

Smysl dějin – smysl v dějinách

Ladislav Hejránek

◆ přednáška, česky, vznik: 3. 2. 1989

◆ lecture, Czech, origin: 3. 2. 1989

Smysl dějin – smysl v dějinách [1989]

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

--- (01 Kaz a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: To znamená, že my jsme se museli vychýlit ze své okamžité aktuální soucnosti, jsme se museli vychýlit do budoucnosti, abychom se setkali s pravdou jako tou jedinou pravou budoucností. *Rahner* v jednu dobu se pokoušel interpretovat Boha jako absolutní budoucnost. Myslím, že je to jedna z mála věcí, která vyšla v českém překladu. *Rahner* později pod tlakem kritiky už to přestal říkat, ale po mém soudu je to cosi neobyčejně hluboké.

Jako s ryzí budoucností, jako s absolutní budoucností se člověk nemůže setkat ve svém aktuálním *jest*. Nýbrž musí se vychýlit do té budoucnosti, aspoň trochu vychýlit. A v této vychýlenosti nechává sám sebe za sebou. Co to znamená za sám sebe, to *jest*, jaké *jest*? Tam se stává převážně tím, kým není. Ale když se člověk stává kým není, tak se stává něčím nebo někým, kým má být, nebo může se stát kým má být. Ten moment reflexe, kterému jsme říkali extatický, to je moment, kdy člověk může změnit pronikavě svůj život způsobem, který je nejenom ve shodě s *logem*, poněvadž ve shodě s *logem* může být i něco nepravého. Ale může změnit svůj život tak, že je to také ve shodě s pravdou, s tím, co je pravé, co je pravé prvního, co je on pravý.

Pro historiky to asi nebude mít příliš mnoho atraktivnosti, ledaže by měli zájem ještě jiný než historický. A přesto mám dojem, že by tohleto mohlo něco znamenat i pro pochopení toho, co je smysl dějin. Dějiny samy o sobě smysl nemají. Smysl v dějinách si nedává člověk sám, jak to říkal Machovec třeba. Ale smysl v dějinách se vyjevuje. A vyjevuje se především jenom těm a tomu, kdo pro to mají smysl, kdo pro to taky mají ten svůj *logos*. Ten *logos* dějin se nevyjevuje leč *logu* těch myslících subjektů, myslících vědomých lidí.

Ale ten smysl se také vyjevuje jenom někdy. Ne všechno, co se děje v dějinách, má smysl. Smysl má jenom to, když se ten smysl ukazuje. A ten smysl se ukazuje nikoliv bez ohledu na dějiny, nýbrž vždycky v nějaké souvislosti s některými lidmi, kteří v těch dějinách jednají. A to pouze s těmi lidmi, kteří v těch dějinách jednají podle pravdy, a ne podle nějakých svých zájmů nebo pod tlakem nějakých tendencí a objektivních zákonitostí nebo já nevím, jak všelijak se to dává, objektivních podmínek.

Tedy není to tak, že dějiny jako takové mají smysl *eo ipso*, jak to říkají třeba fenomenologové. Podle Husserla už to, že něco vidíme, *eo ipso*, to, že to vůbec vidíme, už je jasné, že to vidíme jako něco, co dává smysl. Tady ovšem ten smysl je chápán v úplně jiném smyslu. Samozřejmě, že když něco vidíme, pokud to nevidíme jako chaos, nebo pokud to není rozloženo tak, že vůbec nevíme, co to je – jsou některé vady ve vidění, že se to rozloží, nebo pod vlivem drog – pokud něco vidíme jako něco, no tak už tomu dáváme smysl, ale to my dáváme ten smysl. To může být taky omyl. Když mluvíme o smyslu v dějinách, tak to není, aspoň filosoficky to je neakceptovatelné, že jenom jako něco, co se nám zdá jako smysluplné, co nám dává smysl, nýbrž co má smysl.

No ale o tom může rozhodnout jenom ten smysl, a ne člověk. Nejsou to lidé, kteří dávají smysl dějinám, nýbrž lidé určitým způsobem jednají, a pak jejich jednání má nebo nemá smysl. A ty dějiny mají smysl jediné, když takoví lidé, jejichž jednání má smysl, v těch dějinách jednají. A ty dějiny mají do té míry smysl, do jaké míry ti lidé, kteří jednají tak, že to má smysl, ten smysl nějakým způsobem vtisknou těm dějinám. Tedy je to pravda, že lidé tu musí být, aby dějiny měly smysl. Bez určitého typu lidí, jejichž jednání má smysl, ty dějiny nemohou mít smysl. Jenomže ti lidé, co dávají smysl dějinám tím, že sami dělají to, co dává smysl, si nevymýšlejí ten smysl. Ti mohou dělat to, co je smysluplné, pouze tak, že se odevzdají smyslu, odevzdají se té otázce, té výzvě, kterou uslyšeli, které porozuměli, odevzdají se tak, že na ni odpovídají. A ta odpověď pak má nebo nemá smysl v těch dějinách.

Nemůžeme tedy mluvit o tom, že dějiny určitého období mají takový a takový smysl. Nýbrž my musíme najít ty lidi, kteří v těch dějinách dělali to či ono, a posoudit se vsí relativitou, jaké jsme schopni, protože my nejsme ti bozi, kteří to posuzují definitivně. Ale musíme to tedy my posoudit, nikdo za nás to neposoudí. My to musíme posoudit, kteří lidé v té době jednali tak, že jejich odpověď můžeme chápat

jako smysluplnou, protože to byla smysluplná odpověď na výzvu, kterou oni uslyšeli, porozuměli jí a pokusili se ze svých nejlepších sil na ni odpovědět.

No a tedy, když se zeptáme na to, jaký smysl má ta či ona dějinná epocha, no tak pak není možno odpovědět tak, že ta dějinná epocha má ten a ten smysl. Nýbrž my musíme odpovědět: v té epoše se stalo něco velmi důležitého, byli tam lidé, kteří říkali tohle a tohle a dělali tohle a tohle, ti lidé pochopili lépe než ostatní, jaká výzva je oslovuje, a ti lidé byli morálně, mentálně, intelektuálně připravenější než ostatní, takže odpověděli velmi přibližně tomu, jak odpovědět měli. Ani my bychom dnes asi nedovedli odpovědět lépe a uděláme dobře, když se jejich příkladem budeme řídit.

Já už budu končit, ale vidíte, že jsem utekl od toho. Ale to je jedno, máte to v ruce, si to přečtete. Ještě je třeba jednu věc dodat, že ten smysl nesmíme chápat přírodnicky. To jest, že by v každé chvíli a v každé situaci vždycky něco mělo smysl, takže my bychom jenom měli naslouchat, a když to uslyšíme a porozumíme tomu, tak by na nás už bylo jenom jednat podle toho smyslu.

Ono je to komplikovanější. Prostě jsou doby, kdy pravda nemluví, kdy nás neoslovuje. To je zkušenost. To není dogmatické tvrzení. Je to zkušenost už těch prvních, kdo začali dějinně myslet a jednat a kteří nám tu zkušenost předali tak, že my už o ní víme, a tedy dovedeme strukturovat svou vlastní zkušenost také v tomto smyslu. Také my máme živý dojem, aspoň já mám živý dojem, že dnes je vzácná řeč Hospodinova, jak říkali staří Izraelci.

Prostě nevíme. A je otázka, jestli jsme si navykli nějaké zlovyky, takže jsme ohluchli. Nebo jestli my už neumíme ani naslouchat – to je dost pravda, ani jeden druhému neumíme dost naslouchat. Nebo jestli je to proto, že všichni tolik řvou, že není tichého hlasu za tím hřměním a za tím zemětřesením a tak dál, že za tím není slyšet toho tichého hlasu pravdy. Anebo jestli je to proto, že ten hlas nemluví.

A my si musíme uvědomit jednu důležitou věc, že pravda může a nemusí mluvit. Že to není něco jako ty věci kolem nás, příroda a tak dál, co je pořád tady. To je situace úplně odlišná. *Logos* buď integruje, nebo neintegruje. My ten *logos* nemůžeme donutit, aby integroval, a my nemáme ten *logos* tak k dispozici, aby to byla jako řezačka, do které něco vždycky strčíme a ona nám to pořeže. Takže tady strčíme něco, *logos* k dispozici, a on to zintegruje. Tak to není.

Logos integruje tak, že to musí vyrůst ono samo nějak. A musíme čekat. Nemůžeme stvořit strom tím, že ho prostě tady postavíme – zasadíme jádýrko a musíme čekat. No a to je jenom s *logem*. A přitom vyrůst může leccos, může také plevel vyrůst. To taky dělá *logos*. A ještě jde navíc o tu pravdu, co je to pravé. No a to už vůbec nemůžeme donutit. Tam lze jediné očekávat.

Tedy je tady namísto jakási připravenost, která nám jediné zbývá. Otevřenost, připravenost a bdění. A kdo spí, tak není připraven a neuslyší, přeslechne. No ale to jsou všechno už příklady, které jsou vám asi důvěrně známy a zavádějí to na půdu, která nevypadá příliš filosoficky. Ale já vás přitom nechám jenom proto, že už nemám čas, abych vás vyvedl z omylu. Po mém soudu je to třeba právě filosoficky interpretovat a já si myslím, že to je jediná perspektiva, kterou filosofie dneska má, když ukáže, že východisko z dnešní krize – a to není jenom naše domácí krize, ta jenom nasedá na to – to je krize všeobecná, přinejmenším celoevropská, ale po mém soudu Evropa do té míry infikovala svou krizovostí celý svět, že je to krize celosvětová. A protože to infikovala Evropa, tak Evropané jsou odpovědní za přinejmenším zpomalení té nemoci a snížení té horečky, aby ten organismus přežil a tu rezistenci aby měl čas vůbec získat, protilátky aby vyrobil v dostatečné míře.

No a kdo ty protilátky má vyrábět, to je taky ve *physis* už vyřešeno, že ty protilátky nevyrábějí všechny buňky v těle. Prostě mají tam na to specialisty. Po mém soudu tedy tento svět musí věřit, že to budou Evropané – zaprvé, když tu infekci zavlekli, tak jsou oni ti odpovědní. No a kdo z těch Evropanů? No, budou to pravděpodobně hlavně filosofové, nebo ti, kteří jsou jim blízko, kteří vlastně za tu infekci jsou hlavně odpovědní, protože se nechali zavléci na to neuvěřitelně odolné kolečko té parmenidovské metafyziky, která zdůrazňuje jsoucno jako to, co je rozhodující v tomto světě. To, co jest. Takže každý diktátor, každý tyran usiluje o to, aby byl, aby ještě víc byl, a to je to důležité.

Machiavelli učil vladaře, jak využívat všech slabostí i veškeré síly poddaných k tomu, aby dosahoval svých

cílů. Když Heidegger řekl, že amerikanismus, bolševismus a nacismus vlastně znamenají totéž, protože všechny najely na zprůmyslovění celého lidského života a že tedy do této sorty patří taky to zprůmyslovění lidské smrti, masové, tak ho teď obžalovávají, že vlastně všechno srovnal do jedné roviny, že industrie jako industrie; když jde o to zlikvidovat Židy, no tak to je otázka technická. Ale to není Heideggerův vynález. To je vynález nás Evropanů od konce středověku. To je Machiavelli, to je Hobbes, to je celá řada dalších, to je Rousseau, to je Hegel – jeho potměšilá, jak jsem nedávno řekl, potměšilá teze o rozumnosti skutečného a skutečnosti rozumného je vyložitelná také (je potměšilá, že je vyložitelná i jinak), ale je vyložitelná také v tomto parmenidovském duchu. Prostě když je něco skutečné, tak se může na to vykašlat, jestli je nerozumné, je *eo ipso* rozumné. Jen když je dost skutečné. A aby bylo dost skutečné, tak se o to musí starat, aby opravdu bylo. No, to je celá Evropa tohle. To je ten nihilismus pojmenovaný Nietzschem no a po mém soudu teda filosofie teď musí reflektovat zdroje, které dosud nechávala třeba náboženství. Musí to udělat po svém, musí to udělat filosoficky relevantně, tak aby to filosoficky obstálo, ne aby byla filosofický náter něčemu, co zůstane mýtus nebo co zůstane náboženství, co zůstane nějak nějaký moment starého prožitku životního, který dneska lidi neosloví, tak aby oslovil, tak se to natře trochu, tak to nebude, musí se to kompletně re-interpretovat, ale tam jsou určitá *filosofémata*, která dovolují novou orientaci.

A po mém soudu jedna z těch cest vede k tomu pokusu rozumět smyslu dějinám jako smyslu, smysluplnosti lidského myšlení a jednání, které je otevřeno vůči pravdě, slyší její výzvu, snaží se jí porozumět a snaží se zejména na ni svým životem i myšlením odpovědět přiměřeně. Tak děkuji vám za pozornost.

Jiný hlas: Děkujeme, máme teď dostatek času na rozhovor. Tak možná, že nejdříve takové krátké dotazy, abychom potom dali prostor i k delším dotazům. Nejdříve tyto krátké dotazy. Kdo se hlásí jako první? Nerozumím tomu dobře, otázka: Existuje ta pravda tedy jako něco tedy daného, k čemu má ten člověk přistupovat tím, že tedy odstoupí od sebe, odstoupením od sebe, řekněme, najde pravdu, kterou integruje do sebe?

Hejdánek: Nikoliv, ta otázka sama vychází z té evropské tradice, která musí být podrobena kritice a odmítnuta. Samozřejmě i člověk, který se zaměřuje na věci, tak vlastně v jistém smyslu odstupuje od sebe. Když ale to podrobněji analyzujeme, tak vidíme, že vlastně od sebe neodstupuje a že i pro člověka platí to, co třeba ta von Uexküllova škola říkala o zvířatech, totiž že vlastně nežijí ve světě, ale v *Umweltu*. To jest v jakémś osvětí, které si – takové blbé české slovo – *osmyslily*, *Sinngebung*, pro svou potřebu. To jest vtáhly to do svého jakéhosi subjektivního světa a daly tomu tam místo.

Ale setkání s pravdou znamená, že tento náš *Umwelt*, toto osvětí, v němž jsme uzavřeni, se otvírá a že přestáváme být obyvateli svého *Umweltu* nebo *Eigenweltu*, jak říkal Petersen, žák von Uexkülla, toho vlastního svého světa a každý má svůj, ale tyto hranice toho *Umweltu* se prolomují a my se stáváme občany světa, světoobčany. A svět je všem společný, jak věděl už třeba Hérakleitos, že. Každý se obrací ve snu do svého vlastního světa, ale bdělí mají jeden společný svět.

No a teď jde o to, že lidé žijí jako spící, ne jako bdělí. Že většina lidí se chová ve světě, jako kdyby žili každý ve svém vlastním. Toto tam všechno v Hérakleitovi je. Cesta z toho ven je jediná, když pravda se otevře nám a my se otevřeme pravdě. A ta pravda není věc, to jest není to danost. Ta pravda je skutečnost naprosto odlišná od všeho, na co jsme zvyklí ve svém osvětí. Není to věc mezi věcmi. Je to něco, co nás oslovuje, zatímco věci prostě jsou. Už tím je řečeno, že to není danost.

No a teď jde o to, to nějakým způsobem interpretovat, aby to dávalo smysl. Já jsem chtěl spíš vybudit vaše vzpomínky na vlastní zkušenost tohoto typu. Já jsem přesvědčen, že všichni tuto zkušenost máme. Jenomže ji zejména v reflexi vytěšňujeme. My to chceme rozumět tak, aby to bylo na úrovni dnešní doby, aby to bylo vědecké, a vytěšňujeme základní zkušenosti, to, čemu někteří filosofové říkali metafyzická zkušenost třeba, že. Gabriel Marcel má knihu o tom.

Ale celá řada věcí je v tom. Tam jde o jiné pojetí, ale mně teď jde o to, jestliže *fysis* chápeme jako Hérakleitos, že, tak potom *meta-fysis* je to, co přesahuje tu *fysis*. No a co přesahuje, jsme si říkali,

především *logos*. *Logos* sám nikde nenajdeme. To není danost. No, my se tím musíme řídit. A jak to je, to je tedy, že jo, my vlastně nevíme, jak se řídíme logem, když třeba jenom logicky myslíme.

Logika nám ukazuje, jaká musíme zastávat pravidla, jenomže kdo vymyslel ta pravidla? To je teprve *ex post* formulováno z těch základních zkušeností, ale nám jde teď o tu základní zkušenost, jak poznáme, že něco je logické a něco není logické. A přitom ta logičnost, to je jenom jedna malá část toho, co ten *logos* vlastně má na svědomí.

Ten Aristotelés udělal z logiky vědu, odbornou vědu, takže – protože je první, kterež napsal, vůbec založil logiku jako takovou – tak neexistuje před ním žádná jiná, takže filosofická logika prostě neexistuje. I když tam je mnoho filosofických prvků, ale *de facto* Aristotelés založil nebo prostě ty koleje položil, výhybku nastavil tak, že filosofickou logiku vlastně dneska teprve musíme začít stavět a nikdy neexistovala. Jenom v rudimentární, v jakési počáteční podobě máme některé kousky filosofické logiky u těch před Sokratiků. Ale na nás je, abychom teda filosofickou logiku pochopili konečně jako filosofii logu, jako je filosofická etika, tak je taky filosofická logika, že jo. Prostě to je něco jiného než sociologie morálky, tak podobně tady, než je formální logika. A Heidegger říká, že logika je výmysl platónských a aristotelských škol, školometů, učitelů, a že to s filosofií nemá co dělat. Teprve když filosofie upadla a ztratila svou reputaci a svou úroveň, takže teda školometi založili logiku.

To je možná velmi silné slovo, ale je to dobré slyšet, protože si uvědomíme, že tady má filosofie značné dluhy. I když zase ten termín filosofická logika najdete, že jo. Jsou knížky, které jsou na toto téma napsány, je to v Husserlovi dokonce. Jenomže to není filosofie logu. Je to spíš v té nejnovější době, je to jakýsi protest proti té matematizaci, symbolizaci logiky, že jo, tak se to vrací k těm starým tradičním představám a filosofická logika se říká tomu, co vlastně ten Aristotelés založil. Ale to právě filosofická logika není. Takže je to vlastně úkol teprve, jeden z těch úkolů, co stojí před filosofií. Teď jsem se zakecal, abych vlastně neodpovídal úplně řádně.

Jiný hlas: Já bych se ještě vrátil k tomu pojetí pravdy, která vychází z té *ekstasis*, z toho, že člověk od sebe odstoupí, což vlastně dost zní celé tak, jak Jaspers pojímá toto své přistoupení k tomu transcendentnu, že? On to vlastně bere, že člověk se nachází v určité hraniční situaci, kdy za sebou nechává svět, čili to všechno důvěrně známé a tu oblast smyslů, kterou třeba vytvořil nebo ve které se pohyboval. Najednou stojí před tím nic, před tím, co doposud vůbec nebral na vědomí, a teď v rámci toho nic se mu teprve začíná zjevovat zase něco, to něco, co mu začíná osmyslňovat i tu oblast, která je mimo tu každodenní zkušenost. Nevím, jestli byste mohl rozlišit to pojetí toho, kdy se nám zjevuje ta transcendence, třeba v zážitku té smrti a tak, od toho pojetí pravdy nebo tak, jak vy ho chápete, jako to zjevení té *ekstasis*.

Hejdánek: Ano, je to výzva, abych označil své šuple na rozdíl od šuplete, kam patří Jaspers.

Jiný hlas: To by bylo strašně pedagogické a k věci.

Hejdánek: Přiznávám, že Jaspers je mi po mnoha stránkách velmi blízkým myslitelem a že celou řadu věcí jsem se od něho přiučil. Zejména třeba... Mně se nezdá... Síla Jaspersova je v tom, že vidí problémy, že vidí situace, vidí, to je filosof nade všechny fenomenology. To je pravý fenomenolog tohoto století. Ten vidí fenomény. Ale jeho filosofické zpracování těch fenomenů mě na mnoha místech neuspokojuje. Je poněkud příliš intuitivní. Já jsem nakloněnější té přísné pojmové práci. To vás možná bude překvapovat, protože Mírek Gregor si bude ještě pamatovat, když jsem byl v Brně a přednášel jsem tady pro filosofickou jednotu zdejší v devětašedesátém myslím, nebo v sedmdesátém... v devětašedesátém myslím, že to bylo. Tenkrát předsedal Materna a pak říkal, nevím, jestli v diskuzi nebo mimo diskuzi, to už si nepamatuju, říkal, že mám takový zvláštní způsob vyjadřování o věcech, že je to tak neprůhledné, že ty pojmy tam jsou takové vágní. To souvisí s tím, že já se velice obávám spolknout nějakého filosofa i s chlupama, a to jest se vši jeho terminologií. To je jedna věc, proč s tím Jaspersem nemohu tak úplně všechno. Terminologii mám raději rozkolísanou a chci vyvolat takovou intenci nebo pokus ze strany posluchačů, aby si ten pojem vytvořili sami. Jakmile zavedu pevnou terminologii, tak okamžitě to sklouzne někam, kam to nemá být, a přijme se nějaký pojem už vytvořený. Jde o to, aby tady byla jakási ta připravenost vidět fenomen. Proto to vypadá jinak. Já strašně dám na to, aby se myslelo přesně, ale

nechci tu terminologii použít tak, aby předstírala přesnost tím, že ukáže rutinu. Rutina terminologická není přesnost myšlení. To jsou dvě různé věci.

A teď k Jaspersovi. Mně u Jaspersa vadí jedna věc, že on je přesvědčen, že myšlení má jisté meze, za které nemůže, že filosofie právě dojde až k jisté hranici a pak pro ni je konec a pak už pracuje jen se šiframi. Po mém soudu to je třeba vysvětlit historicky. To jest, Jaspers je ještě plně ponořen do metafyzické tradice, jak se říká, nebo já raději říkám tradice předmětného myšlení. Teď ví, že *gegenständlich* něco nelze uchopit, předmětně, a tak říká, že nám zbývají jen šifry. Mně se zdá, že právě v této věci je třeba učinit krok dál, že je potřeba na té cestě po moři tu loď našeho myšlení, ze které nemůžeme vystoupit, prostě rozebrat a předělat. Nemůžeme, nemáme žádný dok, kam to přivést, a musíme to udělat na tom moři. To je ta velikánská metafora. Jsme až po krk v tom předmětném myšlení a teď se musíme naučit myslet jinak. To je těžké, ale je to možné. Mně to připadá jako rezignace, když někdo, kdo je tak velký filosof, řekne, že dál to nejde a že tam zbývají jenom šifry. Dočasně mohou šifry fungovat, když nemáme nic jiného. Když Platón už nevěděl kam dál, tak použil mýtu. Když neměl mýtus hotový, vymyslel si ho. Ale dělat z toho, jako že filosofie vždycky přijde k nějakému konci a pak musí použít šifru. Ne, úkolem je, aby filosofie zvládla i tento těžký problém a aby zahájila novou éru myšlení. Myšlení nepředmětného, myšlení, které, když něco myslí, tak to nemyslí jako předmět. Vždyť je to nutnost i ve fyzice. Prosím vás, dneska už je jasné, že fyzikové nemůžou předmětně myslet dál a mají s tím strašlivé potíže. Není tohleto společenská objednávka pro filosofii, aby konečně začala pracovat na novém způsobu myšlení?

To, že je dosavadní myšlení u konce, že dosavadní filosofie končí, to se ozývá už dobrých 300 let u filosofů. A pořád to končí a pořád to končí, ale pořád nic nezačíná. Pro Hegela už nic začínat nemuselo, on byl přesvědčen, že světoduch už v Napoleonovi a v Hegelově hlavě se vyřadil – konec dějin. A teď už bude zase jenom duch, intermezzo bude uzavřeno a duch bude nový v tom, že nebude jenom *an sich*, ale *an und für sich*.

Byli další, kteří očekávají něco dál. S tímto například už Feuerbach, jeho žák, nesouhlasil a mluvil o *Zukunft der Philosophie*. Jenomže se uchýlil k něčemu tak nefilosofickému jako láska mezi lidským pokolením a chtěl místo filosofování provozovat lásku. To je filosofický debakl. Nemám nic proti lásce, ale filosofové musejí filosofovat, a ne se navzájem lidsky milovat se všemi. Jistě, to všechno, ale filosof musí filosofovat.

A teď největší filosof našeho století, pokud se mnou budete souhlasit, prohlásí, že filosofie je u konce a dále je myšlení. To záleží na termínech, je to otázka terminologická. Ale co to myšlení, co bude dělat? Je to prorocké, a prorocky je to dost laciné, poněvadž samozřejmě, že myšlení bude dál. Ale já si myslím, že i filosofie musí pokračovat, jenomže to nebude ta dosavadní filosofie. Tak zase ukončíme jednu epochu. Lidstvo už mockrát opustilo epochu a začalo novou. Nemá cenu o tom pořád žvanit, tu novou už jednou musíme začít. Tak aspoň zkusmo.

V mém soudu Jaspers v posledku rezignuje. To mě na něm mrzí. Jinak je to velká věc a mně velice vyhovuje, zejména pokud znáte tu jeho malou knížečku, kterou vydal vlastně současně s třísvazkovou *Filosofií* o... a teď nevím, jestli si vzpomenu na přesný titul... *Die geistige Situation der Zeit*, myslím, že se to jmenuje. Je tady někdo, kdo by mě mohl korigovat? Vypadlo mi to, ale možná, že se to tak jmenuje. To stojí za přečtení. Vyšlo to v *Sammlung Götschen*, taková malá knížečka. Tam je všechno. To je ohromné, jak to ten chlap viděl. To není žádná spekulace, on to vidí. Jen to čtete a tu a tam korigujete, samozřejmě, ale je to cosi úchvatného.

Tak už aby dneska taky někdo něco viděl. Od té doby se věci změnily. Je potřeba vidět, že není jenom to, co je před námi, ale že je tady ta výzva, oslovení pravdy. Ve světle té pravdy teprve víme, co jsme my. Mně se líbí, jak Jaspers mluví... nesmíme pořád rvát, nesmíme překřikovat ten hlas pravdy, kdyby náhodou ta pravda promluvila. Může to být také tím, že jsme všichni hloupí a že neumíme poslouchat. Že mezi námi není nikdo, kdo tu pravdu je schopen uslyšet. Ale co když ta pravda něco říká a my tak řveme, že to není slyšet?

Jiný hlas: Nemůže promluvit svým mlčením?

Hejdánek: Pravda nikdy nepromlouvá mlčením. A kromě toho ani člověk nikdy nepromlouvá mlčením. Ten, kdo promlouvá mlčením, promlouvá skrze mluvení těch druhých. Mlčení je výmluvné jedině tehdy, když mu ti druzí propůjčí svůj hlas. Ale samotné mlčení nemluví.

Jiný hlas: Já jsem si myslel, jestli ta nepřítomnost promlouvání něco neohlašuje. Jestli nesignalizuje její povahu.

Hejdánek: Pokud by něco signalizovalo, pokud bychom nabyli přesvědčení, že pravda mlčí, tak to je soud nad námi. To je ještě horší soud než ta pravda, která je také soud. To znamená kompletní odvrát. To by bylo zlé. Ale věrme, že tak zlé to není. Věrme, že je to jen na tom, že jsme hluší. Jediná možnost je naslouchat. To, co dělají astrofyzikové dneska – sledují, jestli náhodou někde z vesmíru nezachytanou nějakou zprávičku. Mezitím objevili kvasary. Mysleli, že to je zprávička, ona není, ale ukázalo se, že to má jistý smysl, poněvadž aspoň objevili kvasary, což je něco strašně důležitého.

Pokud nebudeme naslouchat, nebudeme otevření a připraveni, tak neuslyšíme. I to má jistou cenu, pokud si to uvědomíme a naučíme se naslouchat. I to v naší době bude cosi ohromného, i když ta pravda nepromluví. Prosím?

Jiný hlas: Já jsem tu otázku položil v mírně politickém kontextu. Jako by naše rozhovory v debatě předtím, než vyšel ten manifest *Demokracii pro všechny*, kdy jsi dvakrát nebo třikrát řekl, že jsi pyrotechnik, že rozmetáš tou skepsí figurky na šachovnici, které dohromady dávají smysl teď pro všechny, a ty o něm pochybuješ. Mluvíš o politice. Pamatuješ na to slovo?

Hejdánek: Jistě, jenomže já myslím, že nedávají. Předstírají, že dávají, a proto je rozmetávám.

Jiný hlas: No a co když já říkám, že dávají?

Hejdánek: Tak řekni jaký.

Jiný hlas: Já nevím, v té situaci...

Hejdánek: Neřekl jsi jaký.

Jiný hlas: Můžeme jít za tebou jako za...

Hejdánek: Vůbec ne, vůbec ne. Je to správně položená otázka. Ta tvá. Jaký dávají smysl v dané chvíli? Jaký dává smysl to, že Maďari mají konflikt o smysl padesátého šestého roku? Byla to kontraevoluce, jak říká Grósz, anebo to bylo lidové povstání proti oligarchické moci? Jaký to má smysl? Má to smysl, nebo to nemá smysl? Zjevně to má smysl a ten smysl je neobyčejně dramatický, ostrý a zcela neuvěřitelně vyhrcoje celý smysl evropské politiky. Takže jestli z tohoto ústředního výboru vzejde rozhodnutí, že *Pozsgay* si počíná nesprávně, že to tak eventuálně dokonce není, tak je to porážka určitého směru našeho. A pak to výrazně modifikuje celou křivku vývojovou ve východní Evropě. A my teď nevíme, kdo vyjde z tohoto zápasu jako vítěz. Ale víme, o co v tom zápase jde, to je ten smysl.

Jiný hlas: Já přijmu tuhle výzvu. Ale tedy jaký je rozdíl mezi... ještě řeknu jednu příhodu nebo vzpomínku z té knížky *vzpomínek na Heideggera*. *Georg Picht* tam má, to je evangelík, příbuzný té rodiny *Weizsäckerů*, filosof, který málo publikoval a nechával věci v šuplíku. Teď to vychází teprve po jeho smrti. Neobyčejně pozoruhodný myslitel.

--- (01 Kaz b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Začít na nižší rovině než na rovině historické. Abychom pochopili řádně, co je specifické pro dějiny, pro dějinnost dějin, tak musíme pochopit také dost řádně, co je specifické pro nedějinnou nebo předdějinnou rovinu, bez níž dějiny nejsou možné. V jistém smyslu to může vyvolat reminiscence na různé filosofické pokusy založit dění dějin na nejrůznějších zákonitostech a tak dále. Tady uvidíte, že jde o něco jiného.

Tak první, s čím bych začal, je, jak máte pod těmi body, *physis* a *logos*. Když uvažujeme o smyslu dějin, tak to je vlastně jistá úprava, adaptace toho starého řeckého konceptu *logos*. *Logos* dějin. Je možný nějaký *logos* dějin? Jak víte, třeba Hérakleitos říkal, že všechno se děje podle *logu*. A tedy, i když dějinnost nebyla silnou stránkou nebo myšlení o dějinnosti a dějinách nebyla silnou stránkou Řeků, tak bychom mohli klidně aplikovat – jestli všechno se děje ve vesmíru, v kosmu, ve světě podle *logu*, tak to platí také

pro dějiny, že se dějou podle *logu*.

To je první důvod, proč můžeme začít těmi Řeky. A druhý důvod je na první pohled ne tak zřejmý, ale brzo uvidíte, že to je také důležité. *Logos* se už u řeckých myslitelů mohl uplatňovat různými způsoby. A jeden z těch způsobů je přes *physis*. Co to je *physis*, nedá se říct, že u Řeků je to cosi jednotného. Dokonce lze říci, že tam byla jakási pozoruhodná myšlenka, kterou teď chci vám zpřítomnit a kterou velice zkazil Aristotelés zejména.

Proto se budu spíš držet presokratiků a zejména tedy presokratiků před eleaty, kteří tu katastrofu zavedli do filosofie, a zůstanu u Hérakleita. U Hérakleita je naprosto zřejmé, že ještě stále termín *physis* je spjat v povědomí Hérakleitově a pravděpodobně Řeků v té době etymologicky s tím, s čím skutečně souvisí, totiž s *fyein* a *fyesthai*, což je roditi, roditi se a eventuálně růsti. Tedy o *physis* je možno mluvit jenom u těch skutečností nebo řecli bychom jsoucen, která se narodila a vyrostla.

A nejen to, nýbrž také zahynula. To je také z jednoho zlomku u Hérakleita zřejmé, že o *physis* tam mluví také v nejbližší souvislosti s *thanatos*, se smrtí. To znamená, že popravdě tady jde o to, čemu my říkáme živé bytosti. Ovšem Řekové za živé bytosti považovali i to, co my za živé bytosti nepovažujeme, ale to je jiná záležitost. Tím se nemusíme tady zabývat. Důležité je, že třeba podle Hérakleita hromada něčeho nemá žádnou *physis*.

Physis je jenom tam, kde něco vyrostlo, narodilo se a vyrostlo. Ta hromada, ta se nasypala nějak. Někdo ji nasypal, nebo třeba suť se sesypala po zvětrání nějaké skály. To není nic, co by mělo *physis*. Proto také podmínkou toho, aby něco mělo *physis*, je, aby tam zapůsobil, a to specifickým způsobem, *logos*. Proto taky ten zvláštní částečný zlomek, zlomek zlomků u Hérakleita, kde říká – citát je tak krátký, že vám neříká nic kolem – nejkrásnější svět jako hromada nahodile naskládaných věcí.

Co znamená tenhle ten výraz? Že i to, čemu bychom mohli říct, že je nejkrásnější ze světů, nebo nejkrásnější svět – tam ještě ten důraz, svět sám, *kosmos*, je cosi krásného, uspořádaného. A je tam kromě toho, že je to to, co je krásné a uspořádané, ještě nazváno adjektivem nejkrásnější. Tak ta krása sama nestačí. Jenom by to byla nahodilá hromada neuspořádaná. A není dál už nic. Ale v souvislosti s jinými zlomky si můžeme doplnit, pravděpodobně je to hypotéza, ale pravděpodobně oprávněná: bez *logu*. Kdyby tam nepůsobil *logos*, tak i nejkrásnější svět by byl pouhou hromadou nahodile nahloučených, agregovaných věcí.

A jak se tedy *logos* projevuje? Tím, že pořádá. Proč? Proč *logos*? My si myslíme, že víme, co to je *logos*, ale my se nejdříve musíme ponořit k těm starým Řekům, abychom věděli, co to vlastně *logos* byl. Když se podíváte do slovníku, tak většinou se vychází ze všech možných řeckých autorů starých a tak tam máte, že *logos* znamená kdeco. A to máte. Na to není možno se spolehnout. A po mém soudu tedy nejspolehlivější je zase v tomto případě – není to pravidlem – v tomto případě nejspolehlivější je se podívat na tu etymologickou souvislost. Substantivum *logos* souvisí se slovesem *legein*. A *legein* prapůvodnější význam pravděpodobně – nejsou si všichni zajedno, ale většina autorů, zdá se mi, souhlasí v tom – že původní význam *legein* není číst, že to je pouze odvozený, nebo říkat...

Ne říkat něco, povídat, nýbrž sbírat. Heidegger sám vykládá, že němčina je tak prapůvodní jazyk jako řečtina. A proto, že *lesen* taky znamená původně sbírat, a ukazuje, jak v němčině třeba *Weinlese* je vinobraní a nebo *Holzlese* je probírka lesa. Tedy *lesen* je vlastně sbírat. A teprve odvozeně sbírat písmenka, to je číst. To je ovšem ne v té řečtině, ale my to už tak známe, to je v latině, tak se to vykládá a v ostatních. U nás číst znamená počítat. A to neznámá počítat ve smyslu, kolik písmenek je, nýbrž sečíst je dohromady, jo, číst znamená sčíst jako celek. Tam několik písmenek, žádné písmenko nemá samo o sobě žádný význam, když to sčtete, někdo sčete nebo jak to sčte.

Jiný hlas: Sčítáme se čtením.

Hejdánek: No a to je právě jsem nechtěl ten matematický význam toho, nevím, jak by se to řeklo. Tedy sčíst, to znamená číst to jako celek, jako slovo.

Co je předpokladem toho sbírání? No nejdříve, když chceme *Weinlese*, vinobraní, znamená to, že tam nejdřív vybereme hrozny z těch listů a ze všech všelijakých větviček a tak dál. Abychom mohli něco sbírat

a neudělat jenom hromadu, nahromadit, ale sbírat, tak musíme nejdřív vybrat.

No a tak *logos* je to, co vybírá to, co je vhodné, aby to sebral, sjednotil, shromáždil, udělal z toho jednotu. A teď vidíme, proč ten nejkrásnější ze světů by byl pouhou hromadou nahodile shromážděných věcí, pokud by tam nebyl *logos*. Nebylo by nic, co by to sjednotilo do toho krásného světa, do nejkrásnějšího světa, který je jednotou.

A tak tedy v té původní řecké myšlence je obsaženo něco neobyčejně důležitého, že smysl, *logos*, je pouze tam, kde je něco shromážděno, sjednoceno, integrováno. Ten nejnórmálnější, nejběžnější způsob, jak je něco shromážděno, je živý organismus. Právě o živém organismu můžeme říci, že se zrodil a vyrostl a pak zemře. To jest nejnórmálnější způsob, nejběžnější způsob, jak *logos* pracuje ve světě, je, že sjednocuje pomocí *fysis*.

Tedy žádná příroda, jak my to dneska rozumíme, *natura*, nýbrž to je konkrétní způsob, jak *logos* sjednocuje jsoucno, aby to bylo jsoucno, pomocí *fysis*. To jest, že vybaví to jsoucno příslušnou *fysis*. No a my teď víme, ještě snad dodat k tomu, že v tomto smyslu samozřejmě můžeme jít i pod úroveň živých bytostí, že ta *fysis* nemusí být odepřena třeba atomu, elektronu nebo kvantu energetickému. Zhruba tak v tom smyslu, jak Teilhard de Chardin chápe ty takzvané *unités naturelles*, ty přirozené jednotky. Že je to až odspoda, na určité úrovni to nabývá povahy života, živých bytostí, ale je to jenom nová kvalita něčeho, co už je od samého začátku. Žádný atom v takovém tom leukippovsko-démokritovském pojetí, který vnitřně je homogenní, mrtvý, nic se tam neděje, bez struktury a jenom navrch se od sebe liší ty atomy nějakýma těma háčkama nebo výběžkama a tak dál – nic takového. I ten nejmenší atom, to nedělitelné, pro nás je to dneska už na daleko nižší úrovni, než si to tehdy představovali, i to musí být něco, co se zrodí, vyrostle a uhynie. Musíme předpokládat, že nějaká *fysis* je na začátku, poněvadž kde by se to i jinak vzalo?

To je domyšlení, které je Řekům cizí, samozřejmě, proto také Leukippos a Démokritos byli možní v té tradici. Ale to je díky tomu, že tam zasáhla ta elejská škola, která zavedla ten katastrofální koncept, že jest pouze to, co pořád jest. Odjakživa bylo a navždy bude, vlastně nebylo a nebude, nýbrž jenom pořád jest, *nunc et aeternum*, jak se to později říkalo. To říká výslovně Parmenidés, že jsoucí je to, co nikdy nebylo, nikdy nebude, jenom jest, stále jest. No a tahle ta myšlenka potom nabourala ten nádherný začátek řeckého myšlení o *logu* a *fysis*.

Teď udělám krok malý stranou k povaze uměleckého díla. Bude to jenom velice stručné, nenechte se tím odvést od hlavní myšlenky. My totiž vidíme ze zkušenosti, a to se objevuje v nejrůznějších analýzách zejména v našem století, že umělecké dílo vlastně není to, co je před námi, ale něco, co je za tím, co se nám dává samo. To jest obraz jako umělecké dílo není kus plátna pokrytý barevnými skvrnami, nýbrž my přes to plátno a přes ty barevné skvrny se musíme nějak dobrat toho díla samotného.

Já začínám obrazem proto, že tam je to nejméně nápadné, všude jinde je to nápadnější. My jsme, když se díváme na obraz a vidíme to jako obraz, vlastně spoluvůrci toho obrazu. Ten obraz na té stěně, kde je to pouhá nějaká změť barevných skvrn na plátně, vlastně to není obraz. To je jenom cosi naprosto vnějšího, co nám umožňuje pochopit něco podstatnějšího, co ale na té stěně není.

Daleko zřejmější je to u jiných uměleckých děl, jako jsou třeba popsané listy notového papíru nebo scénář filmový nebo drama napsané, vytištěné. Tam je vidět, jak to není nic, dokud se to neprovede. Dokud nepřijdou další lidé, v tom případě jsou to herci, reprodukční umělci, kteří tu skladbu zahrají. A teprve pak se ta skladba stává něčím, a ještě sama ne, ještě to jenom tak zní, ale musí se to poslouchat. Poslouchají to samozřejmě ti hráči, už smysl to dává těm hercům na scéně, ale zejména to musí dávat smysl těm, kdo jsou v divadle, kdo jsou v koncertním sále. To dílo je teprve teď tady, když se stalo, když se stává, vždy znovu se musí stávat. To je to dílo. Kdežto to, co je venku, napsáno, natištěno, to není ještě to dílo, to je jenom způsob, návod, jak přijít na stopu a jak jít tou cestou, kde se s tím dílem teprve setkáme. A už u toho obrazu to tak je.

Co to znamená? My musíme předpokládat, že u každého uměleckého díla je něco, co má jakousi vnitřní povahu, dalo by se říct, co není jen tak před námi, co nemá charakter objektu, předmětu, co je skutečně

nepředmětné a k čemu se musíme dostat úplně jinak, než jak se dostáváme k předmětům, na které jsme zvyklí ve světě kolem sebe.

Ovšem umělecké dílo je umělé dílo. To není dílo, které má *fysis*. *Fysis* mají ty atomy, ty sloučeniny, tedy ty molekuly, *fysis* má řekněme to plátno, ani to nemá vlastně *fysis*, to nevyrostlo, to jsou jenom zbytky jakýchsi rostlin, které vyrostly, ale nějaká *fysis* tam ještě v tom zůstává. Tedy umělecké dílo je něco, co nám dává smysl, ale ne díky tomu, že to vyrostlo, díky tomu, že se to narodilo a vyrostlo, nýbrž jinak. Tam ta *fysis* není důležitá. Dokonce není důležitá ani v tom smyslu upadlém, jak my dneska o tom hovoříme, to jest materiál. *Fysis* není materiál, ale i kdybychom to chápali jako materiál, tak víme, že ten materiál není důležitý. Důležité je to dílo samo, i když bez materiálu to dílo není možné.

Ale první věc a důležitá pro naše úvahy je, že existují věci, které nám dávají smysl, tedy mají *logos*, ale ten *logos* není prostředkován *fysis*. No a kým je prostředkován? Je prostředkován takovým zvláštním způsobem, tím jsme vlastně přeskočili úplně do jiné oblasti, že dochází k jakémusi setkání toho tvůrce a těch, kdo se dívají nebo poslouchají. Je to vlastně jakýsi rozhovor a *logos* se tady uplatňuje skrze ty účastníky hovoru, rozhovoru. Otázka teď je, jak je to možné.

Teď už necháme umělecké dílo stranou, to bylo pro názornost, a půjdeme přímo už do dějin. Také dějiny nejsou leč nahodilou skrumáží všelijakých faktů, nebýt *logu*, který jim dává jakousi integritu a tím smysl. A také u těch dějin prostředníkem toho, jak ty děje dostávají smysl, není žádná *fysis* dějin, nýbrž jsou to aktivní lidé, kteří se těch dějin účastní jako jejich plnoprávní účastníci, eventuálně jsou to také historici, kteří dodatečně zase se pokoušejí ten *logos* dějin nějak chápat a uchopit a zformulovat.

Konec konců práce těch historiků není zásadně odlišná od této stránky od toho, jak přistupují k aktuálnímu dějinnému dění jeho účastníci. Také oni musejí nějak rozumět tomu, co se děje, a podle toho jednat. Také historici přistupují nějak k tomu, co se dělo, a podle toho jednají svým způsobem, píšou dějiny. Všechno, co se v dějinách děje, prochází vědomím, a to znamená, že se s tímhle musí počítat. Vědomí je ten prostředník, který vnáší a zároveň chápe ten vnesený smysl do dějin a v dějinách.

Tedy dějiny jsou možné jenom díky lidem, kteří dějinně myslí a dějinně jednají. Dějiny nezačínají dříve než tam, kde lidé začali dějinně myslet a dějinně jednat. Proto o dějinách před vznikem člověka můžeme mluvit jen ve velmi metaforickém smyslu a o dějinách třeba starého Egypta o něco lehčeji metaforickém smyslu. O dějinách můžeme mluvit tam jenom, kde se lidé naučili dějinně mluvit a dějinně jednat. A to je starý Izrael.

To je první například takový závěr. Moderní člověk, zejména evropský, pod dojmem těch katastrof a porážek a neúspěchů, je v některých případech nakloněn být velmi tolerantní a velkorysý v posuzování jiných civilizací a jiných způsobů života a způsobů myšlení a tak dál a je schopen třeba mluvit o filosofii, jako kdyby byla ještě nějaká jiná než řecká, třeba o čínské nebo tak dál. Je schopen mluvit o dějinách v civilizacích, které vůbec dějinně nemyslely ani nejednaly. A to proto, že zapomněl na ty kořeny, z kterých myšlení určitého typu vyrůstá. Je to vlastně jenom další doklad, tato velkorysost, tato otevřenost k jiným civilizacím a k jiným kulturám, je to jenom projev, jenom jakýsi následek toho rozkladu té myšlenkové tradice, která tady existovala, rozplynutí toho přísného myšlení, ke kterému se naučili naši předkové a měli naučit nás a my jsme se měli naučit u nich.

Co je podstatné tedy: dějiny – a tam patří samozřejmě to umění, teď už nemusím o tom umění mluvit znovu – dějiny, to je lidská společnost, kde lidé se naučili myslet a jednat dějinně. A myslet a jednat dějinně, to znamená taky spolu komunikovat dějinně a tedy dát tomu, čemu říkali Řekové *dialogos*, dějinnou podobu.

Já to teď trochu proti těm bodům zkrátím, poněvadž jsem to zas prodloužil na začátku. Už staří Řekové, ti nejlepší myslitelé, si uvědomili, že pravda se ukazuje v rozhovoru, v dialogu lidí. A byli přesvědčeni, že ten dialog není k tomu, aby jedna strana přesvědčila tu druhou nebo jedna aby přesvědčila ty ostatní, ale věděli, že v rozhovoru dvou nebo více partnerů se může ukázat pravda, kterou neměl žádný z těch diskutujících na začátku. Ta pravda se neukáže tak, že by dala za pravdu jednomu z účastníků, nýbrž že se ukáže všem jako něco, co je úplně nové pro všechny a co je jiné, než si mysleli původně.

Na tuhle myšlenku, která je velice závažná a kterou si musíme nechat dojít, tuhle teď pozvedneme do té úrovně dějinné. Také v dějinách lidé jednají tak, že každý má nějaké své představy a přichází s určitou koncepcí, že jedná na základě toho, jak rozumí těm dějinám. Ale toto jeho jednání, provázené a orientované jeho myšlením dějinným, to je příspěvek do dialogu. A nikde není řečeno, že vždycky jeden z těch diskutujících, jeden z těch jednajících musí mít pravdu.

Dějiny probíhají tak, pokud je chápeme jako dialog, že se může v nich stát – to není nutnost. Ani v dialogu dvou, tří lidí nemusí dojít k tomu, že najednou se ukáže pravda. Tam jenom se může ukázat pravda. Je to pravděpodobnější, že se ukáže v dialogu, než když někdo myslí sám. Ale není řečeno, že když spolu hovoří víc lidí, že tam nutně se ta pravda ukáže. Ale je to jakási bohoslužba, při které se očekává, že by se mohla ukázat.

Dějiny jsou takovou velkou bohoslužbou, nebo měly by být. Že lidé spolu dějinně myslí a jednají, dějinně spolu diskutují, pouštějí se do nejrůznějších spoluprací a také do opozice proti jiným spolupracujícím, ale měli by pamatovat, že dějiny jsou tady zejména proto, aby se v nich ukázala pravda. Ne aby se prosadil náš názor, aby se prosadila ta pravda, kterou my uznáváme.

Tedy když tomu takhle budeme rozumět, tak je nám otevřena cesta k chápání dějin jako dialogu, který tu a tam může nějaký Napoleon, Stalin, Hitler nebo já nevím co narušovat tím, že prosazuje něco a likviduje dialog. A nemusí to být jenom tito takovíhle pánové, to dělá kdekdo další.

Je jasné, že kdokoli chce dělat takovouto práci, že prostě chce ty dějiny zmáčkнуть a dostat pod svou kuratelou, tak je jeden z největších nepřátel pravdy. Je to velký nepřítel pravdy.

To je vlastně taková, dalo by se říci, moralizující připomínka k historikům, ale nemíním, že by to byla jenom věc, kterou jsou schopni nahlédnout filosofové nebo říkat filosofové. Po mém soudu je cosi hlubokého v koncepci nebo v určitém metodickém přístupu Arnolda Toynbeeho, kterého mnoho historiků poněkud příliš kriticky posuzuje, protože se pustil do tak obrovské práce, že samozřejmě to musí mít své vady. Ale mně se na jeho přístupu metodickém líbí zejména jedna věc: že k velkým historickým událostem přistupuje s otázkou, jaká byla výzva té chvíle a jak lidé v té době na ni odpověděli.

Tahle metoda mě učarovala, musím říct, byl jsem okouzlen, když jsem se o tom dozvěděl a četl jsem to s velkým zaujetím a takovým uspokojením vnitřním. To je něco, co by se měli nejenom historikové, ale všichni, kdo uvažují o dějinách a dějinně, by se měli naučit si klást. Pokuste se rozumět dnešní situaci, ve které stojíme, z úhlu této otázky. Jaká je výzva pro nás dnes? Pro nás tady, ale také pro nás Evropany, pro náš svět, pro lidstvo? Jaká je výzva této chvíle, kdy se blížíme konci dalšího tisíciletí? A jak na to odpovíme?

Tady najednou vidíme, jak se nám ty dějiny začnou strukturovat úplně jinak, než bývá zvykem. Tady pak už není důležité, jak probíhala industrializace a jak teď nová revoluce je zahájena těmi *computery* a já nevím co ještě všechno, a chemizací a genovým inženýrstvím a tak dále. To jsou všechno jenom takové ty vnější záležitosti, jako když popisujete na obrazu, jak daleko jsou tam ty černé skvrny od sebe, a můžete tam najít nějakou zajímavost, která je charakteristická pro toho malíře. A nevidíte ten obraz. Stejně tak jako když zjišťujete, jaká je frekvence nějakých slov u Homéra a teď zjišťujete, jestli autor obou těch eposů je týž, nebo jestli je odlišný. Můžete leccos zjistit, ale nevíte nic o tom, co vlastně se v tom eposu vykládá.

Podobně dá se zjišťovat nejrůznější takové okrajové, takřkajíc, záležitosti v dějinách, různé souvislosti, paralely, nevím co všechno, ale v dějinách především běží o to – jestliže ti první Řekové měli pravdu s tou koncepcí *logos* a *fysis*, jestli my máme pravdu s tím, že to chceme domyslet pro svou situaci – tak v dějinách hlavně běží o to, že v určité chvíli se lidé dostanou do situace, kdy je před ně postavená jakási výzva. A oni na ni mají odpovědět. Předpokladem je zaprvé, že tu výzvu zaslechnou. Druhým předpokladem, že ji uslyší. Ono zaslechnout a uslyšet jsou dvě různé věci. Zatřetí, že tomu, co uslyší, porozumí. Taky mohou uslyšet a rozumět špatně. Ale mohou rozumět dobře a mohou vůbec neodpovědět, jenom zůstat u toho, že rozumí. To je řecká *theoria* – prostě jenom vidět, jak to je.

Ale ta výzva je výzvou proto, že je výzvou na nás, my máme odpovědět. A my můžeme odpovědět dobře,

nebo špatně, nebo neodpovědět vůbec, což je špatná odpověď. Je to velmi komplikované. A tohle všechno musí historik, který se chce dobrat smyslu té chvíle, vzít v úvahu. To nejde převést na nějaké objektivní zákonitosti a trendy a tak dále. Ty tam jistě byly, je nutné je popsat, ale to nejsou dějiny, to je jenom ten materiál a když tomu tak je, že teď je ta otázka nejpodstatnější, zatím jsme si teď udělali to místočko, já si tak představuju, jako já mám vždycky zanesený stůl vším možným a abych mohl vůbec něco dělat, tak vždycky jako to musím odhrnout a udělat si nějaké místočko, kde ještě můžu něco dělat. Tak tohle jsme teď udělali.

My se musíme teď zeptat, jak to vlastně s tím vědomím je. Jak je možné, že v rozhovoru je větší pravděpodobnost, že nás osloví pravda, než když si to přemýšlíme jen tak sami? Ono je to taky možné, že když sami, tak nás taky může oslovit, ale proč je to pravděpodobnější? A jak to vůbec je možné, že nás může oslovit pravda? No, že v rozhovoru je to pravděpodobnější, já bych to vyložil – možná je to ještě komplikovanější, ale pro první takové srozumění, no je to tím, že když člověk myslí sám, tak řve tak, že skoro neslyší sám sebe. Ale když s někým mluví, tak chvílemi musí aspoň být zticha, aby slyšel, co ten druhý říká. Tato nutnost chvíli být zticha a poslouchat, co ten druhý říká, což je předpoklad dialogu, jinak to není dialog, je něco, co člověka naučí naslouchat vůbec. A bez naslouchání není možno slyšet nejenom toho druhého, ale ani hlas pravdy. Pravda se nám ukazuje jen, když si na to dáme bacha, když jsme na to připraveni, když na ni čekáme. Když nás něco napadne jen tak a my na to nejsme připraveni, tak jedním uchem tam a druhým ven.

My musíme na tu pravdu čekat stejně tak, jako jsme se naučili čekat na to, co nám řekne ten druhý. Že ten druhý je taky trošku trenér pro nás. Když se naučíme poslouchat druhému, tak se naučíme chvílku mlčet a naslouchat. A to je důležité, i když toho druhého tady nemáme. I když mluvíme jenom sami se sebou, *soliloquia*, to je taky cesta k pravdě. A jediné pro toho, kdo furt jenom neřve. Kdo občas taky, i když mluví se sebou, tak jenom furt nekecá, nýbrž taky poslouchá.

Čím to je? No, já mám takovou teorii, která na první pohled vypadá jako velice triviální nebo spíš tak primitivní. Je to strašně slovní řešení. Víte, že ve Francii je běžné o myšlení, přemýšlení, rozmýšlení říkat *réflexion*. Ale oni už vůbec nevědí, co to je vlastně původně, jako my nevíme o spoustě věcí, co vlastně to je, i když těch slov používáme. Tam základ je flexe, což je obrat. A *re* je znovu. Opakovaný obrat. Reflexe je opakovaný obrat. Ohyb by se dalo říct, opakovaný ohyb. Po mém soudu je nejlépe to vyložit tak, že když myslíme, tak myslíme něco, naše myšlení je zaměřeno nějakým směrem. A reflexe znamená, že tento směr nyní změníme. Že teda myslíme, ale obrátíme ten směr toho myšlení zpět na to své myšlení. Po mém soudu to je docela slušný výklad, který nám zároveň objasní jednu strašně důležitou věc, které si právě filosofové byli od samého začátku jasní, že filosofie žije z elementu reflexe, bez ní nemůže být. A dokonce nejenom v elementu reflexe velmi jednoduché, nýbrž dokonce v těch třech etážích krásně to popsane v té druhé *Obraně Sókratově* před soudem, kdy tam vykládá o tom, jak na něj lidi mají pífku, protože Delfy ho označily za nejmoudřejšího člověka, přesně řečeno podle Platóna to je, že nikdo není moudřejší než Sókratés. A on to vykládá, že to je tím, že ti ostatní si myslí, že něco vědí, ale on jediný ví, že nic neví. Takže daleko přesněji ví, co ví. A říká, jak chtěl božstvo usvědčit z nepravdy tím, že se obracel na nejruznější slavné postavy a chtěl přesvědčit božstvo, že ti jsou přece moudřejší, a mně se vždycky ukázalo, že ne. Začal s politikem.

A teď tam líčí ty tři úrovně reflexe, ty základní tři úrovně reflexe. Má to v jiných dialogích taky, že vždycky, když se setká s odborníkem, no tak ten odborník je pyšný na to, co ví, a on teď politik neví, co to je spravedlnost. Neumí to definovat. A jak může politik pracovat v obci, která je založená na spravedlnosti, když neví, co to je spravedlnost? No a teď se to má... Prostě první věc je, že my něco víme o koních. A teď první stupeň reflexe je, že si uvědomujeme, že něco víme o koních. Ale jak si to uvědomujeme, tak zároveň si můžeme uvědomit, že jsme věděli o koních něco, co vlastně není docela košer. Takže my si uvědomujeme, že to, co jsme si mysleli o koních, že vlastně není zcela v pořádku. A teď ještě i tohle může někdo kontrolovat, přijde nějaký ten, kdo nás prezkušuje. Takže první věc je víme něco o koni, druhá věc víme, že víme něco o koni, a nad tím někdo ještě: „Opravdu víte něco o koni? Opravdu víte, že víte něco o

koni?“ Dá se to stavět do nekonečna, ale důležité je, že tam jsou vždycky tři úrovně reflexe a vždycky v té třetí teprve ta filosofie má své domovské právo. Také já to zpochybňuji, jestli opravdu víme dost přesně, že víme o něčem o koni.

Co to ale znamená, když chceme obrátit vědomí k sobě samému a zkoumat, co jsme si mysleli, co jsme si uvědomovali? Znamená to, že my takto, místo abychom přistupovali k věcem kolem sebe, přistupujeme k sobě. A jak můžeme přistoupit k sobě, když u sebe zůstaneme? Tady to vypadá právě jako slovní řešení. Uvidíte, že to má ale jakousi perspektivu. Aby byla reflexe možná jako přístup k sobě, a ten přístup k sobě to je cosi, co pro Řeky bylo spjato ne s filosofií, ale s Delfami, protože tam na chrámu byl nápis na vstupu, byl nápis *gnóthi sautón*, poznej sebe sama. To je vybídka, výzva božská, aby člověk přistoupil k sobě. Jak může k sobě přistoupit, když od sebe nejprve neodstoupí? Jak může přistoupit k sobě někdo, kdo v sobě zůstává? Předpokladem reflexe je odstup od sebe a odstup za tím cílem, aby k sobě mohl přistoupit z nového úhlu. Kdo je sám v sobě, nezná sebe. Aby sebe znal, musí od sebe odstoupit, aby se viděl, jaký je. Takže jsou tady dva takové základní momenty v reflexi: odstup od sebe a přístup k sobě.

Mezi těmito dvěma momenty je jeden, na který se zapomíná. A to je moment, kdy člověk od sebe odstoupil, ale ještě k sobě zpět nepřistoupil. A kdy tedy je mimo sebe.

Tady to vypadá velmi slovně zase, ale řekové pro to měli termín, který je bohužel znám z takového, já nevím kolikátého převtělení někam do těch nížin, totiž extáze. *Ekstasis*, to je přesně přeloženo stát ven ze sebe. *Stasis*, to znamená stát. Když stojíme ven ze sebe, tak vlastně jsme v tom momentu, kdy jsme od sebe odstoupili a ještě jsme k sobě nepřistoupili.

A teď já chci navrhnout, že tento moment – já to teď nebudu zdůvodňovat, poněvadž by to trvalo dlouho, ale samozřejmě nejenže to možné je, ale sám pro sebe jsem si to provedl – tento moment je jediná věc, jediná situace takříkajíc, jestli to můžeme nazvat situací, kdy se člověk může setkat s pravdou. Jestliže pravda je něčím, co oslovuje, ale co není před námi jako dáno, poněvadž to by nás neoslovovalo, to by...

--- (02 Kaz a_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Řekl jsi, že to byla odbočka, která tam nepatřila. To se mi strašně líbilo. Neříkám, že se vším souhlasím, to nemůžu říct, protože to nejsem ani schopen říct. Ale prostě přijímal jsem to jako něco, co je nesmírně podnětné. Stejně jako to, co jsi říkal, že každá doba na nás klade výzvu, ke které se máme nějak postavit. To je strašně hezký.

Byly zas chvíle, kdy ve mně nebyla ta otevřenost a probudil se ve mně pes, kterej na tebe vztekale štěkal. Začalo to už tehdy, když jsi řekl, že smysl historie nemůžou hledat jenom historikové. To je prostě pro mě nesmysl říct tohle, protože historikové na to nejsou. Naprostá většina historiků vůbec nemá schopnost se touto otázkou zabývat, smyslem dějin jako takovým. A pokud k tomu někteří z nich přistupují, pak už to musí být lidi *filosoficky* vzdělaní, lidi, kteří o tom mohou přemýšlet na úrovni.

To je první věc. Druhá věc – to už je trochu otázka – já nevím, ty vlastně stavíš dost na *předsokratovských filosofech*, a to dokonce *předeleatských*. Jsou to jenom skutečně zlomky, pár zlomků. Dá se na tomhle stavět, když vlastně tu interpretaci si musíme do toho vkládat do značné míry sami? Já jsem možná právě pokažen tím myšlením, který ty už víceméně pokládáš za pozdní nebo dnes už zpozdilý. A pokud ho budeš překračovat, tak ti držím strašně palce, ale můžeš se přitom odvolávat tak výrazně na ty Řeky, když se opíráš vlastně o to, co jsem teda od tebe slyšel prakticky o toho *Hérakleita*?

Třetí věc: musím se vzbouřit proti tvému tvrzení, že dějiny jsou teprve tehdy, když je dějinné myšlení a dějinné jednání. Proti tomu se teda musím vzepřít čistě z odborných důvodů. Kdybychom vzali to, že dějiny jsou jenom tehdy, když je dějinné myšlení, ocitli bychom se v nebezpečí, že bychom udělali rovnítko dějiny rovná se dějinné myšlení. A to by byly už naprosto zkreslené dějiny. Teď ovšem je v tom ještě to dějinné jednání, ale já bych tě prosil také o odpověď na otázku, co je to dějinné jednání? To mně úplně jasné není.

No a teď docházím k takové té čtvrté věci, která vlastně navazuje na Jaroslava. Se souhlasem jsi vyslovil tu *Toynbeeho* myšlenku, že tedy každá epocha nám dává jakousi výzvu, na kterou máme odpovídat. Pak

jsi řekl, že pravda nás vždycky neoslovuje, a když nás neoslovuje, tak musíme čekat, být trpěliví a čekat, až nás uslyší. Lze tyto dvě věci uvést do souvislosti nebo ne? Totiž, jestliže ti lidi se měli ozvat na tu výzvu, kterou jim dávala doba, dělali to, až je oslovila ta pravda, nebo bylo jejich povinností na tu výzvu, kterou jim dala doba, nějak reagovat, i když řekneme ta pravda nepromluvila? Nebo nepromluvila úplně jasně? Protože tak, jak jsi to nakonec formuloval, že my máme teď čekat, trpělivě čekat na to, až ta pravda promluví, tak to by byla pro mě jakási výzva k tomu, abychom nedělali vůbec nic. A to by bylo pak zase v rozporu s tím prvním. To mně prosím tě ještě blíže vysvětlí, když budeš tak hodnej.

A tím vlastně navazuju na to, cos mluvil o maďarských událostech. Tady nejde o to, jaké měli ti lidé programy. Mohli mít třeba úplně zmatené programy a mohli zmateně myslet, jako myslí lidi vždycky poněkud zmateně. Ale byla tady jedna věc, že oni se stavěli proti něčemu, co pokládali za nesprávné. A já mám dojem, že jakmile se lidé staví proti něčemu, co pokládají za nesprávné, je to jakási odpověď na tu výzvu, kterou nám dává doba. To je všechno.

Hejdánek: Já jsem na začátku řekl, že historikové nebudou příliš spokojeni, ukázalo se, že ani politikové. Ti už vůbec ne. Ještě že žijeme v tak demokratické obci, že mě neodsoudí, abych požil bolehav.

Samozřejmě jsem mluvil o *metodických* otázkách a tedy zkoumat mé politické ledví by sem vlastně nemělo patřit. No ale už jsme si navykli, že při prověrkách se kladou různé otázky, tak i na to se pokusím odpovědět ještě dodatečně, i když to jistě bude neuspokojivé a propadnu. Teď bych tedy nejprve, jako mezník, bych chtěl aspoň něco. Bylo by to dlouhé, řekl jsi toho moc, těch otázek.

Mně šlo o to, při tom zdůrazňování té dějinnosti dějin, ukázat na to, že třeba na rozdíl od historiků, kteří jsou ochotni ty dějiny dostrkávat až někam do těch archaických dob, pokud najdou nějaké doklady – já nevím, jestli si to ještě stále drží literární podoby, kdežto když to bude jenom neliterární podoba, tak to snad nechávají archeologům. Ale možná, že už ta historie proniká i tam a chce být taky disciplínou, která nějak to všechno uchopí jako celek.

Já jsem chtěl zdůraznit tu věc, která – to není teď na přesvědčení tvé, ale na přesvědčení přítomných *marxistů* a *exmarxistů* – i u *klasiků marxismu* najdeme myšlenku, že všechno, co se děje v dějinách, prochází vědomím. Ta nesnáze je pouze v tom, že oni to vědomí považují pouze za jakousi průchozí stanici a nemyslí si, že by to vědomí mělo nějaký samostatný vliv, nějaký významný samostatný vliv. Zejména může mít vliv *retardační*, ale pochybuji o tom, že by mohlo mít smysl průkopnický. Ale to vědomí tam přítomno je.

Mně se zdá, že to je potřeba si ještě prohloubit a uvědomit si, co to znamená, že lidé jednají v dějinách podle toho, jak těm dějinám rozumějí. A když těm dějinám nerozumějí, tak ty dějiny neprobíhají jako dějiny, nýbrž jenom jako děje. Pro dějiny je důležité jedno, co vlastně je jakousi replikací nebo jakousi obdobou toho, co platí pro člověka. Člověk žije svůj život jako jednotný, protože pamatuje, co udělal, a jedná jako ten, který jednal už včera, předvčírem, před rokem a tak dál a nějak se vztahuje k tomu, čím byl, kým byl v té minulosti a zároveň jedná tak, aby to bylo v souhře s tím, čím chce, kým chce být zítra, pozítří, popozítří a tak dál.

Člověk je bytost, která má na rozdíl od všech ostatních i nejvyšších živých bytostí přítomnost, v níž žije, neobyčejně rozšířenou. To jest on do té své přítomnosti zatahuje obrovská kvanta minulého i budoucího. A to slovo kvanta je nehezke a vlastně jsem ho neměl použít, ale nevím, jak to udělat, ono se to kvantifikovat nedá, poněvadž je to všechno kvalita, ale prostě ta přítomnost lidská na rozdíl od přítomnosti všech ostatních živých bytostí je nabitá minulostí a budoucností.

Něco podobného platí i o dějinách. Dějiny se nedějí tam, kde je jenom přítomnost a kde vazba na minulost a na budoucnost je jenom instinktivní, jenom návyková, jenom nápodoba archetypů a tak dále. Nýbrž kde se k tomu minulému vztahují jako k minulému. To jest kde to minulé vtahují do přítomnosti ne tak, že to zpřítomňují, nýbrž že to tam zpřítomňují jako minulé. Archajický člověk vtahoval minulost do přítomnosti, on tomu neříkal minulost, on tomu říkal praminulost nebo to chápal jako praminulost, něco věčného, on zpřítomňoval to věčné. A proto nemohly vzniknout dějiny skutečné. Dějiny vznikají tam, kde minulost se nezpřítomňuje tak, že se tady znovu aktualizuje, nýbrž že se na ni tady navazuje jakožto na

minulost, to jest je zpřítomněna jako minulost, ne jako znovu přítomnost.

A tohle dokázali první v Izraeli. Nikde jinde to nebylo. Proto říkám, že objev nebo možná vynález té orientace k minulosti jakožto k minulosti a ne jako k archetypu, který se musí znova aktualizovat, tento vynález je vynálezem, na kterém spočívají dějiny, na kterém spočívá vůbec to, že dějiny začaly jako dějiny. Já bych prosil jenom, aby se přijal tento pojmový rozdíl. Dejme tomu, že budeme tomu předtím říkat děje, které můžeme popisovat. A dejme tomu, že tomu, co charakterizuje to další období, totiž že ty děje se najednou začnou dít tak, že lidé, kteří jsou v těch dějích angažováni, vtahují do toho, co se právě děje, minulost jako minulost a nikoliv že ji chtějí zopakovat jako novou přítomnost, říkáme jim tedy dějiny. V tom případě tyto dějiny takto chápané nebyly odvědycky. A nebyly odvědycky, kdy tady už byl člověk. Nýbrž k tomu bylo ještě potřeba, aby se začalo s jistým přístupem k minulosti. Nestačí k tomu, aby minulost byla, aby vznikly dějiny. Nýbrž ta minulost se musí do té přítomnosti dostávat specifickým způsobem, ke kterému je potřeba určitého naladění, určité orientace, určitého strukturování myšlenkového, vědomého přístupu k tomu, co se stalo, který je odlišný od vědomého myšlenkového přístupu k tomu, co se stalo, který předcházela. Tedy není to tak, že dějiny vznikly samy o sobě, nýbrž vznikly jako myšlenkový vynález. Předtím neexistovaly. A jestli lidé přestanou dějinně myslet, tak dějiny přestanou existovat, i když se stále něco bude dít.

Proto je tak důležité si uvědomit, co vlastně ty dějiny umožňuje a vědomě žít jako dějinní lidé, nejenom na těch dějinách parazitovat. Samozřejmě všichni paraziti tak trochu sdílejí osud svého nositele. To známe i z Čapkových bajek a z nejrůznějších starých bajek, jak ta moucha vyletěla tomu orlovi na hlavu a pak vyletěla ještě výš a tak dál. Ale prostě aby parazit na dějinách byl součástí dějin, k tomu potřebuje ty dějiny a on je není schopen ani udržet, natož je každým dnem znovu ustavovat. A dějiny je třeba každým dnem znovu ustavovat. Jestliže se o demokracii kdysi říkalo, že je to každodenní *plebiscit*, tak dějiny jsou každodenní *plebiscit*. My všichni bychom měli, jestliže chceme žít v dějinách, hlasovat svým jednáním a myšlením denně pro to, aby dějiny šly, aby dějiny byly, aby se dělo něco dějinného.

Tedy mně se zdá, že to není možné od tohoto předpokladu oddělit. Já nemluvím o dějích vůbec, dějí se různé věci, ale lidská společnost je dějinná od jisté doby a ta dějinnost má své předpoklady v určitém typu vědomí, v určitém typu myšlení, chápání toho, co se děje. Když to nebudeme tak chápat, tak se to dít nebude. To je tak, jako když nevíte, co to jsou šachy, a nechápete pohyby po šachovnici jako šachovou hru, tak šachy neexistují, přestože máte šachovnici a ty figurky. Vy musíte jednat jako šachista, aby se šachová hra odbývala. Vy musíte jednat jako dějinní lidé, aby dějiny byly. A dějinný není člověk tím, že je člověk, stejně tak jako šachistou není ten, kdo se postaví za šachovnici. Ten člověk musí přistupovat k té šachovnici jako hráč, aby teprve šachová hra existovala, byla možná.

Tak já jsem to strašně dlouze vyložil, snad aby byly jasné i jiné věci. Otázka velice důležitá je, zda čekání na pravdu je nedělat nic. To by bylo možné tak pochopit, jenomže nedělat nic znamená být hluchý a neslyšet, nedělat nic znamená nudit se. Čekat na pravdu je aktivita, ke které se člověk musí stále budit. Takže to tak není. Ale já myslím tady ještě navíc... já jsem mluvil o té výzvě, takže jsem neodlišil dvě různé věci. My jsme se v důsledku špatné filosofie, v důsledku toho, že se evropské myšlení dalo po cestě předmětného myšlení, jsme se čím dál víc ve svém životě obklopovali předměty. A tím zároveň jsme posilovali to předmětné myšlení, poněvadž naše myšlení se zakládalo na zkušenostech s těmi předměty. Všimněte si, jak málo takzvaných pravých soucen je v našich domovech a v našem nejbližším okolí. Jsou tam nějaké reliktory přírody, ale jak málo třeba máme života kolem sebe. Tam někdo má kočku nebo psa, ale na venkově ten člověk žil uprostřed zvířat. Jak málo lidí pěstuje kytku za oknem, nebo když ji dostane, tak jak mu brzo zajde. Málo lidí pěstuje kaktusy, pěstuje orchideje tak, aby měli radost z toho, jak rostou a tak dále. Jenom tak se na ně koukne, že je to hezké, ale kdyby se udělala umělá – spousta lidí má ty umělé ovoce, co vyrábí ta bláznivá firma, ty banány a já nevím co všechno. Nebo fikusy, které mají ty nasazovací listy.

My jsme se odnaučili brát živá zvířata a živé rostliny jako něco nám blízkého a žijeme ve světě předmětů, a ty předměty kupodivu všechno na nás něco chtějí. A my slyšíme daleko víc výzvu těch předmětů než těch

nepředmětů. Koupíte si auto a najednou to začne rezavět, tak sháníte nový spodek nebo sháníte dveře, narazíte někde a tak dále, furt něco sháníte. Koupíte si barák, postavíte barák a najednou vám tam začne zatékat, musíte něco... a furt věci na vás řvou a chtějí něco opravovat, upravovat, ono to chátrá, prodají vám šmejd, musíte vyměnit a furt věci na vás něco... Ale to není ta výzva pravdy.

Samozřejmě člověk je navyklý tyhle výzvy slyšet, ale právě proto neslyší tu pravou výzvu. Tedy, když rozlišíme – možná že trochu nefér, jak jsem to zavedl až tak daleko, ale když rozlišíme výzvu pravdy a výzvu doby tak, že je možno odpovídat na výzvu doby, aniž ta pravda promluvila nebo aniž jsme ji slyšeli a rozuměli jí, a odpovídáme na výzvu pravdy, tak vlastně ta výzva doby se stává tím, co je ta výzva té chátrající střechy nebo toho korodovaného spodku u auta a podobně. A to není žádná výzva. Výzva doby, to je výzva pravdy v té chvíli, v té době. A nebo není nic. Jinak je to jenom taková výzva jako ty všechny falešné výzvy, s kterými se setkáváme. Doba sama, pokud zraje, tak je to jenom výzva k podlidskému jednání, k jednání, které lidský život dělá jakýmsi služebníkem těch předmětných záležitostí, mezi nimiž takovou velkou předmětnou záležitostí je také záležitost doby.

Jenomže v té výzvě doby je přítomna jenom ta doba. A ta sama o sobě nemůže mít smysl. V té výzvě doby jsou přítomny také výzvy lidí. To už není zcela předmětné jako třeba ta výzva chátrajícího automobilu. Jenomže i ty výzvy lidí je třeba nějak posuzovat, jestli ti lidé v těch výzvách tlumočí výzvu pravdy, anebo jestli tlumočí jenom nějaký svůj zájem nebo něčí zájem. Takže ani ta výzva lidí ještě nestačí. Samozřejmě většina lidí neslyší ani neumí slyšet výzvu pravdy. Proto jsou důležití proroci, kteří to vysloví. A na lidech je, aby poznali, jestli je prorok falešný, nebo není falešný. To je těžké poznat. Ale každopádně, když se myslela výzva doby, tak se myslela výzva pravdy v té době. Tedy nepřipouštěl by se ten rozdíl. A teď, aby to nevypadalo, že jsem se zcela vyvlékl z toho problému tímto elegantním způsobem, tak nepochybně jsou tady také ty výzvy těch věcí a my na ně musíme odpovídat. To nemůžeme jen tak shodit ze stolu. Když nám chátrá barák a teče nám na střechu, tak ji musíme spravit, protože jinak ten barák dříve nebo později zchátrá tak, že nám spadne. Podobně ta doba, když chátrá nebo vyžaduje něco, tak my to musíme respektovat také.

Já jsem naprosto pro považovat lidi za odpovědné na to, aby odpovídali i na výzvy doby a výzvy věcí a výzvy těch druhých lidí a tak dále, ale pod jednou podmínkou: že se o to musejí maximálně snažit, aby všechny ty výzvy prověřili a aby je sami pro sebe ospravedlnili jako pravé, jako relativně lidsky pravé, oprávněné, oprávněné k tomu, aby na nás vyžadovaly naši odpověď. Tedy nepovažuji žádnou výzvu věcí, lidí ani doby automaticky za oprávněnou. Každý musí uvážit, jestli je oprávněná, nebo není oprávněná. Když je oprávněná, tak na ni má odpovědět, a to tak, aby to odpovídalo tomu smyslu té oprávněnosti. Ale v tom už je nějaká přítomnost té pravdy.

A teď řekněme, že ta pravda nemluví teď. Ale mluvila v minulosti. My máme určité vodítko, není to vodítko poslední, ale když není jiné, tak se můžeme obrátit ke svým předchůdcům, něco se od nich naučit a naučit se zejména tomu, jak oni rozuměli své době. A když víme, že koneckonců ta naše doba není tak docela cizí a jsou tam jisté obdoby, můžeme se i od nich naučit a slyšet z jejich úst to slovo pravdy, které nám dnes chybí. To je smysl také celé té dějinnosti, že navazujeme na své předchůdce, protože čekáme od nich pomoc. My nejsme v té přítomnosti zasaženi nesmyslem, jak to líčili existencialisté, že tedy trčíme jaksi do prázdna, do nicoty. Netrčíme. My tady máme za sebou celou řadu lidí, kteří přemýšleli o základních věcech, o své době, způsobem, který pro nás může být užitečný. Čili i když dnes pravda mlčí, my musíme vědět, že mlčí, a že to, že se obracíme k těm svým předchůdcům, je jaksi taková pomocná záležitost. Kdyby pravda mluvila, tak především musíme poslouchat pravdu, která teď mluví, a nebudou rozhodující ti naši předchůdci. Ale když není jiné cesty, tak musíme navazovat na předchůdce. To patří také k tomu dějinnému vědomí a dějinnému způsobu jednání.

No, tohle jsem teď po sobě nepřečetl.

Jiný hlas: To bylo naposled, co nesprávné... jo, taky ten Hérakleitos, ano.

Hejdánek: No, tak to je dokonce krásný doklad toho, jak se musíme obracet do minulosti a někdy i hodně daleko do minulosti, že opravdu už nenacházíme takřka nikoho a najednou ten Hérakleitos je nám dobrý.

Samozřejmě, že by bylo lepší, kdybychom se mohli obrátit na jiného filosofa, nám bližšího, který napsal tlusté spisy a tam bychom si to všechno přečetli. No jo, ale vaříme z vody. Prostě není na koho navázat. Lezeme zpátky, lezeme zpátky a nakonec najdeme akorát toho Hérakleita. No a pak ty Izraelce. Ale ti Izraelci mají tu vadu, že sice nás učí dobře vidět věci, ale neučí nás dobře o nich přemýšlet. No a tak ten Hérakleitos je dobrý zejména proto, že je filosof, a velký filosof. Nedávno u nás byl jeden Francouz, nevím, jestli vy tady taky, a mluvil o *Bollackovi*. Nevím, který tady před časem také byl se svou paní. No a ten *Bollack* je specialista na staré řecké filosofy, napsal čtyři tlusté svazky třeba o *Empedoklovi* a tlustý svazek o *Hérakleitovi* a tak dále, ale je to klasický filolog. A vykládá Hérakleita způsobem neobyčejně pozoruhodným. A ten chlapík, co k nám přišel, tak interpretoval *Bollackovo* pojetí Hérakleita. Musím říct, že to bylo šokující, protože to vykládá úplně jinak, než jsme zvyklí. Ale jedna věc mi na tom byla podezřelá, že ten Hérakleitos, jak on ho vyloží, je mnohem menší myslitel, než třeba jak ho vykládá Heidegger. No a co mám dělat? Já řecky neumím, také nehodlám věnovat, už také nemůžu, ale nevěnoval jsem svůj život studiu Hérakleita. Já se inspiroji Hérakleitem, ale já neznám vlastně Hérakleita, nejsem znalec.

A teď tady mám před sebou dva lidi, kteří oba vykládají toho Hérakleita pozoruhodně, a jeden z něj dělá menšího a druhý z něj dělá většího. Tak já dávám zapravdu tomu Heideggerovi. Mně připadá ten Hérakleitos, že je to opravdu myslitel. U toho *Bollacka* je ten myslitel velice takový... on z něj dělá takového mudrce, ale ne filosofa. Takového, jako jsou ti první, ti sedm mudrců, *sofoi*, takové prűpovídky mravní a nejrůznější jiné. Také že Hérakleitos má takovéhle věci.

Takže jsou výklady různé, je to pravda, je otázka, co můžeme na Hérakleitovi stavět. Ale je to tak, že když se vracíme k tomu Hérakleitovi nebo vůbec k někomu, že stavíme na minulosti. I když to tak není, ta minulost přece už neexistuje. Minulost je to, co minulo.

--- (02 Kaz b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: No a tohle *mytický* člověk dělal tak, že si myslel, že tu minulost celou vtáhne tady a že je přítomností, takže ta minulost je vlastně *praminulost*, která trvá a on ji jenom aktualizuje. My víme, když tu minulost vtáhneme do přítomnosti, tak že z ní děláme něco jiného, děláme z ní přítomnou minulost. Z minulé přítomnosti děláme přítomnou minulost, my na ní pracujeme, to není ta táž.

Čili, když na té minulosti my dneska stavíme, tak je to minulost přítomná a ne ta nejistá, to jest my už jsme s ní něco udělali a buďto je kámen stavební, anebo není. Když je, tak drží, když není, tak je nepoužitelný. Ale to nezávisí na tom, jestli je to dávno nebo není. Jde o to, jestli pro nás dnes to je stavební kámen.

No a po mém soudu ten *Hérakleitos* v této interpretaci má k dispozici několik stavebních kamenů, bez nichž se naše dnešní myšlení neobejde. A proto si myslím, že na něm docela směle můžeme stavět. I když je nejasné, jak vlastně to s *Hérakleitem* bylo, protože my nestavíme na tom *Hérakleitovi* tenkrát, nýbrž na tom *Hérakleitovi* teď. A jde o to jenom ho správně pojmut, aby držel.

Jiný hlas: Už se mi sem přihlásili zatím tři: Josef a Jaroslav a Pavla. A nevím, jestli tam někdo ještě na galerii, kdyžtak se mu na gal... Jano, prosím tě, obhlédni to tam nahoře a kdyžtak to nahlas, jo? Takže Josef, Jaroslav, Pavla, prosím. Prosím řečníky, aby odpovídali výstižně a ještě stručně.

Jiný hlas: Pokusím se využít výzvy, že dialog je tou cestou a způsobem řešení. Dějiny, jak tady zaznívají, tak mají podle mě jenom jeden ten veliký rozměr. Myslím si, že jsou dějiny člověka jako dějinný jev a dějiny milionu lidí. A každý z nich, jak ty velké dějiny lidstva, lidství, tak těch milionů lidí, jsou malé i velké a ve svém souhrnu vytvářejí podobu doby a současně podobu výzvy slyšení, neslyšení, proměn nebo neustálého spílání.

Nevzpomínám si na název, ale v jednom z Conradových románů je toto připodobnění, že v té nejkřivější době ohrožující lidstvo andělé troubí, ale andělské trouby znějí tak silně, že je lidé neslyší. A i kdyby je slyšeli, tak švec tu botu naraženou na kopytě stejně dokončí a virtuóz sedící za klavírem hrající devátou Beethovenovu, tu Beethovenovu dohraje.

Vzpomínám si na dětský zážitek ze dvou filmů, nepamatuji si už nic, jenom ty dva zážitky, také zde

zaznělo přivolat nějaké ozvučení. V tom jednom z těch filmů byl líčen příběh někoho, kdo z těch nejdrobnějších poměrů, ale vyplněných tou jistotou lásky rodičů, toho bezprostředního zázemí, té reality života, která v něm vytvářela tu smysluplnost a tu jistotu smysluplnosti dětského života, vystřídala závatná kariéra boháče, který může všechno. A ve chvíli, kdy nastává vědomí konce, z celého toho života ta poslední myšlenka je vzpomínkou na ten moment, kdy byl vzat z toho světa dětství, kdy se dozvídá, že má jiné rodiče, jiné bohatství a odchází do toho světa nového, netušeného světa bohatství a možností. Je to vzpomínka na ten okamžik odchodu, kdy byl vzat ze saní, na kterých se právě vozil a od kterých odešel. A ten druhý filmový příběh je příběhem, kdy ten hrdina je nadán božskou silou zastavení času. A on ho využívá k tomu, aby vnutil děvčeti, které miluje, svou lásku. Čas zastavil, svět se řítí, rozpadá do atomů, on se toho momentu leká, vzdává se předané moci, zatímco ten čas zastavil, to děvče ho přesto nezačalo milovat. Protože ani tato schopnost zastavit svět nedávala možnost vnutit druhému lásku k sobě.

To jsou takové drobné příběhy, z kterých bych přešel do toho podstatnějšího. Životní sloh, životní styl. My nejenže žijeme v zmaterializovaném světě, že máme předmětné myšlení, ale máme hodnotová kritéria vyznávající, že perspektivou života, normou je město a vše, co s ním bylo spjato, zatímco venkov je minulost. Jsem přesvědčen, že tady je jeden z výsledků, ale i jedna z příčin scestnosti a jednostrannění hodnotových kritérií i představ o tom, co jsou dějiny, jaká mají měřítka, co souzní, co nesouzní, čemu je třeba odporovat, co naopak je tedy výzvou pravdy.

Mluvíme-li o životě, o jeho hodnotách a o pravdě, tak současně zde zaznívá: to nejsou jenom slova poznání, to je přece také tušení, vědomí, poznání už artikulovaně zmocněné. Co z toho je větší hodnotou? Teprve tam, kde je to všechno artikulovaně vysloveno, zmocněno, tak skutečně teprve tam nastává dějinné chování, tam teprve začíná schopnost člověka tvořit dějiny, tam teprve začíná éra tvoření dějin. Smysl lidství, existence člověka, je jenom tento rozměr? Celý jeho vnitřní život, zmocňování se sebe, jeho stýkání, potýkání, přizpůsobování, odporování světu mimo lidstvo, mimo člověka – teprve tehdy, když je artikulovaně poznáním bezesbýtku zmapováno, se stává dějinným?

A většina dnešního lidstva, protože na tomto stupni není, tím tedy nevstupuje do vědomých dějin? Dejme tomu, že dnešní většina lidstva našťěstí podle mě, tím už dávám svá kritéria samozřejmě, vůbec nepřijala to evropské myšlení, k němuž po staletí Evropa šla a dozrála. Hodnoty života, smysl života? Jiný hlas: Hodnotu štěstí vidí v něčem jiném než v přivázanosti k povinnosti práce. Je to jiný svět než svět, v němž práce se stala smyslem, hodnotou, normou – dejme tomu, že pozitivní práce, samozřejmě ne každá. Je to ještě člověk, který celý svůj obraz, smysl toho, co koná, proč to koná, jakou to má hodnotu, vidí v mnohem – podle nás přirozenějším nebo nepředpojatějším vztahu k hodnotovým sférám.

Já kladu tyto otázky nebo zodpovídám si na ně hrubě v tezí, protože samozřejmě z nich pak mohu vyvodit desítky postojů, desítky hodnotících soudů, ať už je vyslovím nebo ne, k realitám dnešního politického světa; mohu přitakat, mohu odporovat, mohu se spolupodílet na tom či onom, ať už to bude hodnocení, co znamenají nebo neznamenají dnešní procesy v Maďarsku, v Polsku, u nás, co to slibuje nebo neslibuje. Jde mi o položení si otázek v té hloubce, v té hloubce smyslu lidského chování, lidského jednání: mám-li mu dát, mohu-li mu dát, má-li, nemá-li dějinný rozměr, dějinný smysl, kde to začíná a co je skutečným jeho základem, kdy mohu říct, že to není, anebo že teprve teď to začalo být dějinným jednáním, dějinným chováním. Aspoň nějaký zlomek, kdybyste k tomu mohl...

Hejdánek: Jak chcete. Já pak už k tomu nic neřeknu, já zapomenu. Ne, nezapomenu snad, ale... Aspoň něco, aby to nebylo neslušné, že.

Tedy já tu artikulaci považuju za důležitou v jistém smyslu proto, že pokud to nějakým způsobem neprojde vědomím – a myslím vědomím artikulovaným, to jest myšlením – tak myslím, že ta dějinnost se nemůže ustavit. Na druhé straně ale tím nemyslím artikulaci nutně toho typu, jak dnes tomu rozumíme, to jest toho typu v podstatě řeckého, protože víme, že ta artikulace řecká vznikla jako nedějinná. Celé dosavadní dějiny evropského myšlení spočívají v tom, že po setkání těchto dvou tradic, které se ukázaly – o kterých kdysi těžko bylo možno rozhodnout, ale které se v dějinách ukázaly jako nejvytrvalejší, nejpronikavější a nejvíc ovlivňující lidský život, lidské jednání – to jest ta tradice řecká a tradice hebrejská,

židovská (a mluvím o Evropě samozřejmě, vrátím se ještě k tomu ostatnímu světu) – tak v celém tom dosavadním myšlení evropském se odehrává ta jedna obrovská událost setkání a střetnutí toho řeckého a židovského *genia*, jak se vyjádřil *Scheler*. Řeckého a židovského, promiňte, řeckého a židovského *genia*. A stručně řečeno to vidím tak, že ten řecký *genius* začal velice intenzivně a tvrdými bodíčky zlikvidoval téměř obranu nepřítele a vsadil mu celou řadu branek, ale nepřítel vytrval a v druhém poločase pomalu získával převahu a začíná to vracet. Není dohráno ještě. A co se ukázalo, že ten řecký *genius* nebyl na to fyzicky dost připraven a že už je unaven. To řecké myšlení dnes už nefunguje, už neslouží. A naopak se ukázalo, že po celou tu dobu někde v podzemí, někde těmi cévkami furt ještě prolézala ta infekce židovská a že nahlodala tu řeckou tradici do té míry, že ještě uspíšila ten rozklad a ještě se zdá, na něm přizívuje.

To jest, teď už opustím ten obraz fotbalistický: já připouštím, nebo dokonce tvrdím, že dějinnost, podmíněná dějinným vědomím, dějinným myšlením, vznikla tam, kde nebyla přítomna ta tradice řeckého myšlení, a tudíž ta artikulace, na kterou jsme zvyklí. Že tam to bylo artikulováno jinak, a že dokonce to bylo artikulováno způsobem, který je zvenčí takřka nerozeznatelný od té artikulace ostatních náboženství, těch mýtických forem artikulací. Takže bylo dlouho takřka samozřejmé to považovat za nefilosofickou záležitost. A naopak filosofie vznikla jako nedějinné myšlení a teprve se té dějinnosti musela učit pod vlivem té infekce dějinnosti, která původně nebyla spjata s tím řeckým přesným myšlením.

To znamená, že připouštím – jestliže nazveme to židovské myšlení jakousi tuchou, tušením – tak přiznávám, že nejenom že může dějinnost být tam, kde je jenom to tušení, ale že dokonce fakticky, historicky dějinnost dějin se ustavila na základě tušení, a nikoliv na základě té řecké artikulace. Na druhé straně ale bych z toho ani docentu Domanskému, ani nikomu jinému nedovolil vyvozovat příliš mnoho. My už žijeme v epoše, která je tak infikována myšlením, a to myšlením filosofickým, to jest myšlením, které si samo na sebe klade určité nároky a musí být určitým způsobem artikulováno, že zpátky k nějakému tušení nemůžeme. Čili i když to dějinné myšlení a vůbec ta dějinnost dějin se ustavila na základě nějakého tušení, tak pro nás to tušení už nestačí. To se ukázalo v dějinách, že nestačí, že dokonce křesťané, kteří vycházeli z toho tušení židovského, se museli nějak adaptovat na tu filosofii. A že nejdříve se adaptovali proti tomu helénistickému upadlému myšlení tím, že si vzali Platóna, později si vzali Aristotela, sáhli k těm největším velikanům řeckého nedějinného myšlení, aby vyjádřili to, co považovali za vlastní. Vypadalo to, že metafyzika zvítězila a že dějinné myšlení je poraženo, že je všecko v tahu a že už se nikdy nevrátí. No a ukázalo se, že ta metafyzika je u konce a naopak židovské myšlení, že furt ještě má co inspirovat. Musíme to přeinterpretovat, musíme tomu dát novou podobu, musíme to udržet na té úrovni, které jsme se naučili z toho řeckého myšlení, a nejenom řeckého, nýbrž pak z toho křesťanského, koneckonců věda moderní žije z toho přesného myšlení teologického nebo teologicko-filosofického ve scholastice. Nebýt scholastiky, jsem přesvědčen, že věda zůstala v té podobě, jak byla v Řecku. Ty systémy vědecké, to přesné usoustavňování poznatků tak, aby nejenom byly zařazeny do šuplíků, ale aby tvořily systém, aby to logicky sehrálo dohromady, to je vynález středověku.

Tedy i ve středověku se ukazuje, že nakonec, i když zvítězilo to řecké myšlení, tak že to bylo vítězství jenom na povrch, ale že ten protivník se nevzdal. A dneska já nevidím jinou možnost, když skutečně na všech stranách se ukazuje, že to tradiční evropské myšlení nevyhovuje. První to poznali umělci, a proto také nejlepší, největší hlavy filosofické se pokoušejí naučit myslet z umění. To jest tak, že jejich předmětem zkoumání, jejich meditací, reflexí je umělecké dílo. Všimněte si, že Heideggerův velký žák Gadamer napsal knihu *Wahrheit und Methode*, kde víc než polovina je věnována analýze uměleckých děl a uměleckého díla.

Tedy filosofové tuší, že se musí učit někde jinde, a zkoušejí to u umění. Protože umění se nemohlo nikdy smířit s tím, že by bylo redukováno na nějakou pojmovost řeckého typu. Představovalo jakousi enklávu, která tady udržela myšlení jiného typu. Jestli někde se uchovala schopnost nepředmětně myslet, to jest vnímavost, citlivost pro nepředmětné konnotace toho, co říkáme v jazyku a promlouvání lidském, tak to

bylo právě v umění. Filosofie, když teď poznává, že to předmětné myšlení končí, tak se učí pochopitelně ti lepší, kteří mají pro to vnímavost, u umění.

Umění jenom nám předává, a to už v podobě velice ovlivněné těmi tisíciletími, něco, co je jenom jakýsi zbytek ještě toho mýtického myšlení. My se přece pomocí toho umění nemůžeme vracet k mýtickému myšlení, my musíme něco jiného. Čili to je jenom jedna pomoc, obracet se k umění, ale my musíme dál. Zjišťujeme, že chyba se stala už u eleatů. Tak jdeme před eleaty, to dělá Heidegger, a ukazuje na možnost filosofování, které, jak by vypadalo, jak by mohlo vypadat, jak třeba bude vypadat, když to vezmeme vážně, když se vyhneme tomu scestí eleatskému a pokusíme se myslet dál v tom směru, jak myslel třeba ještě Hérakleitos.

Po mém soudu to taky nestačí, jednak pro to, co už tady uvedl kolega Mezník, že z toho Hérakleita opravdu toho nezbylo mnoho, ale zejména proto, že tam najdeme jenom něco. Na *restitutio ad integrum*, na jakési znovupostavení celého konceptu filosofického na Hérakleitovi, to nestačí. Tam se ledčemu můžeme přiučit, ale musíme něco víc. Po mém soudu teda, než vymyslíme sami něco, a my musíme něco nového vymyslet, tak se musíme ještě porozhlédnout po jiných zdrojích. A jedním z takových zdrojů je zdroj nefilosofický. My se musíme pokusit interpretovat některá rozhodující místa starozákonní filosoficky.

Teď je taková vlna narativity, už zase trochu opadá, ale jestli sem jezdí nějakí ti Francouzi, možná že se zmiňovali o tom, Francouzi mluví o *récit*, napsal Ricoeur o tom tři svazky *Temps et Récit*. Některé věci tou pojmovou systematickou formou vyslovit nelze, jak se zdomácněla od dob Řeků, a některé podstatné věci lze vyložit pouze tak, že vyprávíme. Od toho ta narativita. To je jenom krycí název pro pokus obnovit formálně zvnějška mýtické vyprávění. Ale to udělali právě Židé. Oni tu narativitu mýtickou, mytologickou přijali, zachovali a vnitřně obrátili v opak.

Zatímco mýtus znamenal tu orientaci na archetypy a *récit* byl způsob, jak se dostat k té aktualizaci archetypu, tak Židé z toho udělali antiarchetyp. Vytvořili takový archetyp, který když chcete napodobit, tak musíte udělat něco jiného. To je příklad Abrahamova vycházení do neznáma. Když chcete vyjít do neznáma, tak nemůžete jít tam, kam šel Abraham, protože o Abrahamovi už víte, kam šel, a to by nebylo do neznáma. Archetyp, který v sobě zakódoval, že musíte udělat něco nového. A tudíž nebudete jednat archetypicky. To je vynález židovský.

Druhý vynález židovský je, že se pokusili pojmové myšlení narativizovat. Přesně řečeno, že tam najdeme něco jako prereflexi, přičemž my jsme se domnívali nebo *ex definitione* to chápeme jako reflexi, že je možná pouze na základě řecké pojmovosti. Teď tam, když pochopíme určité výklady narativní jako vyjádření reflexe, tak najednou vidíte, že tam ta reflexe je taky. Budeme tomu říkat prereflexe, poněvadž to není ještě ta pravá, nicméně máme tady něco, co můžeme filosoficky interpretovat. Taky na tom nemůžeme stavět tak moc. Já bych rád našel nějakého znalce hebrejštiny, který by natolik byl v tom ponořen dostatečně, ale navíc byl ochoten tam hledat to, co já potřebuju. To je ta potíž. Byla by to studnice nepřehledná, ale teď jak to udělat. Až se najde nějaký mladík, že by ho od začátku, jako v té obci Platónově, vychovávala v jistém filosofickém přístupu a teď ho přehazovala někomu, aby ho naučili hebrejsky, a pak on by byl připraven na to tam hledat, mezitím oba dvakrát umřou. Takhle to bude vypadat v budoucnosti, jsem přesvědčen, že tohle příští začátek tisíciletí, příští století, tohle budou lidi dělat. Filosofové se vrhnou na to dědictví židovské a budou se pokoušet filosoficky interpretovat to, co tam je prefilosoficky už přítomno no samozřejmě povede se to definitivně, až tady bude ta nová filosofie. Zatím se to furt dělá těma starýma metodama, takže to je takové přechodné období. Promiň, děkuju, nezlobte se, že kecám moc.

Jiný hlas: No, to jsem tak uspořádal já, protože kdykoliv Ladislava napomenou, aby byl stručný, tak je schopen vždycky takhle mluvit. Teď jsou zde Jaroslav a paní Slámová. Takže prosím, aby promluvili, aby si Ladislav dělal poznámky a pak to souhrnně, geniálně to dopadne. Jaroslave.

Jiný hlas: No já tou provokací jsem vlastně chtěl jenom jedno říci. Že s tebou ve všem hluboce souhlasím. V tom, co jsi říkal naposledy, že se filosofové vrhnou na to židovské dědictví, i v tom, co bylo řečeno v

průběhu řeči o setkání těch dvou géníů, i o pojmu, jímž to interpretuješ, jistým nepředmětným myšlením. Já v podstatě s ničím nepolemizuji a to opravdu. A mohu to sledovat, je to nesmírně sympatické. Ale v podstatě nechápu to, že nevidíš v té době tu výzvu jako oslovení zcela určitého zaměření. Výzvu jako oslovení, které má svůj směr. Nechápu tedy ten pesimismus, tu jakousi až zvilou optiku, která říká prostě, odneseme to všichni. Já to nechápu. A proč se snažím pochopit, proč to tak je, a snažím se to pochopit na základě své zkušenosti, tak říkám, že tam chybí jistá dimenze. A tu dimenzi já spojuji s pojmem politika. Když hovoříme o dějinách, tak pochopitelně nehovoříme o jednotlivém člověku, ale hovoříme o vývoji celého lidstva, o dějinách lidského rodu. A když dnes uvažujeme o celé historii lidského rodu a zjišťujeme, to je objektivní a racionální zjištění, že lidská civilizace funguje jako sebezničující systém, tak v tom vidím zcela základní výzvu, na kterou je třeba odpovědět. A smysl nehledám pochopitelně v té výzvě samé, ale ve sporu s těmi koncepcemi, které odpovídají na tuto výzvu, které se snaží ukázat cosi nového, východisko z té krize. Ptáme-li se přitom, jestli nám pomáhá minulost nebo nepomáhá minulost, tak s tebou zcela souhlasím, že nejenže pomáhá, ale že my to vlastně jinou oporu než v té minulosti nemáme. A půjdeme-li k minulosti našeho národa, pak máme jeden velký spor, který přímo mluví o tom, o čem ty mluvíš v té obecnější poloze. Spor mezi Masarykem a Pekařem. Ten spor je znám, mám na mysli Pekařovu kritiku z roku 1912 a v té Pekařově kritice bych zde, aby to bylo stručné, připomněl jenom jednu jedinou větu, která ukazuje, jak hluboko Pekař, ten *pozitivist*, nepochopil toho Masaryka. Masaryk mluví o roce 1487 jako o jakémsi zločinu, který je třeba odčinit. Přičemž on se vlastně ani žádný zločin nekonal. Celý ten text Pekařův je nesmírně působivý. On na první pohled toho Masaryka dokonale shazuje.

--- (03 Kaz a_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Ve smyslu, jak se snaží pochopit smysl dějin. Pekař si vůbec takovou otázku neklade. Masaryk je jako *antipozitivist* tak jako ty vystupuješ jako *antipozitivist*, což je silná stránka tvého důrazu. A někde v tom sporu mezi Pekařem a Masarykem v dvanáctém roce, dva roky před vypuknutím války, já bych viděl srozumitelné východisko, jakousi náповeď té naší odpovědi na výzvu doby, pokud odpovídáme v tomto teritoriu, respektive v tomto národě. A pak se mi nejeví – a teď nebudu říkat to, co se říká normálně, o čem se diskutuje – pokud jde o politické dění, pak se mi nejeví dost dobře možné neslyšet, že ta doba není tak tichá, pokud jde o hovor té pravdy. To je všechno.

Já bych se ráda vrátila k otázce, která se týká také schopnosti zaslechnout hlas pravdy. Tady se totiž dlouho hovořilo o tom, že hlas pravdy vlastně zaznívá jenom občas a že pouze někdo je schopen zaslechnout hlas pravdy. Přičemž v tom případě by hrozilo určité riziko, že subjektivní přání a také čin, který směřuje k uspokojení subjektivního přání, mohou být druhým lidem, kteří údajně nejsou schopni pravdu zaslechnout, prezentovány jako něco, co je odpovědí na objektivní hlas pravdy. Že vlastně pravda, o níž se tady hovořilo, že stojí mimo člověka, by najednou byla čímś subjektivním, nebo cosi subjektivního by bylo vydáváno za objektivní pravdu. A chtěla by se zeptat, zda není možné, že pravda není takhle proměnlivá. Že pravda nezávisí na individuu. Ta pravda přece, ta by měla být něčím, co visí nad člověkem, něčím, co je konstantní a co stále promlouvá. Ta pravda nás přece oslovuje pořád bez ohledu na to, jaká je doba. A domnívám se, že každý z lidí by měl být disponován více či méně k tomu, aby byl schopen tu pravdu zaslechnout. A pak by ta otázka na to, že máme uposlechnout hlasu pravdy, nezněla tak, kdy ta pravda promluví a zda ji zaslechneme, ale tady jde spíš o to, že lidé by si té výzvy měli být vědomi, ta výzva by měla být permanentní a lidé by se měli tázat, zda žijí v souladu s tou pravdou a s jejím požadavkem. Měli by spíš to, jak žijí a jak konají, konfrontovat s něčím, co je tady ustavičně přítomno. A domnívám se, nebo ptám se spíš, zda není určitý *alibismus* tvrdit, že pravda mluví jen občas a jen k někomu. Abychom totiž přesunovali tu vlastní odpovědnost jednotlivců v souladu s pravdou na někoho jiného a do nějakého jiného okamžiku než v ten, v němž existujeme. To je moje připomínka. Jenom taková kratičká poznámka, ke které jsem byl vyprovokován srovnáním toho řeckého myšlení s hebrejským. Já jsem někde četl, že hebrejské myšlení – totiž řecké myšlení s tou úctou k bohům, že bylo vlastně takové přešlapování na místě, kdežto to hebrejské myšlení, že bylo vlastně takovým myšlením

spirálovitým, které dávalo a dává naději i do dneška. Jenom taková poznámka.

Já jsem se chtěl ještě zeptat, jestli ta odpověď nemůže být viděna v tom, že v historickém faktu revoluce v maďarských událostech je možno klást otázku, zda to bylo povstání spokojeného lidu, anebo *kontrarevoluce*. Vůbec ta možnost kladení takové otázky, jestli to ukazuje nějakým způsobem na povahu totalitně organizovaného státu anebo moderního státu vůbec.

Já myslím, že budeme pomalu končit, takže ještě pokud máte nějakou krátkou otázku nebo důležitou poznámku, tak máte poslední příležitost. Takže teď nevím, oběma se zdá, oba se hlásili, jestli máš fakt nebo Mirek. Já dám z toho, jako v případě, že máte, že mladšímu moc.

Jenom tři slova opravdu. Že to místo, kde se zjevuje pravda, je také svědomí, že tady v tom vlastně ten prostor toho zjevování pravdy pro nás jako subjektivně je úplně pominutý. Takhle i třeba vzhledem k těm prorokům, tam samozřejmě ta *dějinnost* tkvěla v tom, že oni objevovali jedinečný čas s tím opakovatelným smyslem právě proto, že k nim mluvil Bůh prostřednictvím jejich víry. Takže i to se odehrávalo v té *subjektivitě*. Takže pro nás, když ta pravda je jakýmsi novým bohem, tak se vlastně zase *artikuluje* v tom svědomí, to tam zní, tam promlouvá. Tady tu kategorii jsme nějak vypustili.

Máme-li fotografii, která je taková matná, tak se můžeme pokusit ji zvýraznit tím, že použijeme kontrastní papír. Já mám dojem, že velká působivost tvé přednášky spočívala v tom, že jsi odlišil výrazně děj a *dějinnost*, pravdu a nepřítomnost pravdy. Ale život je asi spíš takový strakatý nebo s přechody, že to oslovení není vždycky tak jednoznačné a tak výrazné, že jsou taková mírná oslovení a mírné děláni dějin. S tím souvisí i to, že bych řekl, že se nedá třeba vyloučit ta *dějinnost* u civilizací, které jsi vyřadil ze svých úvah, u civilizací řecké a hebrejské.

Takže ještě František se tady myslím hlásil a je tam někdo na galerii? Nechce se někdo přihlásit na galerii nebo na chodbě? Nechtěl. Takže myslím, že František bude dneska poslední, kdo ještě položí otázku a potom už bude odpovídat Hejdánek.

Hejdánek: No, já vítám ten široký souhlas, který ovšem tam fungoval spíš jako scéna, na které vystupoval ten nesouhlas. Proč a za co mě vzal. No já jsem o politické dimenzi nemluvil, protože to je jiné téma zase, že a navíc, když má člověk přetlak jakýsi, který si uvolní, tak pak už jako necítí potřebu. Já teď mám v Praze semináře o politické *filosofii* a tím pádem jsem uspokojen a nepotřebuji uvolnit, teď ty ventily jsem potřeboval uvolnit jiné.

Jinak já samozřejmě souhlasím, že dějiny a politika, političnost spolu souvisí, dokonce to je důvod, proč i v tom starém Izraeli tam musíme hledat významné vynálezy politické, nejenom nějakou tu *reflexi* nebo tak, že a to na potvrzení toho, že *filosofie* není možná, jenom ani *pre-filosofie* není možná v jakékoli společnosti, že prostě *polis* řecká a vznik *filosofie* spolu tak úzce souvisí, že prostě jedna bez druhé není myslitelná, a tudíž taky před známými filozofy museli být ještě nějaký předtím, protože *polis* vznikla dřív. No, to už tohle.

Jiný hlas: Tedy naprosto souhlasím až na to, že myslím, že je dobré říkat, že pravda mlčela, protože ta odpověď, kterou nám Jaroslav Šabata nabízí, ta odpověď by mohla být mylná, protože podobné události dějinné se dějou furt. Ale je to opravdu tohleto, co se děje? Je to tohleto, kde se děje ten smysl o té pravdě? Já mám přinejmenším metodicky, je dobré si tu otázku postavit, ne z nějakého pesimismu, ale jako metodickou skepsi. A obávám se, že by se ukázalo, že ta metodická skepse má velkej smysl právě pro lepší pochopení toho, co eventuálně opravdu nás dneska oslovuje jako pravda. Pokud...

Hejdánek: Dobře. Budiž. To je takovej fešáckej kompromis.

Jiný hlas: Nepochybně pravda, toto k Pavlovi, nepochybně pravda, že to prostřednictvím subjektivní má své svízele a nesnáze, ale rozhodně řešením není to, že pravda ustavičně nás oslovuje, že je konstantní, že je ustavičně přítomná a tak dál. To z ní děláme mrtvolu, která se nehejne. A já mám dojem, že to odporuje zkušenosti, že to je právě ten vliv toho řeckého myšlení, které chce vidět pravdu takovým tím platónským způsobem.

Já mám ten dojem, a může se to vysvětlovat různě, proč ten dojem mám, já teď nechci argumentovat, poněvadž by to trvalo strašně dlouho a to mně Hejdánek nepovolí. Ale já mám ten dojem, že v tom

oslovení pravdy je cosi živého. Je to těžko tomu říkat život, ale nemáme jiné slovo, ale to není něco, co prostě tady je a jenom si to musíme uvědomit. To je prostě něco, co oslovuje nebo neoslovuje, mluví nebo nemluví, co mnou zasloumá nebo nezasloumá. Dokonce ani na mých schopnostech nezáleží, poněvadž přece víme, co to znamená, když člověk rty poskvrněné mající uprostřed lidu poskvrněné rty majícího bydlím, nejsem hoden, nemůžu tohle, a stejně musí. To je obraz, kterej musíme vzít vážně, i když teda ho zas беру z nefilosofických arzenálů.

Pravda se otvírá komu se otvírá, oslovuje koho oslovuje, nikde není řečeno, že filosofové jsou právě ti, na které se pravda obrací jako na první. Dokonce je dost pravděpodobné, že jsou jenom takový pátý kolečko u vozu a že sice dělají velkolepý systémy, ale nakonec jsou závislí na těch, který ta pravda osloví a který to pochopějí a řeknou, a ty filosofové potom dělají ty tanečky kolem. Já bych se bál užít těch termínů o tom, že ta pravda je konstantní a nezávislá a nevím co, zejména vy, Hejdánku, byste měl mít takovou koncepci, že pravda je to oslovení pravdy – já bych radši, než o pravdě, k tomu se vrátím až nakonec, to oslovení pravdy, radši než pravda, ať o pravdě vlastně nemůžeme mluvit pořádně předmětně – oslovení pravdy, že je situační a že je dokonce velice pravděpodobný, že každého oslovuje pravda jinak, pokud oslovuje.

Konečně to záleží na ní. Může mluvit ke každému jinak a [nesrozumitelné] je tak vždycky stejně podle okolností. A pochyboval bych, že by se dalo říct, že prostě pravda se ke všem chová stejně. Pravda si vybírá a podle svých kritérií, ne podle kritérií, který my bychom chtěli nějak rozhodovat. Budme otevření. Nemysleme si, že ta pravda je furt stejná, to je řecké pojetí. To by byla mrtvá. To mě vždycky zaráželo, jak si Řekové mohli představit, že ten svět kolem nich, všechno to krásný, čemu říkali kosmos, že vlastně jsou ty *archai*, z kterých všechno vzniká a do kterých zas všechno zaniká. Jak ta mrtvola *arché*, co se nemění, nehejne, je odvěků na věky furt totéž... vymysleli si to v tom pořádku.

Hejdánek: Ta srovnání řeckého myšlení a hebrejského byla prováděna mnohokrát, je to vždycky zajímavá a strhující četba. Ta spirála, to je takový objev Hegelův, de facto dialektická spirála, že se vrací na vyšší úrovni, je otázka, jestli tomu tak je. V hebrejské tradici bylo spíš zdůrazňováno něco jedinečného. Prostě když se něco v dějinách stalo, tak to byla něco důležitého, ale ne tak, že by se k tomu bylo třeba vracet na vyšší úrovni. Tedy nemyslím, že by to slovo spirála vystihovalo zcela ty hebrejské představy nebo ten způsob myšlení, ale je to způsob, jak to přiblížit, já proti tomu zásadně nic nemám.

Uvědomuju si třeba, že existuje filosof německý, kterej se pokoušel, Heinrich Scholz, kterej se pokoušel ten rozdíl mezi hebrejským myšlením a křesťanským ještě také, a zejména mu šlo o křesťanský, ale to je jenom variace, a mezi řeckým demonstrovat na pojetí lásky. Dal to do nadpisu, *Eros und Caritas* se jmenuje ta knížka, a ukazuje, že v tom řeckém pojetí *eros* je láska, která vede nižší k tomu, aby milovali vyšší, a tím se pozvedali na svoji úroveň. Naproti tomu *caritas* v tom křesťanském smyslu, což je teda původ už té, že tam láska, hlavní a základní pohyb lásky je seshora dolů, že ten vyšší miluje to nižší a tím to pozvedá nahoru. Je to pozoruhodná knížka, dokumentovaná z literatury řecké i židovské, a taky to nevystihuje všechno. Tedy všechny tyhle pokusy, ať už obrazné nebo dokonce takhle dokumentované, jsou dobré, protože my si musíme uvědomit ten rozdíl a to, jak to fungovalo potom v další historii, ale definitivně to samozřejmě nikdy nebude asi, nebo aspoň ne hned tak. no, teď zpátky k té politice. Lidových povstání byla strašná spousta. Je otázka, kdy takové lidové povstání má ten dějinně pravej smysl a kdy to je jenom prostě takové to dějinně zauzlení, k jakému čas od času dochází.

Mně se zdá, že tady je potřeba mluvit velice konkrétně, analyzovat a to že to nejde vyvodit nějak z těch obecných věcí, který jsem tady vykládal, a prostě to rovnou aplikovat nelze. Po mém soudu je potřeba důkladná analýza. A to je taková analýza jako třeba, když dneska ráno jsme byli u profesorky Komárkové a ta nám vykládala cosi, tak to použiju, poněvadž mě to první napadlo teď právě, protože jsme ráno o tom mluvili.

Když se lidská práva odvozují z francouzské revoluce a staví se prostě na takovém dokumentu, jako se to dělá, a teď bez rozlišování se jen tak připomene, že to je něco, co navázalo taky na tu americkou koncepci, přičemž ta francouzská revoluce byla připravována úplně jiným duchovním klimatem a zejména jinou ideologií, jinou filosofií než ta americká. Je to vlastně strašlivá konfúze. Ti Francouzi vlastně

nevěděli, co dělají, když přebírají některý formulace. Na druhé straně právě tím, že je přejali nekontrolovaně a nevědouce, co dělají, tak vlastně tomu dávali jinej smysl. A teď, když mluvíme o lidských právech, tak vlastně my musíme říct, ke které z těch tradic se vlastně hlásíme, co je vlastně to, co máme na mysli.

A půjdeme rozhodně dozadu a najednou zjistíme, na čem vlastně stála francouzská revoluce.

Francouzská revoluce přece nemá sama smysl v sobě, jenomže byla, že byla povstáním, že byla tou revolucí, nýbrž ona byla duchovně a myšlenkově připravována nějakými lidmi předtím. Revoluce, která se odehraje nepřipravená ideově, nemá skoro žádněj nebo malej význam. Neprosadí se tam, to je jenom takovej ventil, to jenom takové pročištění ovzduší, ale to nemá žádněj smysl skutečnej. To je jenom katastrofa jako zemětřesení.

Aby to mělo smysl, tak to musí být nějak připraveno. Tam se ta myšlenka musí nějak prosadit, lidi ji musejí vzít za vlastní a teď jednat v souhlase s nějakou tou myšlenkou toho, čeho chtějí dosáhnout. A co vlastně bylo připraveno ve francouzské revoluci? Že to bylo připraveno takovým způsobem, že dneska vlastně to nemůžeme přijmout, nebo já si myslím, že to nemůžeme přijmout. Letos je výročí francouzské, uvidíte, jak nekriticky o tom Francouzi budou mluvit většina. To ještě uvidíme, možná že to... Ale něco už je připraveno, něco už vyšlo a prostě není ono. Tedy uvidíme. Nekriticky v tom našem smyslu, já myslím, poněvadž oni jsou kritičtí velice, ale jinak.

Tedy já bych doporučoval si někdy – ovšem já v tom pak nejsem, já budu jenom posluchač, nejsem historik – takže tady k tomu musejí promluvit historici i politici, když bude nějaká konkrétní věc. Já k tomu budu mít jenom přírky. Je mi líto. Ale není to jednoduchý aplikovat ten novej způsob přístupu prostě hotově na nějakou historickou událost, protože my jsme tak navyklí myslet jinak, že jakmile to dáme do té konkrétnosti, tak v tu ránu začneme deformovat. My si musíme nejdřív navynout na ten způsob myšlení a pak pomalu se naučit to vidět tu historickou situaci tímhle. Takže já zejména v takové diskuzi raději bych se do toho nepouštěl. Muselo by to mít víc času.

Váš Kumov připomněl něco o tom svědomí. To slovo nebylo, jinak to tam všechno bylo přítomno, já myslím, že to nebylo vynecháno. Ale pak bychom se museli domluvit, co to je svědomí. Já to vynechal prostě proto, že bych musel vykládat, co rozumím svědomím. Každě si myslí něco jiného. To není žádnéj výklad, říct slovo. Tedy muselo by se to vyložit. No a hned jsme u problému, čili proto jsem taky toho slova nepoužil. Ale co to je, když očekávám a uslyším a chci rozumět a chci podle toho jednat? No co jiného než svědomí? To je vědomí, které se dává k dispozici tomu oslovení, čili je to vědomí spolu s tím oslovením. To je to *mit*, to *s-vědomí*.

Ale jak říkám, jakmile zavedeme nějaký slovo, který je běžně používaný, tak vždycky ho musíme vymezit, jinak zavádíme. Kdo bude proti svědomí, tak hned bude proti, kdo zas naopak to rád uslyší, tak bude potvrzen v tom, co už věděl předtím. To není nejlepší používat slov takhle frekventovaně používaných, ať už pozitivně nebo negativně.

Poznámku Mirka Gregora poznávám zcela, pozice není to ve skutečnosti tak kontrastní, jak bylo řečeno. Zajisté ani v přírodě nenajdeme žádné koncepty, žádné pojmy. Byl by to krásnej argument proti geometrii, že nemůžeme tak docela mluvit o trojúhelnících a kruzích, poněvadž ve skutečnosti takový nějaký dokonalý trojúhelníky a dokonalý kruhy nejsou. No jo, ale geometrii nevystavíme, leč když konstruujeme v mysli dokonalé obrazce. A holt v té tradici toho přesného myšlení je to takhle. Zatím bohužel nám to funguje tak, že my jsme schopni konstruovat ten intencionální předmět jenom jako nehybný. A tím pádem to má velký vady.

No ale úkolem je naučit se myslet tak, abychom mysleli pojmově na úrovni, ale aby ty pojmy nebyly svázány s intencionálními předměty, který jsou nehybný, tak jak to udělali ti Řekové. Čili nová pojmovost. Ale jinak bych teda byl proti tomu zdůraznění, že v té skutečnosti je to tak nějak jinak. No, je to pravda, fakt je, že bez té geometrie, která je právě přesná a nikoli přibližná, je jiná perspektiva i pro techniku a pro vědu a tak dále. Takže já bych trval na tom, že se to musí velmi kontrastně pojmově rozlišit a potom holt tu skutečnost měřit podle těch přesných pojmů. Já myslím, že jinak to možný není, aspoň filosoficky

ne.

No a poslední otázka, ta je teda takříkajíc na tělo. Nevím, zda je vědoucí či nevědoucí, ale já na to odpovím zcela poctivě. Já jsem přesvědčen, že termín Bůh je strašně religiózně zanesen, zaneřáděn a že jsem nakloněn tomu ten pojem, tedy to slovo a příslušný pojem, který je nutně obsahem slova – nejde jen o slovo – vykázat z filosofie. Po mém soudu teologie není žádná legitimní disciplína filosofická. To, co se považovalo za filosofickou teologii, považuju za nemravnost filosofickou ale jdu ještě o něco dál, totiž mám za to, že není žádná filosofická disciplína o pravdě možná. Že maximum, čeho filosofie může dosáhnout, je ještě mluvit na té hranici o tom oslovení pravdy. To jest ještě dokud to nějakým způsobem je spjato s lidskou subjektivitou, s lidským vědomím atd. Jakmile už jde o pravdu samu, tak teda končí každá legrace a filosofie tam nemá co dělat, to prostě je filosofii zakázáno.

A proč? No protože mluvit o pravdě předmětně nelze, poněvadž je to nepředmětná skutečnost, a ve chvíli, kdy svým vědomím se dáme k dispozici této nepředmětné skutečnosti, tak nás okamžitě obrací k předmětu, k situacím, prostě neexistuje pravda o pravdě.

Pravda je poslední kritérium všeho, to znamená neexistuje žádná pravda o pravdě. Pak bychom museli rozlišovat pravda, o které je pravda, a pravda, která je o pravdě – nic takového. To prostě vede ke sporům. Pravda je to poslední. Že tomu říkám pravda, to je proto, že navazuju na Rádlu a Hromádku, kteří se o to pokusili, podobně jako Rahner se pokusil interpretovat Boha jako absolutní budoucnost, tak u nás Rádl vlastně navěsil ty nejvýznamnější významové konnotace, které tradičně patřily k tomu termínu Bůh, navěsil na slovo pravda, čili Rádlovo pojetí pravdy je vlastně... a Hromádka ještě vlastně po této stránce je ještě důležitější, poněvadž jako teolog svou nástupní přednášku inaugurační o pojetí pravdy v teologii vysloveně ukázal tu legitimnost dokonce pro teologa mluvit o Bohu jako o pravdě. Přičemž udělal to takovým svým vlastním elegantním způsobem, že říkal, že zůstává v předsíni teologie a neřekl jasně, kterým směrem v té předsíni se pohybuje.

Před mnoha lety jsem se pokusil na tuto otázku odpovědět sám, jednak ji položit, jednak to, a řekl jsem tam – a Hromádka tenkrát veřejně neprotestoval, osobně jsem se ho ptal a on se jenom uchechtával, neodpověděl taky, takže prostě považuju za schváleno – že se pohybuje z teologie přes tu předsíň ven. A to беру od té doby, tedy Hromádka pro mě jeden z českých významných filosofů, jeho teologii nechávám stranou a navazuju na něj.

Takže vztah... ano, prostě mně připadá filosoficky ten pojem Bůh poněkud konfúzní, nevyjasněný, zatížený a místo toho teda používám termínu pravda. Ale mohl by tam bejt taky termín jinej. Důležitý je, jaký obsah tam dávám, a ten obsah je opravdu dost podobnej tomu, jaký se dával kdysi tomu, až na to, že je zbaven té religiozity. Ale jinak tam je mnoho toho, co bylo spojeno s tím pojmem Bůh, ovšem nikoliv *allgemein religiös*, nýbrž v tom smyslu, jak to bylo v starém Izraeli. To jest Bůh nikoliv ve smyslu božstva, který existovalo v každém náboženství, nýbrž ten Bůh, který je úplně jinej než všechny ostatní. To je jako ta opice, která je úplně jiná než všechny opice – to je člověk, že? Proč mu pak říkat opice? Tak říkáme člověk, i když je to taková zvláštní opice, ale je to člověk. Tak proč říkat, že to je zvláštní Bůh, úplně jinej než ty ostatní, poněvadž ten je a tamty nejsou a tak dál, to už je další věc. Prostě proč mu říkat Bůh? To můžeme nazvat jakkoliv. On sám se nazval „jsem, který jsem“ nebo „budu, který budu“ nebo „byl jsem, který jsem byl“. Takhle máme autorizovanéj etymologickéj výklad toho *Jehova* nebo *Jahve*.

No tak na tom se dá filosoficky pracovat. Tam není rozlišen ten čas, dalo by se říct taky „jsem ten, který budu“ a zároveň „jsem ten, který jsem byl“, tam je ta dějinnost taky ještě. No a tak dál.

Ale prostě já si zakazuju ve filosofii mluvit o Bohu. Filosofie na to není kompetentní, ať se tím zabývá teologie, ta to má v titulu, takže to je v pořádku. Já budu mluvit o pravdě, ale nebudu si dělat nejmenší násilí, abych z toho dělal *aletheia* v řeckém smyslu. Samozřejmě navazuju na ten izraelskej koncept, kde pravda a taková ta jistota, bezpečnost, je chápána zároveň subjektivně i objektivně jako víra. Pravda a víra patří k sobě, to já to chápu taky, ale to bych vám musel teď vykládat, jako jsem odmítl vykládat o svědomí, musel bych vykládat o víře, tak někdy příště. Ve filosofickém smyslu příště, já už ne, dnes už ne. Takže v pokoji se rozejdeme.

Jiný hlas: To je přece jenom ještě kritika, která nepřekračuje rámec metafyziky, i když znamená takovej předěl v myšlení, ale z jiného hlediska. Ta kritika Hegelova je v něčem významná proto, že to není jenom kritika metody metafyzické, způsobu myšlení, ale je to zároveň postulát takové velké strategie myšlenkové, která je celá postavená na odporu k metafyzice. Dá se to najít v takové tezi, že to pravé, *das Wahre*, se nesmí chápat jako substance, ale jako subjekt.

Hegel nevěděl přesně, co všechno to s sebou nese, dokonce ani my dnes ještě nevíme, co všechno to s sebou nese, ale uvidíte, že ta věc úzce souvisí s pojmem subjektu. Pojetí subjektu v moderní filosofii je rozhodující nebo jedním z rozhodujících témat, na kterém se lámou filosofické charaktery. Například strukturalismus stroskotal právě proto, ačkoli to je velkolepá koncepce, stroskotal, protože se chtěl vyhnout otázce subjektu tím, že ji prostě škrtnul jako neotázku. Jako u Orwella jsou neosoby, tak jsou filosofické neotázkující.

Tedy je možno ještě připomenout, že neobyčejně dobře filosofické věci prokázal Kant, když odmítl o subjektu vlastně hovořit a prohlásil, že subjekt není žádný pojem, že to je jenom konfušní představa, která doprovází všechno naše myšlení, všechno vědomí, ale...

Hejdánek: Jaksi zformovat, konstituovat pojem subjektu, že nelze.

Hegel v této věci je velkým antipodem této koncepce a naopak tvrdí, že nelze pojmově konstituovat nic jiného než subjekt. Pokud nám jde o to, co je v skutku, co je to pravé, co je to poslední, tak že to je jediný subjekt. Odtud ta jeho koncepce tedy subjekt, to jest světoduch na začátku a na konci, a ta mezihra dějin, která je dobrá k tomu, aby duch, který je na začátku jenom o sobě, aby na konci byl díky hlavě geniálního filosofa, to jest Hegela, aby se dostal k sobě, aby byl také *für sich*, tedy *an und für sich*.

To je ovšem svým způsobem také filosoficky jistá výmluva, protože tím, jak něco charakterizujete jako to jediné a vše, *hen kai pan* po paměti, v skutku, tak je to vždycky podezřelý pro filosofa. Znamená to vždycky, že se od něčeho utíká. Vy to pak nemusíte nijak, a ono to ani nejde pochopit pořádně, protože to je jenom to jediné, takže ať myslíme na cokoli, tak myslíme na to, jenom je třeba to odhalit, že vlastně myslíme na to, abychom nepropadali zdání, že myslíme na něco jiného.

Ale Hegel je tedy první muž, který formuloval tezi, kterou můžeme chápat jako odmítnutí metafyziky.

Ovšem u něho to mělo ten charakter, že to je nikoli odmítnutí, to je vyhlášení konce, a nejenom metafyziky, je to vyhlášení konce veškerého myšlení, veškeré filosofie a také veškerých dějin. Dějiny končí, poněvadž bylo dosaženo cíle. Ve chvíli, kdy v hlavě geniálního filosofa světoduch, absolutní duch, uvědomí sám sebe, tak je dosaženo cíle dějin a dějiny jsou zbytečné, končí a pak už je zase jenom to věčno ducha, který je už při sobě, který rozumí sám sobě.

Po něm celá řada dalších filosofů kritizovala dosavadní vývoj filosofie jako cosi, co je pasé, co končí, co je v rozkladu, a to vždycky v jiné koncepci. Třeba Feuerbach, Hegelův žák, uvažuje o tom, že určitá etapa, určitá epocha filosofická je u konce, a teď uvažuje o možném budoucím vývoji, o budoucnosti filosofie, napíše o tom text *Zukunft der Philosophie*. A najednou tam vidíte, že to, co vyhláší jako budoucí filosofii, vůbec není filosofie.

Feuerbachovi žáci, marxističtí patriarchové, tohle přejímají. Filosofie je u konce a teď zejména u Engelse vidíte tu zvláštní kombinaci nebo synkrezi toho, co krajním nebo extrémním způsobem vyjádřil Comte. Zdůraznění vědeckosti a zdůraznění toho, že filosofie patří čemusi minulému. U Comta jsou to ty tři fáze: náboženství, metafyzika a věda. U Engelse to je zcela obdobné, tam z té dosavadní filosofie nezůstává nic než formální logika a dialektika. Všechno ostatní přechází do věd. Uvádím ho jenom kvůli zajímavosti, jinak je to filosoficky bezperspektivní, nevýznamné. Daleko významnější je mladý Marx a tam takovéhle hloupé formulace nenajdeme.

U Marxe je to trochu jinak, Marx si nechává otevřené dveře do budoucnosti. Filosofie je kritizována za to, že svět jenom vykládá, má ho změnit. Sám materialismus je vykládán jako hrubě mylný právě proto, že je objektivistický. Jestli si vzpomenete na první *Tezi o Feuerbachovi*, tak tam je, že veškerá vada dosavadního materialismu spočívá v tom, že předmět chápe jako objekt.

Tohle marxisté nikdy nepochopili. Já jsem to jednou citoval a byl jsem kritizován, že dělám blbiny. Nikdo,

ani ten dotyčný recenzent, nevěděl, že to je citát z Marxe. To je jim třeba nejdřív říct, aby to uznávali. Neznají marxismus. To je téma veliké, ke kterému se žádný marxista nevrátil. Co tohle u Marxe znamená, že se předmět nesmí chápat jako objekt, ale jako subjekt, jako subjektivní činnost a tak dále, tady je ten přechod k praxi. Ale je tam ta důležitá věc, že kritizuje, že tematický předmět je chápán jako objekt, že je tedy objektivován, objektivizován. Po mém soudu je to bod, já jsem se také pokusil v šedesátých letech ukázat, že když se mluví o nepředmětném myšlení, můžu se odkázat i na toho Marxe, kterého by ti marxisté měli uznávat. Neuspěl jsem, kromě brněnského Nového, který mě pak mírným džentlmenským způsobem v nějaké antirecenzi obhajoval.

Zmínil jsem už Comta, nebudu se k němu vracet. Filosofů, kteří říkali, že filosofie je u konce, je celá halda. Někteří se o to pokoušejí také fakticky, že například filosofie existence je založena na některých geniálních tuchách a bleskových myšlenkách Kierkegaardových. O odhalení filosofa v Kierkegaardovi se zasloužil hlavně Jaspers, ale pak byla řada dalších. Filosofie existence je velkou kritikou metafyziky v tom, že... vyjádřil to zase krajně nikoliv filosof existencí, nýbrž existencialista Sartre, který v té slavné brožurce, kterou vydal hned po válce, *Existencialismus je humanismus*, tam říká, že ta filosofie, která je pasé, stavěla všechno na esenci, a nyní nová filosofie bude stavět na existenci. Přičemž co to je existence, je velmi komplikované a není jednoduché to vyložit. U Sartra je existence... mnohem jasněji je to třeba u Heideggera mimochodem ta francouzská recepce Heideggera začala právě Sartrem, tou jeho velikou knížkou, kterou napsal za války, *L'Être et le Néant*. A je to heideggerovské, ale ještě komplikovanější, ještě zakomplikovanější, než je to u Heideggera. A to proto, že ve francouzštině je Heidegger jednak nepřeložitelný, ačkoliv teď už přeložili řadu věcí a mají tři překlady *Sein und Zeit*, ačkoliv ten první je nedokončený, poněvadž mezitím ve válce umřel.

Heidegger je natolik poetický až mystický, že v té francouzštině, která

--- (03 Kaz b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Nejnovější vývoj ve francouzské filosofii je takový, že tam teď hojně zatemňují všechno, co se dá, jsou velmi vzdáleni tomu *claire et distincte* a Heidegger tam opravdu teď nachází takovou vhodnou půdu, takřka jako v nějakém skleníku a daří se mu. Jiní ovšem strašně prskají, takže proto je tam teď ta diskuse o Heideggerovi. Diskuse nevěčná, protože zatím není založena na *filosofických* základech. Diskutuje se o tom, jak moc se provinil Heidegger morálně a politicky. Morálně by jim tolik nevadilo, hlavně politicky, že je ve Francii a časem vypadá to, že už tam teď někteří ukázali, že je potřeba jít hloub a půjde diskuse o *filosofické* otázky toho selhání Heideggerovské *filosofie*, že půda je připravena svým způsobem, i když ve Francii moc ne, ale je připravena francouzským *filosofem* Lévinasem, velkým kritikem, žákem Husserlovým a Heideggerovým, ale také velkým kritikem Heideggerovým. Je charakteristické, že to musel být židovský *filosof*, který našel ten způsob, jak jít Heideggerovi po krku *filosoficky*, že vlastně odhaluje tu nedostatečnost té tradice celé dosavadní evropské *filosofie*, té *filosofie* jsoucnostné, kde bytí je zapomenuto. To je tedy údajné, ale on to vytýká, že vlastně i to bytí ještě pořád je málo a proti tomu zdůrazňuje vztah k druhému člověku, rozumí se, a tohle, že tam úplně chybí. A *filosofové* novější, jako třeba ten Comte-Sponville, o kterém vám ještě řeknu, za čtrnáct dní, za šestnáct dní měl být v Praze, tak ten teď v jakési diskusi, která proběhla, dostali jsme kazetu nahranou, dvouhodinovou diskusi ve francouzské televizi o Heideggerovi, tak ten Sponville je tam hlavním takovým účastníkem té diskuse a ten prohlašuje, že odmítá takovéto moralizování Heideggera a říká, že je potřeba vidět *filosofické* chyby. *Filosofická* chyba Heideggerovy *filosofie* spočívá v tom, že nemá etiku. Podle mého soudu je v této věci možno dát zapravdu Aristotelovi, že politika je druhou kapitolou, druhou velkou kapitolou nebo částí etiky, pokračováním etiky. Heidegger nemá ani etiku, *filosofickou* etiku, ani *filosofickou* politiku, i když se píše o politických názorech a tak dále, byly knížky o tom, fakticky u něj *filosofická* politika neexistuje. A není to jeho jenom vina, je to prostě trend, ke kterému směřuje evropská *filosofie* právě v této věci, přinejmenším od novověku. Takže pokud se začne kritizovat Heidegger, musí se vzít v úvahu, že to začíná daleko dál, už na konci středověku a zejména v celém novověku. Machiavelli je začátek tohohle třeba, nebo Hobbes a podobně. Tedy svým způsobem to přímo ta diskuse volá k revizi

celých epoch. No a tady přichází zase další moment, který ještě nebyl reflektován, *filosofové* to ještě takhle neformulují, ale dříve nebo později někdo chytrý přijde a celé to zváží a řekne: No tak tady ani dokonce u toho Machiavelliho nebo u toho Descarta a tak dále, my se nemůžeme zastavit, prostě to už je v samém počátku řecké *filosofie*. Už sama ta pojmovost, to, že se chceme myšlenkově zmocnit předmětu, chceme ovládnout předmět, v tom všem je už násilnictví, které dříve nebo později vybublá ve všech možných oborech a to je právě ta katastrofa, do níž jsme se dostali. Takže já jsem leccos přeskočil, ale tím chci ukázat, že i dokonce v té současné *filosofii*, kde ta kritika metafyziky už jako se moc neprovádí, protože byla tolikrát prováděna, že už to nemá cenu, jako když dneska někdo řekne, že jsme v krizi, tak okamžitě někdo povstane a řekne: „A kdy jsme nebyli?“ No tak tady kritika metafyziky: „No bodejť, a odkdy ta kritika metafyziky se dělá?“ Pořád se říká a pořád jsme v té metafyzice. Tak tohleto bylo pro úvod.

No a já si myslím, že ty všechny dosavadní pokusy o kritiku metafyziky a distanci od metafyzického myšlení, že mají v sobě vždycky zrno pravdy, ale že jsou nejenom neúplné, ale že se nezaměřují na ty nejpodstatnější rysy. Já sám ten nejpodstatnější rys toho tradičního myšlení vidím v tom řeckém typu pojmovosti. Řekové vynalezli pojmové myšlení. Předtím se v pojmech nemyslelo. Co to je, si můžeme objasnit potom. A je to pojmovost podle mého soudu nikoli fatální, je to pojmovost jednoho typu a ukáže se, musí se ukázat, že jsou možné i jiné typy pojmovosti. A my stojíme teď v době přechodu, kdy selhává to pojmové myšlení řeckého typu a potřebujeme se naučit pojmově myslet způsobem odlišným od toho řeckého typu. Ten problém je v tomhle. Spousta lidí uznává, že jsme na konci, že už to dál nejde, ale jak třeba ukazuje ta probíhající ještě stále módní diskuse o narativitě, řada myslitelů má za to, že záchrana je, že tu pojmovost nebudeme brát tak vážně, nebo že ji budeme vytlačovat, vytěsňovat, že se pokusíme ty nejpodstatnější věci říkat podobným způsobem, jako se říkaly v mýtu. Na tom něco je, protože v mýtu skutečně se nezpředměťovalo takovým způsobem, jako to dělají Řekové, to jest, že se *hypostazovaly* intencionální předměty, které byly naprosto přesně definovány. Ale tím, jak se *hypostazovaly*, tak se zafixovaly a staly se něčím jako ty platonovské ideje. U každého je to vždycky trochu jiné, ale koneckonců to je cosi společného všem. Je to fixace určitých pojmových nebo myšlenkových výtvorů, konstrukcí, které tak dobře můžeme studovat, probírat se, ještě když už je konstituujeme, tak my je ještě pořád neznáme a můžeme je dodatečně poznávat. Takže ony ty konstrukce se chovají jako samostatné skutečnosti. Kdyby to byl náš výtvor, no tak my víme, co jsme vytvořili, ale my to vytvoříme a pak ještě můžeme staletí poznávat, co všechno na tom je, co jsme tam nedali a ono to tam je. Příklad je geometrického obrazce, k tomu pak, až dojdeme k té pojmovosti, se můžeme vrátit. Prostě už u *Eukleida* ve třetím století před Kristem je naprosto precizně formulováno, co to je trojúhelník, ale *trigonometrie* byla objevena až mnoho set let, víc než tisíc, skoro dva tisíce let po tom, ta moderní analytická geometrie třeba. To pořád ještě jde o trojúhelník, ještě pořád se zjišťuje, jaké vlastnosti má trojúhelník takže to je doklad, že to je samostatná skutečnost. Řekové se usnesli na tom, že to je ta pravá skutečnost. Kdežto to, co pozorujeme svými smysly, to se tak mění a je to tak nejisté, že to vlastně jenom jakási odlika, jenom jakási druhotná sekundární skutečnost druhého řádu, nedůležitá, která záleží hlavně na tom, jaká je ta první skutečnost. A ta první je nehybná. Odtud ta myšlenka *arché*, zejména po intervenci eleatského myšlení.

Vždyť je pravděpodobné, že u *Thaléta* až po *Hérakleita* *arché* je chápána jako zprvu jako živá a potom přinejmenším něco jako živá, přibližně živá. Ještě ten oheň *Hérakleitův* je vlastně cosi živého, co podle času, podle doby, podle nutnosti jednou se rozhořívá, pak zase uhasíná, je to cosi jako proměnlivého a svět, to je všechno to, co vlastně ustavuje tento oheň.

Tohle je ta řecká pojmovost. My stojíme v situaci, kdy nejenom, že už nevěříme na žádné *arché*, i když vědy s tím počítají. Ta kuriozní věc je, že dnešní moderní fyzika ví, že existují případy už pozorované a tedy pozorovatelné, že se najednou někde objeví nějaká částice nebo kvantum, který tam nemají být a který vznikl z ničeho. A který zase za nějaký čas zaniknou v ničeho.

Ale nicméně fyzika stále ještě není schopná se oprostit od zákona zachování. Takže ta tradice toho

archaického nebo archeologického myšlení, která přešla do vědy z mýtického myšlení, je stále ještě zachována v mnoha ohledech. Například ve vědě se považuje za správné, za odůvodněné, za prokázané jenom to, co se dá opakovat jinými vědci v jiných laboratořích, jenom když se ty podmínky udělají, připraví se stejné. Ta myšlenka sama té reprodukovatelnosti experimentu, ta je původně založena v mýtu, v mýtické orientaci člověka, ta pravá skutečnost je skutečnost archetypická. Člověk se děsí všeho nového, odvrací se od budoucnosti a vidí svou záchranu jedině v tom, že se uchopí těch archetypů, to jest toho, co nejenom tady teď je, ale co vždycky bylo a vždycky bude.

Takže tyhle relikty mýtické jsou dodnes od vědy neoddělitelné. A když se teda teď vrací někteří myslitelé k narativitě, a tam patří taky *Ricoeur*, všechny ty tři svazky dosud vyšlé *Temps et récit*, to je pokus z vlastních *Ricoeurových* pozic se s tou narativitou nějak vyrovnat. Teologové to dělají, teologie narativní a tak. Tak tam vzniká dojem, že se něco objevuje, a ve skutečnosti je to návrat zpět. Ten úkol filosofický je se něčemu od té narativy naučit, totiž jak něco říci a zároveň to neobjektivovat. To jest nefixovat to na neměnnou nějakou esenci. Ale tím, že zůstávají jenom u té narativy, tak vlastně jenom ukazují na to, že dosavadní filosofie nestačí, ale to ví kdekdo, a neukazují, co by ta nová filosofie měla dělat, protože když se filosofie vrátí k narativitě, tak přestane být filosofií.

Takže je třeba tu otázku konce metafyziky spojit zároveň s otázkou nové filosofie nebo nové metafyziky. Teď něco k tomu termínu metafyzika. Mně toho termínu je osobně líto a nerad bych mluvil o metafyzickém myšlení prostě proto, že pořád mám takovou naději, že by se toho termínu dalo dobře využít v nějakém jiném smyslu, než měl dosavadní, a už proto, že žádný původní autentický smysl neexistuje, jak víte, tak ten termín je čistě takový knihovnický. Přiřazení knih, najednou nebylo jasné, jak se vlastně jmenuje jedna Aristotelova kniha, a protože to bylo zařazeno v knihovně za *Fyzikou*, za dvěma svazky *Fyziky*, třinácti knihami *Fyziky*, tak to ten knihovník nadepsal, že to je *metafyzika*, což je to, co je po fyzice. Časem se ukázalo, že se to dá uměle etymologicky vyložit jinak, totiž – a to právě naznačuje ten latinský překlad – že to, co je metafyzické, to je *supranaturalis*. Samozřejmě je to špatný překlad, protože *meta* není *supra*. *Meta* je *post*. A tedy v pravém smyslu je to, co je metafyzické, to, co přichází po tom fyzickém, což je základní. Takže se vlastně pod metafyzikou označuje něco, co je jakási nadstavba toho základního. To je vlastní obsah toho slova. Ale už to nikdo nepociťuje a každé má za to, že když se řekne metafyzika, že to je to *supranaturalis* nebo *supranaturale*, *supranatura*, a že tedy to znamená něco vyššího. A samozřejmě v tom významu teologizovaném, christianizovaném, to vyšší je základní, takže metafyzika je to první a fyzika je to druhé. Takže ve skutečnosti fyzika přichází až po metafyzice. Což odpovídá i tomu původnímu chápání Aristotelovu, poněvadž, jak známo, on, i když ten název tam chybí, tak uvnitř o tom mluví, on o té metafyzice, o té knize, které my říkáme *Metafyzika*, říká, že to je první filosofie, *próté filosofía*.

V této věci já bych byl pro, nejsem ještě rozhodnutý, ještě jsem to nezačal nějak uvažovat moc, ale bych pro zachovat ten termín a nějak mu dát nový obsah, a možná právě mu dát obsah v souvislosti s tím, že budeme revidovat ten tradiční výklad nejenom v moderním smyslu fyzika, ale dokonce v aristotelském smyslu, a to tak, že se vrátíme k tomu nejenom předaristotelskému a předplatónskému, ale předeleatskému smyslu toho. To jest ještě u Hérakleita můžeme vidět, jak o *fysis* můžeme mluvit jenom u těch jsouc, která se zrodila, vyrostla a zemřou. A vysloveně tam jsou zlomky, na kterých jednak se ukáže, že *fysis* a *thanatos* spolu souvisí. Čili že k tomu patří smrt a kromě toho etymologicky *fysis* je od *fyein* a *fyesthai*, což jest roditi a roditi se a případně růsti. Ještě dodnes, když se řekne třeba o fytopatologii, tak to fytopatologie je od *fyein*, od růsti, je to prostě rostlinná patologie.

No po mém soudu tady jsou teď před námi otázky, nepřebornost otázek, co teda dělat v této situaci. A někteří filosofové to řeší třeba tím způsobem, jak jsem teď naznačil návratem k Hérakleitovi, to jest Heidegger. Heidegger je přesvědčen, že ta metafyzika je takříkajíc *Fehlschritt* dějinného filosofického vývoje, že k němu došlo vlivem nebo vinou Parmenidovou, kterého považuju ovšem za super filosofa, taky nějakéj subalterní filosof nemůže způsobit, že víc než 2000 let jde filosofie špatnými cestami, to musí být opravdu nějaký filosof, kterej takovouhle věc zavíní. Ale náprava je v tom, že se ponoříme do

daleké minulosti a že se pokusíme najít, kde k té chybě došlo, přehodit výhybku a po výhybce najet na jinou kolej a zkusit, jak by to šlo ten vývoj filosofický, kdyby šel jinak.

Po mém soudu ta myšlenka je sice nosná relativně, ale není řešení, protože jakási základní chyba je už v samotné té pojmovosti řecké, která nutně vedla k tomu Parmenidovi a jeho škole a k tomu, jakým neobyčejně sugestivním vlivem zapůsobili na další generace filosofů. Někteří z žáků Heideggerových se pokoušejí najít způsob, jak nově myslet v tom, že se hodně zabývají uměním, uměleckým dílem, povahou uměleckého díla, a tedy i někteří autentičtí Husserlovi žáci, fenomenologové se k tomu přiklonili, Ingarden polský, ale zejména to byl Gadamer, stojí za čtení jeho *Wahrheit und Methode*, která téměř ze dvou třetin je založena na konfrontaci filosofického myšlení s uměleckým dílem. Vyzývá k tomu sám Heidegger, víte, že Heidegger má několik velice podstatných textů o uměleckém díle, ale takovým zevrubným systematickým způsobem se tím zabýval právě Gadamer.

Ta věc je zase oprávněná relativně, protože umění je to jediné, zejména pokud máme na mysli umění slovesné, zejména zas básnictví, proto Heidegger se pořád vrací k Traklu, Hölderlinovi a dalším, že právě slovesné umění si zachovalo jednak vnímavost, senzitivitu a jednak také určitou dovednost jak pracovat s řečí, s jazykem jiným způsobem, než to dělala ta filosofie a věda, a uchovalo si jakési povědomí toho, co pro tento způsob myšlení nezpředměťující, nevědecký, nefilosofický znamená *ethos*. Je to jakési zachování některých rysů mýtu do moderní doby. Jinak pro nás mýtus je takřka nedostupný, my známe mýtus jenom z reliktů dost většinou odporných, odpudivých. Jsou to jakési recidivy, které už nejsou schopny přerůst v nějakou skutečnou záplavu. Já nevěřím, že by mohla přijít z Orientu nějaká nová záplava mýtu, protože mýtus už není schopen dnes ani v tom Orientu integrovat celý lidský život, natož kdyby se přelil přes Evropu. Takže to jsou jenom takové ty drobné sekty a hnutí všelijaká, která jsou k něčemu vnímavější, ale šanci na nějakou velkou změnu to nemá. Já se domnívám, že ani k něčemu podobnému jako v helénistické době třeba v podobě gnóze nemůže dojít. Můžu se ovšem mýlit.

Takže to je ta druhá cesta, že filosofie se sblíží co možná s uměním a naučí se od básníků myslet trochu jinak a pak to převede do těch svých zvyklostí a začne to pěstovat. Asi tak, jako když nám chcípají nějaké kulturní rostliny, protože jsou vyšlechtěny příliš a jsou málo rezistentní vůči škůdcům, takže teď se někde najde nějaký to praobilí nebo nějaká ta prakukuřice, že se to zkříží a tak dále, tak něco takového, že se udělá pomocí umění, že se dojde k filosofické renesanci.

No a uvedu, těch pokusů je víc, ale uvedu ještě třetí možnost, která mně se zdá nejperspektivnější, ale se kterou si zdá se nikdo moc rady neví, když se na tom pracuje, ani já si s ním rady nevím, a uvidíte hned taky proč. Totiž celá evropská tradice myšlenková spočívá ne pouze na řeckém myšlení, ale díky tomu, že došlo k té helenizaci židovství a potom křesťanství a díky tomu, že křesťanství ovládlo vlastně Evropu, tak celá ta doba od toho prvního setkání židovské tradice s tradicí řeckou je jedním velkým dialogem, konfliktem, sporem a konfrontací těch dvou tradic. A zatímco na začátku to vypadalo, že ta řecká tradice úplně zvítězila, metafysika teda nebo v našem pojmosloví raději předmětné myšlení úplně zvítězilo a zatlačilo to židovské myšlení do defenzivy a podzemí přímo, tak se ukazuje, že ta odolnost té židovské tradice je nepředstavitelně velká, že celou tu dobu toho zatlačení do podzemí to židovské myšlení přežilo a že dneska nám poskytuje jistou perspektivu. Perspektivu, která ovšem má své problémy. Stručně jenom řeknu, zvláštní je, že filosofie je charakteristická tím, že je spjata s reflexí. Filosofie je reflexe, a nebo není filosofie. K reflexi tradičně se mohlo dojít teprve tam, kde byla ukončena vláda mýtu. Mýtus znamená identifikaci s archetypem. Jakákoliv identifikace likviduje distanci, ale bez distance reflexe není možná. K reflexi patří, že získáte odstup, abyste získali přístup. Přístup na základě odstupu. Bez té distance reflexe není myslitelná. No a to znamená, že reflexe se považovala za sice filosoficky eminentní záležitost, ale byla spojována výhradně s řeckým dědictvím. Proto také myslitelé, kteří věděli, o čem mluví, třeba jako Hegel, sice si tam dají kapitolu o indické nebo čínské filosofii, ale řeknou na začátku, že to žádná filosofie není.

To je dneska taková móda, že se považuje za filosofii takřka vše, a mluví se o náboženství, samozřejmě jedno z nich je křesťanství, ale prostě všechna náboženství, a teď ekumenismus a tak dále. Je to jenom

dokladem, výrazem naprosté bezcharakternosti našeho způsobu myšlení, že my jsme tak už rozloženi, že necítíme, že mezi myšlením řeckým a mezi myšlením kterékoli jiné civilizace je nepřekonatelný rozdíl, že se to nedá srovnávat, asi tak jako se nedá opice srovnávat s člověkem. Prostě říkat, že řecké myšlení je sice nejlepší filosofie, ale že mají i jiné civilizace své filosofie, je asi tak jako říkat, že člověk je jenom ta nejdokonalejší opice. Nebo podobně je to v náboženství, že křesťanství je nejdokonalejší náboženství, to je zas totéž jako říkat, že člověk je nejdokonalejší opice. Ono to tak trochu pravda je, a zároveň to pravda vůbec není.

Ta novinka toho, co teď říkám – ne že já bych říkal novinku, ale ta novinka té věci – spočívá ne v tom, že se znova objeví nějaký ten hebrejský pramen. O tom samozřejmě se ví. Spinoza už ukazoval první rysy, takové první zásady kritiky textu, ukazoval, jak je potřeba se vracet k hebrejskému textu, on sám byl Žid a hebrejsky uměl. To je ta prastará záležitost a řada překladů se dělala už ve středověku a zejména potom ke konci středověku. Řada překladů se dělala se znalostí, s jistou větší, někdy menší znalostí hebrejského textu, překladů *Starého zákona* a tak dále. To není nic nového.

To nové je v tom, že se najednou začalo přicházet na to, nebo někteří začali přicházet na to, že existuje něco jako filosofie už, nebo přinejmenším reflexe, už u starých Židů. Ta kuriozita tam spočívá v tomhle: najednou se ukazuje – většinou si lidi všímali něčeho jiného, než to co teď říkám, takže ještě nejdřív k tomu jinému. Zatímco Řekové byli přesvědčeni, že přicházejí s něčím naprosto novým a chápali své filosofické myšlení jako naprostou protiváhu myšlení mýtického a zatížili tedy novými konotacemi ta dvě slova, která znamenala takřka totéž: *mythos* a *logos*. Tak, že prostě oni ve jménu *logu* jsou proti mýtu. Tohle vniklo do té tradice filosofické a filosoficko-teologické ve středověku a v novém období, v novověku. Přešlo to takřka do krve všem, že Řekové se obrátili první proti mýtu ve jménu *logu*. A protože my vlastně, jak jsme si vyložili tu řeckou pojmovost, tak vidíme, že oni vlastně jenom v té mýtické orientaci pokračují, jenomže ji racionalizují a zbavují té narativity. To, co pro ty archaické lidi byla orientace na archetypy, to u Řeků je orientace na ty *archai*, na ty primární skutečnosti, které jsou rovněž tak věčné a neměnné a stále přítomné jako ty archetypy pro ty archaické lidi. Jenom je tady ta racionalizace.

Ale ta základní orientace na to, co tu už je, a ty archetypy, to je vlastně praminulost. To není minulost v našem smyslu, že to je minulé, nýbrž to je minulé, současné a budoucí, stále. Ale je to něco, co už tu je, poněvadž to je taky minulé, tak už to tady odedávna je. Proto je to *arché*, první, počátek. A zároveň to, co je na počátku a co vládne, poněvadž *arché* je taky vláda. Tak vlastně ta řecká filosofie pokračuje v té mýtické orientaci. Jenomže ji racionalizuje, zbavuje té narativity, toho povídání o bozích. A místo bohů tam má tedy tu ideu dobra, tu vlastní spravedlnost, co to je, ty otázky Sokratovy a tak dál. Ale jinak je to totéž.

Naproti tomu byl sveden ještě jeden zápas s mýtem, který byl sveden přibližně ve stejné době a pravděpodobně dříve. To ještě záleží, to se nikdy pořádně nezkoumalo takhle, takže je to trochu ještě otevřené. A to bylo ve starém Izraeli. Tam ten zápas s mýtem vypadal úplně jinak. Tam došlo k odvratu od mýtu v jeho podstatě, a naproti tomu ta slupka, proti které se tak vehementně ohradili Řekové, ta zůstala zachována. Podstata mýtu spočívala v té orientaci na archetypy, tedy na praminulost. A to znamená do jisté míry na minulost. Pro nás už to znamená na minulost. My bychom takhle už nemohli na tu praminulost přísahat. My už to chápeme v důsledku těch dějin židovsko-křesťanských, my jsme už obrácení ať chceme nebo nechceme.

Židé, Izraelci udělali převratný vynález. Oni vynalezli zvláštní typ archetypů, který můžeme nazvat *antiarchetypy*. Oni zkonstruovali takový archetyp, který když chcete napodobovat, tak musíte udělat něco jiného. Je to výzva k nápodobě, ale k nápodobě v tom, že uděláte něco po svém, nově.

Klasický příklad nejznámější je Abramovo – tehdy se ještě nejmenoval Abraham – Abramovo vycházení, vyjití do neznáma. Vůbec ta skutečnost nebo ta událost vyjití – proto říkám, to není vlastně pojem, že, ale událost vyjití – je eminentně významná pro celou tu staroizraelskou tradici a dostává se jí docela zvláštního zformování narativního v tom vyprávění o tom, jak Abram byl vyzván, aby odešel, a nevěděl

kam. A bylo mu to počteno za spravedlnost, vyšel vírou, a za spravedlnost mu je počteno, že nevěděl kam.

To se vypravuje proto, aby každý Izraelec věděl, že když je povolán, tak musí vyjít, i když neví kam. Pochopitelně když vyjde přesně jako Abram, když chce Abrama napodobovat, že – *imitatio Christi*, jak to křesťané říkali – no tak vlastně neudělá to, co udělal Abram, poněvadž on jde tam, kam šel Abram. Ale protože všichni, kdo jdou po něm, už vědí, kam šel Abram, tak on vlastně nejde někam, aby nevěděl, nýbrž on už ví, kam jde. Takže nenapodobil Abrama. On má napodobit Abrama, to znamená také on má vyjít někam a nevědět kam, tedy někam jinam než Abram.

Tento vynález *antiarchetypu* je strašně důležitý a filosofie ho musí zvážit a něco s tím provést. Takhle budou muset vypadat nějak, takhle formálně viděno, ty nové pojmy a nové pojmové myšlení.

Ale je tam ještě něco jiného. V té narativitě je vlastně přítomná reflexe. A já bych mluvil strašně dlouho, teď to přeskočím, koneckonců časem si to budete moct přechyst. Kdysi, když měl – bylo mu k šedesátinám nebo co měl, ne k šedesátinám, pětapadesátinám, že? Ještě není tak starý.

Jiný hlas: Pětapadesátinám.

Hejdánek: Pětapadesátinám. Tak jsem mu tam napsal něco o izraelské *pre-reflexi*, že já, protože tam ještě není reflexe pojmová, tak jak to nazvat, tak tomu říkám *pre-reflexe*. A tam tedy vykládám, jak vlastně, když si otevřeme oči pro tu možnost, že sice narativně, ale že tam jde o reflexi, tak se to dá nádherně interpretovat. A celá řada dalších míst se dá interpretovat jako narativní vyložení, co to je reflexe a výzva k ní.

Takže vlastně nejenom, že Izraelci vynalezli ty *antiarchetypy* a že se ostře obrátili proti každé mýtické orientaci na archetypy, ale oni to dokonce i zreflektovali natolik, že tam nemají jenom vynález toho *antiarchetypu*, ale oni mají dlouhé pasáže, které ukazují, jak se člověk musí obracet k minulosti zády. Ta orientace na archetypy znamenala orientaci na praminulost, tedy na minulost.

A tady, jen si přečtete začátek *Izajáše*, tam uvidíte prostě, jak člověk je vyzýván k tomu, aby – tam Hospodin říká ústy *Izajášovými*: „Kdo to kdy vyhledával, abyste chodili po síních mých, abyste mně nosili nějakou tu oběť zápalnou,“ nebo já nevím co, že. „Až na to, abyste tam chodili, jediné na vás chci: milosrdenství a soud,“ – teď mi to vypadlo – „milosrdenství a soud.“ No to je ohromná ateistická řeč. To je odmítnutí veškeré religiozity, odmítnutí kultu, odmítnutí obětí, všeho, co k tomu patří. Jediné, co na vás chci, je milosrdenství a soud – obě nereligiózní záležitosti.

A tohle najdete pak v *Bibli* na mnoha místech, u těch malých proroků je to taky. Ježíš to recituje. To jeho, že sobota je pro člověka a ne člověk pro sobotu, to je vlastně taky vzpoura proti mojíšským příkazům. „Zbořte tento chrám a já ve třech dnech vybuduji jiný.“ To je prostě – za to byl vlastně odsouzený žid, poněvadž to je samozřejmě náboženská velezrada, náboženská.

A navíc i křesťané si toho první byli vědomi, proto tedy se tam najde, že byla roztržena opona chrámová, když Ježíš umřel na kříži, že bylo velké zemětřesení a roztržena opona chrámová. Co to znamená? Jde o oponu, která oddělovala vnitřek chrámu od svatyně svatých. Roztržení opony chrámové je zrušení rozdílu mezi tím vnějším chrámem, vnitřkem chrámu – nejen tedy tím dvorem před chrámem, ale teď už ten dvůr on vyklidil, jak je známo, jak tam vyhnal penězoměnce a tak dále. Ale i teď ve vlastním chrámu tam je zrušena ta přehrada mezi tou svatyní svatých, kam nikdo nesměl, kam jednou za rok vcházel velekněz – zrušena. A je zrušen rozdíl mezi posvátným a neposvátným, mezi *profánním* a *sakrálním*.

Tedy tahle tradice je celou tu dobu tam přítomná, je tam v podzemí někde, je překryta novými religiózními vlnami, je to interpretováno všelijak znovu nábožensky. Křesťané pořádně nevědí o téhle linii, tu a tam to někde v nějakých těch revolučních hnutích vyplave nahoru a zase je to potlačeno. A dneska křesťané jsou přesvědčeni, že křesťanství je náboženství. Zatímco to je jenom omyl a jenom nějaký relikv z té doby, ale to vlastní, co je pro židovství a křesťanství podstatné, je právě protest proti každé religiozitě, protest proti mýtu, odvrát od té orientace na minulost a přivracení do budoucnosti, z které nevíme, co přijde.

K tam patří ještě další věc tedy, že kdo se může z lidí těšit, radovat z toho, že budoucnost nám přinese

něco a nevíme co? No jenom ten, kdo je teď utlačen. Kdo má majetku mnoho, tak se bojí, že o něj přijde. A kdo nemá nic, kdo nemá co ztratit leč okovy, jak to vyjádřili ti klasikové, no tak ten se těší na tu budoucnost, poněvadž tam mu nic horšího přinést nemůže, jedině osvobození. Proto také u Ježíše je to blahoslavenství chudých. Chudí budou mít radost z toho, že přijde něco nového, neočekávaného no, takhle nám se ukazuje, že otázka *metafyziky* není zcela takovou nepolitickou záležitostí. Filosofie je hluboce spjata s politickým myšlením. Jak to zas bylo jiné vykládání, to teď děláme v Praze. Já nevím, já kecám strašně moc a vy mě nepřerušujete. Poslyšte, já budu kecat pořád dál a támhle Vašek už spí. On má sice omluvu, ale nevím, jestli mu projde.

Jiný hlas:

[nesrozumitelné]

Hejdánek:

Musíte mě přerušit, nebo já opravdu...

Jiný hlas:

Já k tomu něco, ne k tomu náboženství, to zatím budu chtít takový *schizofrenní*, že vás nechám. Ale přeci jenom, kdybych se vrátil k tomu židovství, protože včera jsme na to taky narazili, na to pojetí času, že Židé ho *resistovali* v té jedinečnosti. Vy jste to pěkně řekl včera, že...