Dějiny VI
Ladislav Hejdánek
◆ bytový seminář, česky, vznik: 16. 11. 1981
◆ private seminar, Czech, origin: 16. 11. 1981

Dějiny VI [1981]
[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]
--- (1981-11-16 Dějiny VI (1)_s1_cleaned.flac) ---
Jiný hlas: 16. 11. Subjekt a dějiny.
Hejdánek: Chtěl ty body, co jsem udělal, a ono se to docela krásně hodí jako začátek toho, o čem si dneska chceme mluvit. Protože jen tak přibližně vím, čeho se může týkat příští pondělí, co tady budeme mít hosta. Bude to jednak navazovat na to, co jsme si tady probírali minule, a zejména z toho *Strausse*, jak říká, že ten přístup k dějinám, respektive on říká, jak ten přístup k politice je možný, jedině porozumět tomu je možno rozumět také přístupu k politice pouze, když se respektují nějaká kritéria, v posledku kritéria pojetí dobra, tam říkal. A tím polemizoval s takovou metodickou zásadou politické vědy – distancovat se, nemít nic společného s žádným morálním hodnocením. Prostě do politiky to nepatří.
Tak to je jedna věc, na co to bude navazovat. A druhá věc je, aspoň to odhaduji, poněvadž téma samotné nebylo ohlášeno, ale takové nějaké povídání okolo. Druhá věc je místo *subjektu* v dějinách. A to jsme zas už také probírali svým způsobem, ten vztah mezi člověkem jako dějinnou bytostí a mezi dějinami. Tak dneska si to zopakujeme poněkud z jiného úhlu, ale uvidíte, že tam řada věcí bude známých, i když se budou říkat jinak.
Z toho, co jsme uvažovali poslední asi dva večery, možná skoro tři večery, takový závěr by byl – závěr, který jsme si neřekli, ale byl v tom obsažen, či teď ho z toho vytáhneme – že ve vztahu k obci (raději mluvím o obci než o společnosti nebo o státu, protože koneckonců ta političnost filosofie dějin, jak jsme si prokazovali, ta se vztahuje k obci, nikoliv ke státu, protože filosofie státu to ještě není žádná političnost filosofie, nebo filosofie společnosti, to je zase ještě tak na distanci). Ve vztahu k obci, tam je to tak konkretizováno historicky, tak je to soustředěno do té *prezentní* situace té obce, že tam opravdu to vystoupení filosofa znamená skutečně vztáhnout se k té obci jako k celku.
Tak tedy ve vztahu k obci je filosofie sice v nejlepším případě může být obcí pověřena, aby vypracovala, to jest obec je schopna nebo může v *optimálním* případě pověřit filosofy, aby filosofovali. Ale v žádném případě jim nemůže dát *direktivy*, jak mají filosofovat. To jest filosofie nikdy nepřejímá úkoly od obce. Právě naopak, obec musí být ochotna vyslechnout, co jí filosofové říkají. Ten vztah obce k filosofii je spíš takový, že ta obec by měla, v *optimálním* případě by měla naslouchat, by měla žádat po filosofech, aby jí řekli něco, ale v žádném případě je nemůže pověřovat, co mají říkat ti filosofové. Obec musí být připravena naslouchat těm filosofům a ne je dirigovat. To je známá věc, že tomu tak obvykle není. K tomuhle dojde obvykle v dobách krize, kdy zmatek je tak veliký, že slovo do toho jasné dovede říct málokdo, a pak se naslouchá filosofům. Kdežto když zmatek není tak veliký, nebo když krize není tak hluboká, když ten otřes společnosti není tak intenzivní, tak většinou obec na ty filosofy kašle. To vždycky bylo a vždycky bude.
Tak tenhle základní rys vztahu mezi filosofií a obcí je zdrojem napětí, pochopitelně. A tahle napětí patří k věci, bez toho to nejde. To jest ta napětí buď spočívají v tom, že ta obec tlačí na filosofy, a nebo že ti filosofové tlačí na obec, podle toho v jaké situaci je obec a v jaké situaci je filosofie. Ale v žádném případě nedochází nikdy k dojemné shodě. Když dojde k dojemné shodě, tak je to konec filosofie a brzy nato i konec obce.
Takže na ta napětí si musí zvyknout jednak každý filosof, na to musí být připraven, a jednak každá spořádaná obec. Snad v tomhle taková první ctnost z obou stran. Tím to nekončí, já to slovo nemám rád, které teď použiju, protože to je po mnoha stránkách nedůstojné člověka zaujímat tenhle postoj, ale přece jenom někdy je možno ten postoj doporučit jako předsíň nebo jako předstupeň něčeho podstatnějšího, to jest *tolerance*. Ta obec se musí naučit tolerovat filosofy a ti filosofové se musí naučit tolerovat tu obec. To jest ne tolerovat v tom, co ta obec říká nebo chce říkat, ale v tom, jaká je a že je.
Mně se zdá, že český filosof musí vzít český národ takový, jaký je, a ne se nad ním potřásat, i když je nám všem jasné, že bychom si dovedli představit národ podstatně lepší. Aspoň si to myslíme. A tak je potřeba to prostě vzít, vzít tu odpovědnost, neotáčet se zády. My chceme na obci, aby snesla nás, a tedy my

musíme snést také tu obec, v které jsme. To neznamená, že snést tu obec by vedlo k nějakému souhlasu, k *adaptaci*, k přizpůsobení, ke konformitě a tak dále. Vůbec ne. Ale prostě vzít to, vzít to a teď s tím něco dělat.
Filosofové opravdu jsou velmi často v takovým nebezpečí, že se k tomu všemu obrátěj zády a že prostě si říkají svý a píšou svý a na tamto kašlou, protože samozřejmě *profanum vulgus* nikdy filosofii nebude rozumět. To je takovej tradiční vztah filosofů, některých, je jedna linie filosofů, který se takhle vztahujou k lidem, který nemají o filosofii zájem nebo prostě nejsou probuzeni pro filosofii. Ale to je chyba. To je chyba. Filosofie musí udělat svý možný, svý nejlepší, aby promluvila k lidem, kteří o filosofii nemají páru, aby je oslovila, aby je o něčem přesvědčila. Filosofie se musí pokoušet přesvědčit. A to znamená, že tam ten prvek tolerance musí bejt.
No, teď proč to tak je. Zdálo by se, že to je pouhá historická fakticita a že by bylo možno si představit ideálnější stav. Já už jsem to naznačil některýma formulacema, že já bych to připravil. Platón si to představoval ideálně tak, že filosofové budou vládnout. A protože toho nelze dosáhnout, tak aspoň chtěl, aby vládci se stali filosofy. No a dopadlo to v jeho případě dost šeredně. Což není argument, že to dopadlo šeredně. To se může stát, ale je otázka, jestli to musí stát. Proč je to napětí? Je to nezbytný? Musí to tak vždycky bejt? To je ta otázka. Je to jenom nějaká prehistorie? Jenom nějaká nedovyvinutá společnost, v níž to tak je?
Marx si představoval, to se k tomu dneska vrátíme ještě, že žijeme v jakýsi prehistorii, a ve chvíli, kdy zvládneme ty objektivity světa kolem nás, zejména když zvládneme třeba ekonomii, no tak vstoupíme do říše svobody a tam začnou teprve dějiny. Tedy teď bychom byli jaksi ještě předtím. No a teď by se na to dalo nějak svést, že v neblahým důsledku toho, že pořád ještě společnost je v tom období prehistorie, no tak že to ještě není ideální a že ta filosofie je v napětí a tak dále. Ale v tom dokonalým stavu té nové beztřídní společnosti, tam už prostě všichni budou dělat všechno, to znamená všichni budou filosofy. Například. To je blbej závěr, protože Marx byl přesvědčen, že filosofie se rozpustí ve vědách. Zejména byl o tom přesvědčenej Engels, ale v tom byli s Marxem za jedno. Marx opustil některé své filosofické pohledy z mládí a pak skutečně jako se díval na vědu jako na něco perspektivního, co učiní filosofii zbytečnou. To je takovej pozitivistickej prvek v marxismu, dokonce teda v Marxově marxismu. Mnohem silněji je to v engelsismu.
Ale mně se zdá, že je řada důvodů, proč to vidět jako trvalou záležitost, trvalou strukturu. Totiž že filosofie vždycky bude nějakým způsobem v napětí se společností, s *polis*, s obcí. No a porozumět proč, vyžaduje něco víc než jenom přihlédnout k tomu, jak jsou rozložený síly ve společnosti a takovýhle věci. Hledání nějakejch vnitřních rozporů. To je ta klasická koncepce ideologie, je taková, že prostě když se společnost rozdělí třídně, tak samozřejmě každá z těch tříd dříve nebo později si vytvoří svou vlastní ideologii. No a protože ten základní rozpor je mezi třídami, tak samozřejmě tady bude druhotnej rozpor mezi ideologií, to jest třeba nějakým filosofem a tou obcí. Ne tak, že bude rozpor v rámci třídy, ale v rámci obce. Pochopitelně, páč ten rozpor, že prostě nějaká filosofie bude v rozporu s vládnoucí ideologií, protože s vládnoucí třídou, tak takhle že to vypadá. Teprve beztřídní společnost by umožnila a tak dále. Ale hledat zdroj toho napětí, toho rozporu přímo v tý rovině společenských struktur je mylný. Tam základ a zdroj a původ toho rozporu není. Ten rozpor pramení z něčeho jinýho. A to je napětí mezi tím, co jest, a tím, co být má, nebo mezi daností a pravdou a tak dál. Pravda se vždycky ukazuje, se vyjevuje nejprve jednotlivcům a menšině. A teprve když se přihlásí dost bojovníků za tu pravdu a když nasaděj svůj život za tu pravdu, tak ta pravda se prosadí. To patří k podstatě. Pravda není nikdy nic samozřejmýho, nic, co je tu před očima, co tady každej před sebou najde. Páč když nějakou pravdu, která byla někdy probojována, před sebou najdete jako hotovou, tak už to dávno není pravda. Pravda žije a tohleto je mrtvolka. Pravda vždycky chce oslovit, přesvědčit a chce vítězit v napětí, v zápase. Bez zápasu to nejde. A proto člověk, který je oddán pravdě, se vždycky do zápasu pouští. To je ten zdroj napětí, o kterým jsme teď mluvili. Filosofie, která není v napětí s obcí, je filosofie, která přestala bejt láskou k moudrosti, respektive láskou k pravdě, a stala se pouhou ideologií tý obce. Ta obec nikdy sama sebou nemá pravdu v kapse. Nemá ji

prostě ve svých trezorech. Obec nemá pravdu zpachtovánu. A obec pravdu potřebuje. Bez pravdy troskotá. A to je ten pravej zdroj a důvod, proč filosofové vždycky musej bejt v napětí s obcí. A když nejsou, tak to musej reflektovat, čím to je, že nejsou. Musej se tázat: Nemáme my pro některý skutečnosti zavřený oči? Nemáme my pro něco zavřený uši? Nejsme my k něčemu slepí a hluší? Jak to, že se nám daří tak dobře v tý společnosti? Jak to, že jsme tak ve shodě se všema, že na nás nikdo neřve, že nás všichni prostě mají v úctě a tak dále. Někde musí bejt chyba.
To je věc, kterou si filosofie musí v reflexi uvědomovat. Když filosofie není v napětí, když se neocitá v zápase, tak je to *eo ipso* doklad toho, že je na scestí. Byla by velká chyba, kdyby z toho chtěl někdo vyvodit, že abychom se nedostali na scestí, tak že stačí bejt jenom nekonformní. To je nonsens, poněvadž člověk nikdy nemůže bejt nekonformní ve všech směrech. A ono na tom záleží, v čem jsme konformní a v čem jsme nekonformní. Člověk se musí v něčem konformovat a v něčem musí bejt nekonformní, jestliže dá na pravdu. Na tom velice záleží. Čili jenom kudy chodím říkat „já nesouhlasný“, jak to líčili sovětští spisovatelé, takový podivíny, jak se táhnou po Rusi a všude kam přijdou, něco se děje, tak tam „já nesouhlasný“. No tak to je blbost pochopitelně. To je… něco v tom taky může bejt, člověk, kterej v hloubi duše cejtí, že je něco v nepořádku a neumí to říct, no tak to řekne třeba takhle. Může to říct nějakej vůl, kterej je pouhej snob, nebo kterej je jenom třeba psychopat nebo tak. Tam se to nerozpozná. Takže proto, když někdo řekne „já nesouhlasný“, tak to ještě není žádná zásluha. To je například když podepíše něco, to ještě není žádná zásluha. Jde o to, co s tím dál.
Takže to není žádná ctnost bejt v napětí s obcí. Jako psychologickej přístup, psychologický jakýsi kritérium toho, jestli je to v pořádku nebo není v pořádku, je, když se vám chce bejt v rozporu, tak je to vždycky pochybný, poněvadž je to ve vás. Ale když nemůžete nebejt, i kdybyste rádi chtěli bejt v souhlase, ale nemůžete nebejt v rozporu, no tak pak vás něco tlačí. A člověk smí bejt v rozporu jedině ve jménu něčeho. Ne z nechuti k tomu, co tady je, k těm druhejm, ale ve jménu něčeho. To je strašně důležitý, proč jsem v distanci. Je potřeba ten důvod vědět, to jest sobě i druhejm formulovat.
No a k tomu patří taková zvláštní druhá stránka, že je totiž pravda promlouvá většinou tam, kde se to napětí vyostří. To je zvláštní. Že teda jednak ta pravda sama je zdrojem toho napětí a myslícího člověka nutí k nekonformitě tam, kde docela rád by byl v řadě. A na druhý straně, když udělá ten první krok, tak najednou se to provalí, najednou se octne v děsnejch průšvizích, ostřelován ze všech stran, až se z něho kouří. A teprve v tomhletom průšvihu se mu ta pravda ukáže lépe… neřeknu v tý plný podobě, ale v daleko plnější podobě. Dokud se do toho průšvihu nedostal, do tý palby, dokud nebyl pod palbou, dokud… tak on jenom něco tušil. Ale vyjasňuje se mu to až v tom zápase. Prostě dokud se člověk do toho zápasu nedostane, dokud do toho nevlítne a teď v tom nezačne lítat, tak ta pravda ho oslovuje jen tak lehonce. A teprv v tom zápase se mu ukazuje v plnější a jemu se někdy zdá v naprosto plné podobě. To je vždycky chyba, když si zreflektujeme, že nikdy to není v té definitivní plné podobě. Ale vždycky v tom zápase, v tom napětí, v rozporu ta pravda se ukazuje jasněji, zřetelněji, má ostřejší kontury.
Tohle bylo známo už ve starém Řecku a proto tam ty spory na ulicích, ty diskuse, dialog, dialogická povaha pravdy. Nebo jak jsme to civilněji formulovali v posledních letech, *noetický* nebo *gnozeologický* význam průšvihu. Když se člověk dostane do průšvihu, tak vidí skutečnost daleko ostřeji, v daleko takovým prudším osvětlení. Lecos, co by přehlíd, na co by nedal pozor, najednou se mu to jeví přímo názorně. Čím to je, těžko teď jen tak říkat, to by bylo potřeba to detailně ukazovat, čím by to… ale my víme, že to tak je. Je to zkušenost dokonce mezi blízkými přáteli, když někteří se po osmašedesátým do nějakých těžkostí dostali dřív, tak najednou se octla jakási distance mezi nima a mezi těma, kteří se ještě do těch těžkostí nedostali. A pak se dostali i ty další a najednou to ty druhý, který ještě před tím stáli jinde, tak najednou to viděli stejně jako ty, který se dostali do toho průšvihu dřív. To je taková zkušenost přímo historická naší generace. Takže pravda promlouvá, oslovuje člověka většinou tam, kde se vyostřuje tohleto napětí. No a z toho je maličkej pohled zpět k tomu, co jsme dělali loni. Z toho se ukazuje, že pravdu jen zřídkakdy, nevylučujeme to úplně, ale jen zřídkakdy může zvěstovat přírodověda skutečnou pravdu. To je otázka, co to je pravda? Ale *přírodověda* vždycky ukazuje jenom aspekty. A pravda je celá,

celková. Pravda je jediná, *univerzální*, *integrující* vše, ukazuje celý svět, svět v celku.
Přírodověda tohleto není schopná. A dokonce ani nejenom *přírodověda*, ale jakákoli specializovaná disciplína humanitní není schopná předvést, ukázat a být skutečným, takovým věrným nástrojem pravdy, která se ukazuje.
To je taková svrchovaná funkce, svrchované poslání filosofie. V tomhle ji nikdo nemůže zastoupit.
No a pro filosofii vzniká vážná otázka, proč je oslovování a vyjevování pravdy tak *eminentně* spjato s člověkem, s lidmi, se společenstvím lidí, s obcí? Proč se pravda ukazuje spíš v obci než v přírodě? Ne že by se vůbec v přírodě neukazovala, ale tam jsou jenom takové rysy, tam jakási nádhera se tam může ukázat nebo jakýsi překvapivý kontext, přesvědčivý doklad smysluplnosti nějaký, jednotlivý. Krása se tam ukazuje a já nevím co všechno. Ale přece jenom teda v obci se pravda ukazuje daleko lépe, daleko přesněji, daleko mohutněji. Čím to je?
K tomu se někdy vrátíme, co to znamená pro vědce, co to je politická odpovědnost vědce. My jsme zatím mluvili o politické odpovědnosti filosofa, který chtěl jenom přistoupit k dějinám, a teď se ukazuje, že je do toho stržen a že tam musí zaujmout nějaké stanovisko. A co vědec? Věda ho sama k tomu nevede. Věda má tendenci k tomu štípání *univerza* na malinké výseky. Kde je založena vědcova politická odpovědnost?
Nepochybně nemůže být znovu založena nebo obnovena, nemůže být nově založena na té jeho úzkokolejné specializaci. Ta věda musí mít nějaký vztah k jiným vědám, k celku všech věd a k celku soucna, celku světa. A to je původně myšlenka *universitas*. *Universitas* vznikla proto, že bylo rozpoznáno, že ty vědy mají tendenci se rozutíkávat a nestarat se o sebe. To, čemu se dnes říká univerzita, není žádná univerzita. To není žádná *universitas*. Tam ty vědy o sobě takřka nevědí. Ti vědci, když spolu mluví, tak si nerozumějí.
Ale o tom budeme mluvit někdy jindy. Dneska se zaměříme na takovou speciálnější věc, kterou jsme už, jak jsem říkal, z jiného aspektu tady probírali, totiž na otázku vztahu člověka jako subjektu k dějinám a eventuálně vztahu dějin k člověku jako subjektu. Eventuálně jsem řekl proto, aby to vypadalo, že teda z obou stran, ale my už víme, že hned první, co nás napadne, je, že vlastně o vztahu dějin k člověku nelze mluvit, protože dějiny nejsou subjekt a nejsou schopny se *ergo* vztáhnout k člověku. Že ten vztah je nesen člověkem. Člověk se může vztáhnout k dějinám, dějiny se nejsou schopny vztáhnout k člověku.
A ono je to, tahle asymetrie vztahu člověka a dějin je mnohem hlubší. A my se na to dnes koukneme přes výklad, který před lety v jakési kontroverzi s Johnem Lewisem na půdě marxistické filosofie napsal a publikoval Althusser. To je Louis Althusser, francouzský marxista, filosof, který se narodil na konci první světové války v Alžíru, 1918, a byl řadu let profesorem na *École Normale Supérieure*. Není to nic světoborného. Je to jenom pro náš cíl taková velice poučná a názorná ukázka, která nám umožní vyslovit některé své věci právě v jakémsi sporu, zase v kontroverzi s ním.
Tak jeho základní tezí je, jo, ten Althusser, *Althusser*, Louis Althusser. A já mám dojem, já jsem si to nemohl, prostě jsem neměl čas, taky mě to napadlo pozdě zjišťovat, ale mám dojem, že se on dostal do ostré polemiky s Garaudym, když ho vyrazili z partaje, a že Althusser tam zůstal. Čili že, ale nemůžu vám to říct definitivně, nevím to zcela jistě. Mám jenom ten dojem. Či to bude potřeba zjišťovat, ale to není pro nás teď tady vůbec rozhodující.
Ten příspěvek, poměrně krátký, je nazván *Poznámky k jedné kategorii: Proces bez subjektu a bez konce (respektive cíle)*. Tam je dokonce v němčině rozdíl, *Ende* / cíl, bez konce / cíle.
V podstatě jde o pojetí dějin jako procesu, který nemá žádný subjekt a který nemá žádný konec neboli cíl. O to jde. A tady jsou poznámky k této kategorii tohoto druhu procesu: proces bez subjektu a bez konce nebo bez cíle.
Základní tezí je, že člověk je sice subjekt, ale není subjektem dějin, nýbrž subjektem v dějinách. To jest člověk je jako subjekt situován v dějinách, ale není jejich subjektem. Je to zarámováno – na začátku i na konci tohohle příspěvku je citát, nejprve kratičký, jak se obvykle cituje, pak delší, aby ukázal, že se cituje většinou špatně, z *Osmnáctého brumairu Ludvíka Bonaparta* z Marxova spisu.

Možná že bude nejlepší, když to přečtu. Je to hned na začátku v druhém odstavci: Lidé dělají své dějiny sami. Pak to pokračuje. Tohle on tam odcituje na začátku, pak to kritizuje, že to je vytržené z kontextu, a na konci cituje delší kus, aby ukázal, že se to musí chápat tak, jak on říká. Já na konci ukážu, že mystifikací není jenom ten krátký citát, ale i ten jeho delší, poněvadž Marx skutečně myslel ještě zas na něco jiného, než k čemu ho používá Althusser. Takže k tomu dojdeme až na konci.
Ten delší citát je: Lidé dělají své dějiny sami, ale nedělají je tak, jak jim napadne, za okolností, které si sami zvolili, nýbrž za okolností, které tu bezprostředně nacházejí, které jsou jim dány a které zdědili z minulosti. Čili lidé dělají své dějiny sami, ale v podmínkách, které si neudělali.
K tomu Marxovi se ještě vrátíme a teď budeme pokračovat v tom, co říká Althusser. On tam na jednom místě říká, že je třeba rozlišit mezi konkrétním člověkem nebo konkrétními lidmi v *plurálu*, kteří jsou nezbytně subjekty v dějinách, protože jsou činní, aktivní v dějinách jakožto subjekty. Ale od toho je třeba odlišovat subjekt dějin. Takový subjekt žádný neexistuje. Neexistuje žádný subjekt dějin. A nejenom to, neexistují ani v *plurálu* žádné subjekty dějin. To jest lidé nejsou subjekty dějin. Jsou subjekty v dějinách, ale nejsou subjekty dějin.
Pořád to ještě vypadá jako hra se slovy, ale teď on říká důležitou věc. Otázka po konstituci, ustavení individuí jakožto historických, v dějinách aktivních subjektů v principu vůbec nesouvisí s otázkou po subjektu dějin nebo po subjektech dějin. Ta první otázka, jak se lidská individua konstituovala jakožto dějinné subjekty, je otázka vědecké povahy, říká Althusser. A tedy tady je kompetentní historický materialismus. Ta druhá otázka, totiž po subjektu nebo subjektech dějin, je otázka povahy filosofické. A tam je příslušný dialektický materialismus.
Tady myslím, že se ukazuje základní Althusserova chyba. Souvislost mezi otázkou, jak se ustavuje lidské individuum jako dějinný subjekt, s otázkou po subjektu dějin tady nepochybně je. Není pravda, že to spolu nesouvisí, že to jsou dvě různé otázky. Mimochodem, jak marxista může vůbec říct, že něco spolu nesouvisí? Ta souvislost tady je, a nejenom že je, ale je konstitutivní pro obě strany. To jest je konstitutivní jak pro dějiny, tak pro člověka jako dějinný subjekt. To je právě ten vztah.
Althusser řadí otázku ustavení individuí jako subjektů aktivních uprostřed dějin do oboru vědy. Naproti tomu otázka po subjektu a subjektech dějin je prý filosofická. Tomu rozumí tak, že z vědeckého stanoviska je forma subjektu formou historické existence každého lidského individua. Lidské individuum nemůže existovat jinak než ve formě subjektu, říká.
To znamená být subjektem té *forma*. To je forma něčeho dalšího, poněvadž samozřejmě forma není sama o sobě. Forma je vždycky formou něčeho, třeba hmoty. Jako je čas forma hmoty, pohybující se hmoty, tak být subjektem, to je forma historické existence každého lidského individua.
Individuum, které je činné, to jest je *agens*, německy tam je dokonce *Agent*.
--- (1981-11-16 Dějiny VI (1)_s2_cleaned.flac) ---
Hejdánek: Takže individuum, které je činné, je *agens*, může být činné jenom v podobě subjektu. Nutně. Jinak to nejde. Činné individuum znamená být subjekt.
Ale činné subjekty jsou v dějinách aktivní pouze v rámci determinace výrobními a reprodukčními poměry a jejich formami. To už je teda řečeno ostřeji, než jsme to tam našli v tom místě u *Marxe*. A to „v rámci determinace“ je trochu ještě slabé, protože tadyhle je to mnohem ostřejší: *unter der Determinirung der Productions- und Reproductions-Verhältnisse und in deren Formen*, jo? *Unter der Determinirung*. To jest tím, že jsou determinovány. To není jenom, že mimo jiné jsou také determinovány, spolu-determinovány, ale tím, že jsou determinovány.
Takže tomu musíme rozumět asi tak, že to být subjektem, to je pouze forma, kterou na sebe dočasně bere ta všeobecná kauzální souvislost, ta všeobecná determinace, která vládne dějinám. Tam ta forma subjektu je jenom takovou tou nádobou, v níž dočasně je ta kapalina toho dějinného procesu.
Filosoficky – takhle to je vědecky. Filosoficky se však ukazuje buržoazní vypracovanost juristicko-ideologického pojmu subjekt. To znamená subjekt pro něj původně je juristicko-ideologický. Subjekt se skutečně v antice nevyskytuje ve filosofii, nýbrž v právu římském. Teprve tam se mluví o subjektu v

pravém slova smyslu. Přičemž *subiectum* je doslovným, takovým otrockým překladem řeckého slova, které znamená něco jiného. Totiž v řečtině *sub* je *hypo*, a tedy *subiectum* je *hypokeimenon*. A *hypokeimenon* je ovšem to, co se překládá jako podstata.
Takže ten termín *hypokeimenon* sice odpovídá tomu *subiectum*, ale věcně, obsahem, je úplně cizí. A v řečtině vůbec žádný termín pro to, čemu dneska říkáme subjekt, neexistuje. A my skutečně navazujeme na to pojetí právní subjektivity, čímž se nemyslí libovolnosti, nýbrž to, že je někdo právní subjekt. Třeba dítě a tehdy žena nebyly právní subjekty. Kráva není právní subjekt. I když třeba někoho kůň pokope, tak právní subjekt není kůň, nýbrž jeho majitel. Tohle je otázka právní subjektivity.
A odtud se to pojetí subjektu rozšířilo a přešlo na rovinu filosofickou a tam mělo svou vlastní historii, která vyvrcholila v německé idealistické filosofii, kdy v určitých konceptech, například *Schellingových* nebo *Fichteových*, ale vposledku dokonce i v *Heglových*, celá skutečnost, celý svět byl převeden na jeden jediný subjekt. Buď božský, anebo absolutního ducha, jako je to u *Hegla*, nebo něco takového. Takže celá skutečnost je převedena, redukována nebo vyvozena ze subjektu. To je velký posun od té juristické ideologie, ale ta geneze je sledovatelná.
No a tak on tady říká, že filosoficky, to znamená, když se na to díváme kriticky, tak se ukáže buržoazní vypracovanost tohoto původně juristicko-ideologického pojmu subjekt ve filosofickou kategorii číslo jedna jako především ideologicky významná a nezbytná. A tam říká *dahinter*, jsou za tím přesné ideologické cíle. Tedy teorie subjektu je jím odhalována jako ideologie, a to specificky buržoazní ideologie.
Takže co z toho vyplývá? Ta ideologičnost se ukazuje jak tam, kde jde o subjekt poznání – tam cituje přímo *Ego cogito*, tak to je pro něj typická buržoazní ideologie, *Descartes* – anebo subjekt morálky a tak dále, ale zejména pokud jde o takzvaný subjekt dějin. A to tady je jako *das*, *in dem Subjekt der Geschichte*, čili je to konkrétní subjekt konkrétních dějin, těch skutečných dějin. Ne jenom nějaký subjekt. Ten subjekt dějin.
A tady tvrdí, že je to falešná otázka po subjektu dějin, takto ideologicky odhalená, a pro dialektický materialismus nemá absolutně žádný smysl. Nedává žádný smysl. A proto musí být odvržena stejně, jako musí být odvržena otázka po existenci boží. Sama kategorie subjekt je pro něj idealistická, na dvou nebo na třech místech to přímo ztotožňuje, prostě sama kategorie je idealistická, a proto s ní musíme skoncovat. To jest filosoficky o subjektu nemůžeme mluvit.
V poznámce pod čarou je taková drobná kuriozita, na kterou chci upozornit, že musíme skoncovat nejenom s tou kategorií subjektu, ale *eo ipso* – to je celkem logické – s kategorií objektu. Takže ta kategorie, o kterou tam jde, totiž proces bez subjektu a bez konce či cíle, může být také formulována jinak, totiž: proces bez subjektu a bez objektu. To je ovšem vele významné. On tedy tady najednou ukazuje pohled na dějiny jako na to, co jenom ve falešném pohledu, v křivém zrcadle, v matoucích brýlích, v brýlích mámení se může jevit jako po tom, čemu Jaspers říká *Subjekt-Objekt-Spaltung*. To rozetnutí, to rozpadnutí subjektu a objektu. Jaspers předpokládá, že k tomu nějak muselo dojít, že původně žádné to rozčlenění, to rozdělení, rozetnutí neexistuje. K tomu nějak dochází teprve *ex post*, že původně skutečnost není rozdělená na subjekt a na objekt.
A i když už je rozdělená na subjekt a na objekt, vždycky z toho původního něco zůstává a to je to *das Umgreifende*, to obklopující. No a tady najednou Althusser jde mnohem radikálněji, tady říká: stačí odvrhnout ideologii a máme dějiny, kde není ani subjekt ani objekt. Tam je jenom ten proces, to dění, to, jak to teče, nebo možná bystřina, rychlá. Žádný subjekt, žádný objekt, prostě se to řítí kupředu.
A Althusser končí tím, že sice dějiny nemají žádný subjekt – to jsme si řekli, že to neznamená, že v nich není žádný subjekt – nemají žádný subjekt, ale naproti tomu mají motor. To říká doslova: mají motor. A tím je třídní boj. Že třídně bojovat můžou jenom subjekty a že bez subjektů lidských žádný třídní boj není možný, to už nechává stranou.
No a tak tedy teď několik poznámek ke kritice. Člověk se jako dějinná bytost, to jest jako dějinný subjekt, konstituuje zároveň s dějinami. Neexistují dějiny v plném slova smyslu tam, kde neexistuje člověk jako

dějinný subjekt. A ještě to platí dál v reflexi, že neexistuje pochopení dějin, dokud člověk sám sobě nerozumí jako dějinné bytosti.
To jest člověk se neustavuje jako dějinný subjekt v dějinách, to jest jakoby v rámci dějin, které tu byly už původně a jako předpoklad toho, aby on se ustavil. To platí individuálně – samozřejmě jednotlivec, člověk se ustavuje pouze v rámci dějin. Když se dítě narodí, tak ještě to není dějinný subjekt, to je jenom potenciálně, nebo jak by to řekli staří, tak se ustavuje jako dějinný subjekt. No jo, ale dokud tady nebyl první člověk, dokud tady nebyli první lidé, tak tady nebyly žádné dějiny. A to, čemu se říká dějiny sluneční soustavy nebo dějiny Země před vznikem člověka, to nejsou skutečné dějiny. To pak můžeme mluvit o dějinách zakuličky, která se koulí z vršku.
Člověk se neustavuje jako dějinný subjekt v dějinách, které by této konstituci předcházely, nýbrž spolu s nimi. Zároveň se konstituují, ustavují dějiny a zároveň se ustavuje člověk jako dějinná bytost. A protože tady polemizujeme s Althusserem, je to symetrické, nebo jsou to prostě oboje najednou, není to možné, jsou to jenom dva aspekty jedné a téže věci. Ale protože polemizujeme s Althusserem, tak si vybereme jenom jednu polovičku, totiž dějiny se nemohou ustavit jako dějiny leč prostřednictvím specifického způsobu aktivního navazování na minulost a neméně aktivního rozhodování a zasahování do budoucnosti.
Toto aktivní vztahování k minulosti, k budoucnosti a k přítomnosti, které je příznačné pro člověka jako dějinný subjekt, to je konstitutivní pro vznik dějin. To je jenom jedna půlka, museli bychom to říct také obráceně, poněvadž takhle to vypadá, jako že člověk vytváří dějiny, a my si pak řekneme, že to není tak, že vytváří dějiny. Ale aby se člověk konstituoval jako dějinný subjekt – čímž nemíníme subjekt dějin, jak on proti tomu polemizuje, nýbrž subjekt v dějinách, jenomže my tu formulaci nepřijímáme – aby se mohly dějiny konstituovat jako dějiny, k tomu je zapotřebí, aby se člověk konstituoval jako dějinná bytost, jako dějinný subjekt.
Tady si vzpomeneme, co jsme říkali loni o povaze světa, v té distanci k fenomenologii Husserlově, kdy jsme říkali, že tato fenomenologie není dost důsledná, že my musíme v tom fenomenologickém přístupu být radikálnější. Že nejde jenom o to, jak se jeví skutečnost lidem, ale jak se jeví jedna skutečnost druhé skutečnosti. A říkali jsme si, že svět, to, čemu říkáme svět, není žádný soubor skutečností, které jsou v něm, nýbrž že to je struktura, kontextura, pletivo, propletenec vztahů, které jsou v podstatě reakcemi je to kontextura vzájemných reakcí těchto skutečností. To, co je svět, to je ta spleť vzájemných reakcí, ne věcí, které na sebe reagují. My nikdy nevíme, co je atom, ale víme, jak jeden atom reaguje na druhý. Mám dojem, že nevidím ve vašich očích dost upamatování a porozumění. Jo, pamatujete. Mluvili jsme tenkrát také o Leibnizovi, připomínali jsme a říkali jsme si, že bychom si tak mohli představit, že atom je vlastně vnitřně nesmírně bohatý, komplikovaný, že v něm je celé *univerzum*. Jenomže protože jeho soudruzi atomy mají vysoký práh *reaktibility*, to jest reagují na ten atom naprosto primitivně, i když sami třeba jsou uvnitř strašně bohatí, ale reagovat na druhý atom mohou jenom velmi primitivně. Představte si, jako kdybyste byli v nějaké kouli a byl tam jeden hák a vy byste jenom mohli strkat dopředu a dozadu. Takže nikdo by nevěděl, že jste uvnitř, ale občas by něco strčilo dopředu a dozadu. Celá vaše reakce na ostatní svět by byla jen v tom, že buď vystrčíte, nebo zastrčíte ten hák. A mohli byste být chytří jako opice a mohli byste dělat jenom tohle.
Tak co kdyby ten atom byl něco takového? Že ten svět vypadá tak, jak je blbá ta *reaktibilita* na nejnižší úrovni. A teprve v komplikovaných celcích, jako jsou organismy a tam, kde došlo k *cerebralizaci*, a dokonce až u člověka, tam jsou ty atomy schopny reagovat jemněji na ostatní svět než jen tak primitivně, že se ukazuje jen to nejhrubší.
Jo, tak tohleto. Tedy podobně, jako jsme si řekli o světě přírodním, že není souhrnem jsoucích skutečností, ale kontexturou, propletencem reakcí těchto skutečností na sebe navzájem, tak také dějiny nejsou žádným souborem nějakých objektivních faktů, třeba setrvačností, zákonů nebo zákonitostí nebo výrobních způsobů a tak dále, ale jsou způsobem, jak minulost, přítomnost a budoucnost spolu souvisejí a jak na sebe navazují, jak na sebe reagují.

A teď je otázka, jak na sebe reagují. Jenom skrze člověka? Dějiny. Veškeré ostatní reakce jsou *sub-dějinné*, *sub-historické*.
A tak můžeme říct, že člověk je ve stejném smyslu produktem dějin, jako jsou dějiny produktem člověka. Jenže obojí je nešťastná formulace. Mluvit o produktu je nepřiměřené, ale kdybychom o tom mluvili, tak to musíme říct obojí. To ostatně Marx věděl, to jenom novodobí marxisté zapomínají. Marx si říkal: furt se mluví o výchově, ale i vychovatel musí být vychován.
V člověku je totiž – proto je to nesprávné – v člověku je vždy víc a ovšem také méně (to je nám běžné, že méně), ale že je také víc, než lze najít v minulosti, v dějinách. To znamená, není to tak, že člověk jako dějinný subjekt je jenom forma něčeho, co v těch dějinách může být také v jiné formě. Že je jen forma jiná, ale podstatně už je to tady přítomné. Že obsah už tu byl, jenom forma je subjekt. Není to tak. V té formě je vždycky něco, co je také obsahové a co nebylo předtím v obsahu. Být subjekt znamená nebýt jenom formou, nýbrž je to obsahově něco nového.
Ale také je to pravda opačně. Také v dějinách je víc, než dělá člověk jako aktivní dějinný subjekt. Dějiny nejsou jenom to, co dělají lidé. Je tam mnoho věcí, co lidé dělají a nevědí o tom, neuvědomují si to. Ale je tam také mnoho věcí, které skutečně nedělají. Jenom příklad: když přijde zemětřesení, tak to nedělají lidé. A přesto to smete město. Přijde nějaká obrovská povodeň, to zjišťujeme každou chvíli, že statisíce lidí jsou bez přístřeší, když je to v Indii nebo v Pákistánu, a mrtvých jsou tisíce.
To je kus dějin, když se taková věc stane. Představte si, že by se protrhla tato přehrada a nízko položené partie Prahy by byly smeteny vlnou. To by byl kus českých dějin. Jenomže…
Teď jde o to, co je navíc na jedné a na druhé straně. Říkám, že je to jednak méně, jednak více. Co je navíc nejdříve v dějinách? Jsou to objektivní setrvačnosti. To jest, když postavíte někde barák, tak umřete, celá vaše rodina umře a druhá, třetí generace v něm ještě bydlí. Je to tam prostě díky té setrvačnosti – jednak že je to postavené dost dobře a nezřítí se to po dvaceti letech, a zadruhé, že ten materiál nepracuje tak rychle, eventuálně se to udržuje. Těm setrvačnostem, se kterými člověk počítá, napomáhá tím, že je konzervuje. To je konzervativní moment lidské aktivity.
Velká část naší životní aktivity spočívá v tom, že konzervujeme některé věci, které potřebujeme k životu. Že to zachováváme. A že to jaksi opravujeme, aby, když je to porušené, když to má tendenci se to rozlézat, aby to ještě sloužilo. Tam ovšem to opravování vždycky počítá, že něco zůstává. Když se něco roztrhne, roztrhne se jenom něco. V ponožce se vám udělá díra, kterou můžete spravit, ale předpokládáte, že ten ostatek té ponožky zůstane. A tak podobně.
A potom jsou tam procesy, které nejsou zcela jenom setrvačné, to jest prakticky tam, kde je v tom namočený život. Tak tam není nikdy pouhá setrvačnost. Když se namnoží třeba švábi nebo vši, tak to není setrvačnost. A přesto je to proces, který neorganizují lidé. Pak jsou to ovšem procesy, které nemají žádnou organizační sílu. Prostě tím, že vši zachvátí nějakou společnost a přenášejí třeba mor nebo tyfus nebo já nevím co – teď jsem zapomněl, co všechno přenášejí – tak decimují. Ty vši jsou schopny být prostředníkem naprostého decimování společnosti. Ale nikdy ty vši nemohou být odpovědné za nějaký proces třeba zvýšení kultury. Ony jsou schopny decimovat, rozložit, ohrozit, ale nikdy neintegrují.
Takže když jsou to ty objektivní setrvačnosti, tak to je jakási konzervující síla. A pokud je to něco takového jako ty vši, tak je to rozkladné, ohrožující. A na druhé straně, co je to navíc u člověka? Je to možnost, zaprvé, a schopnost, to znamená, svět je takový, že něco takového je možné. To je velice důležitá věc, že něco takového je možné. K tomu se ještě vrátíme. A zadruhé, člověk na rozdíl od jiných třeba živočichů má tu schopnost, aby té možnosti využil. A čeho schopnost? Nebo čeho možnost? *Transience*, *transgrese* a *transcendence*.
Transience je – odpusťte ty blbé termíny, já jsem nic lepšího nevynalezl – jsou přírodní procesy, které mají tendenci vyjít ze sebe a vytvořit, takříkajíc marxisticky řečeno, novou kvalitu. Třeba když se přemnoží nějaká havěť, tak to je něco, co způsobí něco jiného, než když se nepřemnoží. Třeba takoví lumíci. Lumíci za normálních okolností nejsou nic škodlivého a není s tím žádný problém, nikdo si jich takřka nevšimne, ledaže je chytají někde a tak. Ale když se přemnoží, tak to je prostě takřka taková přírodní katastrofa,

vrhnou se k moři a tam zmizí. Tedy jsou určité procesy už v přírodě, které jsou schopny jít nad sebe, překonat se, vytvořit novou situaci, úplně pronikavě novou situaci.
Tohle člověk dovede taky, ale to není to nejtypičtější. Důležité je, že je schopen *transgrese*. *Transience*, to je od toho, že jde. *Eo*, *ire* je jíti. Čili *transience* je, že přechází. Přechází z jednoho na něco dalšího. Jde kupředu. Dalo by se říct, že takový *progres*, pokrok, krok kupředu, že to je pouhá *transience*. To ještě nic moc neznamená.
Ovšem do toho pojmu fakticky je vkládáno něco jiného, a to je v těch dalších. *Transgrese*, to je od *transgradior*, to je překračovati. *Gradus* je stupeň. Čili vykročit na další stupeň. To už je směrem nahoru, ne jenom dopředu, ne jenom něco rozmnožit, vytvořit něco nového, ale něco lepšího, něco vyššího. Člověk je schopen *transgrese*.
Takový příklad *transgrese* je jeho schopnost reflexe. To je něco nového, co se zatím nevyskytlo nikde. Ale jsou i nižší roviny *transgrese*. Denně to máte. To, jak jsme v tom Kozákovi, v té ekonomizaci životních funkcí viděli příklad, že se učíte na housle nebo na klavír nebo na kytaru, a teď vám to dá strašnou práci a je to utrpení pro ty lidi kolem. A když to děláte dost dlouho a dost pečlivě, tak se na to naučíte hrát. No, to je typický příklad *transgrese*.
Transience, to by bylo, že zatímco nejdřív jste schopni hrát na jedné struně, tak potom na všech dvanácti, nebo kolik jich tam je na té velké. Ale zahrát něco pěkně, to je něco jiného, to není *transience*, to je *transgrese*. Tam jste překonali ty první technické potíže, dosáhli jste schopnosti prstů, jisté rutiny, vybudovali si jistou rutinu. Už vůbec nemyslíte, jak ty prsty kam položit nebo jak to dělat. To už máte v krvi, to už máte v prstech a přemýšlíte jenom na tu melodii, na podání, reprodukci.
No a poslední je *transcendence*, což je od *scando*, to jest stoupám, šplhám. Tedy tam to není jenom o stupeň, ale prostě prudce stoupám nahoru. Samozřejmě etymologicky nám to nestačí, poněvadž jaký je rozdíl mezi jedním stupněm a celým poschodím. Tady jde spíš o to, že tou *transcendencí* budeme rozumět tomu vyjít ze sebe. Nejenom něco nového vytvořit, ale vyjít ze sebe, opustit sám sebe. To je *transcendence*.
Čili to je ten moment té reflexe, kdy abychom se mohli k sobě vrátit, tak musíme sebe opustit. V reflexi, to jsme si říkali velice důkladně loni – já to říkám pro ty, kteří tady nebyli – podstata reflexe je v tom, že zaměříme svou pozornost, to jest přistoupíme sami k sobě v jiném světle, v jiném kontextu. Ale abychom k sobě mohli přistoupit – šutr k sobě nemůže přistoupit, protože není schopen být mimo sebe, ze sebe vystoupit. A člověk je schopen ze sebe vystoupit, je schopen nějakým způsobem se opustit a kouknout se na sebe jakoby zvenčí*Althusserovy* studie, pak na to bohužel zapomněl, jsou to asi skleróza nebo co. Ale proč se pustil do té ekonomie? No abychom zvládli ty ekonomické struktury, které nás vlečou. A abychom jim veleli. Proto se do toho pustil. Aby ta říše svobody konečně nastala, abychom nebyli závislí na těch zákonitostech, které s námi lomcují. To je cíl. Pak na to zapomněl. Pak už mluvil o těch zákonitostech, jako kdyby to bylo pořád, a dodnes se to… Co slyšíte jako *marxismus*, to všechno směřuje k tomu, že nás něco vleče a my se tomu musíme jen přizpůsobit.
Takže *Marx* byl pro to s tou zatížeností minulostí skoncovat. Ne ji zdůrazňovat. A pokud zdůrazňovat, tak jenom proto, abychom na ni nezapomínali, aby nás nevlekla a my se stali jejími pány a ne ona našimi. No a právě *Althusser* zapomněl úplně na tu *marxovskou*…
--- (1981-11-16 Dějiny VI (2)_s1_cleaned.flac) ---
Jiný hlas: Takhle velice volně řečeno u Heideggera jde o takzvanou *dějinnost*, která je v podstatě odlišována od dějin. Kdežto u Marxe ta *dějinnost* se chápe jako vystavenost dějinám, nebo tak nějak by se to dalo říct. Heideggerova *dějinnost* je vystavenost bytí, kdežto toto je vystavenost dějinám. Heideggerův koncept má jedno plus, protože sama *dějinnost* nebo samo-dějinnost ukazuje, z čeho vyvěrá nebo v čem je její zdroj, kdežto tato otázka zůstává otevřená nebo neřešená, ani neformulovaná u Marxe. Tam se prostě dějiny samozřejmě předpokládají. Na druhé straně se mi zdá, nemůžu hovořit jako nějaký důkladný znalec, znám to spíš z takových koncepcí, které jsou na Heideggerovi postavené, konkrétně z Bultmanna, tam se projevuje a zdá se, že to je právě z Heideggera, tam se projevuje nedostatek

pochopení pro dějiny skutečné. To, čemu se říká *dějinnost*, nemá s dějinami moc co společného. *Dějinnost* člověka spočívá v tom vyčnívání, v *existenci*. Vyčnívání, přičemž pro Bultmanna ta *existence* je vyčníváním z dějin. Je to něco jako v některých druhotných sekundárních teologických obrazech, dějinné vztahy jsou horizontální a ta *existence*, to vyčnívání, to je něco jako vertikální vztah. Na to navazuje Bultmann právě, že ty takzvané náboženské vztahy, které on chce demytologizovat, čili vlastně nenáboženské vztahy, jsou vlastně jakýmsi vytržením. U Bultmanna to není v té tradiční podobě, ale fakticky ten nejpodstatnější vztah, totiž vztah k Bohu, je vlastně mimodějinný. Takže já bych řekl, že…
Jiný hlas: U Bultmanna je tam třeba jedna formulace jako Ježíše nebo pojmenování, kde říká, že on byl mimodějinný, a právě proto byl pravým dějinným. Že se prostě nenechal určit dějinami, konkrétně třeba těmi židovskými, a právě proto byl dějinný.
Jiný hlas: Ano, to je asi tak. Ten důraz na *dějinnost* vlastně představuje jakousi distanci od dějin. Dalo by se to snad pochopit, nevím jestli správně, tak, že ta takzvaná *dějinnost*, která je vlastně mimodějinná, zakládá ty dějiny. Ale nejsem si docela jistý, jestli by se to tak dalo říct, rozhodně ne u Heideggera, možná u Bultmanna. To by bylo potřeba se důkladně podívat, jak to přesně je. Já všeobecně mám takový dojem, že když bych se chtěl poučit o dějinách, tak v žádném případě nemá smysl jít k Heideggerovi.
Jiný hlas: Mluvili jsme tady o tom, že navazování je konstitutivní prvek dějin. A to samé tam má právě Heidegger, když hovoří o návaznosti vůbec na to jsoucno v celku. Říká, že právě to navazování je vůbec potom tím zakládajícím pro ty dějiny. Tenhle prvek navazování je docela nosný pojem a on tam má prakticky to samé řečeno.
Hejdánek: Podívejte se, prakticky to samé, to by se muselo ohledat, jestli tím míní totéž. Že tam je slovo návaznost, jednak je to něco jiného než navazování, a za druhé tam máte celou řadu takových termínů, které mají u něj jiný význam. Mně se nezdá, že byste z toho chtěl vyvodit, že je to jistá paralela.
Jiný hlas: Když mluvil o té naší návaznosti, tak návaznost na co? My tady navazujeme, mluvili jsme o přírodě, která nemá dějiny, tam je ta spojitost porušena. Ale my tady můžeme kdykoliv navázat na něco z minulosti a odkrytím tak můžeme rozvinout celou tu teorii. V té terminologii nevím, jak to říct. Můžeme navázat na ty věci a rozvinout je.
Hejdánek: To je právě ono, na co navázat? Na ty věci? Na jaké věci? Když tady mluvím o navazování, tak se tím myslí třeba, že tady je nějaký myslitel, který něco napíše, je to v knihách, to znamená potištěný papír, myslitel umře a vlastně jako by to nebylo. A teď tady někdo musí přijít, otevřít tu knihu, ten počmáraný papír prostě teď rozluštit a pronikat do toho. A vlastně, co to je to pronikat do toho? No, to není pronikat do toho papíru nebo do těch písmenek. To proniká kamsi do jakéhosi vnitřního světa myšlenkového, který tím, jak tam proniká, tím vlastně rekonstituuje. On ho musí znova vymyslet, poněvadž to, co tady před sebou má, nejsou myšlenky, to jsou potištěné stránky. Čili navazování tady znamená, že uchopím cosi předmětného a proniknu za to k tomu, co tam není. Je tady nějaká analogie? Vidíte tady nějakou analogii?
Jiný hlas: On hovoří o návaznosti na jsoucno v celku.
Hejdánek: A tady právě nenavazuju na jsoucno. Rozumíte, copak to je jsoucno? Jaké je to jsoucno, ta filosofická myšlenka? Jaké je to jsoucno, když tady ten člověk, který to vymyslel, tady není? Ta myšlenka sama nikde nelétá a jediné, co tady máme, je potištěný papír. A to není myšlenka.
Jiný hlas: No, není, jenom to jsoucno v celku jako o tom bytí. Že to je nejprve… proč by jsoucno v celku mělo být… tak že je to jsoucno v celku, to jsoucno se svou nepředmětnou i předmětnou stránkou, se svým jsoucnem i se svým bytím.
Hejdánek: No, to už je jiné, ano, samozřejmě. Protože bytí není jsoucno, že? My nemůžeme tímto způsobem oddělit tyto dvě stránky od sebe. Podle toho u čeho, u jsoucna ne, u pravého jsoucna ne, ale bytí je jenom ryzí nepředmětnost.
Dobře, no ale tedy já bych rád věděl, v čem je ta paralela. Zatím jenom, že mluví o návaznosti, i když zase úplně jinak.
Jiný hlas: No, ta obdoba v tom, že on tam taky říká, že přírodní dějiny nemá, že ty dějiny mají pouze ty

subjekty a navíc ještě hovoří o té návaznosti na ty jsoucna v celku. Takže jako svým způsobem by to blízké mohlo být, až po vyjasnění toho, co to vlastně jsoucno v celku a v čem v něm navazujeme. Asi takhle, že já jsem to teď pochopil, tato souvislost by tady mohla být.
Hejdánek: Tak to by bylo potřeba se do toho pustit a ukázat tedy jak. Já zatím tedy to nevidím.
Mně tedy zejména není jasné, jak Heidegger chápe dějiny. To mně zůstává tajno. Jisté váhání na to odpovídat, protože mně to, já nevím.
Jiný hlas: Ještě jako jsem se chtěl zeptat, vy jste mluvil o tom Heideggerovi a o tom *existenz*, že to je ale jako ne přečnívající, ale člověk jako vyjde ze sebe, ne? Jak jsme to probírali i my. Vyvstoupit ze sebe. Vystavení. On tam má to existentní, že to je vystoupení, vystavení. To přečnívání k jsoucnu, k té pravdě, kde se ten prostor otevře. No tam teda vysloveně je trčet, trčet. To není, že vystoupnu, on je tam prostě *existenz* je to trčící ven.
A pak se chci jednou zeptat, Jaspers hovoří o tom, že pravda se ukazuje, vyjevuje tam, kde se prostě napětí dosti vyostřuje, v určitých takových konkrétních situacích jako u toho Bonhoeffera v tom koncentračním táboře, ty *Dopisy z vězení*. Nebo u Kolbena. Tam se jakoby nedobíral v těch dopisech, tam byl spíš takový skutečný chaos a jakoby se tam to nevyjasňovalo. Snad u toho Kolbena v tom rozhodnutí ano, ale jestli skutečně se to odehrává tak, jak říká, že právě v těch krizových momentech, v těch průšvizích dochází k tomu vyjevování. Já myslím, že spíš se ta pravda vůbec nevyjeví, čili že je zatemněná. To je jedno. A druhé, když říká, že filosofie je vždy v napětí s *polis*, tak jak to bylo s tím Hegelem, když byl státní rada, nebo Bacon, když chvílemi měl vysoký státní úřad. Přestává být filosofem, nebo to prostě poklesne? Do jaké míry to fungovalo u těchto lidí? Byli chvílemi v tom napětí a chvílemi s tou *polis* docela snoubili?
Hejdánek: Já jenom poznámku udělám o tom Bonhoefferovi, poněvadž toho znám. Na tom Bonhoefferovi se to dá ukázat docela pěkně a přesvědčivě, protože když si přečtete třeba jeho brilantní habilitační práci *Akt und Sein*, tak najednou vidíte, že to je sice intelektuálně skvělé, a je to ale tak strašlivě abstraktní, tak až uměle klopotně stavěné, ne-li ve vzduchoprázdnu, tedy alespoň ve vzduchu. Že i když se dají odhadnout ty souvislosti s tím, co nakonec říká, tak je to k tomu ještě hony vzdáleno a všechno je to takové jen tak maličko transparentní. Tu a tam je průhled, ale jinak je to obrovská stavba slov, pojmů, konstrukcí.
A najednou v té tísnivé situaci to dozrává v takové jasné, i prostému člověku nahlédnutelné formulace, kdy se to všechno jako by ukazuje být jako slušně dozrálým ovocem. Já mám velikou pochybnost, jestli by Bonhoeffer měl býval tuto kuráž, nejenom tu kuráž, ale vůbec tu schopnost toto takhle pojmout, kdyby nebyl, kdyby se nedostal do takových extrémních situací, kdyby nebyl vytržen z toho běžného kontextu svého životního a najednou se nedostal do něčeho takového. A teď různé otázky se začaly jevit jinak jako důležité. Ne ze systematického ohledu, ale pro život. Je to cosi, co nově zformuje celou problematiku. Tak mně se zdá, že právě na něm by se to takhle dalo ukazovat.
No, a pokud jde o to druhé, no tak třeba *Bacon* tím filosofem začal být až v kriminále. On předtím nefilosofoval vůbec. Předtím se věnoval politice. No, a v té filosofii viděl útěchu jedinou.
Jiná věc je ten *Hegel*. To je taková dost zvláštní postava, dalo by se říct atypická. My bychom docela rádi, kdyby byl menší filosof, protože se choval jako sketa. No, ale on byl velký filosof, jeden z největších, a zároveň sketa. Takový opravdu na pováženou. On tolikrát změnil politické převleky, že je to až hanba o tom mluvit. Takový jako naprosto politicky bezpáteřní člověk. Se nadchl pro *Napoleona*, a jen *Napoleon* padl, tak se nadchl zase pro pruský stát. Naprosto neuvěřitelné kotrmelce, které tam sehrával se vším tím glancem intelektuála první kategorie.
No, je to hrozné, ale je to tak. Prostě je to potřeba vzít, že je to velký filosof, není možné říct, že je to malý filosof. A co to teda dělá s tou jeho filosofií? Já mám dojem, že ta filosofie se pod jeho rukou proměňovala v ideologii. A že proto tolik ideologií v ní kořenilo, protože ona to všecko připravila. Ta hegeliánská pravice i levice, to byla ideologie naprosto jednoznačná.
Jiný hlas: A není to tak, že mu ta filosofie v tom nevadila, že měnil ty politické převleky? Že mu tam šlo o

uskutečnění absolutního ducha skrze ty věci?
Hejdánek: No, teď jde o to, na čem se pozná, že mu ta filosofie vadila, nebo nevadila. Jsou některé takové věci, přece jenom aspoň já mám jakousi představu o důstojnosti filosofa v životě. A když tam prostě vidíte, jak on vrtí chvostem vždycky při změně politické situace, to je otřes. Je to cosi nedůstojného člověka vůbec, natož filosofa. Ale je tady ještě něco víc. Mně na tom připadá trochu jako takový vyvrcholný pohled filosofa v takové všeobjímavé reflexi, kdy sám sebe zahrne do toho sebeuvědomování světového ducha. A když tam prostě vidí, jak on, *Hegel*, je tím sebeuvědoměním, jak vlastně skrze něho, skrze jeho filosofii, skrze jeho mozek se ten světový duch uvědomuje sebe sama. A skrze jiného takového velikána, totiž *Napoleona*, to sám sebe uskutečňuje ještě v té podobě politické. Takže jsou tady dvě manifestace světového ducha. Mně to připadá tak trochu jako cirkusový šašek.
Jiný hlas: [nesrozumitelné], ten systém si musí uvědomit všechny možné aspekty, [nesrozumitelné] jestli to nepochopil tak, že třeba se ten světový duch uskutečňoval skrze *Napoleona* a pak se uskutečňoval skrze pruský stát.
Hejdánek: No dobrá, no jo, jenomže jak může takovouhle věc říct filosof? On se trochu utrhl od řetězu. Přece jenom tam to ztrácí dimenzi normality, se mi zdá. Čili z toho bych usoudil, ovšem málo platné, když se to čte, tak je to velké, nepochybně. Ale myslím, že ta filosofie utrpěla. Je to hrozná filosofie. Je to cosi takového… je to ideologie zkrátka. A taková nejnebezpečnější, protože se nejvíce blíží filosofii. Protože když je to jasná ideologie, že už se vám dělá špatně, jen se na to podíváte, tak to není žádná ideologie pořádná. Tohleto je ta vada tam, v těch debatách je to strašně podstatné. O tom by bylo potřeba si popovídat, ne jen tak plácat. To by bylo potřeba vzít a podívat se na to, jak to ten *Hegel* dělá. Můžeme se o tom rozhodnout, koneckonců děláme teď filosofii dějin, tak já vyberu nějaký text a podíváme se na to, jak to ten *Hegel* dělá.
Jiný hlas: *John Lewis* nebo jak se jmenoval, jiný marxista, *John Lewis*, nevím. Tam je jenom napsané, že s ním byl v nějaké kontroverzi.
Hejdánek: Já se kouknu v závěru, jestli tam něco o tom je. My jsme začali… kdo tady už je tak dlouho… vy jste byl na začátku, úplně na první schůzi? Myslím, že ne. Prostě když jsme vůbec začali v polovině dubna minulého roku, tak první večer nebo první dva večery jsme věnovali otázce: měli bychom si říct, co to je filosofie. Ale to nemůžeme říct, protože říct se to dá jedině filosoficky a to my ještě nemůžeme. Takže jak my se vlastně do té filosofie dostaneme? No tak dostaneme se tak, že jsme se tady sešli, protože máme zájem o filosofii. Co to je zájem o filosofii? Takže tímhle jsme začali a zájem, to je taková zajímavá věc. Zájem souvisí etymologicky se zajetím. Zaujetí a zajetí jsou si blízko. Prostě když nás něco zaujme, tak nás to takřka zajme, že se od toho nemůžeme odtrhnout. Jsme zaujati, jsme zajati, jsme zajatci toho, čím se pak budeme zabývat.
No a pak jsme pokračovali tím, co je to, co nás zajalo. Je to filosofie? My se zajímáme o filosofii a nevíme, co to je. Jak nás může tedy v zajetí držet filosofie? Nás musí zadržet něco jiného, když ještě nevíme, co to je filosofie. Nás drží něco, o čem si představujeme, že to je filosofie, čili máme nějakou představu předem. Ale je ta představa opravdu tak svobodná, nebo spíš je to představa, o které víme, že je jenom dočasná, předběžná a tak dále, ale máme dojem, že za tím je něco daleko většího, než si dovedeme představit. A co to je to něco daleko většího, co čekáme, že by mohla ta… Když řekneme o filosofii, že je zajímavá, tak to znamená, že děláme trošku odstup, že se příliš nepodrobujeme.
Jiný hlas: Nebo si nás nějakým způsobem vtahuje a přitahuje.
Hejdánek: Ano, má tendenci a schopnost přilnout, přitáhnout si nás, podrobit si nás. To je ta zajímavost, že nás to zaujme, že nás to strhne.
Teď když o něčem řekneš, že to je zajímavé, tak je v tom cítit… Vím, že se to říká, když někdo neví co by, tak řekne: „To je zajímavé.“ Ale i když se to řekne jenom jako fráze, tak je tam přítomno jednak to, že nás to strhuje, a jednak to, že si dáváme odstup. To strhování nepovažujeme za… Je to strhující, je nebezpečí, že by nás to mohlo chytit, a my si dáváme odstup, aby nás to nechytilo. Jako kdybychom předem věděli, že na tom je něco nelegitimního, na tom, co nás zaujalo.

To je asi vše, co je obsaženo v tom slově. Když řekneme o filosofii, že je zajímavá, tak to v tom smyslu pasuje velice přesně na Hegela, poněvadž to opravdu zaujme. To nejsou žádné suchopárnosti, Hegel. Co? Kdo tady dělal ten…
Jiný hlas: Mě to nezaujalo.
Hejdánek: Nezaujalo? Co jste četl?
Jiný hlas: *Fenomenologii ducha*.
Hejdánek: Vás to nezaujalo?
Jiný hlas: Já jsem se cítil, když jsem to četl, tak jsem se cítil…
Hejdánek: Vy jste to četl česky?
Jiný hlas: Ano.
Hejdánek: No tak to je všechno vysvětleno. Patočkův překlad je skvost, ale je těžký k interpretaci. Ale když tomu chcete rozumět, tak musíte mít k tomu německý text. To byl trénink českého jazyka, ten překlad. Má historický význam ne proto, že umožňuje číst Hegela v češtině – to neumožňuje – ale že se prokázalo, že Hegel mohl psát taky česky, že je počeštitelný. Ale to vůbec neznamená, že se filosofie v překladech doporučuje. Zejména takovéhle kousky, to je příšerné číst v češtině. Je potřeba to číst z němčiny přitom, ale to je opravdu strhující. Já teda nevím, možná že jsem vadný, ale…
Jiný hlas: Tady jde navíc u člověka vytvořit uprostřed té transsocializace, nedala by se tam ještě najít nějaká transfinalizace, to *finis*, ta cílovitost, cílovost člověka k nějakému… Možná že je to obsaženo už v té transcendenci, ten *finis*. Nemyslím *finis coronat opus*, ale přesto u toho člověka i v tomu tedy jako eschatologickému…
Hejdánek: Problém je tenhle. Kdybychom vyšli z Aristotela, který chápe pohyb jako uskutečňování možného, a když je to možné plně uskutečněno, tak to je konec, cíl toho uskutečňování, cíl toho pohybu, a ten pohyb prostě tam končí. Tedy kdybychom si toto schéma vzali a teď uvažovali o tom, že ještě je v tom pohybu něco, co přesahuje ten konec a jde dál, tak Aristotelés by okamžitě řekl: To znamená, že jakéhosi jednoho cíle na jedné rovině bylo dosaženo, ale ještě jiného nebylo, a tedy to překračuje tu jednu rovinu a míří k cíli dalšímu.
Takže co by znamenalo transfinální? To by znamenalo jedině, že tam budeme hypostazovat ještě jiný *finis*. A nebo bychom řekli, že tam už žádný *finis* není. No ale pak nepotřebujeme říkat transfinitní a stačí říct infinitní, nekonečné.
Jiný hlas: Spíš myslím Teilharda a jeho transfinis.
Hejdánek: Obávám se, že tohle zrovna nebyly šťastné formulace. Pro něj, podívej se, ta *omega*, to je *finis*. Já jsem *alfa* i *omega*, začátek i konec, prostě konec všeho. Bod *omega* je konvergentní bod budoucnosti, ke kterému všechno směřuje. No ale to je cíl. Čili tam jedině… U Teilharda je to především biologicky motivované, Aristotelés si tohle nemohl představit, protože mu chybělo spoustu věcí k tomu, ale my víme, že když se vyvíjí individuální organismus, tak jedním koncem toho vývoje je dospělý dokonalý živočich. Ale tím to nekončí, prostě jako rod, jako druh a jako čeleď, máš jistou funkci v jakémsi pohybu dalším a jsou tady i jiné konce.
Že se to nevyčerpává tím, že se stane dokonalým živočichem, tedy dokonaným živočichem, dospělým, a že zase uhyne. Pak zase přijde další a další a že to ještě kromě toho směřování *ontogenetického* je tady i *fylogenetické*.
Jiný hlas: No, ale mně není jasné, proč by zdůraznění, že jsou různé cíle a některé jsou na jiné rovině, na nižší rovině, na vyšší rovině, ale proč by se tam mluvilo o tom *transfinitním*? Ten termín se mi líbí, ač se tam buď musí říct nějaký jiný cíl, anebo že to nemá cíl. A oboje je na váženou.
Teologičtí autoři hledali tu *transsubstanciaci* v nějakém jiném přenosu a mně se zdálo, že prostě ne *substance*, ale *fines* v tom, *transfinalizace*. *Transfinalizace* je to, co u člověka, že by tato…
Hejdánek: Ne, ten termín mně taky moc… Já jsem to hledal kdysi, když jsem si s tím hrál, hledal jsem to ve slovníku, nevěděl jsem pořád, jak to rozlišit, a nejsem s tím spokojen, zejména ty termíny jsou strašně blbé. *Differens*? Ta *transience*, to se používá v matematice a má to úplně jiný význam. V logice taky,

tranzitivní vztahy. Třeba když je A předkem B a B je předkem C, tak je to *tranzitivní* vztah, protože A je předkem C.
Ale mně tam spíš šlo o tu etymologii. Zdálo se mi, že *jít* je jako první udělat krok dál. Druhá věc je udělat ho dál, ale výš, čili udělat o jeden stupeň výš. A posléze, že jít jeden stupeň je přece jenom míň než jít pořádně nahoru, šplhat nahoru. Jsou to vlastně takové tři fáze. První je, že jenom jdu dál, že nezůstávám jako šutr na fleku. Druhá, že vylezu trošku výš. Třetí, že nechávám sebe za sebou. Možná, že by bylo potřeba vymyslet něco lepšího, tak vymyslete. Byl by to takový okrajový problém s tou terminologií.
Jiný hlas: [nesrozumitelné] neustále tady hovoříme o tom, že poslušnost tu je. Ale kde je ta poslušnost založená? Je založená v subjektu, ale jakým způsobem? Že se ten subjekt může dát touto cestou a může se dát taky jinou cestou. Že bychom našli kdovíco, co nutí člověka, aby poslouchal. Odkud se ta možnost bere? U Heideggera je to bytostné určení, on to tam má, když jde od pravdy ke svobodě a od té svobody jde k bytostnému určení člověka, takže on tam jistou tuhle poslušnost má. Jestli my v tomto pojetí nepředmětného tam něco takového máme? Jestli je to věc potom abstraktního výkladu, anebo jestli je to vyčerpávající s něčím.
Hejdánek: Tady musíme analyzovat tu otázku, po čem se to vlastně ptáme.
Jiný hlas: Ptáme se prakticky, co umožňuje nebo co zakládá…
Hejdánek: To jsou dvě různé věci, umožňovat a zakládat.
Jiný hlas: Dobře, ale odkud se tedy bere třeba ta možnost člověka poznávat pravdu a nepoznávat pravdu? Jestli se bere člověku ta možnost, anebo je ta možnost dána v té pravdě.
Hejdánek: Obojí. My jsme si říkali o tom, že samozřejmě člověk může naslouchat pravdě jedině tehdy, když tady pravda mluví. To znamená, podmínkou, předpokladem toho, aby se zajímal o pravdu, aby tomu věnoval nějakou svou péči, je, aby ta pravda vůbec tady nějak byla. Ta otázka, jestli je to v subjektu, no tak to byste chtěl mít uloženo něco v sobě, co by vlastně bylo důležitější než ta pravda sama, protože kdyby toho nebylo, tak byste se o tu pravdu nestaral, nebo ten subjekt by se o tu pravdu nestaral. No ale to je *nonsens*. Kde by se to tu vzalo? I kdyby něco takového bylo, no tak samozřejmě to musí být ve službách té pravdy, to znamená, to musí záležet na té pravdě. Jediná možná odpověď je, že proč se člověk stará o pravdu, je proto, protože pravda se ozývá, útočí a je to ona sama, která ho oslovuje a přesvědčuje. To nemůžeme odvodit z něčeho jiného, například, že mám nějaký orgán, který mě nějak vnitřně nutká k tomu, abych občas naslouchal pravdě. To nejde takhle.
Jiný hlas: Ale jak to, že jsou případy, kdy
--- (1981-11-16 Dějiny VI (2)_s2_cleaned.flac) ---
Jiný hlas: A co byste chtěl, aby nebyl nikdy přeslechající nebo… to jsou dvě možnosti. Buď je hluchej, to jest zatvrdil se, nechce poslouchat, a nebo pravda mlčí a může poslouchat, jak chce, a uši může mít jak netopýr a neslyší nic. Takže by to byl jistým způsobem bytostným určením toho člověka tu pravdu poznávat, ale jeho možností by bylo taktéž tuto bytostnou možnost potlačit nějakým způsobem.
Hejdánek: No, ta možnost tady vždycky je, samozřejmě. Ale je otázka, jestli to potlačení by bylo nějakou alternativní *bytostnou… bytostným určením*. Mohli bychom se taky domluvit, co je to *bytostné určení*, mně se to nelíbí.
Jiný hlas: To, co zakládá…
Hejdánek: Heidegger používá termínu, kterej se běžně překládá jako *podstata*, že? To *bytostné určení*, to je Němcův překlad toho *Wesen*. Přičemž tu bytost tam dal proto, protože to *Wesen* je etymologicky spojeno s minulým tvarem slovesa *sein*, že *gewesen*. Tak tam dal bytostné, možná že by mělo být *bylostné určení* správněji než *bytostné*, poněvadž tam nejde o žádnou bytost, nýbrž o *bylost*, to, co bylo. No a *bylostné určení* je vlastně určení z minulosti.
Na to z našeho pohledu samozřejmě nemůžeme přistoupit, protože žádné takové určení z minulosti není. Minulost tu je k dispozici, my na ni můžeme a nemusíme navázat. V žádném případě ale z minulosti nemůže být určen náš vztah k pravdě, protože pravda přichází z budoucnosti. Minulost nemůže rozhodovat žádným způsobem o našem vztahu k budoucnosti. Naopak budoucnost rozhoduje o našem

vztahu k minulosti. Protože my se můžeme vztáhnout k minulosti třeba tak, že navážeme, nebo naopak, že nenavážeme. Se můžeme vztáhnout jedině tak, že rozjedeme nějakou akci vztahovací, a to můžeme rozjet jenom do budoucnosti. My jedině přes budoucnost se vztahujeme k minulosti. Minulost už tady není.
Po téhle stránce bych tedy já odmítl jakoukoli otázku o tom, co způsobuje, že jsme schopni vnímat pravdu nebo slyšet pravdu nebo něco takového. Prostě nic takového, co způsobuje, tu není. Tady je jenom ta promlouvající pravda a my, kteří buď slyšíme, nebo neslyšíme.
Jiný hlas: To je nějaká naše možnost, že jo?
Hejdánek: Co to je možnost?
Jiný hlas: Buď můžeme teda se uchopit možnost…
Hejdánek: Chápete to jako Aristotelés, anebo v jiným smyslu?
Jiný hlas: Já nevím, jak to chápe Aristotelés, ale když mám nějaké cesty, buď můžu jít touto cestou, nebo touto, nebo touto, tak si mohu zvolit z těchto cest. To je jedna z mých možností.
Hejdánek: No ale počkejte, ty cesty nejsou žádná možnost. Ty cesty tady jsou.
Jiný hlas: Ano, ale mou možností je rozhodnout se dát se touto nebo touto nebo touto cestou.
Hejdánek: Možností. A kde se vzala ta možnost?
Jiný hlas: Ta se vzala tím, že jednak jsou tady ty cesty a jednak, že jsem to já. A teď vy chcete přes to ještě něco dalšího.
Hejdánek: Tak jednak jsem tu já, jednak je tu pravda. No a tak já ji můžu buď slyšet, nebo neslyšet. Co ještě chcete dalšího, co mně zajišťuje tu možnost? Tam u těch cest jste nepotřeboval nic dalšího.
Jiný hlas: U těch cest jsem potřeboval také vědět, kam ty cesty vedou a co já bych chtěl, kam já bych se chtěl třeba dostat. Teď mám možnost se dostat různýma cestama do téhož místa.
Hejdánek: Co vám tedy pomůže, když víte, kam ty cesty vedou, a když víte, kam se chcete dostat, a všechny tři tam vedou? Co vám to pomůže? A zas na druhé straně, když jenom jedna z nich vede, tak nemáte tři možnosti, nýbrž jenom jednu.
Jiný hlas: Já mám vážné námitky proti pojmu možnost. Teď je tady dáno, že já nemusím. Když si vezmu konkrétně tu pravdu, já můžu směřovat k té pravdě a nemusím. Tady není řečeno nikde, že musím poznávat pravdu. To samé také není řečeno, že já se musím dostat do tohohle místa. Takže nakonec ty cesty jsou mými možnostmi. Já se rozhodnu jít tam nebo tam nebo tam. Tak takto asi bych tu možnost pojal. Čili podle vás možnost znamená vyloučení nutnosti?
Hejdánek: No a zase potom, co je nutnost? To je to, co musíte. Čili když něco nemusíte, tak máte možnosti. Když něco musíte, žádné možnosti nemáte. Aristotelés to ovšem chápal přesně opačně.
Jiný hlas: On se sice musí rozhodnout, ale ne, že musí nějakou tu cestu. Tady není řečeno, že já musím poznávat pravdu. A právě potom jsem se ptal, jestli je teda něco, co je v nás, co by nás už k tomu nějak zakládalo, že bychom měli tu tendenci poznávat tu pravdu, a nebo to není. Nebo máme jenom tu možnost, buď tu pravdu poznat, nebo ji nepoznat. Jsou určité danosti a tomu člověku je dán mezi nimi výběr.
Hejdánek: Čili jednak jsou danosti a jednak ještě další jedna danost, to jest možnost výběru. No ale to je právě to, že ta možnost je tady chápána jako daná. Čili že možnost je jenom zvláštní typ danosti.
Jiný hlas: Možnost je spíš tím aktem rozhodování pro ty jisté danosti.
Hejdánek: No a když je akt rozhodování, tak copak předpokladem aktu rozhodování není možnost rozhodovat? Čili to znamená, před aktem rozhodování by byl nějaký ještě další předchozí akt, který by zakládal tu možnost rozhodovat. Ale to by byl akt, ten by taky musel mít nějakou možnost, čili tak dále *in infinitum*.
Jiný hlas: To, co předchází možnosti rozhodovat, jsou danosti, o kterých já na tomto místě…
Hejdánek: No tak danosti ale nemůžou přece dávat žádné alternativy. Když je něco dáno, tak je to dáno, to je jednoznačný, ne?
Jiný hlas: Ale jsou dány danosti a já se mezi těmi danostmi mohu rozhodovat. To je ta možnost.

Hejdánek: Jak to, že se můžete rozhodovat? Čili ještě je dána možnost se rozhodovat?
Jiný hlas: Danost je dána v tom, že jsou dány ty cesty, že nejsou ty cesty jako možné, že by ta cesta byla tady možná nebo tadyhle možná. Ta cesta je dána a mou možností je rozhodnout se pro tuto a tuto danost.
Hejdánek: A kde se ta možnost bere?
Jiný hlas: No, to je právě v celém vztahu k té pravdě záhada. Tím jsem chtěl říct…
Hejdánek: Nechte pravdu, tohle je otázka po možnosti. Prostě to je *inkongruentní*, *konfuzní* pojem, možnost. Ty chyby jsou v tom pojmu možnosti, s pravdou to nemá co dělat.
Jiný hlas: Tak existuje nějaký jiný pojem, který by tomuhle lépe vyhovoval? V tom, co mě teda buď vede k té pravdě, nebo nevede. Tam by se asi spíš dalo mluvit o určité náhodě. Jestli to tedy není tou náhodou, že zrovna tato cesta vede k pravdě z těch tří. Ne, tam se musí něco zakládat. Jestli je v nás něco takového dáno, nebo není. Já samozřejmě nechci vědět návod, jak se dostat k pravdě. Já chci vědět, jestli něco člověka nutí k tomu, aby tu pravdu poznával. Vlastně *metafyzicky*, *organicky*, jestli není v člověku něco, co by tě nutilo. To by se dalo možná najít v mozku, co já vím, třeba jako reflexy a tak dále. A to je jediná možná ta cesta. Jestli se teda člověk strhává potom tou řečí, jak…
Hejdánek: Vy pořád chcete něco, co by vás strhávalo, co by vás nutilo, co by něco v minulosti rozhodovalo o tom, co vy budete dělat v budoucnosti. Existuje něco nového, co není ničím způsobené?
Jiný hlas: Takže neexistuje nic takového? Já se pouze ptám, jestli tedy je, nebo není.
Hejdánek: Já vám celou tu dobu říkám, že tázat se po možnosti jako něčem, co je dáno, předpokládá určitý myšlenkový přístup, který je mi problematický. Říkám, že se mi to slovo, ten termín a pojem za ním, nelíbí. To není o tom, že vám na to odpovídám, že není. Ta otázka mi připadá nelegitimní a já na ni nechci odpovídat. Když si to řeknete, že prostě řeknu, že ne, tak to vypadá, jako že jsem vaši otázku přijal, a já ji nepřijímám. Vezměte to v úvahu. Vy mi ji kladete pořád znovu. Můžete vzít na vědomí, že tu otázku nepovažuju za legitimní?
Snažte se nahlédnout proč. A ne proto, že bych vám nerozuměl, nebo že vy nerozumíte mně. Prostě ta otázka předpokládá, aniž se o tom mluví, že tady vždycky je něco *ante*, co způsobuje něco jiného, co je *post*. A vy, když tady uvažujeme o tom, že člověk naslouchá pravdě – a vy víte, že taky může nenaslouchat pravdě – tak se tážete, co tady je dřív, co způsobuje, že naslouchá, nebo nenaslouchá.
No, a kdybych vám řekl, co to je – a já to neřeknu, protože to odmítám – kdybych to řekl, tak budete spokojený? Pak se budete ptát: „A kde se to tu vzalo?“ A budete se ptát: „A když tady něco takového předem je, tak mě to buď vede k naslouchání, nebo mě to vede k nenaslouchání? A nebo ještě to má dvě možnosti v sobě? A když, tak která z těch dvou možností zrovna nastane? A co teda ještě předtím způsobuje, že mě to buď vede k naslouchání, nebo vede k nenaslouchání?“
A pořád to bude ten kauzální *nexus* a vy tam pořád budete chtít něco ještě předtím, co způsobuje, že všechno je tak, jak je to teď a že to bude tak, jak to bude. Ta nelegitimnost té věci… prostě uvažte tuhle věc, že kauzalitu jsme prohlédli jako falešný koncept. Když se ptáte mě, tak tohle jsem tvrdil: že místo toho, abychom předpokládali, že něco z minulosti způsobuje, zasahuje nějakým působením do budoucnosti, tak že naopak tady je něco nového, co buď navazuje, nebo nenavazuje na to minulé.
A jakmile se začnete tázat, čím to, že *primordiální* událost B navazuje a nikoli nenavazuje na *primordiální* událost A a budete chtít vědět, co způsobuje, že *primordiální* událost B navazuje na tu A, tak budete chtít vědět o něčem, co neexistuje. Poněvadž ona na ni buď navazuje, nebo nenavazuje. A to už nemá žádnou příčinu. Jako příčina se jeví ta událost A teprve pod tou podmínkou, že ta událost B naváže na to A. Když na ni nenaváže, tak se to nejeví jako příčina. Čili aby se to stalo příčinou, je potřeba té reakce, té následné. Čili není to tak, že příčina způsobuje následek, nýbrž následek buď navazuje, nebo nenavazuje na příčinu. Když na ni nenavazuje, tak to není následek té příčiny a ta příčina není příčinou toho následku. Když na ni navazuje, tak to je příčina toho následku.
Tak se nám to tak jeví. Ale fakticky aktivita navazování je na straně toho následku. Ten může buď navazovat, nebo nenavazovat. Když vy se tážete, co způsobuje něco, co je přítomného a chcete něco, co

způsobuje v minulosti, tak tu otázku musíme odmítnout.
Naproti tomu můžeme přijmout, jestliže odmítnete tu minulost, tedy jestli jste ochoten připustit, že taky může naše naslouchání nebo nenaslouchání způsobovat něco z budoucnosti, a ne z minulosti, tak pak ovšem to je ta pravda, která na nás mluví. A ta pravda, která na nás mluví, tak tu můžeme vyslechnout, naslouchat jí, poslechnout ji, a nebo neposlechnout.
A přitom to, když jí nenasloucháme nebo nevyslechneme nebo neposlechneme, tak to může mít samozřejmě příčinu v minulosti. Například, že nám někdo dal klackem přes hlavu. Negativní záležitosti, poruchy, neúplnosti nebo prostě scestí a tak dále, ty můžete vykládat z minulosti. Ale nikdy nemůžete z minulosti vykládat krok kupředu nebo výše, nebo cosi nového, co se nedá na nic minulého převést. Poněvadž jinak byste musel mít za to, že vlastně někdy v tom velkém třesku, kdybychom to přijali tuhle teorii, tak tam už celé další budoucí dějiny byly přítomny. Že se to jenom rozvíjí od toho začátku, od toho prvního rozprasklého vajíčka, a že nic nového fakticky se nestalo, že jenom se ukazuje to, co už tam bylo prostě všecko připraveno na začátku. Že to je ta stará koncepce.
Jiný hlas: No tak že jste prakticky už tam měl odpověď předtím, když jste právě hovořil o tom, že na ty události pohlížíme už po tom navázání. Že ale když já pohlížím na to navázání, tedy že buď ta *primordiální* událost B navázala na tu A, že já se ptám po té příčině, proč teda navázala, tak že to se ptám blbě, ale…
Hejdánek: Nejenom, že nemusí odpověď vyznít, ale můžete nahlédnout, že ta otázka je nesprávná. Ta otázka je nesprávná, ne že na ni nevíme odpověď.
Jiný hlas: V některých momentech se mi nezdá, že by měla být nesprávná z toho vykládání z minulosti. Ale je vždycky taková, když jsem teda zjistil, že ta jedna událost navázala na tu druhou, a když se to stalo i podruhé, tak se někdy ptám, jestli tam něco není, co by to zakládalo třeba, to navazování té jedné události na tu druhou.
Hejdánek: No a co by to zakládalo? Něco, co bylo v té minulosti?
Jiný hlas: Zakládá to to, že to navázalo, že ta událost B navázala na tu událost A.
Hejdánek: No tak především teď argumentujete podobně jako Hume, že teda se to stalo víckrát, tak hledáte… Ale jak vy to změříte, frekvenci toho, že B naváže na A? S čím to srovnáváte, jakou máte kontrolní skupinu těch, co nenavázali?
Jiný hlas: Tam bude zase nějaká jiná příčina, proč nenavázali. Tyhle možnosti, to navázání toho B na A může někdy nastat a nemusí. V některých případech, když se to několikrát stalo, pak se to opět stane, když třeba ty podmínky toho A jsou stejné jako v tom případě a pak to B, které navázalo, tak mělo obdobné podmínky, tak v těchto podmínkách…
Hejdánek: Tam žádný podmínky nejsou! Mluvíme o *primordiálních* událostech.
Jiný hlas: Když vezmeme události, když jedna událost naváže…
Hejdánek: No ne, teď právě jsme si to modelovali, tam mi to ukažte. Jakmile tam uvidíte ten svět, v kterým jste běžně zvyklej přemejšlet, no tak tam pak máte všecko zmatený, ale ukažte to na modelu.
Jiný hlas: Tedy *primordiální* událost B navázala na *primordiální* událost A. My jsme si neřekli, jestli ty *primordiální* události uvnitř, jak jsou konstituovány, jestli nejsou ještě dál uvnitř nějak, jestli jsou všechny stejné, to jsme si taky neřekli, když jsme si je rozdělili podobně jako ve fyzice na ty události, na ty *kvanta* jisté…
Hejdánek: Co by vám to pomohlo, jestli jsou nebo nejsou stejné?
Jiný hlas: Mohla by tam něco takového existovat, jako kdyby to byly *primordiální* události… že kdyby existovaly *primordiální* události, které by byly nějak obdobně konstituovány nebo stejně konstituovány, tak by tam mohla být větší pravděpodobnost, že na ně *primordiální* události B, které jsou taktéž obdobně konstituovány jako ty…
Hejdánek: Vy myslíte, že obdoba by znamenala stejně konstituováno?
Jiný hlas: To se dá pouze domnívat něco takového.
Hejdánek: No ne, o to samozřejmě, dyť je to model! Tak postavte model, na kterým se to dá prokázat, nebo změňte ten model. A ne jak se domnívat, ono to neexistuje, to jsme si vymysleli my, *primordiální*

události.
Jiný hlas: Tak si vezměme *primordiální* událost A, a já zjistím, že třeba *primordiální* událost A1, že na ni navazují *primordiální* události B2. A přesvědčil jsem se o tom třeba třikrát, tak mohu předpokládat, že mohou zase navázat ty události *primordiální* B2 na A1, a také nemusí, ale mohou.
Hejdánek: No to je prostě, jste nepřijal to, že to jsou *primordiální* události, poněvadž jinak byste nemohl mluvit o tom, že kontrolujete, jak na sebe navazujou, jak na sebe nenavazujou. Jak vy jste vůbec zjistil, že nějaká událost, *primordiální* událost A1 nebo B2 a podobně, jak jste to zjistil?
Jiný hlas: Vy jste chtěl po mně nějakej model. My jsme si ale taky tady v tomhle neřekli u těch *primordiálních* událostí, jestli jsou všechny stejné.
Hejdánek: A kdo to má vědět, že jsme si to neřekli? Je to důležitý? My jsme si řekli jedinou věc, že je důležitý, jestli jsou schopny na sebe reagovat, nebo ne. *Primordiální* událost, která na nic nereaguje, tak pro tu nic neexistuje. A ta *primordiální* událost, na niž nic nereaguje, jako kdyby neexistovala. To jsme si říkali.
Jiný hlas: Ano, třeba při hrubším, kdybychom udělali jemnější rastr, tak bychom mohli zjistit, že ty *primordiální* události bychom mohli si nějak označit a zjistit, že je to jistým způsobem třeba…
Hejdánek: Ale vždyť žádnej jemnější rastr není možnej! To jsou přece ty nejprimitivnější události. Jakým způsobem byste to zjišťoval? Můžete to zjišťovat jenom jinejma událostma, jinak na to nemáte žádnej přístup, nemáte.
Jiný hlas: Navázáním teda jedné *primordiální* události na druhou.
Hejdánek: No, ale vy nejste *primordiální* událost. Vy jste závislej na tom, jak ty *primordiální* události na sebe navzájem reagujou, a co z toho pak nějaký super-události, co z toho ještě zase zachovají, aby to donesly na rovinu, kdy už vy něco můžete vnímat.
Takže vy nemůžete tady vůbec sugerovat něco, že budu já mít nějakej drobnohled, kde rozpoznám ještě nějaký malý rozdíly mezi *primordiálníma* událostma. Jediná cesta k *primordiální* události je přes jinou *primordiální* událost. Jenom ty na sebe můžou navázat. A k jedný ani k druhý nemáte přístup.
Jiný hlas: Ano, ale vždyť je to model.
Hejdánek: Jistě. No tak právě ten model je míněn takovým způsobem, že vylučuje, abyste vy rozlišoval A1 a B2. Ten model je takovej, že to nejde. To můžou rozlišit jenom ty události samy. A vy musíte čekat, až jak to dopadne a uvidíte to pak v velikánskech takovejch celých společenstvích událostí, že ta jednotlivá událost se tam vůbec v tom neztratí.
Jiný hlas: No tak to pak nemá cenu se o těch primordial, o těch, co na sebe navazujou, ty jednotlivé, mluvit, ale třeba spíš mluvit o tom…
Hejdánek: No to je asi tak, jako kdyby se řeklo, že nemá cenu mluvit o atomech pro Démokrita, že má mluvit o těch zdáních, že je něco horké a studené nebo mokré a suché a…
Jiný hlas: Ono to je v úrovni, na které pro něj tehdy pro něj ty atomy význam měly, pro dnešek…
Hejdánek: To není otázka úrovně, to je otázka toho myšlenkového modelu. Ten model měl smysl, proč jsme o něm mluvili, jsme si ho jen tak vymysleli?
My jsme o tom přece začali mluvit proto, že celá tradice filosofická začala předpokladem takzvaných počátků, *archai*, které jsou fakticky neměnné, které jsou beze změny. A změna je něco, co probíhá jenom na povrchu. Na my jsme si tohle ukázali jako veskrze problematické a náš myšlenkový pokus spočíval v tom, že jsme se rozhodli vycházet z opačného. Zatímco otázka presokratiků zněla, jak je možná změna, když v základě všeho jsou neměnné *archai*, tak naše otázka bude opačná: když v základě všeho je změna, jak je možná stálost?
To byl prostě myšlenkový pokus, když víme, že nevyhovuje ta dosavadní filosofie v téhle věci, tak to udělat obráceně. Všechno se mění. Jak to říkal Hérakleitos, ovšem ještě radikálněji, že si nenecháme vrátka pootevřená k tomu věčně jsoucímu *logu*. A co to znamená? Všechno se mění, všechno teče. Zase proti Hérakleitovi jsme řekli: no ale teče to takovým způsobem, že jsou jednotlivé události, je to kvantováno. Není to jeden velký proces, nýbrž jsou to jednotlivé události. A to přece má určitou logiku,

proč jsme to dělali. Tak nemůžete říct, že je zbytečné o tom mluvit.
Jiný hlas: Ne, o to ne, ale když se budeme dohadovat o nějakých věcech, tak hovořit na příkladech těch modelů, uvádět si příklady primordiálních událostí a teď mi to dokažte na tomhle, že…
Hejdánek: No když jsme si řekli, že jsou jakési nejmenší kousíčky dění, které už dále nejsou rozdělitelné, tak to znamená, že primordiální událost je celek, ale je to kus dění, není to okamžik, není to moment, není to bod, nýbrž má to prostorově i časově nějakou rozměrnost. Teď jsme si říkali, ta událost, když se začne dít jako kus dění, už když je na začátku ten kus dění, tak ta celá událost je přítomná. Na tom slově přítomná jsme si řekli, že to je přítomnost. Přítomnost znamená být přítomen, ne že je to bod. No a teď jsme se ptali, jakým způsobem je konec události přítomen, když ta událost začne? A jakým způsobem je začátek té události přítomen, když ta událost skončí?
Jiný hlas: Mně je jasné, že z toho vašeho modelu to nevysvětlím.
Hejdánek: No dobře, tak musíte buď udělat jiný model, anebo mně na tom modelu ukázat, co chcete. To je nadoraz, končíme v deset, ne?
Jiný hlas: Ale jo.
Hejdánek: No tak se s tím vyjasním. Rozumíte, vy se nemůžete tvářit, že přijmete slovo primordiální událost a mluvíte o tom, jako kdyby to byla normální událost, o kterých běžně mluvíme. Vždyť my jsme si ten model udělali proto, abychom si vyjasnili některé věci, takže to nemůžete strkat do toho starého.
Jiný hlas: Já jsem se ptal na tu jednu věc, která tehdy byla řečena, a to, že bychom měli z pohledu, a to jsem si vědom, že jedině z pohledu těch primordiálních událostí můžeme hovořit o tom, jestli ty primordiální události jsou rozlišitelné od sebe nebo nejsou. Že my jsme si z našeho pohledu řekli, že ty primordiální události jsou takové a takové.
Hejdánek: Jedině z nich. A jejich reaktivita ovšem má velice hrubý rastr, ony to nerozpoznají. Čili ony se navzájem chovají, jako kdyby byly stejné.
Jiný hlas: Ale šlo by tím pádem potom také se pokoušet o ty příklady v rovině, kde já jsem schopen to chápat tam, kde by to byly schopny ty primordiální události rozpoznávat, že jsou jiné od sebe.
Hejdánek: Jenže tam to budete chápat právě tím blbým způsobem, na který jste zvyklý. O to jde. Proto já vás nutím do toho modelu, poněvadž tam to nejde a vy to tam cpete. To je ten smysl, rozumíte, proč se dělají modely? Proč vyháníte v matematice funkci do extrému? To taky nikdo nepochopí, jak to vypadá, když tam dosadíte nekonečno nebo něco blízkého nekonečnu nebo blízkého nule. Kdo to má pochopit? Ale to se dělá proto, aby se udělal krok dál. A tohle formování toho modelu je k tomu cíli. Jakmile se dostanete na úroveň toho, co obyčejně nanášíte na to, tak to je právě to obyčejné myšlení, které je v krizi, se kterým se nikam nedostanete. Je potřeba změnit myšlení. To je to, proč jsme ten model dělali, jinak by to nebylo k ničemu.
Ve chvíli, kdy se budete ptát, co to způsobuje, že nasloucháme pravdě, tak to znamená, že jste nepochopil vůbec všechno to, co jsme dosud dělali. Nebo ne nepochopil – nepřijal. To je přesnější, nepřijal. Že vy tam chcete znova zavléct to, čeho jsme se těžce zbavovali. A proč? To je možné to odmítnout, ale musíte mít nějaké argumenty.
Jiný hlas: Teď když si vezmeme tu primordiální událost, dali jsme si tam ty jisté podmínky, tak ta primordiální událost není schopna reflexe.
Hejdánek: No jistě.
Jiný hlas: Takže by nebyla schopna rozeznávat ty jednotlivé primordiální události, že jsou jiné od sebe?
Hejdánek: Ta vůbec není schopna je rozeznávat, poněvadž nezná. Ta na ně jenom reaguje, anebo nereaguje.
Jiný hlas: No tak potom hovořit i o tom, že pouze ta primordiální událost může posoudit, zda ty primordiální události jsou různé, to nelze říct takhle.
Hejdánek: Že by mohla posoudit, jenomže nemá k tomu žádné prostředky. Takže to vyřešený?
Jiný hlas: To není vyřešení.
Hejdánek: Co tím je vyřešeno?

Jiný hlas: No, že je to všecko k ničemu.
Hejdánek: Ne, že není schopna, že to nemusíme…
Jiný hlas: No, ale je schopna reagovat.
Hejdánek: Ano, no to jo. A reaguje, no a co to znamená? No samozřejmě o tom nepřemýšlí, nemůže znát, ale reaguje. A reaguje nějak. Má omezenou reaktivitu, ale nějakou má. Může reagovat a nemusí reagovat. A jak to, že reaguje nebo nereaguje? Kdy reaguje a kdy nereaguje? Co to způsobuje, že reaguje, anebo že nereaguje? To je ta vaše otázka, přeložená do *primordiálních* událostí.
No a nazíráte, že ta otázka je nelegitimní? Že tady už nic, žádná rovina další není, která by mohla něco způsobovat? Že tady prostě jenom to, že buď naváže nebo nenaváže, a že není nic, na co by se dalo převést, proč naváže a proč nenaváže? V tomto případě, v tomto modelu… No jistě, v tomto modelu. Tak to necpěte potom, až přejdeme na jinou úroveň. Vy byste to musel zdůvodnit, říct, proč ten model odmítáte. Rozumíte, jak to vypadá, když my tady rovněž něco děláme, a vy teď trváte na otázce, která se předpokládá, že je nahlédnuta jako falešná? Tak to vás zavazuje buď se tak netázat, a nebo když se tak tážete, tak musíte říct, proč si myslíte, že na rozdíl od toho, co jsme si tady řekli, že přece jenom ta otázka je legitimní. To nejde jen tak prostě přijít a znova říct tutéž otázku, kterou jsme tady měli na začátku. Vždyť to pak znamená to, co jsem teď převedl. Já jsem tady dělal stručný obsah toho, co jsme tady dělali celý rok. A to tady budeme dělat každý večer? A můžeme to vůbec udělat za takovou chvilku, když to nestačilo na celý rok, a tak na to má stačit čtvrthodina? Tak si to proberte, co jsme tady dělali, nebo najděte si způsob, jak to vyvrátit. A nemůžete jen tak prostě klást otázku, jako kdybyste nehuměl, jako kdybychom nic předtím nedělali. Vždyť to bychom teda opravdu nemohli, to není pak možný žádný postup. Není možno jít dál, poněvadž se nedá už nic předpokládat. To znamená, furt bychom byli na začátku.
To je to, co vlastně argumentace o těch *primordiálních* událostech, no to je totéž. Že pokud něco začíná vždy znovu, tak to musí nutně být totéž. Ty *primordiální* události se s největší pravděpodobností sobě rovnají jak vejce vejci. No protože lišit se můžou teprve, když jsou schopny se rozlišit. A rozlišit se můžou, když třeba první způsob rozlišení je, že některý navážou a některý nenavážou. To je první rozlišení. Jsou schopny reagovat, zareagujou a druhý nezareagujou. Tím je první rozlišení. V čem by mohlo být ještě nějaký rozlišení? To by pak nebyly *primordiální* události.
No a tak dále. Ten model byl vymyšlený, přece filosofie začala taky na takových modelech. Když *Thálés* řekl, že všechno je voda, tak za tím byl určitý model, který se nějakým způsobem dá interpretovat. Že voda vlastně, to je to podstatné, z čeho všechno žije a tak. A když zmrzne, tak je z toho tuhá hmota, takže to by byla ta země, a když se zase ohřeje, tak je z toho pára, je z toho vzduch. No to je model, to je určitý model. Všechno je voda.
Nebo atomisti, když řekli, že všechno je zdání, co vidíme, slyšíme, to je všechno zdání, ve skutečnosti jenom atomy a prázdno. To je určitý model. Teď se na tom myslelo a teď se to furt probíralo. Tady byly jisté potíže, tamhle byly jisté potíže. Největší potíže byly s *Parmenidem*. No a teď se pokoušeli, atomisti se pokoušeli to dělat tak, že sice na jedné straně přesvědčovala taková ta neměnnost a ta pevnost toho jsoucna parmenidovského, na druhé straně se s tím nedalo nic dělat, když to bylo všechno jenom kulatý. Tak co s tím? Tak to pluralizovali, že těch parmenidovských jsoucen udělali strašnou spoustu, a to byly atomy. A teď ještě, aby z toho něco bylo, tak každýmu dali nějaký ty cancourky, aby se od sebe nějak lišily a teď se do sebe zachytávaly a tak dále. Filosofie začínaly tímto způsobem. Je zcela legitimní, že my si vymyslíme jiný model, promyslíme to tak, aby to bylo odlišný. A teď se snažíme z toho jít dál a nemusíme to držet. Jinak jsme to dělali zbytečně.
Jiný hlas: No, je deset. Já teď nevím, příště bychom vlastně mohli, teda příště… příště je tady host. A popříště… popříště, já ani nevím, jak se jmenuje a ani nevím, co bude přednášet. Jenom vím přibližně, z Holandska. No a popříště tedy, pevně doufám, že tu budu. Když ne, tak zařídím něco jiného, ale pevně věřím, že tady budu. Ale naproti tomu od dneška za tři neděle tady nebudu. Čili to bude nějaká náhrada, to už začnou takové ty komplikace se mnou. Ale myslím si, že tedy popříště, že bychom si mohli… Já

nevím, tohleto vlastně už zhruba jako byla příprava na to příští, aspoň *tentativní* příprava, nevím přesně, jestli jsem se trefil nebo ne. Ale sliboval jsem o té krizi. Čili že bych za čtrnáct dní od dneška něco řekl o souvislosti filosofie a krize. Trochu to bude navazovat taky na to, co jsme si dneska řekli, ty *fenomenologické* významy *úšvihu* a podobně. Takže příště.