

Dějiny a „supersubjekty“

Ladislav Hejdánek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 28. 6. 1982

◆ private seminar, Czech, origin: 28. 6. 1982

Dějiny a „supersubjekty“ [1982]

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

--- (1982-06-28 Dějiny a „supersubjekty“ (1)_s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: No, tak jenom pro Tomáše, my jsme už před asi pěti nebo šesti týdny vlastně skončili do jisté míry uzavřený druhý kruh otázek a když jsme se domlouvali, co uděláme na zbývajících třech večerech, tak jsme se domluvili na třech tématech. No a to dnešní téma, všechna tato témata se nějak vázala k tomu, co bylo předtím, a to dnešní tedy rovněž.

Je to vlastně otázka, kterou jsem tam velmi rychle přešel, dotkl se jí jenom okrajově, když jsem říkal, že v dějinách žádné nadlidské subjekty neexistují. No a k téhle věci se máme dneska vrátit.

A tak snad na začátek jenom maličká taková terminologická poznámka, jakési upřesnění, že totiž pojem, termín a pojem *super-subjekt* je pojem *relativní*. Má smysl mluvit o *super-subjektu* vždycky jenom vzhledem k nějakému subjektu. Podobně můžeme mluvit o *sub-subjektu* také vzhledem k nějakému subjektu.

Tak například krvinky, jedna krvinka, je samostatná buňka, která sice je nějakým způsobem závislá na prostředí organismu, na docela určitém prostředí organismu, ale chová se jako samostatná buňka. Například není součástí nějaké tkáně. V tom smyslu je buňka subjektem. Vzhledem k buňce je organismus teplokrevného živočicha, řekněme, je *super-subjektem* a naopak vzhledem k organismu jako subjektu je ta krvinka *sub-subjektem*.

Tady je to dost zvláštní případ, že ta podřízenost krvinky tomu *super-subjektu* organismu je relativně omezená. Ta vazba je do jisté míry uvolněná. Ale právě tak můžeme mluvit o jednotlivé buňce v nějaké tkáni jako o *sub-subjektu* vzhledem k orgánu nebo vzhledem k celému organismu, a zas naopak *super-subjektu* vzhledem k té jednotlivé buňce. Tedy ta míra, prosím?

Jiný hlas: Přednáška dějiny a otázka *super-subjektu*.

Hejdánek: No, tak teď ještě si zopakujeme některé věci, které už byly řečeny v různých souvislostech dříve. Člověk je zvláštní typ subjektu, který je charakterizován tím, že má vědomí, je nadán vědomím a v tomto svém vědomí je schopen se vztáhnout sám k sobě. Jinými slovy, je schopen ve svém vědomí k sobě přistoupit.

Přistoupit k sobě ve vědomí znamená především zaměřit se na sebe prostřednictvím myšlenkových *intencí* nebo za pomoci myšlenkových *intencí*. A tohleto zaměřit se na sebe prostřednictvím, pomocí, skrze myšlenkové *intence*, tedy vůbec skrze myšlenkové prostředky, znamená přijmout jakési myšlenkové prostředky, které v té historické chvíli jsou běžné na určité úrovni, platí, považují se za platné a tak dál. A právě tohle, že člověk se vztahuje ve svém vědomí sám k sobě myšlenkovými prostředky, které musí nějak převzít z té atmosféry duševní, duchovní, myšlenkové, která je kolem, znamená, že se k sobě může vztáhnout jen dějinně. Že vždycky to má nějaký dějinný ráz, nějak dějinný charakter.

Tak to je ta druhá stránka, proč budeme mluvit o dějinách. Na to nebudeme zapomínat. Ale zatím se ještě vrátíme k té struktuře toho sebepojetí, sebepochopení, sebachápání člověka. Také jsme už o tom hovořili, tak to jenom připomenu. V sebepochopení, v sebachápání lépe, protože to není jednou provždy sebepochopení, ale je to postupné otvírání cesty k sobě, bychom tak mohli říct. Ještě se k tomu vrátíme, upřesníme, co to všechno znamená, poněvadž samozřejmě jsou to všechno metafory a musíme s nimi také tak pracovat.

Tedy v tom sebachápání přichází člověk k sobě. To znamená, že předpokladem je nutně situace, v níž je člověk už nadán vědomím, ale ve svém vědomí je ještě mimo sebe. Jinak by totiž k sobě nemohl přicházet. Člověk ovšem může být mimo sebe ve svém vědomí dvojím způsobem. My jsme dosud mluvili spíš jen o jednom, totiž v té *extázi*.

Ale tady máme na mysli především jinou formu toho bytí ve vědomí mimo sebe. Totiž dvojím způsobem může člověk být ve svém vědomí mimo sebe tak, že buď je u věcí, je plně u věcí, takže na sebe vůbec nepomyslí, že na sebe zapomíná nebo vůbec se na sebe nerozpomíná, že se ve věcech ztrácí, že je plně u věcí. A přitom, co rozumíme těmi věcmi, nesmíme rozumět věcmi to, čemu běžně dnes říkáme věci,

poněvadž právě v tomto stádiu, když je člověk u věcí, tak to, u čeho je, nejsou věci v tom našem smyslu. To je právě ta identifikace s archetypem. Tam samozřejmě je nějaké vědomí, mýtické vědomí, ale podstatou toho mýtického vědomí je, že člověk je ve svém vědomí plně mimo sebe, totiž u těch archetypů, ztotožňuje se s archetypy. On prožívá přítomnost archetypu.

Tahle ta okolnost patří do jiné souvislosti, můžeme se k tomu vrátit vzhledem k tomu, že teď právě vyšel takový ne příliš dobrý, ale pro naši potřebu velmi instruktivní článek profesora Hellera o počátcích, o arché v Bibli, o Genesis, o počátcích Genesis, kde máme demonstrováno naprosto jasně všechno to, o čem jsme dosud mluvili jako o mýtické orientaci myšlenkové, eventuálně i – poněvadž se to vyjadřuje o situacích lidských – tedy o mýtické orientaci životní. V *Kostnických jiskrách*. Teď. Já to tady mám, číslo 22 vyšlo 23. června, čili před několika dny, a jmenuje se to *Příběhy počátků*. Hned na první straně. K tomu se můžeme pak vrátit.

No a tak to je jeden způsob, jak je člověk mimo sebe, totiž že k sobě ještě nepřišel. Že ve svém vědomí je plně zaujat, plně uchvácen něčím, co je mimo něj, tedy něčím, co je před ním. Nevím, proč říkáš jistě. To je komplikovaná záležitost. Například to předpokládá určitou personalizaci. Ale příslušníci kmene nějakého primitivního toho nejsou schopni. Ty se identifikují stále s kmenem. Ty nemají vůbec ten pocit vlastní individuality. K tomu člověk musí dospět. A v literatuře bohužel máme pouze začátky toho, jak si začíná uvědomovat člověk sám sebe. Třeba v nejstarším literárním dokladu toho, v *Eposu o Gilgamešovi*, se ukazuje, jak Gilgameš je zcela zaujat, uchvácen, je ve svém vědomí zcela unesen jakýmsi projekty, takže nutí všechny lidi, který mu podléhá, k tomu, aby zanechal všeho možného osobního stavu, muži jsou odděleni od žen a jen se staví a staví to, čím je Gilgameš posednut. Gilgameš sám si sebe vůbec neuvědomuje. Teprve když se spřátelí s tím původně divokým Enkiduem a ten Enkidu potom v jakémsi dobrodružství je zraněn a umírá, tak Gilgameš je najednou vytržen z té své zaujatosti těmi projekty, nechá všeho, přestává se o svou říši a o svůj lid starat a dostává se do situace jakési posedlosti myšlenkou, jak ujít smrti, jak získat život pro sebe. To je první literární doklad toho, jak si začíná uvědomovat člověk sám sebe.

Jiný hlas: Dá se ta otázka „ujít smrti“ brát jako jakýsi indikátor toho uvědomování sama sebe?

Hejdánek: Ano, jistěže ano. Jistěže ano, já se k tomu tady dostanu.

Jiný hlas: Já bych k tomu ještě něco řekla. Ta otázka, že ten člověk v kmeni si neuvědomuje svou individualitu, takže vůbec není schopen něčeho takového. Takže není to docela pravda, že k sobě ještě nepřišel, ale spíš že od sebe už odešel, protože taková opice si svou individualitu uvědomuje a sice sakra brání. V tom kmeni, tak tam je to skutečně jako, tam se nedá o ničem takovém mluvit.

Hejdánek: No, je to otázka terminologická. Jde o to, co nazveme uvědomováním. Jestli můžeme mluvit u opice, že si uvědomuje sebe sama, protože na úrovních daleko nižších, než je primát opice... ujít smrti, to jako najít si v podstatě... něco jiného je snaha se zachránit, najít někde snahu se zachránit, a druhé něco úplně jiného je vědět o smrti. Vědět o své smrti. Puzení k sebezáchově není věděním smrti. Ani tím únikem. A to, co podniká Gilgameš, není redukovatelné nebo převoditelné na pud sebezáchovy, nýbrž to je jednání z plného vědomí té nutnosti smrti a zaměření k tomu, aby se této nutnosti nějak vymkl. To není pud, ani sublimovaný pud sebezáchovy. A tam u těch zvířat, no, můžeme mluvit o jelenovi nebo srnci, který se prosadí jako vedoucí samec stáda, jako o zvířeti, které je si vědomo sebe samého?

Jiný hlas: Ne, to je něco jiného, ale pak když řekneš, že si ten primitivní člověk, že se ztotožňuje s tím kmenem, tak to dělala taky ta opice s tím kmenem.

Hejdánek: No tak bylo to popsáno mnohokrát, já jsem s žádnými primitivy nemluvil, ale tady je opravdu jediná možnost toto nějak přímo přijmout jako literární výsledek a eventuálně pak poznatky.

Jiný hlas: Víte, tam je to známé, že malé dítě už mluví a mluví o sobě ve třetí osobě.

Hejdánek: Nejdřív, ano.

Jiný hlas: To konkrétně máme případ právě ze Vsetína, tam víme, jak neobyčejně inteligentní kluk, jak ještě asi ve třech nebo dokonce snad ve čtyřech letech o sobě mluvil ve třetí osobě.

Tam je něco... No, tak já ještě, jestli dovolíte, odcituju, odcituju jeden zajímavý úryvek z Marxe. Je to

Úvod ke Kritice Hegelovy filosofie práva a je to to známé místo, přesněji řečeno je to v bezprostřední blízkosti onoho známého místa, kde o náboženství mluví jako o opiu lidu.

A tam říká: náboženství je sebeuvědomování a sebecítění člověka, který se buďto ještě nenašel, anebo se již zase ztratil.

To znamená, člověk se k sobě dostává... To je věc. Tedy, jestliže tohle domyslíme, že? Tady totiž se těsně předtím říká: základem náboženské kritiky je: člověk dělá náboženství, náboženství nedělá člověka. Že? A hned píše: a sice náboženství je sebeuvědomování a sebecítění člověka, který se buďto ještě nenašel, anebo se již zase ztratil.

Člověk, který se ještě nenašel, ještě není plně člověkem. A jestliže je možné přes kritiku náboženství, aby člověk našel cestu sám k sobě, znamená to – přesně vyloženo z toho, co Marx říká – znamená to, že náboženství je kus té cesty, kterou člověk musí projít, aby se dostal sám k sobě.

A jestliže tomu tak je... jestliže tomu tak je, tak platí, že náboženství dělá člověka. Nebo přesněji řečeno, jak Marx říká, že člověk tím, že pracuje ve světě, tím, že je prakticky aktivní ve světě, tím formuje nejenom svět kolem sebe, ale sám sebe. Totiž jestliže si člověk vymyslí náboženství v situaci, kdy ještě není plně člověkem, kdy se ještě nenašel, tak zřejmě tím posune svou situaci, svou pozici posune směrem k tomu, aby se našel. A podle Marxe k tomu potřebuje kritizovat, podrobit náboženství, které si vymyslel, podrobit ho kriticky. To znamená, že tím, že si vymyslel člověk náboženství, tím změnil sám sebe, čili platí, že také náboženství dělá člověka.

Mimochodem, když Marx o docela stejné dialektické struktuře hovoří o umění... [nesrozumitelné]

Tady je: náboženství je všeobecnou teorií tohoto světa, encyklopedickým kompendiem, jeho logikou v populární formě, jeho spiritualistickým *point d'honneur*, jeho entuziasmem, jeho morální sankcí, jeho slavnostním dovršením, jeho všeobecným důvodem útěchy a omluvy. Tedy, to je takové polořečnictví, polonovinářské, ale vynikající novinářský styl, že?

A teď: náboženství je uskutečněním lidské bytosti ve fantazii, protože lidská bytost nemá žádnou pravou skutečnost. Tedy, člověk, dokud ještě nemá žádnou pravou skutečnost, uskutečňuje se v náboženství. Ve fantazii.

Náboženská bída je jednak výrazem skutečné bídě, jednak protestem proti této bídě. To znamená, že když člověk, který ještě není u sebe, není plně sám sebou, tak protestuje vůči této své nedovyvinutosti nebo té své nedokonalosti, protestuje tím náboženstvím.

Dále se tady hovoří: náboženství je povzdechem utlačeného tvora. Čím je utlačen? Ten člověk, který ještě není sám při sobě? Ať je čímkoli utlačen, náboženství je povzdechem proti tomuto utlačení podle Marxe. Je citem bezcitného světa, duchem bezduchých poměrů. Je opiem lidu. To je tohle místo.

Tedy a mohli bychom ještě dál, že? Odstranění náboženství jako iluzorního štěstí lidu je požadavkem jeho skutečného štěstí. Jak by člověk vůbec věděl o nějakém skutečném štěstí, kdyby si nejdřív neudělal nějaké iluze o svém štěstí? Požadavek vzdát se iluzí o svém postavení je požadavek překonat postavení, ve kterém je zapotřebí iluzí. Čili útok proti náboženství Marx nehodlá vést jenom abstraktní kritikou, nýbrž: kritika náboženství je v jádře kritikou slzavého údolí, jehož svatozáří je náboženství.

Tedy, já si nemyslím, že to, co jsem řekl, že by tam někde přímo bylo, ale je to tam předmětně obsaženo. To jest, tohle, co tam Marx říká, je myslitelné, když to vezmeme až tedy k podlaze, že? *Filosoficky*. Když to reflektujeme až do těch nejhlubších motivů a až do toho nejposlednějšího myšlenkového zakotvení, tak je to pochopitelné jenom tak, že náboženství je přinejmenším jedna z možných cest, ale odjinud víme, že žádnou jinou neznáme.

Hejdánek: Jedna z možných cest, jak se z nedokonalého, to jest sebe nevědomého člověka stává člověk vědomý sám sebe. Jak se z neplného člověka stává plný člověk. Marx nikde neukázal, že je na tom začátku nějaká jiná cesta možná, ale tady hovoří, že toto je jedna z možných cest. Tedy přinejmenším tohleto je v něm obsaženo.

Vercors to dotáhl dál v tom, že jednak v té své krátké povídce o bobrech a zejména potom v té své pozoruhodné novele *Nepřirozená zvířata* ukázal, že ten krok od přírodního tvora k nepřirozenému zvířeti,

to jest člověku, ten krok spočívá v jakýchsi prvních magických úkonech, v rituálním tanci. To je u těch bobrů a toto také je ukázáno v těch *Nepřirozených zvířatech*, když tam najdou jakési takové opičky, které tam předvádějí ty rituální tanečky. Pro jednu tu stranu, když je o tom ten soudní proces, tak jedni odborníci ukazují, že rituální taneček neznáme u žádných zvířat, že to je doklad toho, že už jde o lidi. No, tak to jenom ta myšlenka, že ta nedokonalost, neúplnost sebepochopení může být původní. Že člověk se ve svém sebevědomí k sobě dostává z jakéhosi původního odcizení, což je absurdní, poněvadž jaké odcizení, když nikdy původně u sebe nebyl. My tady teď klademe termín odcizení do minulosti, kde nemá smysl, ale to má smysl pozitivní v tom, že my chápeme člověka z budoucnosti, proto můžeme mluvit o odcizení.

Tedy vzhledem k poslání člověka stát se plně člověkem je to jeho neúplné lidství čímsi jako odcizením. On je sám sobě odcizen původně, protože tu odcizenost měříme ne tím, čím je, nýbrž tím, čím má být. Vzhledem k tomu, k čemu je člověk povolán, vychází z odcizenosti. Pochopitelně, když to takhle formulujeme, je jasné, že jde o odcizenost ne sobě, nýbrž odcizenost tomu poslání.

Ale k tomu se můžeme zase vrátit, přejdeme ke svému tématu. Tedy zdá se, že původně je člověk ve svém vědomí – ty první útržky vědomí – plně uchvácen tím, co je před ním. Tedy člověk je ve svém vědomí původně u věcí, které na sebe strhávají jeho pozornost, které jsou schopny zaujmout, zajmout, uchvátit jeho vědomí. A k sobě se může dostávat teprve z tohoto svého zaujetí a zajištění věcmi.

Pokud na vyšší úrovni v dalších historických epochách se člověk dostává opět do zajištění věcmi, tak to je pak úpadek. A to jeho zaujetí věcmi nikdy nemá tu původní ryzí povahu, nýbrž vždycky to s sebou nese rysy právě té upadlosti, jakéhosi zotročení.

Tady bychom mohli vsunout takové malé *extempore*, zase v reminiscenci na to, co už jsme si říkali, že člověk chápe věci původně předmětně, ale ne tak, jak my rozumíme dnes předmětu v tom smyslu předmětného myšlení. Protože předmětné myšlení, jak o něm hovoříme, je myšlení pojmové. Ale před pojmovým myšlením už byl člověk zaujat věcmi, byl zaujat předměty, ale ty předměty neměly povahu té inerce, jako mají věci v té epoše předmětného myšlení.

Tedy člověk původně chápe věci předmětně, to jest jako něco, co je před ním, ale chápe je jako živé, třeba. To dokonce ještě první filosofové se tak jmenují, *hylozoisté*. To jest to jsou myslitelé, kteří hmotu, *hýlé*, považují za živou, *zóé*. *Zóé* je život. Tedy *hylozoisté* jsou filosofové, kteří považují hmotu za oživenou. Ale jistě to bylo už dřív.

Mimochodem i tady platí jakási, ne přísná a přesná, ale přece jenom hluboká analogie mezi vývojem historickým a vývojem individuálním. Tedy jakási analogie toho, jak embryologové říkají, že embryonální vývoj je stručným, ale někdy trochu poopraveným vydáním geneze rodu, tedy fylogeneze. Ontogeneze je jakýmsi stručným zopakováním fylogeneze. To platí i pro tuhle tu historickou rovinu, že můžeme sledovat určité vývojové etapy v rozvoji, třeba v mentálním rozvoji dítěte, které nám připomínají jisté etapy historického vývoje člověka. Mnoho studií třeba bylo podniknuto o tom takzvaném období podstolní u dítěte. Jak děti mají tendenci v určitém věku, tři, čtyři, někdy až do pátého roku, mají tendenci si vytvářet jakési brlošky, jakési kouty, většinou temné. Když nemají nic jiného, tak zalezou aspoň pod stůl a teď si tam něco dají, aby to vypadalo jako doupě. A tam si začnou vytvářet základy svého vlastního světa, z něhož pak podnikají výpady ven, aby se zmocnili toho světa svými vlastními akcemi a ne jenom tím pasivním přijímáním toho, co se jim dává. Oni si potřebují vytvořit jakési své zázemí, jakési území svého bydlení, svého pobytu, z něhož pak vycházejí dál.

Takových studií je celá řada a jednou z těch analogických stránek je také to, jak děti mají v určitém věku tendenci k jakémusi *animismu*. To jest uhoď se o židli dítě a řekne ty ty ty, nebo dokonce napláčá židli, co jí udělala. Jako kdyby to byla ošklivá ta židle. Tak to je ten způsob, jak ten předmět je chápán oživeně. Teprve postupně se, jak se vyděluje u archaického člověka profánní aktivita, jak se vyděluje z toho mýtického prožívání života, tak se postupně věci vydělují ze sféry oživeného, ze sféry živého, jako pouhé kulisy, okolnosti, průvodní zjevy. A někdy ovšem také jako projevy něčeho, co je zatím: života, ale také božstva a podobně.

A teprve na konci tohoto vývoje a dokonce za podmínky rozvinutého nebo rozvíjejícího se pojmového myšlení, to jest takového myšlení, které předmětné *intence* soustřeďuje pomocí pojmů do jednoho jednotného ohniska, to jest k *intencionálnímu předmětu*, teprve za předpokladu rozvoje tohoto předmětného myšlení se prosadí to, že věci, předměty jsou chápány jako inertní. Dostávají teprve v pochopení člověka inertní charakter. Inertních v tom smyslu, že se chovají vůči člověku jako netečné, jako cizí. Neapelují na něj, ale člověk jimi může manipulovat.

Teprve konec tohoto vývoje, dokonalé *inercie* dosahují věci teprve zaprvé, jsou-li desakralizovány, individuálně desakralizovány. Zadruhé, stanou-li se součástmi a složkami profánního světa, to jest jsou-li v kontextu desakralizovány. A vposled, jsou-li míněny jako ryzí předměty. To je právě možné jenom v rámci pojmového myšlení.

No a k tomuhle dochází nikoliv přímou cestou, dokonce ani ne jednoznačnou cestou, ale komplikovaně a nestejně. Tak věc například může být sama o sobě individuálně desakralizována a může být chápána, to jest může se stát pro člověka znamením, šifrou sakrální skutečnosti. Modla, prostě to si nemůžeme myslet, že archaický člověk *ex definitione* chápal modlu nebo nějaký sakrální předmět jako přítomné božstvo. To možná snad nějaký takový ty nedochůdčata archaického člověka si to pletli. Ale takovej skutečně na výši žijící a na výši myslící archaický člověk, ten věděl, že modla je kus kamene nebo kus dřeva. Ale on věděl, že to je zvláštní kus kamene a kus dřeva, na němž se nějakým způsobem odráží božstvo. Tedy ten rozdíl tam byl zachován. Je omyl se domnívat, že tehle ten rozdíl neexistoval, že si archaický člověk tohle neuvědomoval. Proto velmi často ta kritika těch model, že to jsou pouhé výrobky člověka, se měla účinkem. Protože to věděli ti archaikové.

Jiný hlas: Ano, a já bych doplnil, že nejenom, že si to přesně uvědomovali, ale dokonce i když tu modlu nebo ty [nesrozumitelné] vyráběli, tak během té výroby si byli přesně vědomi, že je to jenom obyčejný kus kamene nebo obyčejný kus dřeva. A pak nesmírně záleželo na té iniciaci, na tom ritu, při kterém si ovšem představovali, že to božstvo do toho kusu dřeva reálně vstoupí. A toto božstvo si představovali jako takovou řídkou, neviditelnou hmotu, která prostě tu hmotu toho kamene nějak prostoupí. A čili to pak ta modla byla, pak byla, ale jenom už s těmito výhradami, byla spíše příbytkem božstva než tím božstvem samotným. A to božstvo zase ovšem tu modlu mohlo opustit.

Jako ten ruský cestovatel Poznějev po stopách Převalského. Ten například popisuje o tom, jak nějakí ti Mongolové ho překvapili velice tím, že se chovali úplně netečně k modlám, které dříve uctívali, a to pouze v důsledku toho, že ten klášter byl předtím zrušen a ty modly tam byly poházeny. A když on se jich zeptal, proč ty modly prostě pro ně vůbec nic neznamenají, no tak oni mu odpověděli: „No přece, když sem přišli ti Číňani a rozbili to, no tak přece v tom okamžiku ti bohové jako ptáci odletěli z těch model.“ Takže oni to rozlišovali velice přesně.

Hejdánek: Ano, a něco obdobného se může přihodit i s takzvaným ryzím předmětem. Naprosto profánními myšlenkovými prostředky, to jest myšlenkovými prostředky, které vyprodukovala určitá myšlenková tradice, *filosofie*. Naprosto profánními myšlenkovými filosofickými prostředky je možno konstituovat *intencionální předmět*, míněný potom, respektive v dalším mínění vybavený určitými náležitostmi, které umožňují ten předmět chápat jako cosi sakrálního. To jest konkrétně je možno, jako to učinil Aristotelés, z *kauzálního nexu* vyvodit, že každá skutečnost musí mít svou příčinu. Ta příčina je rovněž skutečná, *ergo* musí mít také svou příčinu a tak dále, až dojdeme k poslední příčině. To je naprosto profánní myšlenkový postup. A teď tehle ten *intencionální* před...

--- (1982-06-28 Dějiny a „supersubjekty“ (1)_s2_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Sakralizován naprosto obdobnou metodou, jako je sakralizován nějaký vyrobený předmět, který se stává předmětem sakrálním. To jest, když Aristoteles řekne, že to je Bůh, první příčina, první, sám nehybný hybatel všeho a toto takto definuje Boha.

Je to naprosto obdobná cesta, obdobný postup. Tedy třeba když se řekne: Vypracuje se pojem jsoucna, řekne se, co to je jsoucno, a řekne se nejvyšší jsoucno. To jest vypracuje se i jakási hierarchie jsoucen a mluví se o nejvyšším jsoucnu a řekne se, že nejvyšší jsoucno je Bůh, tak je to opět tentýž proces

sakralizace *intencionálního* předmětu, který je konstituován naprosto profánními myšlenkovými prostředky.

Ale to jsme udělali velký skok až k té sakralizaci a až k tomu vybavení určitých věcí, předmětů, eventuálně *intencionálních* předmětů božskými *atributy*. Ale můžeme zůstat také na půl cestě, že nemusí jít přímo o božstvo, ale může jít třeba o život. V méně extrémních případech je předmět míněn rovněž tím zcela profánním postupem.

A tady už je zbytečné mluvit o profánním postupu, tedy rovněž tím geometrickým postupem je míněn jako živý, tedy jako negeometrický, to jest jako bytost, případně duchovní bytost. A přitom ani na sakrální povahu této bytosti nemusí být kladen velký důraz nebo vůbec důraz, jako to je v posledních třech, čtyřech stoletích v evropském vývoji evropského myšlení.

S postupující *desakralizací* světa, jak je známo z toho *sekularizačního* vývoje evropského, na sakrální povahu takové živé nebo duchovní bytosti nemusí vůbec být kladen žádný důraz. Klasický případ je německá idealistická filosofie, kde se mluví o absolutním subjektu, už u Fichta, u Schellinga. Hegel mluví o *Weltgeistu*, o světoduchu.

A tam se jenom u Hegela koketuje s možností, že jde o Boha, ale není to rozhodující. Světoduch je něco jiného, je míněn naprosto filosoficky profánně. To je blbé slovo profánně, protože určité *konotace* slova profánní poukazují ke světu, a světoduch není ovšem světská bytost, ale to je vcelku vedlejší.

No a tady přicházíme k takovému jednomu důležitému momentu, že totiž v minulosti mnoho takových, jak se v nejnovější době o tom mluví, objektivních sil, třeba společenských nebo přírodních, chápalo ještě v důsledku jakési tendence k *animismu* nebo prostě jakousi personifikací se chápalo jako síly duchovní, takřkajíc třeba ďáblové, démoni.

V té nejnovější době zase v rámci *desakralizace* nebo v důsledku *desakralizace* dochází ke změně tohoto pojetí, že ďáblové, démoni a podobně jsou chápáni jako neosobní síly a moci. Ten hlavní prostředek je odhalení. To je taková ta moderní záležitost, která začala už o něco dřív, ale zejména teda zakotvila u Hegela a své vítězství nebo své hlavní triumfy slaví v té době pohegelovské u Feuerbacha, u Marxe, u Nietzscheho, u Freuda a tak podobně.

Zvláště v posledních třech, dvou stoletích se prosazuje tendence, která usiluje o odhalování neosobních sil za osobním jednáním člověka nebo lidí.

Ale to jsme zase přeskočili příliš dopředu. Naše téma je, to si musíme připomenout, naše téma je super subjekt dějin, tedy tam, kde dochází už k té *depersonalizaci*, tam už vlastně nemáme žádný materiál, nemáme materii pro svou reflexi a musíme se tedy vrátit o něco zpátky, přinejmenším k tomu Hegelovu světoduchu nebo k Nietzscheovu nadčlověku nebo ještě dozadu k těm démonům, ďáblům a tak podobně.

A teď my si musíme uvědomit, že ten nejnovější vývoj, kdy dochází k *depersonalizaci* těchto původně personifikovaných mocností, že tento vývoj dost pozoruhodně je provázen *depersonalizací* a *desubjektizací* samotného člověka.

Tady se dostáváme zase znovu k tomu citátu z Marxe, kterým jsme se tak podrobněji zabývali, a připomeneme si jen na okraj, že jsou docela vážné studie, které ukazují, jak ten vývoj, personalizační vývoj u člověka není možný jenom v rámci interpersonálních nebo interhumánních vztahů, že ten trend k stále větší a větší personalizaci...

Hejdánek: Který se může realizovat jenom tam, kde člověk si sám sebe stále více uvědomuje sebe jako subjekt. Že je možný jenom – a psychologové jsou nakloněni to formulovat takto – jenom tváří v tvář té projekci absolutního subjektu. To jest, řečeno s Marxem teď zas, naschvál zůstaneme na této rovině: člověk si vytvořil bohy. Mimochodem takhle to je u Feuerbacha, když bychom se zabývali podrobně – my jsme to vlastně dělali, my jsme se Feuerbachem zabývali, už je to dva roky. To bylo ještě v tom předchozím semináři.

Tak jenom malá připomínka, Feuerbach to tak výslovně chápe, že člověk si uvědomuje sám sebe, podle Feuerbacha původně jen tak si může uvědomovat sám sebe, původně jenom jako boha. To jest svou

vlastní bytostnou povahu si promítá do boha a teprve tváří v tvář této projekci svou personální identitu teprve realizuje. Tedy přinejmenším pro takového objektivistického vědce by to mohlo vypadat, že nejenom že to je začátek cesty a že člověk se dostává sám k sobě jen oklikou přes *hypostazi* nějakého absolutního subjektu, respektive supersubjektu – nemusí být absolutní, to je vždycky relativní záležitost, co se považuje za absolutní – tedy *hypostazi* jakéhosi supersubjektu, ale dokonce že když demaskuje ten supersubjekt jako pouhou objektivní sílu, ať už historickou nebo přírodní, tak ztrácí sám sebe jakožto subjekt.

Že to není jenom nějaký pomíjivý katalyzátor *personifikace*, nýbrž že to je trvalý enzym, bez kterého se neudrží ani ta personální skutečnost, které již bylo dosaženo, která se bez této *hypostaze* začíná rozkládat. Takhle to vypadá tedy a řada psychologů i sociologů a historických teoretiků nebo teoretiků historie se k tomuhle dopracovává.

My si ovšem musíme uvědomit jednu věc, a tady připomínám zas, jak jsme se zabývali začátkem Kierkegaarda před delším časem, začátkem té jeho knížky *Nemoc k smrti*, že tohle je příliš primitivizovaný přístup, že ve skutečnosti je to mnohem komplikovanější a dialektičtější, bychom řekli. Kierkegaard jednoznačně a velmi přesvědčivě ukázal na to, že v myšlence supersubjektu božského – stále ještě hovořím terminologií Marxovou – v té myšlence supersubjektu boha se člověk jakýmsi omezenými prostředky, ale přece, dostával k sobě, stával se sám sebou, stával se subjektem, jak říká Kierkegaard. Ale *eo ipso* zároveň, ne nějak *ex post*, ale právě tím, jak se stával sám sebou, se ztrácel sám sobě.

To je to, čím argumentuje Kierkegaard: člověk je stvoření boží. To znamená, že je podstatně, bytostně vázán na svého stvořitele. Ale subjektem se musí stát, nemůže být subjektem stvořen podle Kierkegaarda. Tedy je tady jakési vyznamenané, privilegované stvoření, jehož posláním je stát se subjektem, to jest protějškem božím. A tím – tedy je to vysloveně posláním, je to nezbytné, člověk to musí udělat, má-li splnit své poslání. A když to udělá, tak onemocní k smrti. Protože se může stát subjektem, jen když se vztáhne k sobě na úkor svého vztahu ke stvořiteli. Člověk jakoby přetrhne pupeční šňůru, již je spjat se svým stvořitelem, udělá se pro sebe, tím se stane subjektem, ale zároveň je odsouzen k zahnutí, protože se odtrhl od svého základu. Tedy není to tak, že by to byla nějaká další fáze, nýbrž je to dialektická stránka jednoho a téhož kroku. Člověk tím, že se stává subjektem, tím *eo ipso* onemocní k smrti.

Čili člověk přichází sám k sobě podle Kierkegaarda za cenu ztráty sebe, za cenu smrti. A to je ta důležitá okolnost, ke které se vracíme, o které už tady padlo několik slov, Tomáš ji připomínal, totiž že člověk je nejenom bytost, která je schopna se ve svém vědomí vztáhnout k sobě, nýbrž je to bytost, která se vztahuje k sobě, protože má na sobě zájem. Je zaujata a zajata sama sebou. V tom je ta nemoc k smrti, ta smrtelná nemoc, že je člověk příliš zaujat sám sebou. Ale co k tomu patří: právě proto, že je člověk zaujat sám sebou a že má na sobě zájem, tak ví s takřka nesnesitelnou intenzitou o své smrti. Člověk ví o své smrtelnosti. A této myšlence, která patří k nejzákladnějším lidským myšlenkám spjatým s člověkem jakožto subjektem, který je schopen se k sobě vztáhnout, protože má na sobě zájem. Této myšlence, tomuto vědomí, musí člověk nějak čelit.

Odtud ta *heideggerovská* úzkost třeba. *Heidegger* definuje člověka jako bytost k smrti nebo bytí k smrti, *Sein zum Tode*. Odtud ta úzkost, ale odtud také pokusy ji nějak překonat, nějak zvládnout. A ty pokusy samozřejmě nejsou teprve současné, nýbrž jsou staré, datují se od té doby, kdy si člověk tu svou smrtelnost tak naléhavým způsobem uvědomil. My jsme kdysi ve Vršovicích četli Augustinovy *Confessiones* a tam ty pasáže o smrti Augustinovy matky. Je to snad vůbec největší vrchol lidské reflexe o smrti blízkého člověka. Ale připomněli jsme si, že už v *Gilgamešovi* začátky jsou přítomny. Tedy to je něco pro člověka bytostně vlastního.

A v této situaci, kdy člověk se stává subjektem, který si je vědom sám sebe, který má na sobě zájem a který se vyděsí nebo který se dostává do úzkosti, protože ví o své smrti, z této situovanosti se rodí pokusy, lidské pokusy vztáhnout svůj život k nějakému supersubjektu. V té nejposlednější době došlo k takovému zvláštnímu anomálnímu vývoji, že člověk se pokouší překonat tu svou iritaci a konsternaci

nutnou smrtí, že se to pokusí překonat jakýmsi poukazem k věčné hmotě a k věčným koloběhům a tak dál. Ta kuriozita se najde třeba v Engelsově *Anti-Dühringu*, kde se mluví o tom, že sice slunce nejspíš vychladne a tady všechno zmrzne a všechen lidský rod tady zahyne i všechno živé zahyne a tak dál, ale na tom nic nezáleží, protože my víme, že se stejnou nutností, jako ten život tady pozemský uhynie, tak že se stejnou nutností zase jinde ve vesmíru se ten život zase objeví a bude se vyvíjet až k těm nejvyšším metám. Zvláštní pokus o útěchu, který je vlastně jenom pokleslou formou toho *nietzscheovského* pokusu opřít se o jakési stereotypy věčného návratu téhož a tak dál.

Tedy tohle je nepochybně slepá ulička. Utěšovat se tím, že ten vesmír se nehne, že když umřem, tak stejně ten vesmír jde dál, no tak jaká je to útěcha. Tedy to je zároveň dokladem té neúplnosti, nedokonalosti toho sebeepochopení člověka, protože tam člověk se vzdává, vlastně v této koncepci se vzdává své personální jedinečnosti tak lehkým způsobem, že je to až s podivem. Je to tedy vlastně jenom jakási ideologie depersonalizační.

Ale vraťme se ještě na to rozcestí, z něhož tento vývoj šel nepochybně směrem slepým. Tedy pokusy v té situovanosti, kterou jsme si tady zpřítomnili, život vztáhnout k nějakému supersubjektu. A my si ještě ukážeme, co to všechno může znamenat. Tyto pokusy neznamenají jenom omyl, propadnutí iluzí, ale znamenají také – tedy nejenom ta slepá ulička, o které jsme mluvili, kde je to naprosto zjevné, ta ztráta personalizace nebo ideologie depersonalizace – ale i tady, kde jde o vztažení k nějakému supersubjektu, i tady jde o ztrátu lidskosti, o ztrátu lidské identity.

Je to pád do mýtu. Pokus svůj život zakotvit, vztáhnout, v podstatě sepnout s nějakým supersubjektem, to je vždycky pád do mýtu, do mytologie. Ať už je to mýtus rasový. Já to mám ještě v živé paměti, ten zážitek, vy to znáte jenom z druhé ruky, ale ten rasový mýtus, to bylo právě tohleto. Své personální existenci se vzdát, zrušit ji a dát se plně k dispozici tomu prosazení rasy, nadřazené rasy, která je povolána k velkým cílům. Tady tím supersubjektem se stala rasa. Ale zcela analogicky to je v nacionalismech, kdy tím supersubjektem se stává národ. Podobně je to, i když to zatím příliš nezvítězilo, tak je to ale živé nebezpečí, které je někde pod tím zdánlivým popelem žhavé, totiž mýtus kulturně civilizační. Ale může to být také mýtus strukturně společenský, to jest v podstatě marxistická ideologie, komunistická ideologie, to je ten strukturně společenský mýtus, kde člověk svůj život, smysluplnost svého života zajišťuje, naplňuje svou účastí na revolučním dění, to jest svou identifikací s třídou a podobně. Proti těmto tendencím, které jsou aktuální v současné společnosti evropské a Evropou poznamenané, proti této tendenci, která v takových méně závažných, ale nicméně větší závažnosti získat schopných formách se vyskytuje i v takových pojetích buď neekumenicky křesťanských, eventuálně obecně náboženských mimokřesťanských.

Proti takovýmto tendencím je třeba držet tezi, kterou jsme si tehdy řekli, ale teď se k ní vracíme v propracovanějším kontextu, že totiž žádné dějinné subjekty vyšší než člověk, tedy vzhledem k člověku dějinné *super-subjekty* neexistují. A neexistují proto, že neexistují žádné pravé, skutečné dějinné události. My jsme si hned na začátku ukazovali, co to je událost, a mluvili jsme o tom, že každá událost je integritou, je celkem. Tedy právě dějinná událost je jenom takzvaná událost. Neexistuje žádná dějinná událost, která by byla sama o sobě celkem, která by byla vnitřně integrována. Dějinné události nebo takzvané dějinné události nemají samostatnost pravých událostí a nejsou vnitřně integrovány. Ke své integritě potřebují člověka jako jediného činitele, který je něčeho takového schopen, který je schopen je integrovat.

Kdyby člověka nebylo – ono to vypadá jako trivialita – nebylo by dějinných událostí. No samozřejmě. Jenomže to má význam ještě jiný než ten triviální. Totiž dějinná událost se stává dějinnou událostí teprve tehdy, když ji nějaký člověk, respektive lidé, když ji jako událost dějinnou integrují. Tohle jenom odkazují na to, abyste se třeba podívali na začátek Rádlových *Dějin filosofie*, kde to je naprosto zjevně, přehledně i přesvědčivě vyloženo.

V tom smyslu, tady se zas vrátíme k jiné věci, kterou jsme se zabývali, totiž když jsme rozebírali povahu, strukturu uměleckého díla. Dějinné události mají dost podobný charakter jako umělecké dílo. To jest,

čistě po vnější stránce každé umělecké dílo je jenom jakousi agregací barevných fleků nebo nějaký tvar vytesaný z kamene a podobně. Eventuálně je to papír počmáraný nějakými znaky, ať už písmeny nebo notami. A to umělecké dílo nikdy není před námi. My pochopíme to umělecké dílo teprve, když překročíme tu bariéru té vnější stránky, těch pouhých barevných fleků. Když nějak vstoupíme do toho světa uměleckého díla, když nezůstaneme jenom před ním.

A podobně je to také s dějinnými událostmi. Také dějinné události ve svém vnějšku, jenom na povrchu, jsou jakousi nahodilou aglomerací různých fakt. A dějinnou událostí se stávají, jako dějinná událost se ukazují teprve tomu, kdo je schopen překročit tu bariéru pouhých fakt a najít cestu ke smyslu té agregace. Rozdíl od uměleckého díla ovšem je podstatný. Především že umělecké dílo je výtvozem jednotlivého člověka nebo několika lidí, když spolupracují, kdežto dějinná událost je výsledkem interakce mnoha lidí, z nichž žádný nemůže být označen jako ten vrchní tvůrce.

A druhý rozdíl je, že na rozdíl od uměleckého díla, které se tvůrce pokouší právě po té vnější stránce – poněvadž jinak nemůže – po té vnější stránce co nejprecizněji fixovat, tak historická událost původně fixována nikdy není. Ta je fixována teprve v reflexi, v pokusu o pochopení, jak to dělají třeba historikové. Ale samozřejmě také současníci nějakým způsobem se pokoušejí fixovat své pojetí toho, co se děje. Takže ta fixace se děje *ex post*. Není stálá, protože to, co se stalo, je mnohoznačné.

Jiný hlas: Proč je to mnohoznačné? Třeba jestliže někoho popravili, krále, tak je to jaksí fixováno.

Hejdánek: Ano, ale to není událost. To je právě nějaké to faktum, které samo o sobě nenese smysl. To dostává smysl teprve v kontextu a ten kontext takovýmto faktem není.

Jiný hlas: No jistě, vždyť právě proto...

Hejdánek: Jo, jenomže ta čára na obraze je něco, co trvá, kdežto to faktum historické je něco, co se snad někdy stalo a už to není. A kdyby nebylo reakcí lidí, kteří si to dodnes pamatují a dodnes na to navazují, tak jako kdyby se to nestalo. V tom je rozdíl od té fixace uměleckého díla, které může být zahrabáno staletí, pak vyndáno a zase může být pochopeno jako umělecké dílo. Tak tadyhle, když se zapomene, co se stalo, tak už není cesty zpátky. Tam musí být zase nějaký dokument o tom. [nesrozumitelné] a podobně.

Jiný hlas: Samozřejmě. To taky jako s tou horší dostupností teda. Mně se to nezdá být tak jaksí, nebo nechápu podstatnost toho rozdílu, protože dejme tomu byly určité díla, které se dají označit jako umělecké, které v tomhle smyslu byly fixované, ale taky se přenášely jenom pověstí jako tradice. Písně jako lidové, které v tomto smyslu nějakou fixací neměly, jenom se někde objevily jako zpěv, který se předával dál, tak stejně se i ta historická událost a o ní tak to dosvědčení dál. Mně jde o to, že z tadyhle toho rozlišení tak jako podstatně nevyplývá to, že vlastně k tomu dostáváme ten odkaz jaksí skrze to docenění. Je to taky s tou fixací nějaký materiál o události, který se dejme tomu traduje nebo je jinak zachycen.

Hejdánek: Jistě. Já s tím naprosto souhlasím, že je to tak. Jenomže ten moment nebo ta úroveň, ta rovina, na níž dochází k fixaci, je podstatně odlišná. Tady je fixován ten materiál. Je to jenom relativní fixace, poněvadž my víme, že třeba stavba se rozpadá, plátno praská a barvivo odpadá a tak dále a tak dále, že?

Ale proto třeba už to věděli staří, a proto říkali, že třeba literární text, báseň, je *aere perennius* u Ovidia, je kovu trvalejší. Protože jaksí ta koroze obecná, velmi abstraktně chápáno, literárního textu je mnohem méně škodlivá než koroze obrazu nebo sochy. Protože kdo pochopí, o co jde v literárním textu, tak rozluští z kontextu i vypadlá místa nebo špatně čitelné znaky a podobně. Totiž ten celek toho díla je nějak vodítkem pro to luštění daleko víc než samozřejmě u uměleckého díla.

Jiný hlas: Jestli není ten rozdíl jenom v tom, že se to literární dílo snáz uchovává právě tím opisováním, kdežto umělecké dílo napodobovat můžeme, ale...

Hejdánek: Ano, ano. Tahle reprodukce je snadnější. Jistě, ale ano, je tomu tak. Ale jde o to, že prostě literární zachycení je šifra, kdežto to výtvarné dílo je věcmi. A teď to důležité, co nám ten směr, který nám tohleto ukazuje, ten posun k historickému dílu, je, že u té historické události se k té fixaci dochází *ex post*.

To, co je fixní v události původně, nedává samo o sobě smysl.

A smyslu se dobíráme pomocí fixace, která je *posteriore*. To je ten rozdíl. Tedy když máme dostatečně velký odstup od historické události, když jsou probádána nejrůznější zákoutí, jsou probádány prameny, texty, zápisy o faktech a já nevím co všechno, tak nakonec v tom historickém povědomí, v povědomí těch odborníků, se zafixuje, která takzvaná fakta jsou irelevantní a která jsou významná. I v tom dochází časem k přesunům, ale přece jenom ta fixace se týká toho, týká se pochopení, nikoliv že by byla založena na těch složkách, faktických složkách toho dění samotného. Protože těch složek je strašně moc a nedávají samy o sobě smysl. Je třeba z nich vybrat ty, které jsou důležité pro pochopení, respektive na základě určitého pochopení se některé jeví jako důležité, jiné jako méně důležité. Čili ta fixace je *ex post*, ta fixace je prostředkována teprve pochopením. Kdežto u uměleckého díla ta fixace je způsobem tvorby samé. Tady je ta fixace způsobem pochopení toho, co se stalo.

Ale půjdeme dál. Ty dějinné události mají dost podobný charakter jako umělecké dílo, v lečems připomínají, ale přinejmenším v těchto dvou bodech se liší. Někde ještě snad poznámka, někde ten dojem fixovanosti je vyvolán tím, že se určité struktury toho dějinného procesu jeví jako zvláštním způsobem nosné nebo jako kostradění. A tady existují různé teorie, mezi nimiž je taky ta teorie, že vlastně to rozhodující, ta rozhodující *vismatrix* v dějinách, je rozvoj výrobních prostředků třeba. Nebo že to jsou určité dějinné setrvačnosti a podobně.

Ten dojem fixovanosti ovšem je jenom dojmem *prima vista*. Při bližším ohledání se vždycky ukáže, že nejde o žádnou samostatnou setrvačnost, nýbrž o setrvačnost v uvozovkách, která je prostředkována lidskou reaktivitou. Kdyby lidé začali reagovat jiným způsobem, tak z té setrvačnosti nic nezbyde. Ta setrvačnost se prosazuje jenom prostřednictvím lidských reakcí. Ty nemusejí být vědomě organizovány, teda vědomě kontrolovány, a pak tím spíš ta setrvačnost vypadá jako samostatná, takřka přírodní. Ale čím víc si ji lidé uvědomují, tak tím se stávají více pány té setrvačnosti a mohou se o ní rozhodovat a mohou také se rozhodnout, že tu setrvačnost eliminují.

Mimochodem v základu Marxova pojetí dějin je právě tahle perspektiva. Marx byl přesvědčen, že dosud, tedy až do toho posledního proletáře, který bude vytlačen na okraj společnosti a bude vykořisťován, tedy až do zrušení tříd, že jsme jenom v předsíni dějin. A že do skutečných dějin vstoupíme teprve v momentě, kdy bude každý člověk osvobozen a kdy to osvobození není jenom osvobození politické, nýbrž to je osvobození od všech přírodních i ekonomických a společenských zákonů, kde člověk bude svobodně volit způsob života a nikoli pod tlakem nějakých nutností.

Marx v této věci nebyl slepým žákem Heglovým, který prohlásil, že svoboda je pochopená nutnost, nýbrž si představoval, že svět dějin, ty pravé dějiny, do nichž teprve lidstvo vstoupí, že jsou dějinami svobody. Svobody ne jako pochopené nutnosti, nýbrž jako ovládané nutnosti, ovládnuté nutnosti nebo ovládnutých nutností.

--- (1982-06-28 Dějiny a „supersubjekty“ (2)_s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Myšlenkové prostředky k tomu, aby člověk ovládl, a tedy *eo ipso* zmanipuloval ty dosavadní historické nutnosti, ty ekonomické zákonitosti a společenské zákonitosti a tak dále. Čili pustil se do nechal filosofii filosofii a pustil se do ekonomie, aby osvobodil člověka od ekonomických nutností právě tak, jako přírodověda osvobodila člověka od závislosti na přírodě nebo osvobozovala od závislosti na přírodě. On si to představoval, že už to brzo bude úplně hotovo a teď víme, jaké to má problémy. A teď se Marx na téhle cestě ztratil úplně a v jeho pozdějších textech ta myšlenka, že se to všechno dělá proto, aby člověk ovládl ty mechanismy ekonomické a stal se jejich pánem, ta se takřka ztrácí a v marxismu se ztratila už docela. Tam se vlastně všude pořád říká, že ty ekonomické zákonitosti jsou trvale rozhodující pro lidskou společnost. To je taková ironie v tom vývoji.

Proti těmhle tendencím – a to se nezmiňuji o tom marxismu jen proto, že je nám aktuálnější, bližší – kdybyste se podívali třeba do *Sorokina*, *Dějiny sociologických nauk přítomnosti*, tak byste viděli, jak nehorázné věci sociologové třeba předpokládali nebo jaké neuvěřitelné koncepty předkládali k věření. Jako když se společenské zákony prostě odvozovaly z fyzikálních zákonů a tak dále.

Tedy důležitá věc je – a teď já to nebudu řešit, ale ukážu, v čem je problém – dějinné setrvačnosti nepostačují k vysvětlení pohybu nebo chodu dějin jako čehosi smysluplného, protože v dějinách, ve skutečných dějinách, to jest tam, kde se neodehrávají jenom padějiny, jenom se neprosazují nějaké setrvačnosti uprostřed dějin, ale kde se děje něco dějinného. Tedy tam, kde se něco děje, tam je rozhodující to, že dochází k novému, k něčemu, co tu ještě nebylo, a to právě nelze nikdy na žádnou setrvačnost, na žádnou zákonitost převést. Dějiny se liší od přírody právě tím, že tam může dojít k něčemu novému, nikoli chybou, náhodou, ale že je možné, aby k tomu došlo smysluplně tak, že tomu lze rozumět. Samozřejmě k novým věcem dochází i v přírodě, celý vývoj organický je možný jedině tak, že docházelo k novým vynálezům života takřka říkajíc. Jenomže ty počátky toho nového jsou neodlišitelné od nahodilosti. Teprve s velkým zpožděním, teprve druhotně se ukazuje, že to mohlo mít ten a ten smysl. V dějinách je tomu jinak, tam je pro toho, kdo rozumí, leccos z toho, co nelze odhalit jako důsledek nějaké setrvačnosti, to jest futurologicky, přesto dává smysl, když se to stane, a lze to takřka očekávat. Tedy v dějinách je rozhodující to, že dochází k něčemu, co tu ještě nebylo, a že k tomu nedochází nahodile, nýbrž skrze člověka, prostřednictvím jeho aktivity, včetně myšlení. A zase to musíme omezit na druhé straně. Nedochází k tomu tak, že by šlo o prostý produkt lidské činnosti, že by to prostě člověk vložil do těch dějin. Jde o dějinnou událost, na níž má člověk svůj podíl a bez člověka by se ta dějinná událost nemohla stát. Člověk na ní má podíl, ale není jejím jediným ani svrchovaným tvůrcem. To jest, je to událost, která se děje s tím člověkem také, kterou člověk neprodukuje jako svůj výtvar. Tím se dějinná událost liší třeba od produkce, od produktivní praxe člověka. My ovšem víme, že toto rozlišení je relativní, protože víme, že každá i ta produktivní praxe je zakotvena v dějinách. Člověk z těch dějin nikdy nevyleze, se z nich nevyvleče.

To je právě jenom pokus o přiblížení, když mluvíme o té pouhé řemeslné dovednosti, kdy máme dojem, že hodinář hodiny prostě vyrobí, a jak je vyrobí, tak prostě fungují tak, jak on je vyrobil. Kdežto u historické události je to jinak. Tam ty hodiny potom jako kdyby se začaly nějak vyvíjet ještě samy, jako kdyby vyzývaly jednak toho hodináře a ještě lidi kolem, aby se k nim nějak zachovali, a podle toho, jak se zachovají, tak i ty hodiny by se proměňovaly, kdyby šlo o dějinnou událost. Fakticky k tomu tak dochází, poněvadž se vyvíjí hodinářství například. Dějiny nelze pochopit v jejich smyslu, ani když je vysvětlujeme jako výsledek lidské činnosti, tvůrčí nebo rutinní, to už je jedno, ani když je chceme vidět jako prosazování nějaké předem a jednou provždy dané nutnosti, ať už stále stejné, nebo se rozvíjející, v podstatě daného přírodního charakteru, skoro jako analogie přírodního zákona.

A teď spíš některé dogmatické formulace. V dějinách vposledku jde o prosazující se pravou skutečnost nebo ryzí nepředemětnost, jak jsme o tom mluvili, která se obrací na člověka svou oslovující výzvou, ale která sama se nemůže realizovat jako událost, to jest tak, že by se sama zvnějšňovala, že by se prosadila tím, že se zvnějšní. Potřebuje ke svému uplatnění a prosazení subjekty, potřebuje subjekty vysoké úrovně, schopné se konstituovat jako vědomé subjekty, to znamená právě ty, které jsou schopny se vztáhnout k sobě. Zatím neznáme jiné, ani tím méně vyšší dějinné subjekty, jakými jsou lidé. To znamená, nejvyšším v dějinách jednajícím subjektem je člověk. To, co se jeví jako supersubjekt, musí být vždy demaskováno jako parazit na lidské subjektivitě. Někdy to může vypadat takřka jako subjekt, a jenom díky tomu, že to parazituje na subjektivitě člověka.

Tedy vidět třeba zlo personifikované jako ďábla je možné samozřejmě jenom proto, že zlo se prosazuje ne především a nejnebezpečnějším způsobem jako nějaká přírodní katastrofa, potopa, požár nebo já nevím, ale tím nejjemnějším, nejpronikavějším a nejnebezpečnějším způsobem, jak se zlo prosazuje, je, když se vtěluje do jednání lidského. Tam, kde člověk se stává tlumočníkem a vykonavatelem zla, tam dosahuje zlo vrcholu své působnosti. A to není proto, že zlo je samo personální povahy, nýbrž že přes personalitu člověka dosahuje svého vrcholu. Předpokladem toho, aby zlo dosáhlo svého vrcholu jakousi pseudopersonalizací, je, že se zmocní člověka a okrade ho o jeho personalitu.

Tedy závěrem, nejvyšším v dějinách jednajícím subjektem je člověk. Tím ovšem lidská bytost. Tím ovšem nemíníme biologický druh, jak se vyvinul na Zemi, nýbrž typ subjektu, jak jsme jej konstituovali pojmově.

Proto tato věta neplatí jenom pro Zemi, ale všeobecně. Reflektující dějinná bytost možná existuje i jinde ve vesmíru, to není proto, že bych chtěl tady začít nějakou *science fiction*, ale abych pojmově ukázal jakési meze. Tedy možná, že reflektující dějinná bytost existuje jinde, a je možná někde jinde na vyšší úrovni ve smyslu dějinné rozvinutosti toho, že tam se člověk, ta lidská bytost, stala více lidskou bytostí, člověk se stal více sám sebou. Je možné.

Ale ani v tom případě, že tomu tak je, takový subjekt vyšší úrovně nemá povahu supersubjektu, pro nějž by lidský subjekt byl jenom subsložkou. Tedy není to tak, že by se takový subjekt vztahoval k pozemskému lidskému subjektu jako třeba organismus k buňce v nějakém mnohem komplikovanějším smyslu. Tedy je to spíš taková programová teze: jakákoli hypostaze nějakého supersubjektu znamená pár domněnek a je třeba jí čelit. Z toho vyplývá tedy, že ani Boha nelze chápat jako supersubjekt, protože jednak to znamená jeho zatažení do světa, do rámce světa, a zadruhé to ruší tu základní dialektiku, kterou popsal Kierkegaard. Ruší to totiž vůbec možnost, aby člověk se personalizoval dokonale, aby chápal jako jednu ze svých složek svého poslání dějinného, aby dovršil svou personalizaci.

To by bylo naopak překážkou, tam by se personalizace chápala jako cosi dočasného, relativního, jenom jakési *intermezzo*, a cílem by opět bylo jakési splnutí, jakási identifikace s tvůrcem a tak dále, jak už to křesťané rozvinuli – nejenom křesťané, ale také křesťané to rozvinuli v některých představách, že v nebi, v království Božím, pak už bude jenom pobývání v přítomnosti Boží a všichni budou zpívat Hosana a tak dál, prostě bez jakékoli distance mezi stvořitelem a stvořením. Nevím, já myslím, že i tahle eschatologická remytologizace je vadná, ale patřilo by to samozřejmě do jiných kontextů, nicméně se můžeme o tom domlouvat. Já teď navrhuju si dát chvíli oddech. Já jsem myslel, že budu kratší, odpusťte, že jsem to tak protáhl, za pět deset minut se pustíme do diskuse, jestli nás nechají.

Jiný hlas: [nesrozumitelné] nebude to uděláno fyzikální osoba, fyzická osoba nad tím stát. A toto tedy nebude supersubjekt kvůli tomu, že supersubjekt jako subjekt musí být tedy událost, to znamená, aby to bylo jako supersubjekt, muselo by to tam pokračovat do budoucnosti. A protože toto společenství jako takové někdy vždycky zanikne, tak je potřeba někoho, aby třeba ty myšlenky, které tam měli nebo které tam vznikly jako projekt toho, se nějak dostaly dál. Tak to bude nutné zase skrze nějakého člověka, který ty myšlenky bude interpretovat, nebo který to teda nějak zafixuje v těch dějinách. To znamená, že není možné, aby subjektivita tohoto supersubjektu byla centrována někde nad touto společností, ale zase bude centrována v někom, kdo se k tomu nějak postaví. Jestli jsem to teda pochopil, tak to je ta argumentace.

Hejdánek: No tak tedy, je tam spousta bodů, které bych nebral, ale je to asi takhle. Totiž nejenom v tom případě nějakého vedoucího, ale všichni. Totiž například to, že se nějaký vůdce stane vůdcem – k tomu je potřeba, aby ti druzí ho za vůdce uznali. Pokud ho neuznají, tak on se nemůže stát vůdcem. On je může terorizovat, ale nemůže je donutit k tomu, aby ho uznávali, jenom zastrašováním.

Jiný hlas: To je jasné.

Hejdánek: Takže svým způsobem i ta organizace toho společenství, ta hierarchizace, je závislá na tom, že to všichni přijmou, že to respektují, že to uznají. A to znamená, že nejde o skutečný *supersubjekt*, tedy nejde o skutečný subjekt, který je nad. Nýbrž že stále je to jakási *interpersonální*, *intersubjektivní* struktura, v níž ty lidské subjekty nepřestávají být subjekty. Jejich *subjektnost* není relativizována tím, že by byly zařazeny jako *sub-subjekty* do nějakého vyššího subjektu. To je asi tedy, jestli toto jste mínil celým tím, tak s tím souhlasím. Teď jde o to, jestli jste si nepřipravil v tom výkladu nějaké body jakéhosi odpichu ke kritice a tak dále, poněvadž pak ty body bychom museli podrobit samostatné diskuzi.

Jiný hlas: Mně jde o to jako pochopit přímo tu argumentaci, mně není pořád jasné – když ti lidé, dejme tomu ten klan, vytvoří ten subjekt, a teď tím, že se sami začnou stávat jakoby *sub-subjekty*, tak tím ztrácejí něco na své *subjektnosti*, dá se to říct? Jestli ta *subjektnost* se nemůže delegovat někam jinam? I když dejme tomu ta podstatná část té *subjektnosti* sice zůstane v těch lidech, jestli kromě té *subjektnosti* těch lidí tady nemůže začít vystávat něco jako *subjektnost* té struktury jako celku?

Hejdánek: Jako celku. No, nemůže. V zásadě může, jenomže to by bylo potřeba ukázat, že k tomu tak v

dějínách dochází, nebo ve společnosti, že k tomu tak dochází. Nedomáhá se.

Jiný hlas: Co davy?

Hejdánek: Davy jsou něco docela jiného. Davy jsou v podstatě schopny reagovat na leccos a reagují jinak než ti lidé, kteří je tvoří.

Jiný hlas: No právě.

Hejdánek: Ano, to je nepopíratelné. Ale jde o to, jestli se tam vytváří jakýsi duch davu, takříkajíc, anebo jestli je to jenom jakási psychická deviace, která nivelizuje ty reagující členy davu. O to jde. Je možné, aby se... [nesrozumitelné] Je možné, aby se třeba uvažovalo o termitech, o včelách a podobně. Tam se zdá, že to rozdělení práce... [nesrozumitelné] Ty role jsou rozlišeny tak *determinovaně*, že se tam ty jednotlivé včely nebo mravenci nebo termity nechovají jako subjekty tak docela. I když je to rozhodně příklad, který nás nutí k přesnějšímu rozlišení termínů. A skutečně je to otázka takového přesného výzkumu, tohle se nedá jen tak z rukávu vysypat. Nicméně je to ještě velkánský rozdíl od toho, co říká Whitehead, že se elektron chová jinak v živém těle než mimo, tak přece jenom ten mravenec se taky chová jinak. Například není schopen přežít individuálně bez toho mraveniště. Spíš než abych tady definoval tyhle věci – je to otevřená otázka.

Jiný hlas: Já jsem to nebral jako *axiom*, já jsem to bral tak, že to zkrátka nemůže být.

Hejdánek: No ne, tady jde o to, můj argument není v tom, že by to nešlo, poněvadž víme, že to v řadě případů jde. Jenomže v případě člověka to vždycky vede k čemusi, co lze charakterizovat jako úpadek.

Jiný hlas: Jde o to, jestli to zákonitě tak vždycky musí být.

Hejdánek: No musí. Ať si to zkusí někdo jinak.

Jiný hlas: Já to chápu z vaší argumentace tak, že většinou v historii vidíme, že pokud k něčemu takovému došlo, tak to končilo špatně. Já proti tomu stavím, jestli to nejde vůbec, nebo jestli se to dělalo nějak špatně, jestli to nejde udělat nějak dobře.

Hejdánek: Nepochybně neposkytuji žádné argumenty k tomu, že to nejde vůbec. Ale myslím si to, a to by bylo potřeba, abych nějaké ještě našel. Ale nepřinesu je, nepochybně.