědomují, tak proti tomu stejně nic dělat nemůžou. Takže buď na jedné straně je nějaký takový *gigantomach* lidské povahy a nebo zcela mimolidský, alidský trend, který strhuje celou společnost, všechny nějakým směrem. Ale v obou případech je to takové snížení lidské bytosti na kolečko v nějakém velkém stroji. Kdežto jedna... a my víme, že v historii je to jinak, že i když mnoho lidí se spokojuje s úlohou takových drobných koleček a nemají větší ctížádost, tak vždycky ve všech vrstvách, ve všech i těch nejnižších a nejvíce periferních nebo nejnižších vrstvách společnosti se vždy znovu objevují lidé, kteří ten vnitřní přetlak nebo jak bychom to nazvali, tuto vnitřní touhu po personalizaci mimořádně silně pociťují a jaksí je mimořádně silně pro ně atraktivní, atrahuje je. Takže to není jenom výsada nějakých těch elitních skupin. Je to, myslím správně porozuměno, je to cosi, co je atraktivní pro každého člověka v zásadě a je možné jenom se nějak nechat zkopat do kuličky, nějak se nechat otrávit nebo nechat udolat tím vnějším tlakem. Ale když pozorujeme malé děti, to už jsme o tom taky hovořili, když pozorujeme malé děti, tak ony sice mají ještě nevypracované pojetí třeba spravedlnosti, ale mají neobyčejně vyvinutý smysl pro to nevypracované pojetí spravedlnosti. Malé děti mají neobyčejně vypracovaný nebo neobyčejně vyostřený smysl, *sensorium* pro spravedlivé a nespravedlivé jednání okolních lidí a zejména rodičů třeba nebo bratrů a sester a tak dále. Mohou se mýlit, ale to neznamená, že nemají vyostřené tohleto povědomí. Kde se to bere? S tím, že se dítě narodí a zjistí, že se narodilo jako dítě otroků a tudíž otrok, se musí to dítě těžce smířit. To není samozřejmost. Prostě jenom tvrdým tlakem okolností, tvrdým

vedením i těch rodičů, kteří vědí, že kdyby to dítě nevzalo na vědomí, tak že zajde dřív nebo později, tak prostě už jenom proto, aby zachovalo život, tak mu musejí vstípit, že se musí chovat jako otrok nebo jako poddaný nebo a podobně. To dítě je takto převálcováno. Ale ten vnitřní *trend*, ta vnitřní náklonnost k posuzování situací morálních dosti ostrým měřítkem, toto měření ostrým měřítkem, toto je pro děti velice podstatné. Děti nejsou netečné v tomto smyslu. Nemí třeba je vybudit. Samy k tomu, zrovna tak jako děti nejsou netečné, že byste je musel učit mluvit. Ony samy chtějí, mají vnitřní *tendenci*, mají vnitřní *tendenci* se stavět. Nemí potřeba jim, když jim je rok nebo půl druhého a furt lezou po čtyřech, tak jim [nesrozumitelné].

--- (1981-06-08 [Filosofie dějin] Dějiny III (2)_s1_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: No tak k tomu už jsem se... No.

Jiný hlas: Mně není jasné, proč by z toho, co říkal Honza, kdyby ta integrita subjektů a integrita dějinných událostí, teda subjektů jako lidí, měla být stejná, proč by z toho plynulo, že by měl člověk být podřízen těm dějinným událostem? Že by oba byli podřízeni teda tomu smyslu. Ne že by dějinné události řídily člověka, ale ten smysl by řídil jak dějinné události, tak člověka. To z toho taky může se vyvodit.

Hejdánek: To by ovšem předpokládalo, že dějinné události jsou vedle lidí a ne, že lidé jsou dějinné bytosti. Totiž lidé by vstupovali do dějinných událostí jako vstupují do vody nebo jako lezou na hory a zase by mohli slézt. Ale to tak není. Lidé jsou od začátku do konce svého života, tam kde jsou už dějiny konstituovány, jsou ponořeni do dějin a nejsou schopni z toho vylézt. My jsme tam v těch bodech měli taky ke konci něco takového, co se toho týká, že v 17. to je: dějinnost člověka jako umožnění lepšího startu, ale také jako omezení. Otevřenost světa a omezenost dějinné situovanosti. Člověk jako omezená bytost a dějiny jako specifický typ omezení. Tedy aby nedošlo k tomu závěru, k tomu důsledku, že lidé se stanou objekty dějin, objekty dějinných událostí, tak by museli být lidé těmi dějinami neomezení. Oni by do nich vstupovali, ale nebyli by dějinami prostoupeni. Dějinné události a lidé by byli v jakési *juxtapozici*, byli by postaveni vedle sebe a ne tak, že lidé jsou ponořeni do dějin. A to my víme, že jsou ponořeni do dějin. A přesto nedochází k tomu, že by byli zbavováni své individuality, své osobitosti, své personaly, naopak. Jejich personalita je konstituována a se vyostřuje nebo prohlubuje právě dějinně. Čím jsou lidé víc v dějinách, tím jsou schopni být více osobnostmi.

Kdežto kdyby skutečně došlo k tomu, že dějinné události jsou subjekty, jsou integrované subjekty, vnitřně integrované subjekty, tak by to nutně znamenalo, že buď mají-li lidé zůstat subjekty...

Jiný hlas: Integrované, ale ne subjekty.

Hejdánek: No jenomže to mě nenapadlo, že by na takto vysoké úrovni mohlo dojít k tomu, že nějaká vysoce komplikovaná událost vnitřně integrovaná nebyla schopná reflexe, nebyla schopná se k sobě vrátit. To teda nevím, co by to znamenalo. Já si to prostě nedovedu představit.

Jiný hlas: Ty jsi ale říkal, že ty dějinné události, že nejsou subjekty.

Hejdánek: Že nejsou jsem říkal, ale to já říkám pořád a říkám: „Kdyby byly integrovány vnitřně...“

Jiný hlas: Ne, vnitřně ne.

Hejdánek: Tak by byly subjekty. Integrovány smyslem.

Jiný hlas: Ano, já jsem říkala integrovány smyslem, no vždyť já to беру, jenomže mně jde o to, proč by nemohl být člověk taky takhle integrovanej.

Hejdánek: Člověk především je subjekt, to jest má svou vnitřní a vnější stránku.

Jiný hlas: A nemohl by být integrovanej dvakrát? Jestli by nemohl být integrovanej dvakrát.

Hejdánek: No, *was heißt das* dvakrát? Samozřejmě že je dvakrát, nebo alespoň dvojím, jistě je integrován, ta jeho integrita personální není totožná s integritou tělesnou. Jistěže. Ty roviny integrity lidské jsou vícery, jsou plurální, nepochybně. Ale člověk stále zůstává subjektem, to jest má svou vnitřní a vnější stránku. Integrita událostí dějinných je jiného typu než všechny integrity toho subjektu. Tedy není to integrita subjektu, protože i když dějinná událost má své vnější, má svou vnější stránku a má svou vnitřní stránku, tak ta vnější a vnitřní stránka spolu nekomunikuje přímo, nýbrž jenom přes člověka. To je ten rozdíl.

Můžeme si to třeba ukázat na jazyku. Jazyk je něco, co můžeme sledovat, zkoumat po vnější stránce. To dělá lingvistika, to dělá jazykověda. Ale všechny ty vnější parametry, který lze u jazyku zjistit, ještě nedělají jazyk jazykem. Ten skutečný jazyk je jazyk, kterým se promlouvá, ne kterým se mluví. To znamená, že skutečný jazyk je tu kvůli tomu, nebo jeho bytostná povaha spočívá v tom, že jím je něco vyjadřováno, že jím se něco říká. Když se nic nevypovídá, když se nic neříká, tak to mluvení je jenom blábol a hatmatilka. A přesto jazyk sám není schopen promlouvat. Jazykem může promlouvat, to jest pomocí jazyka může něco říkat jen člověk. A nebo, to je ta druhá možnost, skrze jazyk může promlouvat řeč. Ale ani řeč nemůže promlouvat sama ze sebe. Zase ještě je jen jakýmsi instrumentem promlouvání, za nímž stojí nebo jež je promlouváním pravdy. Pravda je ta, která promlouvá skrze řeč. No a co tohle znamená všechno? Že prostě jazyk, i když má vnější stránky a nutně vnitřní stránky, poněvadž jinak by byl pouhým blábolem, tak není integritou té své vnitřní a vnější stránky, nýbrž aby ta jeho vnitřní a vnější stránka byla integrována, k tomu je zapotřebí aktivity individuálních lidských bytostí, individuálních subjektů. A takhle to je taky s dějinnými událostmi podobně jako lidská promluva může mít smysl nejenom díky nějaké konvenci jazykové, ale zejména proto, že promlouvá *po-řeči*, jak říká *Heidegger*, a ne *proti-řeči*. Čili že v jistém slova smyslu se nechává řečí vést, ale že dále sama řeč může vést lidské promlouvání jedině, jestliže prostředkuje vedení samotné pravdy. Neboť lidské promlouvání má vposled smysl jedině ve vztahu k pravdě, kterou chce a má vyslovit, které se má dát k dispozici, kterou má tlumočit.

Tedy je tady nezbytná aktivita promlouvajícího člověka, je tady nezbytný vnější aparát jazyku, je tady nezbytný svět řeči, v němž je to všechno podnikáno, ale je tady zejména nezbytná pravda, bez níž vůbec žádný smysl jazykového projevu, smysl jakéhokoli promlouvání není myslitelný. Pravda, která je tou rozhodující, jedinou poslední mírou pravdivosti a nepravdivosti toho, co je promlouváno.

Tak podobně u událostí historických, událostí dějinných, je to tak, že tam je nezbytná spolupráce aktivních lidských bytostí, je tady nezbytné taky vnější vybavení situací, který samo nemusí být vůbec dějinný, jenom může mít jakýsi odlesk dějinnosti na sobě. Pak je tady nezbytná dějinnost sama, svět dějinný, kterej vlastně splývá se světem řeči, protože dějinnost bez toho smyslu, bez řeči není možná. Ale vposled rozhodující je smysl, kterej zakládá, umožňuje a zakládá integritu události díky tomu, že umožňuje a zakládá integritu života jednotlivých lidských bytostí. Jenom vnitřně integrované lidské bytosti jsou schopny jednat v dějinách tak, že události dějinné mají jakýsi integrovaný charakter, mají integrovaný smysl.

Jiný hlas:

Jestliže promlouvání potřebuje pravdu a dějiny potřebují smysl, jestli není možné tam použít slovo pravda místo toho smyslu? Jestli to nejsou zbytečně dvě slova? Takto až myslím.

Hejdánek:

Ano, jistěže ano. Já si myslím, že opravdu vposled musíme předpokládat jakousi konvergenci v té hierarchii, takže čím výš nebo čím hlouběji k té nepředemětné skutečnosti jdeme, tím ty jednotlivé aspekty se zblíží a naznačují nám, že ta poslední pravá skutečnost, ta nepředemětná skutečnost je jediná, je vnitřně integrovaná. A že tedy jak když mluvíme o smyslu, když mluvíme o pravdě, tak to jsou jakési předposlední charakteristiky té poslední skutečnosti a že, když nějakou tuchou tam těžko můžeme pronikat nějakým sebedůmyslnějším myšlenkovým aparátem, že tam tak cípíčkem odhalujeme, jak by to asi mohlo být. Ale pokud tak tuchou se tam dostáváme, tak je to skutečně tak, že nakonec tam v té hierarchii je jedno a dáváme vlastně pak za pravdu formálně takovému *Platónovi*, který v tom světě věčných idejí tam také měl jakousi hierarchii, kde nejvýš na tom vlastním vrcholu byla *idea dobra*. Takže že to je nějak hierarchizovaný, že není možný, aby pravda nebo smysl, aby umožňovaly a zakládaly jakousi integritu, není možný, kdyby sami nebyli vposled integrovány, to jest vposled kdyby nějak nesplývaly, kdyby neměli jeden jediný poslední zdroj. Naprosto s tím souhlasím.

Jiný hlas:

Ta dějinná událost není nadřazená subjektu nebo události subjektu, je patrný z toho, že když hledíme na dějiny, tak vidíme, že se ty události odehrávají v čase. V tom intersubjektivním čase. A není to tak,

protože každá událost normálně má svůj čas, není to tak, že by byla událost, nic, a na ni navazovala nějaká další událost. My vidíme dějiny, ve kterých se odehrávají dějinné události. Ten čas, to je ten intersubjektivní čas, že ty dějinné události jsou nějakým způsobem podřízeny tomu času, ten čas události je podřízen tomu času intersubjektivnímu. Jestli se tomu dá takhle rozumět. V tom je vidět ten rozdíl.

Hejdánek:

To je velmi podstatné. Když někteří historici zdůrazňovali, že historie je série jednotlivých epoch, které spolu nekomunikují, a jestliže se jedna epocha domnívá, že rozumí epoše druhé, tak je to díky tomu, že tam do ní vnáší to, čemu rozumí, a zcela zanedbává to, co tam nevnesla, co tam skutečně původně bylo. Že tohleto je nepochopení toho, že vedle subjektivních časů je tady něco takového možné jako intersubjektivní čas. To je myslím naprosto přesně z tohoto vidět, je možno z této základny kritizovat ty historiky, kteří proti vši zkušenosti začali tvrdit, že nemůžeme pochopit nějakou jinou epochu, třeba staré Řecko nemůžeme pochopit, starou *polis* řeckou nemůžeme pochopit, když jsme lidmi žijícími v 19. nebo 20. století.

Jiný hlas:

Taky by nemohl být integrován jedinec, který by zažil dvě události. Jedinec, který by zažil třeba okupaci a konec druhé světové války, kdyby to takto platilo, by nemohl být integrován, by se rozpadl. Byl by jedinec před válkou a jedinec po válce. A tím, že jedinec zůstává jedincem a čas zůstává stejný a jenom ta událost se mění, svědčí o superioritě subjektů.

Hejdánek:

Ano, to je skutečně tak. To je dokonce velice podstatný bod, protože tady se na tom ukazuje, jak vlastně jenom lidská bytost, která se stala dějinnou bytostí, a to znamená, že žije v dějinách nerozparcelovaných na ty jednotlivé epochy nebo dokonce jednotlivé události – jenom takováhle lidská bytost je schopna se integrovat. A naopak, že bez této integrace se vlastně nemohou integrovat dějiny jakožto dějiny. Že tohleto jde spolu. Není to tak, že by se jedno dalo převést na druhé, protože tady je to další, to čtvrté teda.

Ta integrita lidské bytosti je možná jenom v dějinách, ale založená není na té dějinnosti. Dějiny jsou integrovanými dějinami jedině, když v nich aktéři jsou integrovaní lidé. Ale ani ty dějiny, ani ti lidé nemají tu integritu v sobě. Oni ji konstituují na základě své zakotvenosti v tom, co je posledním zdrojem vší integrity, a to jak pro události, tak pro individuální lidské osobnosti. To je velmi podstatný bod.

Když nikdo nemá, tak já jsem jednu věc ještě zapomněl, teď jsem si to při tomhle uvědomil, možná, že bychom se k tomu mohli vrátit příště, ale jenom abyste o tom mohli uvažovat. Je takovým tradičním teologickým i filosofickým tématem, které bylo možno koncipovat jedině na základě křesťanské tradice, židovské a křesťanské tradice: jaký je vztah takzvaných profánních a posvátných dějin? Nebo světských dějin a dějin spásy – lépe to zní.

O téhle věci napsal neobyčejně chytrý věci Karl Löwith, kterej ovšem vychází z nietzschovských základů a má dojem, že to jsou základy nebo že to je orientace protikřesťanská, nebo alespoň nekřesťanská, akřesťanská, což je samozřejmě hrubý omyl. Je málo filosofů, které je možno považovat za tak blízké, tak vnitřně spřízněné s křesťanstvím a s křesťanskou tradicí, jako je Nietzsche. Přes všechny jeho útoky a nájezdy a tak dále. Já si myslím, že Nietzsche není o nic méně spjat s křesťanskou tradicí než třeba Kierkegaard, ačkoliv na první pohled to vypadá, že Nietzsche je zcela antikřesťanský a Kierkegaard křesťanský.

Ale Löwith si tohle není dost dobře vědom, nebo si myslí – třeba na rozdíl od Jasperse. Když si přečtete analýzu Jaspersovu Nietzscheho, tak uvidíte, že Jaspers tam prokazuje, jak Nietzsche vlastně je hluboce křesťanský, i když na povrchu polemizuje a tvrdí, že křesťanství byl úpadek a že je třeba se vrátit k těm mystériím starořeckým a takový věci. Tak Löwith nikoliv. Löwith má za to, že Nietzsche ukončil takovou tu celou éru myšlení křesťansky ovlivněného, že tomu udělal radikální konec a že myslí už nekřesťansky nebo postkřesťansky. A na to navazuje.

Ale nicméně má neobyčejně dobré sensorium, dobrý smysl pro některý hluboký otázky, který jsou

myslitelné jenom na té bázi křesťanské. A mezi nimi zejména ten problém takzvané *Heilsgeschichte*. Ten poměr mezi takzvanými světskými dějinami a dějinami spásy je neobyčejně pozoruhodný a pro náš myšlenkový experiment nebo pro naše řešení má neobyčejnou důležitost.

Tady šlo o dvě věci: na jedné straně se ukazuje, že dějiny samy mají v sobě jakési integrační momenty – což říkám tímto termínem proto, aby zůstalo otevřeno, jestli to jsou elementy integrující nebo integrované, tak řekneme integrační – a zároveň, že mají v sobě nesmírné destruktivní síly. No a v té křesťanské tradici jsou tyhle dvě věci velice dobře zastrčitelné, zařaditelné do jednoho šuplíku, to jest do šuplíku hříchu a hříšnosti.

Ta integračnost je spjata s původním určením, se stvořeností, a ta destruktivnost nebo destruktivnost je spjata s lidským hříchem, kterej naruší celé to stvoření, nezůstává soukromou záležitostí lidí. No a teď ty dějiny se odehrávají dál, narušené, porušené, plné té destruktivnosti, ale se zbytky té integračnosti, a představují jakýsi chaos, jakési *tohu va-bohu*, jakousi tmou nad propastí, v níž nelze se vyznat, v níž není dost světla, není to dost průhledné. A přesto v těch dějinách se uskutečňuje něco, co v posledku znamená vítězství světla, naprosté prosvětlení všeho. A to je to, co vlastně nakonec ty dějiny z té propasti vyzvedne a prosadí ten jejich vlastní smysl.

Vidíte tu komplikovanost? To, co se děje, je plné smrti, zmaru, plné poškození, rozkladu. Ale jsou tam zbytky toho původního určení. A teď ne v těch dějinách samotných, nýbrž odněkud odjinud přichází záchrana, která likviduje tu tmou tím, že ji prosvětlí, a reintegruje všechny ty zbytky integrační, které ještě pozůstaly z toho původního poslání.

Takže tady vlastně vidíme, že existují jakési dvě roviny dějinné. Jedna ta rovina, která je plná té mlhy a toho chaosu a propasti a rozkladu a tak dál. A ne jenom... není to tedy ta rovina, která jde čím dál dolů jako u Platóna, tedy se to kácí od toho zlatého věku až po ten železný a kamenný a já nevím co. Ale něco, co je plné sváru, plné rozporů, neladu a tak dál. A je tady jakýsi záchranný pohyb, spásný pohyb, který to dá zase... tento chaos, který je sekundární, ne původní chaos, sekundární chaos, který dá opět do pořádku.

A tohleto dění, kterým se ta první rovina dává do pořádku, to je druhá rovina a tomu se tedy říká ty dějiny spásy, *Heilsgeschichte*. Je to taková konstrukce na první pohled mytologická, ale když se k tomu přihlédne, a zejména když se přihlédne ke všem možnostem tohoto myšlenkového řešení, tak se ukáže, že zdaleka ty možnosti nejsou vyčerpány a že to slibuje ještě mnohý poklad, který se vynese na povrch. S naší problematikou to velice úzce souvisí, to celkem je jasné. Já už o tom dál nebudu mluvit, poněvadž bych se rozkecal do dalšího výkladu, ale máte možnost právě o téhle věci přemýšlet, poněvadž si myslím, že by to bylo docela vhodné právě z tohoto aspektu si něco vybrat pro tu závěrečnou zkoušku.

Jiný hlas: Mě by zajímala jedna věc. Jakým způsobem toto pojetí dějin vztáhli k té události? Minule nebo v jedné z posledních hodin jsme si říkali, že žádná událost nemůže sama o sobě skončit, že by se vyčerpala, že by sama o sobě nějak doběhla, že tady musí vzniknout něco nového, co ji nějakým způsobem rozruší. Jakým způsobem my tedy můžeme pohlížet na zlo ve světě vůbec, na to rozpadání se z tohoto pohledu? Jestli to zlo nemůže být samo o sobě nějaké rozpadání těch událostí, nějakých těch kvalitních. Tak jestli tady jsou nějaké události, které jsou negativní z nějakého apriorního pojmu *gut und böse*, anebo jestli jsou jenom ty dobré události a veškeré zlo můžeme chápat jako rozpadání těch starých událostí prostřednictvím nových. Ta otázka toho zla v dějinách z pohledu události.

Hejdánek: Ano. Tahle otázka, jinak formulovaná samozřejmě, z jiných předpokladů, ale v podstatě tatáž otázka, je diskutována už neobyčejně dávno a obě řešení byla tou lepší křesťanskou tradicí odmítnuta. Předpoklad, že vedle pozitivních momentů jsou tu přítomny negativní a ty způsobují ty špatné stránky, ty špatné události, ta byla odmítnuta jako hereze manicheismu. To jest tenkrát to bylo pod vlivem těch orientálních představ jako třeba Ormuzd a Ahriman, božstvo pozitivní a božstvo negativní a svět vypadá podle toho, jak ta dvě božstva zápasí o vládu. Proti tomu v té židovsko-křesťanské tradici se říká, že žádné negativní božstvo původní rovnocenné neexistuje, že existují jenom padlé pozitivní bytosti. Je tam zachován ovšem jistý problematický prvek, totiž že ještě dříve, než došlo k pádu... to je jenom ovšem

jedna verze a založená na Jóbovi zejména, že dříve, než došlo k pádu člověka, tak došlo k pádu anděla nebo andělů. A že tedy jakási prehistorie předznačila naši lidskou historii tím, že určití andělé se vzburčili proti Bohu a představují nadále základnu pro všechno zlo ve světě. Potom je druhá možnost, kdy zlo je chápáno zhruba sókratovsky jako nedostatek dobra. Všude, kde není dost dobra, tam je zlo. Tohleto opět bylo odmítnuto, a to proto, že to relativizuje pád, relativizuje to hřích, který hluboce narušil nejen bytost, která se hříchu dopustila, která padla, nýbrž skrze tuto bytost – protože to byla mimořádná bytost, mimořádně postavená bytost – skrze tuto bytost ten pád, úpadek, to spotvoření postihlo veškeré stvoření vůbec, které za to nemohlo samozřejmě, ale nicméně bylo postiženo.

To znamená, že zůstává úkolem najít třetí cestu, najít třetí řešení. A to není snadné, to se vždycky znovu o to různí myslitelé pokoušeli a je zvláštní, že všechna dosud nalezená řešení, když jsou trochu vyostřená, vyhnána do extrému, tak se ukazují jako vadná. Mně není zatím známo, jak by se podařilo někomu to skloubit myšlenkově, *filosoficky* tedy. Dogmaticky je to jasné, to jest, jsou tady stanoveny určité meze, za nimiž už je to vadné. Ale teď jde o to to integrovat myšlenkově. Nejde jenom říct, co už je nepravda, nýbrž jak se to dá skloubit, aby se to dalo myslet. Nejenom se vyvarovat omylu, ale myslet to pozitivně. To mám dojem, že se nezdařilo, ale ty pokusy, i když znamenají nezdar, tak jsou velmi často neobyčejně zajímavé. Například *Teilhardův* pokus je nepochybně vadný, ale je nesmírně atraktivní, *interesantní*. A závažný i pro trénink vlastního myšlení. *Teilhard* je blízko tomu řešení antickému, tomu sókratovskému. Jiný hlas: On *Augustinus* vlastně v podstatě *manicheismus* svůj řešil tím sókratovským způsobem. Hejdánek: On tam osciluje mezi těmi dvěma. Ano, ovšem. U *Augustina* to je ustavičná oscilace mezi těmi různými heretickými nebezpečími. On nikdy nejde dost daleko, aby propadl nějaké té herezi, a vždycky jde dost daleko, aby vyjasnil nějakou cestu a teď proti ní našel argument. To je u něj ta jakási *dialektičnost* skutečně skvostná, je to myslitel prvního řádu. Nevyřešil to, ale neobyčejně vyostřil ty problémy, takže je možno se na něm učit.

Většinou, když potřeboval postavit do kritického světla nějakou takovou už podezřelou extrémní pozici, tak většinou si pomáhal již etablovanými *filosofickými* směry. Takže v tomto případě se většinou... on je neznal z první ruky, to je u *Augustina* taková určitá závada, že on strašně málo četl autory *filosofické*. Byl to obrovský myslitel, snad to patří k podstatě věci, ale člověk často při tom čtení si myslí, že kdyby znal býval lépe toho Platóna, lépe toho Aristotela nebo lépe ty předsokratiky, kdyby to neznal jenom ze sekundární literatury, jenom z té tradice, tak by musel být býval ještě lepší. Je to otázka. On to takhle zná skutečně z druhé ruky. Ale nicméně pracuje s tím obrovitým způsobem, je to gigant. Takže i tam, kde se uchyluje k Platónovi, *Plótínovi*, eventuálně k Sókratovi, tak velmi často takovou hloubkou, záběrem přesahuje i ty slavné autory, které nečetl pořádně, nebo jen velmi povrchně, velmi málo. Ještě toho Platóna četl dost, *Plótína* nejvíc, ale většinou zase ze sekundární literatury – *novoplatónství*, to prostě tak nějak prosakovalo, ale to pořádné čtení tam není nejlepší.

Jiný hlas: Mně jenom zajímalo, jestli v této souvislosti by se našlo z hlediska té události a dějinné události, jak jsme o ní dneska mluvili, jestli by to vneslo nějaké světlo do celé této problematiky toho zla a etiky potom skrze tohleto.

Hejdánek: Já myslím, že jo. Já jsem se kdysi o to pokoušel, někteří to asi budou znát, Honza to zná, doufám. *Unde malum*. To bylo někdy v roce 1957 nebo 1958, v *Křesťanské revui – Teologické příloze* se vyskytly tři články. Jeden napsal Honza Dus, to se jmenovalo *Creatio continua* nebo *perpetua*, teď nevím, *continua* snad. Potom Jakub Trojan napsal o satanovi jako pojem satan, nevím, jestli jenom ve Starém zákoně, nebo i v Novém, prostě v bibli. A Petr Pokorný, tenkrát mladíček ještě, napsal o démonech, *démonologii* pravděpodobně Nového zákona.

Já jsem se k nim třem vymezoval, poněvadž všude šlo v podstatě o otázku zla. Vymezoval jsem se z tohoto hlediska: postupně zcela jsem odmítl Duse, dost jsem se snažil cukat Trojana a poměrně jako nejsympatičtější řešení jsem tam ukazoval Pokorného, ale samozřejmě i on se mýlil a to správné jsem říkal naposled já. A dal jsem to Molnárovi a Molnár to neotiskl. Takže to zůstalo nevydáno a teprve v devětasmdesátém roce jsem to dal dohromady s řadou jiných článků a dal jsem to do *Horizontu*, mělo

to vyjít jako takový sborník, soubor prací, a tohleto byla ta nejstarší, tu jsem tam dával. A samozřejmě to taky nevyšlo, zase v důsledku jiných událostí. Takže ti, co znají ten sborníček – a já mám dojem, že ty ho znáš – tak by měli tento článek taky znát. Moje řešení by bylo asi tohle, stručně teď, můžeme se k tomu vrátit, poněvadž koneckonců otázka dějinnosti s tímhle úzce souvisí a vlastně správné pojetí dějin není možné bez pojetí toho, kde se bere zlo. Tak já jsem tam se pokusil naznačit, že, chceme-li odmítnout, že zlo představuje vlastní samostatný, eventuálně dokonce rovnocenný *subjekt* dějinný, to jest, že to je ten zlý, Ďábel, Satan a tak, a zároveň jestliže se chceme vyvarovat takového podcenění nebo znevážení zla, když bychom je chápali jenom *negativně*, to jest jako nedostatek dobra, jako jakýsi stín v tomto krásně osvětleném světě, tak musíme najít specifickou *ontickou* rovinu

--- (1981-06-08 [Filosofie dějin] Dějiny III (2)_s2_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Ta specifická rovina nebo ten specifický obor skutečnosti, kterou můžeme nazvat zlem, je třeba odhalit tam, kde aktivita končí v rezultátech, které mají setrvačnou povahu.

Když člověk něco udělá, tak to, co udělá, má vždycky zároveň charakter něčeho pomíjejícího, že to udělal a už to odplyne, a zároveň něčeho, co přetrvává. Totiž udělal a ono něco z toho zůstane.

A teď existuje taková zvláštní vlastnost toho, co zůstává, že se nějak brání tomu, aby zaniklo. A brání se tím způsobem, že všemožně přivolává k sobě další aktivity a na nich parazitujíc přežívá.

My to známe z každodenního života. A já řeknu jeden osobní příklad. Jednoho krásného dne Petra přinesla jakousi informaci ze svého zaměstnání, že tam mají jakéhosi inženýra, který pěstuje kaktusy. A já jsem říkal: no podívej, to je pěkné, že je to kaktusář. Já už jednou jsem se pokoušel zasít nějaký, někde jsem sehnal semena *Rebutii* a sice pár jich vzešlo, ale hned to zas chcíplo, poněvadž jsem nevěděl, jak se to dělá. Přines mi od něj nějakou *Rebutii*. Tak nakonec přinesla, ono něco uhynulo, pak on ale začal, zase měl seznam celej, tak jsem si objednal ještě nějaký další kaktusy a tak. Bylo toho pár, asi deset toho přinesla nebo jedenáct. No dneska já toho mám strašný kila, zaplněný okna, jenom jedno je volný.

A teď, čím těch kaktusů je víc, tím víc vyžadují péči. Já je musím zalévat. Když odejdu třeba na dovolenou nebo do lázní, tak teď chci, aby někdo z rodiny zaskakoval, ty odmítají. Prostě něco jsem rozjel, co má tendenci mě teď sežrat spoustu času, energie. Mně se nechce nic nechat zahynout. Seju to, už malinkých je jich kila, co s tím teď a tak dále, a to roste.

A teď cokoliv, vzpomeňte si cokoliv. Koupíte auťák. Teď se s tím mydlíte, umejete, já nevím co všechno, když se na to vykašlete, tak to odchází. Budete muset mít novej, tak to chcete zachovat co nejdýl. A teď furt na tom pracujete, už nějaký čas jezdíte. Ono to čím dál těch oprav potřebuje víc. Nakonec každou sobotu neděli tady vidím před námi, jak chlapíci ležej pod auťákem a teď tam celou sobotu neděli opravujou a za celej měsíc nevyjedou. Furt jenom opravujou, dávají něco do richtiku.

Věci mají tendenci nás tímto způsobem, tedy odpusťte, že o kaktusech mluvím jako o věcech, ale jakési rozjeté setrvačnosti nás furt táhnou k sobě. Já se pamatuju, že Samuel Hejzlar jednou začal vykládat o tom v podstatě totéž. Říkal, jak věci strašně řvou. Že to jsou nejurvanější bytosti nebo existence na tomto světě, že jsou věci. Furt řvou, furt na sebe upoutávají naši pozornost, furt chtějí, abychom kolem nich skákali, a my ztrácíme sami sebe tím, že furt skáčíme kolem věcí, který na nás řvou, abychom skákali ještě víc.

Tedy existují jakési takovéhle rozjeté akce, který najednou si vyžadují, abychom v tom pokračovali, šli dál. Ono by byla chyba jenom něco rozjet a pak se na to vykašlat. To my víme. Jenomže někdy nás to zavádí, kam nechceme. Čím to je, že nás to zavádí, kam nechceme? My se stáváme otroky toho, co nám mělo sloužit. Jako v případě toho auta.

No zřejmě je to tím, že tady spolu s tím, jak vykonáváme jakési své aktivity a jak dosahujeme cílů, které jsme zvolili, tak zároveň dosahujeme lecčehož, co nás nutí v příští době, v dalších etapách, dělat i věci, který jsme původně nechtěli, který vyrůstají bez našeho plánování, bez naší vůle, bez našeho rozhodování. My jsme stále víc vtahováni do těch zvnějšněných, objektivizovaných souvislostí a procesů a tak dál. Furt na tom víc musíme pracovat a dostáváme se do situace, že už ani z nich nemůžeme vycouvat, protože to vycouvání by podvrátilo i to, co chceme a na čem jsme závislí skutečně a co je

podmínkou našeho života.

Že třeba my jsme rozjeli zdravotnické akce ve Třetím světě tak, že se tam přemnožili lidi. Že prostě spousta malejch dětí, který by vyhynuly na nejrůznější infekce, dospěly a teď nemají co jíst. Už tehdy, předtím neměly co jíst. No a teď je to hrozný si pomyslet, že tam jsou lidi, který umírají, tam umírá strašná spousta dětí hladu, zatímco dřív umíraly na cholera a já nevím na co. No tak co teď, když je to hlad? No je to hrozný pomyslet, že lidi mají hlad. Tak teď se začalo tam posílat potraviny. Jenomže tím, že se tam posílají potraviny, tak důsledek toho je, že ty děti už neumřou na hlad, nýbrž dožijí, doživoří do věku, kdy už mají další děti, který už zase umřou na hlad, protože už zas tolik těch zásob jim tam ten ostatní svět nepošle.

A teď to všechno vlastně visí na tom, že se našly nějaké způsoby hospodaření, vysoce výkonné, který vyprodukují obrovské kvanta kukuřice a rýže a pšenice a tak dál. Díky tomu, že se vyvinuly nějaké metody chemického hnojení a tak dál a výroba těhletých potvorností. No a teď se zjišťuje, že vlastně to hnojení neprospívá kvalitě toho jídla, že vlastně dlouhodobě působí takřka jako jed. Že se používá těch metod takovým způsobem, že se likviduje ta půda. Že vlastně už teď ani nemůžeme přestat s tím hnojením, protože už by v té půdě nic nevyrostlo, zatímco dřív jo. Že nemůžeme přestat ale s tím intenzivním takzvaným hospodařením s půdou, protože...

Hejdánek: v tu ránu by pomřeli nejenom už většina lidí v tom třetím světě, ale už by pomřeli i v tom prvním a druhém světě. Už to nemůžeme couvnout, víme, že to je blbě, a nevíme, jak z toho vyklouznout. Takovýchle věcí najdeme v těch civilizačních debaklech obrovský kvanta. Ale týká se to i oblasti morální. Když něco blběho uděláte, tak teď se dostanete do takové situace, že když to přiznáte, tak se diskvalifikujete.

Vy musíte vymýšlet, abyste unikli těm hroznejm důsledkům, že vás vyhoděj nebo zesměšněj nebo já nevím co, tak unikáte tím, že kamuflujete, že zakrýváte ty chyby, který jste udělali, že se pokoušíte to nějakým způsobem obrátit hlavou vzhůru, zalháváte to všechno.

No a tím se dostáváte do situace, kdy ještě víc musíte pak lhát, a čím dál víc. Kdo udělá první nějakou darebárnu, tak ji musí pak krýt dalšíma darebárnama. Podle známého přísloví, že kdo lže, ten krade, a kdo krade, ten vraždí a s vrahem já nemluvim, nebo tak jak se to říká. Skutečně to roste takovýmhle způsobem. My víme ze své zkušenosti, že určité tendence v našem životě, v životě společnosti, v životě rodiny a tak dál, mají tenhle charakter, že se vymknou naší kontrole a že nás vlečou někam, kam my nechceme. Já si myslím, že zlo je třeba chápat jako důsledek dvojího.

Jednak, že se objevují nežádoucí, nechtěný a negativní důsledky něčeho, co děláme nebo co jsme udělali. To se děje napořád. To ještě není to reálné zlo, to je celkem ještě takové... Ale to zlo, vlastní zlo, začíná tam, kde my, místo abychom se včas a otevřeně, upřímně distancovali od těchto nežádoucích důsledků, tak my je zakrýváme, kamuflujeme, my je nalíčíme v nějakých růžových barvách, z nouze děláme ctnost, že lži pravdu a tak dál. A ztrácíme odolnost jednak se bránit těmto nežádoucím důsledkům a trendům – to už narůstá – a jednak i vnitřně se tomu natolik přizpůsobujeme, že nás to vnitřně korumpuje. Že my už dokonce sami nevíme, jak to je. Nelžeme jenom těm druhým, ale obelháváme sebe samy.

A tohle je moment, kdy vstupuje zlo jako integrační element do života lidí, lidských skupin a celé společnosti, kde se zlo etabluje jako dějinná síla, která ale není subjektem, nýbrž je parazitem na lidských subjektech, využívá jejich aktivity k tomu, aby se posílila, aby přežila, aby se rozmnožila. Takovej nějaký původně sekundární proces, kterej to všechno převrací naruby a vycucává lidi, poslední kapku krve z nich doluje, aby sám se posílil, aby sám... prostě emancipovaný element. Něco, co se emancipuje z lidských aktivit, přestává být pouhým vedlejším produktem lidské aktivity, ale stává se zvláštním způsobem integrujícím elementem těch nejhorších stránek lidského života.

Takže se to jeví... jsme to mi lidi, kteří dáváme tomu zlu možnost, aby vystupovalo jako subjekt, jakoby subjekt. Kdybychom přestali, kdybychom to nechali bejt, kdybychom to nedělali, tak to zlo není schopno nás zničit. Ale my mu nějakým způsobem vnitřně podléháme. My se dáváme k dispozici, místo abychom se stali služebníky dobra, služebníky pravdy, stáváme se služebníky lži a zla. Zlo spočívá v tom, že pozdě

reagujeme, nebo vůbec nereagujeme na negativní stránky života, a z nějakých falešných důvodů kamuflujeme situaci, interpretujeme ji tak, že nejenom ty druhé, ale sami sebe klameme a stáváme se obětí následků svých vlastních činů.

Tím je pak vyloženo jednak proč zlo je takovou razantní, takovou pronikavou, hroznou mocí, ale proč není rovnocenné s něčím pozitivním. Proč tady není symetrie. To je zásadní asymetrie. A k tomu zlu, že nestačí jenom objektivní katastrofa. Samozřejmě že jsou takové věci jako zemětřesení třeba, to je zlo, ale to není to pravé zlo. To je takovej tvrděj zásah, kterej ledacos likviduje, ten může usmrtit, ale nemůže obrátit člověka v kozla, nemůže obrátit člověka v hyenu. To vlastní zlo je, když člověk sám spolupracuje na své zvrhlosti.

Jiný hlas: Pak to je asi tak ono. Chci to říct takhle. Člověk – to řeknu blbě – jak člověk podléhá tomu zlu, jak se nechává zatahovat do toho víru událostí, nebo jak to říct, že to je vlastně jeho nedostatek. Že to není něco fatálního, když už se tam dostane, že vlastně člověk by mohl říct prostě: tak už ne, a vzepřít se. To, že je to nedostatek, to znamená, že tam něco schází. Že tomu člověku schází třeba dostatek nějaké vnitřní síly nebo nějakých morálních vlastností, nebo prostě tady schází něco, aby se dokázal vzepřít. Myslím, že by mohl. To znamená, že mu tam schází nedostatek něčeho dobrého a myslím furt, že se to dá redukovat na to pojetí Sokratovo. A myslím si, že vlastně nic neexistuje třetího, buďto se to bude chápat jako rovnocenné, anebo se to bude chápat vyloženej jako stín. A já to neberu jako že když se řekne, že to zlo...

Hejdánek: je nedostatek dobra, že by se tím to zlo nějak podceňovalo.

Podívejte se, když otevřete konzervu, která už se před otevřením začala zakulacovat, tak svým způsobem její obsah můžete charakterizovat jako původně nedostatek sterility. Jenže ten nedostatek sterility vás nezabije. Zabije vás ten jed, který tam vznikl, a ten jed není nedostatkem sterility. Ten jed je produktem aktivit, které se rozběhly určitým směrem, takže na začátku byl nedostatek sterility, ale nemůžete tvrdit, že se otrávíte nedostatkem sterility.

Jiný hlas: Ale ten jed to ještě není to zlé, můžu tu konzervu vyhodit, že jo, nic se tak nic a šup s ní do popelnice.

Hejdánek: Já vím. To je fakt. To je jenom nedostatek toho příkladu. Jenomže, že můžete s tím přestat, že je možno něco proti tomu podniknout, to s tím já naprosto souhlasím.

Jenomže někdy ty hrozné následky toho, že přestanete žít to zlo, jsou tak obrovské, že se skoro zdá, že je lepší žít to zlo. Víte, to je právě ta atraktivnost zla spočívá v tom, že se vám někdy zdá být právě jako lepší možnost, jako menším zlem.

Jak například dnes budete likvidovat ty moderní způsoby vymrskávání půdy? To prostě je práce na generace. A kdo vám, kdo vám na to vejde bez katastrofy? Vždyť o tom už píšou odborníci nějakých 40, 50 let. Čím dál víc článků a to, a furt se to dělá dál. Myslíte, že to je jenom proto, že ty lidi jsou blbí? Ne, tam je něco drží.

Jiný hlas: [nesrozumitelné] zahradu dvacet krát šedesát metrů a dělat si s tím svým způsobem...

Hejdánek: No jo, no. No ne, to je samozřejmě, jenomže víte kolik lidí tohle začne dělat? A kdyby to začali dělat všichni, tak je malér.

Víte, to je jako, je to problém. To není jednoduché s tím přestat prostě. Podívejte se, kolik se napíše, už napsalo studií všelijakých a dost vážných, jak škodlivé je kouření, když užiju příkladu, který tady nedávno Ivan s tím argumentoval. No a myslíte, že to s lidma hne?

To je samozřejmě to je pravda, je možno s tím přestat, jenomže u toho kouření, kdyby všichni přestali, tak se nic nestane. Ale u toho hnojení chemického, no tam když se to přestane, tak najednou pomře třetina obyvatelstva.

Jiný hlas: Ale musí se s tím přestat.

Hejdánek: No musí se to dělat, jistě. Jenomže je to komplikované, jo. Není to jednoduché. Samozřejmě, já jsem optimista jako vy. Já jsem přesvědčený, že je z toho cesta ven. Ovšem na rozdíl od toho, co zřejmě teda vy máte v úmyslu, tak já jsem přesvědčený, že totiž my bychom se nakonec museli dohodnout,

kdybyste byl důsledný, tak... no, na čem zakládáte své přesvědčení, že je možná cesta, jak se vyvarovat zla?

Jiný hlas: Když se bude dělat dobro, tak v tom případě to nebude prostor pro zlo.

Hejdánek: No jo, jenomže podívejte se, jestli jste četl Greena *Tichého Američana*, tak tam vidíte, jak Američan, který má ty nejlepší morální důvody, morální motivy, tam nadělá takovou paseku na rozdíl od toho takového polocynika Angličana, který už je tak jako na to adaptovaný, na to nařazení v těch koloniích, ale prostě už určité věci se naučil, takže už ty největší blbosti nedělá. A s takovou tou skepsí zůstává poměrně na takové ještě poměrně lidské úrovni. Kdyžto ten Američan tam nadělá děsné věci, protože chce dělat to nejlepší.

V historii víme, že ty nejhorší důsledky, ty nejhorší výstřelky, že se našly většinou, až na malé výjimky, teprve nedávno, že našly většinou tam, kde byly nejlepší úmysly. Že z nejlepších úmyslů právě pramení většinou ty nejhorší důsledky. Prostě to není zaprvé vůbec jednoduché rozpoznat, co je dobré a co je zlé. A zadruhé chtít to dobré, chtít jenom dobré, to vůbec neznamena, že nebudete dělat ty nejohroženější věci.

Jiný hlas: Ale má teda to zlo teda, přece jenom má svoji nějakou *ontickou* podstatu, kde je prostě...

Hejdánek: Já jsem to teď líčil. Nemá samostatnou. Je odvozené. Ale je to obrovská síla. A já mám dojem, že když se mluvilo o démonech v pokusu o postižení zla, že na tom bylo něco neobyčejně podstatného, až na to, že se ty démoni považovali za samostatné *subjekty*. To nejsou. Ale je to skoro jako samostatný *subjekt*.

Jiný hlas: Takže to není bytí.

Hejdánek: Ne, v žádném případě to není...

Jiný hlas: A ještě jste, myslím, chtěl nějak nakousnout, doříct vlastně to Teilhardovo řešení, jak to říkal ten Teilhard, ten... jak se to snažil vyřešit, a vy jste jenom nakousl, že je to blízké Sokratovi a tím to...

Hejdánek: No ne, Sokratovi to jsem připouštěl jenom... já si myslím, tam ta hlavní jeho slabé místo spočívá v tom takovém tom evolučním optimismu.

Jiný hlas: A co vlastně říkal, on se tam v té knížce o něčem se tam říkal ten Teilhard...

Hejdánek: No, to mám teď líčit? To je dlouhé, to je *evolucionista*, který na rozdíl od toho přírodovědeckého *evolucionismu* přesahuje teda ještě do oblastí daleko vyšších, než jenom té biologické evoluce. A jeho vada, stručně řečeno, jeho vada, teda takový nedostatek, je, že nebere zlo dost vážně, že relativizuje tak jako na můj gust relativizuje takové ty konkrétní hrozné situace trochu lacino tím, že odkazuje na takové *eóny*, že má staletí a tisíciletí, v nichž se tohleto všechno nějak jako srovná. A přestože teda lidi procházejí tím utrpením, tak poslední vyhlídky jsou krásné, že? Je na tom něco dobrého, ale zdá se mi, že to přece jenom jako je tam jakási slabina. Museli bychom teda přesně ukazovat, citovat a tak dál. No, tak tím skončíme, jo? Dobře. Jo, jo, už. No, tak pojďme si přeinterpretovat hned ten základní náčrt toho, co je teďka ten náš