

Dějiny III (filosofie dějin – pokračování)

Ladislav Hejdánek

Transcripts of this document:

[Dějiny III \(filosofie dějin – pokračování\)](#)

k dokumentu existují tyto přepisy:

[Dějiny III \(filosofie dějin – pokračování\)](#)

◆ bytový seminář, česky, vznik: 22. 6. 1981 ◆ poznámka: poslední výklad před prázdninami

◆ private seminar, Czech, origin: 22. 6. 1981

Dějiny III (filosofie dějin – pokračování) [1981]

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

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: 22. 6. Konec dějin. Dneska máme uzavřít jeden běh. I když jsme začali v polovině dubna minulého roku, tak ten začátek nebylo nic samostatného, ale s tím, co jsme teď za ten rok probrali, je to cosi, co si žádá uzavření. Já už jsem to uzavření připravil tím, že jsme došli na rovinu dějin, kterou se dále máme zabývat. To je ta základní rovina, o kterou nám půjde. Přírodní rovina je extrapolací. To jsme si jednak zčásti ukazovali a ještě si budeme ukazovat. Orientace filosofického uvažování, která vychází z analýzy, respektive z určité stavby myšlenkové týkající se přírody a chce potom tuhle stavbu aplikovat na společnost a na dějiny, je naprosto zvrácená, protože o přírodě nic nevíme leč skrze dějiny. My jako lidé jsme dějinní tvorové, dějinné bytosti. A jaká je příroda bez nás a před námi, nemáme ponětí. K přírodě se dostáváme jediné jako dějinné bytosti skrze dějiny, tedy dějinně. K přírodě se musíme dostat přes dějiny. Správný postup by byl tedy vyjít z dějinné úrovně a teprve pak se při nějaké příležitosti dostávat k přírodě. My jsme to udělali obráceně v tradiční poplatnosti typu filosofování, jak začal ve starém Řecku. A to ne proto, že bychom mu byli poplatní, nýbrž že ta poplatnost tady existuje a že jsme chtěli hned právě na rovině prvních úvah, kdy presokratikci začali s *arché* a s *rhizómou* a s takovými pojmy, proti tomu hned postavit jiné pojmy a celou jinou pojmovou konstrukci. Čili to bylo spíše polemicky míněno, v pravém slova smyslu logicky – logičtější by bylo začít dějinami. My jsme se teprve teď k dějinám dostali. A tady vlastně teprve začíná správně každé filosofické uvažování. Špatně řečeno „teprve“, tady skutečně začíná. Filosofie se zrodila v dějinách a musí se tedy vztahovat ke všemu právě ze své dějinné situovanosti. Kromě toho, že jsme takhle tematicky dospěli k jakési mezi, k jakési hranici, tak dneska je příležitost to nějak uzavřít, shrnout. Myslím si, že nejvhodnější je, když něco z toho, co právě teď myslíme, konfrontujeme, eventuálně zintegrujeme s něčím, čím jsme začali nebo k čemu jsme dospěli v průběhu dosavadního uvažování. Že spojíme a zintegrujeme jisté problémové okruhy, které na první pohled nesouvisejí. Jinak souvisí všechno se vším. Zdá se mi, že dobrá příležitost je ukázat jednak – protože od začátku jsme tematizovali to takzvané čtvrté neboli nepředmětnou skutečnost – tak nějak dát dohromady problémový okruh dějin a dějinnosti a nepředmětné skutečnosti. A protože v dějinách jsme my jako lidé a k nepředmětné skutečnosti se vztahujeme v těchto dějinách, respektive z těchto dějin, způsobem, o kterém jsme předtím hovořili, totiž jako o *ekstasis*, to vyčnívání ze sebe. Tak tyhle problémy nějak spojíme a budeme se pokoušet to formulovat, řešit a tím ukončit zároveň celý běh. Tedy o čem jsme mluvili, o *ekstasis* kdysi. Stručně to připomenu i pro ty, kteří u toho byli, a zejména pro ty, kteří u toho nebyli. Vyšli jsme z toho, že myšlení znamená reflexi. A zejména filosofie že je systematická, principiální reflexe. Co to je reflexe? V reflexi člověk vychází, aby se k sobě dostal. Kdyby člověk nemohl vyjít ze sebe, nemohl by se k sobě vrátit. Reflexe svou podstatou znamená, že se člověk dostává sám k sobě. Tematizovali jsme tuhle takřka verbální záležitost. Zjistili jsme, že ji můžeme víc zatížit, než by se na první pohled zdálo, že ji můžeme velice vážně vzít na vědomí a pracovat s ní. Když to tak uděláme, museli jsme také vzít vážně, že člověk ve chvíli, kdy ze sebe vyšel, od sebe odstoupil, aby se k sobě mohl vrátit, se v té chvíli ocitá mimo sebe. A tomuhle zvláštnímu stavu – a to není stav, je to akce, je to pohyb – jsme říkali *ekstasis*, což trochu připomíná extázi, jak se o ní tradičně mluví. Korigovali jsme celou záležitost, říkali jsme, že to není extáze, jak se běžně hovoří, ale teď teprve máme příležitost definovat nebo určit, pojmově vymezit *ekstasis* ještě specifitčtější způsobem, než jsme to dosud učinili. Totiž ta sugesce slova by nás mohla a leckoho bude iritovat, nebo eventuálně naopak lákat tím, že v momentu, kdy člověk vyjde ze sebe, vyčnívá ze sebe, je mimo sebe, je jaksi zároveň mimo dějiny. Je to, jak se tomu česky říká, extáze, vytržení. Že je prostě z dějinných, časových a dalších souvislostí vytržen. Velmi často se tady rozlišují takové dvě roviny nebo dva směry, že dva rozměry: vertikální a horizontální. A má se za to, že člověk je ve svém životě zapojen do horizontálních kontextů, ale v *ekstazi* je vytržen z těch horizontálních souvislostí a jaksi dosahuje takového nadčasového, mimočasového vztahu k něčemu nahoře. Ten vertikální vztah, který se tradičně v našich evropských podmínkách interpretuje jako vztah k

Bohu, je čímsi vytrženým z dějinných souvislostí.

Z toho pak vyplývá, že jsou z toho takové teologické závěry. Kdyby měl o to někdo zájem, tak vřele doporučuji dvě prastaré studie, vyšly, nemýlím-li se, obě v *Theologia evangelica* od J. B. Součka. Jedna je o Bultmannovi a druhá o Daňkovi. Lidé, kteří na první pohled teologicky spolu nemají co společného, tak jsou tam odhaleni jako blízcí partneři v jedné základní věci, totiž že mají za to, že ten podstatný, relevantní vztah náboženský nebo, jak říká Daněk, vztah k Bohu – u Bultmanna je to míněno jako existenciální vztah – ten důraz na existenci jednak souvisí s Heideggerem, poněvadž Bultmann učil na jedné univerzitě nějaký čas s Heideggerem pohromadě, byl jím hluboce ovlivněn. Bultmannovu teologii nelze chápat, aniž bychom pochopili Heideggera. Tedy ten důraz na existenci tam je. A existence vlastně, co to je? To je latinský překlad *ekstaze*. *Ek-stasis*, *stasis* je stát ze sebe ven. *Ek-sistence* je *ex-sisto*, zase: zůstávám, stojím ze sebe ven. Čili latinský termín *ek-sistence* je jenom překladem řeckého *ek-stasis*. Tedy to, co u Daňka je ten náboženský vztah vertikální, to, co je u Bultmanna existenciální vztah, rovněž nečasový, mimočasový, nedějinný a tak dále. Tedy jak u Daňka, což je teolog český, ale dost významný a značně ovlivnil celou generaci teologů našich protestantských, stejně tak Bultmann ve světovém rozsahu, znamenají jakési podcenění dějin.

Je to zároveň pro ty z vás, kteří se trochu zabývali Heideggerem, zajímavá připomínka. Z moderních filosofů je Heidegger jeden z nejvýznamnějších, který podtrhl *Geschichtlichkeit*, tedy dějinnost. A to jenom mate, ve skutečnosti dějiny tam přišly zkrátka. Místo dějin je tam dějinnost. A to se ukazuje na teologovi Bultmannovi velice zřetelně. Tím pádem je to taky dobrá příležitost k inspiraci pro určitou kritiku Heideggera, která je samozřejmě obtížnější, poněvadž Heidegger je temnější.

Takže existuje jakási sugesce toho slova *ekstaze*, která navozuje představu nebo mínění, že *ekstaze* znamená jakési vytržení z dějinnosti. Že to je – jak my rozumíme třeba *ekstazi* – to místo setkání s pravdou. S pravdou se můžeme setkat jedině, když jsme mimo sebe. To jest, když my umlkneme, když už „nekecáme“, nýbrž necháme hovořit pravdu. To je ta podstata *ekstaze*. Dokud mluvíme my, tak ještě nejsme mimo sebe, to jsme pořád my. A my jsme schopni naslouchat skutečně pravdě jedině, když umlkneme. A umlknout, to není jenom ústy, nýbrž to znamená umlknout celou svou bytostí. A to je možné právě jenom, když stojíme mimo sebe.

A tak by se mohlo zdát, že v tomto momentu, kdy umlkneme celou svou bytostí, dochází k setkání s pravdou takovým archetypálním nebo – jak by se to nazvalo – způsobem, takovým mimodějinným, naddějinným, vyzdvihnutým, jakýmsi supradějinným způsobem. A tady právě musíme teď udělat tu ještě podstatnější korekturu, než jsme dělali tehdy. Totiž že právě toto setkání budeme chápat nejenom jako dějinné, nýbrž jako dějiny podstatně určující, dokonce dějiny konstituující.

Hovořili jsme o tom, že pravda nás oslovuje. My to oslovení jsme schopni slyšet, uslyšet jedině skrze reflexi, a to v tom místě nebo v té etapě, v té fázi té reflexe, kdy jsme mimo sebe, abychom se k sobě mohli vrátit. Čili jsoucne osloveni pravdou, vracíme se k sobě jiní, než jsme se vůči ní otevřeli, to jest než jsme se opustili. Ale to oslovení pravdy, kterému jsme jindy říkali výzva, tato výzva je buď dějinná, je situována v dějinách, anebo žádná není. Není žádná výzva vůbec. Ta výzva je možná jedině aktuálně. Tedy tato výzva sama se uskutečňuje v určité dějinné chvíli. A aktualizace, uskutečnění této výzvy je možná jen jako odpověď na tu výzvu. Ta aktualizace je nám přístupná, my o ní můžeme mluvit, my můžeme o ní něco vypovědět jedině v tom momentu, kdy už na ni někdo reaguje, kdy na ni někdo odpovídá. My nemůžeme zachytit tu dějinnost výzvy samotné, leč v tom okamžiku, kdy už na ni někdo reaguje. Dobře nebo špatně. Může na ni reagovat také špatně, ale jenom když na ni reaguje, to jest když na ni odpovídá. Dokonce i taková prorocká postava, která nic neřeší, nic nezařizuje, nýbrž jenom tlumočí tu výzvu ta prorocká postava, funkce proroka. Tak i tam už to tlumočení je odpověď. Ten prorok na sebe bere jistou odpovědnost, že tlumočí tu výzvu, kterou uslyšel, zatímco ostatní byli hluchí, že ji uslyšel dobře, že jí porozuměl. A taky mohl neporozumět, to jest může to být falešný prorok. Rozhodovat o tom, jestli je to správný nebo pravý nebo falešný prorok, nemůže nikdo v posledku, v konečné instanci nikdo z lidí. Zase je to jenom ta výzva sama, která osloví v té situaci, kdy promluvil falešný prorok a zkreslil tu výzvu, skrze

někoho jiného, skrze jiného proroka. Tedy ta aktualizace výzvy je možná jenom skrze odpověď nějakého člověka, respektive jakožto odpověď na tu výzvu. A to znamená právě jen v dějinné situaci. My jsme o tom čtvrtém mluvili jednak takhle, abychom si dali distanci, a pak jsme tu a tam použili příležitost identifikovat, respektive na chvíli supponovat pravdu namísto toho čtvrtého, s tou rezervou, že zatím to vybudování pojmové v případě pravdy je právě tak ještě nedostatečné a nedodělané, neprovedené jako u toho čtvrtého. Nechali jsme to trochu volné. No a teď si to pokusme trošičku konkretizovat právě tím, že místo to čtvrté budeme říkat pravda. Tedy pravda oslovuje člověka jako dějinnou bytost dějinně. Sama výzva pravdy, to oslovení pravdy je dějinně orientováno, to jest jde do určité situace. To může být jenom tak, že samo do té situace míří, ne že do ní náhodou spadne. Že samo do té dějinné situace míří. A to znamená zároveň, že ta dějinnost oslovení pravdy, dějinnost výzvy pravdy nemůže nebýt sama dějinná. Sama ta výzva je dějinně orientována a to znamená, že v jiné situaci je jiná. Ta představa, že pravda je stále stejná, neměnná, je antická. Najdeme ji třeba u Aristotela. Ale zejména je spjata s tím typem předmětného myšlení, které hypostazuje určité neměnné prvky, počátky, *archai*. Chápat pravdu jako něco vyňatého z dějin, z dějinnosti, znamená zůstat poplatný koncepci *arché*. Pravda jako *arché*. Pravda se projevuje, pravda oslovuje v každé situaci, v každé dějinné situaci jinak a díky tomu není jenom nějakým mrtvým, nehybným oslovením, nesouvislým se skutečnou situací, nýbrž je situační. Tím se ukazuje, že je podstatný vztah mezi pravdou a dějinami. Ale jaký ten vztah je, to je potřeba teprve ohledat, zjistit, vymezit. Ten podstatný vztah v žádném případě nelze interpretovat tak, že by pravda byla součástí dějin. Tím méně, že by byla produktem dějin. To jest konkrétně takové formulace, že třeba pravda je na něčí straně, znamenají, že strhují pravdu dovnitř dějin. Pravda je čímś, čím jsou buď dějiny vybaveny, anebo k čemu ty dějiny pracují jako stroj k výrobku. Tedy pravda není ani součástí, ani produktem dějin. To by znamenalo, že ta dějinnost pravdy, respektive dějinnost jejího oslovení, není vyvoditelná z dějinnosti dějin. Nýbrž buď jsou tady dvě dějinnosti, jednak dějinnost pravdy a jednak dějinnost dějin, anebo ta dějinnost dějin je závislá, je vyvoditelná z dějinnosti pravdy. Ale v žádném případě to není tak, že by dějinnost pravdy byla vyvozena z dějinnosti dějin. Jak tomu lze rozumět, že dějinnost pravdy je jiného druhu než dějinnost dějin? Na první pohled je to taková neprůhledná a dost takřka apartní záležitost, trochu odpuzující, ale z toho, co jsme dosud promysleli, tady máme jednu obrovskou pomoc, totiž v tom, co jsme zatím si řekli a co jsme promysleli o *logu*, respektive o řeči. O souvislosti pravdy a řeči. Když jsme o tom mluvili, tak jsme řekli několik velmi podstatných věcí, které se nám teď budou hodit, i když jsme o dějinnosti a dějinách tehdy nemluvili. Teď to dáme zase ještě dohromady, tyhle dva subokruhy problémové s tím třetím. Totiž řeč a dějiny jsou rovněž v podstatném vztahu. To je moment, kdy zase skládáme velmi důležitý kámen k stavbě všeho myšlení odlišného od té dosavadní tradice zakotvené v starém Řecku. Ještě se pamatujete, nebo pokud jste se tím sami zabývali, tak to dobře víte, presokratikci už zabudovali do svých konceptů *logos* jako něco nesmírně důležitého. Zvláště význačné to je u Hérakleita, který všude slyne jako jediný antický filosof, který odmítl neměnnost a prohlašoval, že se všechno mění. *Panta rhei*, všechno teče. Tohle se o něm říká, ale nechává se stranou, že přece jenom něco neteče. A to je *logos*, věčný *logos*. Ten je stále stejný. Takže Hérakleitos není tak moc odlišný od ostatních řeckých filosofů, jak by nám chtěli většinou historikové filosofie namluvit. On jenom tu neměnnost strčil do *logu* jako poslední azyl neměnnosti, zatímco všichni ostatní tu neměnnost zachovávali už v podobě elementů nebo takových světových prvků, *stoicheia*. Tak my teď klademe jakousi tezi, která je dokonce popřením i toho posledního zbytku neměnnosti, která se najde dokonce i u Hérakleita, který ví, že všechno se mění, a my budeme tedy škrtat tu neměnnost i u *logu*. Tím se tedy velice podstatně zase odrazíme polemicky a v opozici proti těm začátkům filosofie, které tolik ovlivnily celou další tradici. Tedy *logos* je taky dějinný. Tedy v opozici proti těm počátkům dosavadní tradice filosofické jsme na začátku postavili koncept změny, chápané jako událost, ale nyní to ještě prohlubujeme. Nejde jen o událostnost těch nejpřednějších, nejnižších, nejprimordiálnějších rovin skutečnosti, ale jde přímo o dějinnost. To jsme nemohli předtím vyjádřit, protože to na první pohled vypadá absurdně. Mluvit o subatomárních rovinách jako dějinných. To je absurdní.

A je to absurdní proto, že jsme vyšli z roviny přírodní, kde jsme opominuli všechno to, s čím přicházíme. To jest my jsme vůbec nedbali na to, že to vůbec můžeme podniknout jako dějinné bytosti, že tedy jenom díky dějinnosti vůbec můžeme mluvit o nějakých atomech nebo subatomárních částicích a tak dál. Proto to vypadá absurdně, když začneme o primordiálních událostech a teď bychom řekli, že mají dějinný charakter. Teprve teď se k tomu můžeme a musíme vrátit a dodatečně na to vrhnout světlo a říct tedy: Jestliže musíme předpokládat základní schopnost i těch primordiálních událostí nějak na sebe navazovat, zapojovat se do kontextů, například organických, jako základní schopnost třeba elektronu chovat se jinak v živém těle než v neživé přírodě, jak to formuloval třeba Whitehead, tak my dnes tomu musíme dovést do jakéhosi ještě zassího extrému, musíme to ještě víc radikalizovat, že i ten elektron a třeba ještě nějaké kvantum, kvantum energetické, že je schopno se chovat určitým způsobem, odlišným způsobem v dějinném kontextu než mimo dějinný kontext. Na první pohled to vypadá velice absurdně, ale má to v sobě jakýsi rozum. Ten rozum spočívá v tom, že existuje základní vztah mezi primordiální událostí a nepředmětnou skutečností. Samozřejmě ta primordiální událost sama v sobě žádnou dějinnost nemůže objevit. Ta dějinnost má svůj zdroj v nepředmětné skutečnosti, ale jenom za těch předpokladů, že tu nepředmětnou skutečnost nechápeme jako *arché*, nechápeme jako věčnou myšlenku, věčné slovo, věčný *logos* Hérakleitův, ale jako cosi, co se děje. Děje nepředmětně. To je záležitost ještě jiných úvah, ke kterým se dostaneme někdy asi až třetí rok.

Tedy co to je ten *logos* jako dějinný *logos*, respektive dějící se *logos*? Ale dějinně se dějící *logos*? Poněvadž *logos* se může dít také nedějinně. Tak to chápal Hérakleitos a v jistém smyslu když mluvíme o primordiálních událostech, tak ty se taky dějí nepředmětnou skutečností, která je zdrojem oslovení a tedy která promlouvá skrze *logos*. Tedy když mluvíme o dějinném *logu* nebo o dějinném dění *logu*, no tak to je vlastně něco, co zase bez tohoto porozumění, u kterého jsme se teď zdržovali, bez toho porozumění, ale věčně stejně, věčně podobně se nazývá smyslem dějin. Dějinný *logos*, to je smysl dějin, který je zároveň dějinným smyslem to jest dějiny mají smysl, ale ten smysl je zase dějinný. Zatím jsme nechali otevřeno to, že ta dějinnost smyslu je zřejmě jiná než dějinnost těch dějin.

Tady se teď vrátíme znovu k řeči. My jsme už kdysi ukazovali, že řeč se také děje. Dokonce jsme si poukazovali na to, že je charakteristické, že antická tradice, ta zejména řecká, chápe *logos* jako něco, co lze nazřít. To velmi důkladné pojmové vypracování za termínem *theoría*, což znamená právě zírání, vychází z té představy, že pravdu je třeba nazřít. Aristotelés, už jsem to také citoval, výslovně v *Metafyzice* říká, že když chceme nazřít pravdu, musíme se obrátit zády ke každému dělání.

Veškerá aktivita naše musí ustát a my jenom otevřeme oči. Pokud je něco v cestě, tak ještě jde o to odstranit překážku, ale pravda spočívá v tom, že otevřeme oči a všechno vidíme najednou. Proto je *logos* věčný, poněvadž je mimo čas. Když nazřeme pravdu, nazřeme něco, co je nezávislé na jakékoli změně. Proto nesmíme do toho strkat, šoupat s tím, posunovat, což dělá každá praxe.

Do téhle té tradice řecké, která se domnívala, že do kontaktu s pravdou lze se dostat jedině tak, že ji vidíme, nahlížíme, tedy vzala si k tomu pojmovému výkladu pomocnou berli docela určitého smyslu lidského, totiž zraku. Proti téhle tradici je tu hebrejská tradice, která do styku, do kontaktu s pravdou – tam se to tak neříkalo ani v jednom, ale to můžeme teď zanedbat, to by se dalo přeformulovat, transponujeme to do své terminologie – do kontaktu s pravdou se člověk dostává nikoli zrakem, nýbrž sluchem. Musí naslouchat.

Pravda není jako u Řeků něčím, co je tu a ona se nestará, co jenom je nám zjevné, když otevřeme dostatečně oči, nezůstáváme slepí. Nýbrž je něco, co se na nás obrací, nás oslovuje a my to musíme uslyšet. Už tenhle rozdíl charakterizuje na jedné straně pravdu jako něco, co se nemění, co je jednou provždy stejné, a podruhé jako něco, co promlouvá, to jest co má časový charakter. Není mimo čas, má časový charakter, což si nesmíme zase interpretovat tak, že to je v čase. Je to časové a není to v čase, protože to bychom zas tady tu *arché* strkali zas do času, že tady je jeden hotový, daný čas a v tom se dějí různé věci, jako je prostor a v tom jsou umístěny předměty. Tak ne takhle, ale časovost pravdy na jedné straně a nečasovost, mimočasovost pravdy na druhé straně, to stojí proti sobě.

Ten důraz na slyšení, poslouchání, který my tam vnášíme vědomě třeba tím, že mluvíme o oslovení nebo o výzvě a podobně, tím tam vnášíme, už si vybíráme takové termíny s takovou pojmovou konnotací, abychom tam to naslouchání nějak měli, aby bylo jasné, že nejde o to zírat, poněvadž jsme tady v opozici proti té antické tradici. Tedy ten poukaz na slyšení, na poslouchání je zároveň poukazem na to, že řeč se děje, *logos* se děje. Je to daleko lépe zjevné nebo zřejmé z toho českého termínu řeč než *logos*. *Logos* je tradičně zatížený těmi představami nebo těmi konnotacemi pojmovými jakési neměnnosti. Ale jakápak neměnná řeč? Řeč má začátek, průběh a konec. Když někdo začne mluvit, tak nevíme, co ještě řekne, musíme čekat, ale zároveň když už to dořekne, musíme si pamatovat, co řekl na začátku a teprve v celku to vyvstane. Není žádný moment řeči, kdy ten smysl je tu. Ten smysl je v průběhu celé té promluvy. A tedy takhle je to u promluvy, ale v podstatě podobně to musí být i u řeči samotné. Řeč sama je něco jiného než nějaká ta logická stavba nějakého systému. Když mluvíme o řeči na rozdíl od mluvy, respektive od jazyka konkrétního, tak zase jsme v pokušení tu řečovost jazyka vidět v jakési neměnné, jednou provždy závazné struktuře, kterou je třeba dodržovat, kterou je třeba respektovat, když chceme něco říci, když chceme promluvit. A ono to tak není. Sama řeč se děje, nejenom jazyk, nejenom promluva. Sama řeč se děje. A to je taky jedině základem toho, o čem jsme zatím hovořili, že řeč oslovuje. To jest nejenom že je to nějaký nástroj, pomůcka, nějaký kontext, nějaká ta předmětná soustava, řekněme, nýbrž...

--- (s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: A díky tomu může Heidegger říct, že když promlouváme, tak musíme promlouvat po řeči a ne proti ní. Tam, kde řeč by nebyla v pohybu, kde by sama se neděla, neodehrávala, tak tam by nebylo rozdílu mezi posrstí a protisrstí. Ta řeč je orientovaná. Ta řeč nás vede, říká Heidegger. Když promlouváme, tak jsme vedeni řečí.

A toto vedení řečí, to je to dění řečí. Když my jsme si řekli, že samozřejmě to není v posledku sama řeč, která promlouvá, nýbrž skrze řeč promlouvá pravda. Ale nepochybně ta řeč je pohybem díky tomu, že pohybem je pravda.

A my jsme se teda v té určité momentální bezradnosti, jak pomyslet, jak pojmově vyřešit ten problém vztahu mezi pravdou a dějinami, tak jsme si vzpomněli na tohle a chceme to řešit na vztahu mezi řečí a dějinami. Je to logické, není to nic násilného, poněvadž my víme, že skrze řeč promlouvá sama pravda. My jsme si o pravdě ukazovali, že pravda je pohybem, že je děním, že pravda se děje. Ted' jsme si ukázali, že také řeč se děje. To jsme nemohli zatím říct, protože jsme nedospěli na úroveň dějin, poněvadž tam nejde o pouhé dění, tam jde o dějinné dění. Ted' teprva to má tu pravou váhu.

Takže můžeme mluvit o dění, o dějinném dění pravdy, o dějinném dění řeči a tedy i o dějinách řeči, nejenom o dějinách jazyků, to už víme dávno. Že existují dějiny jazyků. Víme, jak všechny slovanské jazyky někde mají společného předka, všechny indoevropské jazyky mají někde společného předka a tak dále. Že se něco děje a ted' je to něco podobného jako v říši organismů. Taková divergence a eventuálně někde konvergence, vzájemné ovlivňování, ale prostě takové stromovité rozrůstání. To víme. Ale že řeč jako to, díky čemu je vůbec možno promlouvat, že se děje, že má dějiny, to je cosi nového. Aspoň pro nás. A nejen pro nás. Bylo by to předmětem velkých kritik a velkého odporu, kdyby to přišlo na nějakou veřejnou diskusi, na nějaký kongres nebo tak.

Tedy můžeme mluvit nejen o dění řeči, ale přímo o dějinách řeči. A samozřejmě ty dějiny řeči, ta dějinnost dění řeči patří na stranu dějinnosti dění pravdy, ne na stranu dějinnosti dějin. Poněvadž řeč je něčím elementárnějším než jsou dějiny. Dějiny jsou možné díky řeči, dějiny jsou možné jen ve světě řeči. Ta dějinnost řeči je čímsi základnějším, primárnějším než dějinnost dějin. Dějiny, skutečné dějiny, ne tedy dějiny svíčky nebo dějiny kapky vody, jak se to psalo, dějiny přírody, dějiny vesmíru, to je všechno odvozeno. To je jenom jakoby, to je metafora tak, jak se to vykládá. Skutečné dějiny jsou možné jen ve světě řeči a skrze svět řeči.

A ovšem platí to také obráceně a to je to, co nás ted' hlavně bude zajímat. Řeč, *logos*, *logos* je možný a skutečný jen jako oslovení a tedy v prostoru dějin. Ta dějinnost třeba vývoje kosmu je určitá extrapolace, kterou musíme velice problematizovat, ne odvrhnout, ale ten typ, jak se to provádí, je velice

problematický a necháme si na později návrat k pojetí přírody v tomto novém světle. Tam si ukážeme, jak ta extrapolace světa řeči do sféry pouhé přírody, jak se o ni tak bezstarostně pokoušeli staří Řekové, nemusí být zavržena, ale musí být provedena znovu a mnohem opatrněji, než to dělali oni.

Takže nás teď zvláště zaujala myšlenka v závěru těch úvah, že nejenom dějiny jsou možné ve světě řeči, ale že také řeč, oslovení, promluva řeči, respektive promluva pravdy skrze řeč, že je možná jen v dějinách. To je něco, co musíme vzít velice vážně. A v důsledku toho musíme uzavřít, že ta dějinnost pravdy, eventuálně dějinnost řeči, na rozdíl od dějinnosti dějin, že je totožná s pravdou a s řečí. Že to není aspekt, že to není kvalita, nýbrž že to je bytostná povaha pravdy a řeči, že je dějinná. A bytostná povaha dějin, ne těch profánních dějin, ne těch dějin, jak běžně o tom hovoříme, nýbrž toho dějinného dění pravdy a řeči, že bytostnou povahou tohoto dění je, že je oslovující, že je čímśi jako řeč, čímśi jako výzva, čím víc, co má smysl. *Logos*, to je něco, co má smysl. Nejsou tady dějiny nebo nějaké dějinné dění, které kromě toho, jak vypadá, má ještě smysl. Nýbrž smysl se tu děje, to jsou ty dějiny.

No a teď vidíme, že je tedy rozdíl mezi dějinností pravdy a dějinností dějin, protože dějiny tím, že se dějí, nemají *eo ipso* smysl ve smyslu pozitivním, nýbrž mají smysl ve smyslu neutrálním. To jest jsou smysluplné nebo nesmyslné. Kdežto dění pravdy, to je něco, co umožňuje a zakládá smysl dějinnosti dějin.

Mohli bychom tedy říci, že smysl dějin se děje v dějinách, ale nerealizuje se jako produkt dějin. Mezi smyslem dějin a dějinami, jak se dějí, je vždycky napětí.

No a tady je tedy zase ta analogie, kdy jsme si řekli, že vlastně to je totéž, to dění pravdy a dění řeči. A to dějinné dění obou.

Takže my můžeme nahlédnout, že jak řeč sama, jako řeč sama, tak ani dějiny samy nepromlouvají. Ale skrze ně promlouvá pravda. Jak řeč, tak dějiny jen zprostředkují oslovení, to promluvení pravdy.

Odpusťte, je to takový možná ten styl připomíná určité kontexty, které třeba vám nemusí být příjemné, ale já to zatím nedovedu říct jinak, takže tu formu promiňte.

Promluvení pravdy v dějinách, respektive skrze dějiny se ukazuje jako smysl dějinné situace. Když se tážeme po smyslu třeba současné doby nebo po smyslu českých dějin, jako to dělal Masaryk a jiní, nebo po smyslu francouzské revoluce a podobně, tak se vlastně tážeme ne jenom po nějakém vysvětlení té francouzské revoluce z toho, co předcházelo, a vysvětlení toho, k čemu ta francouzská revoluce nezbytně vedla za daných podmínek. Takže bychom tady teď ukazovali, co z čeho vyplývalo a co na co mělo vliv a tak dále. To jsou takové vnější okolnosti, které nám k porozumění smyslu toho moc nepřispějí, i když jsou nezbytné.

Když se tážeme po smyslu určitých dějinných událostí nebo dějinných epoch, tak se tážeme po tom, co vlastně bylo v té dějinné situaci výzvou pro lidi v tom smyslu, jak jsme také citovali Toynbeeho, ten *challenge and response*. Co ta dějinná situace znamenala jakožto oslovení, k čemu vyzývala, po čem volala. A zároveň, protože to je smysl ve smyslu neutrálním, jak vypadala ta odpověď na to volání? Byla vůbec tady nějaká odpověď? Bylo tady vůbec nějaké porozumění tomu, co ta situace znamenala? A bylo to porozumění správné? A i když bylo správné, byla ta odpověď správná? Nebo byla tu správná odpověď, aniž bylo správné porozumění, čistě náhodou? Nebo bylo porozumění špatné a odpověď přesto správná? Tedy tohle všechno patří k porozumění tomu, co je smysl určité situace dějinné.

Promluvení pravdy v dějinách skrze dějiny se ukazuje jako smysl dějinné situace a je přístupno porozumění. Teď necháme stranou, jak to porozumění vypadá, k tomu porozumění je samozřejmě nezbytná reflexe, a to znamená v jistém momentu toho porozumění nebo v jistém momentu předpokladů toho porozumění je ta *ekstáze*. Totiž že člověk odejde ze sebe. Kdyby neodešel ze sebe, tak to porozumění je jenom prosazením jeho subjektivity. Bylo by to to, co člověk vtiskuje té historii, která sama o sobě nemá smysl, a člověk tím, že se pokouší porozumět, tak tam vtiskuje jakési struktury, asi tak, jako si to Kant představoval, že nikoli soukromé *apriorní* pojmy nebo *apriorní* nazírací formy, ale takové ty obecné nazírací formy, obecné *apriorní* pojmy ducha jako takového vtiskuje do tohoto světa. Čas a prostor pro Kanta nejsou ničím objektivním, nejsou ničím, co by se skutečně vyskytovalo ve světě. Ale my

jakožto duch, duch vůbec, i když nějaký superduch, není schopen ten svět vidět jinak než v čase a v prostoru, protože to je *apriorní* výbava ducha, každého ducha, ducha vůbec.

Takže ten duch z toho důvodu teda počítá mnoho filosofů to považuje za strašlivý omyl, za nesmysl, ale to je ten důvod, proč Rádl počítá Kanta mezi romantiky. Protože říká, že k podstatě romantismu patří násilnictví. A vtiskovat světu *apriorní* formy nebo *apriorní* pojmy je násilnický akt pro Rádla. Proto tedy Kant je zahrnut ještě do té romantické filosofie, kterou většina historiků filosofie začíná mnohem později, až po. Kantovi. Tak ne tak, že ten smysl dějin, že bychom my pro svou potřebu, protože se musíme ve věcech vyznat a je pro nás nesnesitelné, když se děje něco, co nemá smysl, tak my ten smysl do toho vrazíme. My se můžeme vyznat v tom, jak třeba jednají naši politici, jenom tak, že do toho strkáme nějaký rozum, i když připouštíme, že v tom třeba žádný není. Tak ne tak.

Porozumění smyslu dějin není takto subjektivně garantováno, subjektivně založeno. Nýbrž právě je tou otevřeností vůči oslovení, kterému je třeba naslouchat. Dokonce tak naslouchat, že popřeme sami sebe, že necháme sami sebe za sebou, že vystoupíme ze sebe, abychom lépe slyšeli.

Porozumění smyslu dějinné situace, případně epochy, je, dalo by se říci, porozuměním zacílenosti kontextu dějinného. To jest, obráceně řečeno, je porozuměním naší vlastní situovanosti. Situovanosti nás jako dějinných subjektů v prostoru (metafora prostor, nevím, jak to říct jinak, ve sféře nebo ve světě), v prostoru otevřenosti k pravdě, otevřenosti vůči pravdě, a to znamená i v prostoru zaměřenosti k pravdě a tím k budoucnosti. Porozumění smyslu znamená porozumění tomu dění, které je orientováno, které má nějaké nahoře a dole. Ne v sobě, ne jako svůj vlastní produkt. To nahoře a dole není magnetické pole, které si země vytváří kolem sebe. Nýbrž to je magnetické pole, v kterém je člověk, když jde s kompasem. A ten člověk ani sám, ani tím kompasem to magnetické pole nevytváří, nýbrž jenom se v něm orientuje. A orientuje se v něm proto, že to pole samo je orientováno.

No a tady je závěr. Jestliže tomu je takhle, tak porozumění dějinné situaci nejen ve svých důsledcích, ale ve svých počátcích, ve svých příčinách, je založeno nikoli v osobní distanci. Obvykle máme před sebou takový projekt, takový koncept poznání, v němž subjekt je v distanci od poznávaného objektu, tomu říká třeba Jaspers ta *Spaltung*, *Subjekt-Objekt-Spaltung*.

Teprve když to přeložíme do roviny dějinné, tak se ukazuje, že něco takového je čímsi sekundárním. Ne že by to neexistovalo, ale je to sekundární. Primární – a to se můžete velice pěkně dočíst v jiném kontextu tedy, v jiné souvislosti, u Schelera, v tom českém výběru *Malých věcí*, *Ordo amoris*, tak tam hned ta první studie vykládá, jak poznat můžete jenom to, o co se zajímáte, u čeho jste celým srdcem, co milujete. Že na distanci, nezaújatě, nic nepoznáte, nebo poznáte jenom okrajové záležitosti.

Tedy porozumění dějinné chvíli, porozumění smyslu dějin nebo tomu, čemu se v Novém zákoně nazývá znamení časů, rozlišování – jak je tam ten přesný termín, já si ho teď nemůžu vybavit, rozlišo- ne, rozeznávání znamení časů, rozeznávání. Anglicky je to *discerning* a teď já nevím, jak česky v Kralický to je, to je fuk prostě, ale pamatujete to místo. Tam je: „rozeznávejte nebo rozpoznávejte znamení časů“. Tedy to je toto porozumění smyslu dějinné chvíle. Tedy to je možné ne z osobní distance, ale naopak zdrojem toho porozumění, ale také výsledkem, důsledkem toho porozumění je osobní přítomnost, osobní angažovanost, osobní nasazení v dějinách, v dějinné chvíli.

A my víme, to je další věc, ke které dojdeme později, že dějiny se konstituovaly v takové nové dimenzi, ty dějiny, o kterých právě hovoříme, teprve tam, kde se konstitovala obec. A tedy to naše nasazení v dějinách je možné jenom skrze nasazení v obci. To je ta skutečná dějinnost. V jakém to je poměru, v jakém vztahu, jaké jsou z toho problémy a tak dál, to bude záležitostí příštího roku, jestli to vydržíte a jestli já to vydržím.

Tak to je vše, teď si dáme...