Dějiny III (filosofie dějin – pokračování)
Ladislav Hejdánek
This is a transcript of the following document:
Dějiny III (filosofie dějin – pokračování)
jedná se o přepis tohoto dokumentu:
Dějiny III (filosofie dějin – pokračování)
◆ bytový seminář | přepis, česky, vznik: 22. 6. 1981 ◆ poznámka: poslední výklad před prázdninami
◆ private seminar | transcript, Czech, origin: 22. 6. 1981

Dějiny III (filosofie dějin – pokračování) [1981]

22. 6. 81 Konec dějin

Dnes máme uzavřít jeden běh. Došli jsme na rovinu dějin. To je vlastně ta základní rovina, o kterou nám půjde. Přírodní rovina je extrapolací. To jsme si jednak zčásti ukazovali a ještě budeme ukazovat. Orientace filosofického uvažování, která vychází z analýzy, resp. z určité stavby myšlenkové, týkající se přírody a chce potom tuhletu stavbu aplikovat na společnost a na dějiny, je naprosto zvrácená proto, že o té přírodě nic nevíme, leč skrze dějiny, protože my jsme jako lidé dějinní tvorové, dějinné bytosti. Jaká je příroda bez nás a před námi nemáme ponětí. K přírodě se dostáváme jedině jako dějinné bytosti, skrze dějiny, tedy dějinně. K přírodě se musíme dostat přes dějiny. Správným postupem by bylo vyjít z dějinné úrovně a teprve pak – při nějaké příležitosti – se dostávat k přírodě. My jsme to udělali obráceně v takové tradiční poplatnosti tomu typu filosofování, jak začal ve starém Řecku, a to ne proto, že bychom mu byli poplatni, nýbrž že ta poplatnost tady existuje a že my jsme chtěli hned právě na rovině těch prvních úvah, kdy presokratici začali s „arché“ a „rizoma“ atd., postavit proti tomu jiné a celou jinou pojmovou konstrukci. Čili to bylo míněno polemicky. Logicky, v pravém slova smyslu logičtější by bylo, začít dějinami. My jsme se teprve teď k dějinám dostali. A tady teprve vlastně začíná správně každé filosofické uvažování. Tady skutečně začíná – filosofie se zrodila v dějinách a musí se tedy vztahovat ke všemu právě ze své dějinné situace.

Kromě toho, že jsme tematicky dospěli k jakési mezi, hranici, je dnes příležitost to nějak shrnout a já si myslím, že nejvhodnější je, když něco z toho, co právě teď myslíme zkonfrontujeme, eventuelně zintegrujeme s něčím, co jsme začali nebo k čemu jsme dospěli v průběhu dosavadního uvažování. Že dáme do sebe, spojíme, integrujeme jisté problémové okruhy, které na první pohled nesouvisejí. (Jinak souvisí všechno se vším).

A tak se mi zdá, že je dobrá příležitost (protože od začátku jsme tematizovali to tzv. čtvrté – neboli nepředmětnou skutečnost), dát dohromady problémový okruh dějin a dějinnosti a nepředmětné skutečnosti. A protože v těch dějinách jsme my, jako lidé, a k nepředmětné skutečnosti se vztahujeme v těchto dějinách, resp. z těchto dějin způsobem o kterém jsme předtím hovořili, totiž jako o *ek-stasis* – vyčnívání ze sebe – spojíme nějak tyhle problémové okruhy a budeme se pokoušet nějak to formulovat, řešit a tím ukončit zároveň celý běh.

Tedy: Stručně připomenu, jak jsme mluvili kdysi o *ekstasis*. Vyšli jsme z toho, že myšlení znamená reflexi a zejména filosofie že je systematická principiální reflexe. Co je to reflexe? V reflexi člověk vychází, aby se k sobě dostal. Kdyby člověk nemohl vyjít ze sebe, nemohl by se k sobě vrátit. Reflexe svou podstatou znamená, že se člověk dostává sám k sobě.

Tedy my jsme tematizovali tuhletu takřka verbální záležitost a zjistili jsme, že ji můžeme víc zatížit, než by se na první pohled zdálo, že ji můžeme velice vážně vzít na vědomí a pracovat s ní. No a když to tak uděláme, museli jsme také vzít vážně, že člověk ve chvíli, kdy ze sebe vyšel, od sebe odstoupil, aby se k sobě mohl vrátit, že v té chvíli se ocitá mimo sebe. A tomuhle zvláštnímu stavu (a to není stav, je to prostě akce, pohyb) jsme říkali *ekstasis*, což trochu připomíná extázi, jak se o ní tradičně mluví. My jsme si korigovali celou záležitost a řekli jsme, že to není extáze jak se o ní běžně hovoří, ale teď teprve máme příležitost definovat, nebo určit, pojmově vymezit *ekstasis* ještě specifičtějším způsobem než jsme to dosud učinili.

Totiž ta sugesce slova nás může, by mohla a někoho bude iritovat nebo naopak lákat tím, že v momentu, kdy člověk vyjde ze sebe, vyčnívá ze sebe, je mimo sebe, že je jaksi zároveň mimo dějiny. Jak se tomu říká česky „vytržení". Že je prostě z těch dějinných, časových a já nevím jakých souvislostí vytržen. Velmi často se tady rozlišují takové dvě roviny, nebo dva směry, rozměry – vertikální a horizontální a má se za to, že člověk je ve svém životě zapojen do horizontálních kontextů, ale v extázi je vytržen z těchto horizontálních souvislostí a dosahuje nadčasového, mimočasového vztahu k čemusi nahoře. Že ten vertikální vztah, který se tradičně v našich evropských podmínkách interpretuje jako vztah k bohu, že je čímsi vytrženým z dějinných souvislostí. Z toho pak vyplývají různé teologické závěry (kdyby o to někdo měl zájem, vřele doporučuji dvě prastaré studie, vyšlé, nemýlím-li se obě v *Theologia evangelica* od J. B. Součka. Jedna je o Bultmannovi a druhá o Daňkovi. Lidé, kteří na první pohled nemají teologicky co společného jsou tam odhaleni jako blízcí partneři v jedné základní věci, totiž že mají za to, že ten podstatný, relevantní vztah náboženský, nebo jak říká Daněk vztah k Bohu – u Bultmanna je to existenciální vztah – (ten důraz na existenci souvisí jednak s Heideggerem, poněvadž Bult. učil na jedné univerzitě nějaký čas s Heideggerem pohromadě a byl jím hluboce ovlivněn. Bultmannovu teologii nelze chápat, aniž bychom pochopili Heideggera. Tedy ten důraz na existenci tam je a existence vlastně je latinský překlad extáze. *Ek-stasis* = stát ze sebe ven, existence = ek-sto = zůstávám, stojím ze sebe ven) – tedy že tento u Daňka náboženský, tj. u Bultmanna existenciální vztah je rovněž nečasový, mimočasový, nedějinný. Tedy jak u Daňka – to je teolog český, ale dost významný, tak u Bultmann ve světovém rozsahu, znamenají jakési podcenění dějin. Je to zároveň pro ty z vás, kteří se trochu zabývali Heideggerem zajímavá připomínka: z moderních filosofů je Heidegger jeden z nejvýznamnějších, který podtrhl Geschichtlichkeit (dějinnost). Ale to jenom mate, ve skutečnosti tam přišly dějiny zkrátka. Místo dějin je tam dějinnost. A to se ukazuje na teologovi Bultmannovi velice zřetelně a tím pádem je to taky dobrá příležitost – inspirace pro určitou kritiku Heideggera, která je samozřejmě obtížnější, poněvadž Heidegger je temnější.)

Takže existuje jakási sugesce toho slova extáze, která navozuje představu, nebo mínění, že extáze znamená jakési vytržení z dějinnosti. Že to je, jak my rozumíme

extázi, to místo setkání s pravdou. (S pravdou se můžeme setkat, jedině když jsme mimo sebe, tj. kdy my umlkneme, kdy my už nekecáme, nýbrž necháme hovořit pravdu – to je ta podstata extáze. Dokud kecáme my, ještě nejsme mimo sebe – to jsme stále my. My jsme schopni naslouchat pravdě, jedině když umlkneme a umlknout – to není jen hubou, nýbrž to znamená umlknout celou svou bytostí. A to je možné jenom když stojíme mimo sebe.)

A tedy by se mohlo zdát, že v tomhle momentu, kdy umlkneme celou svou bytostí, dochází k setkání s pravdou takovým archetypálním způsobem, či jak by se to nazvalo, takovým mimodějinným, nad dějiny vyzvednutým, supradějinným způsobem.

Tady právě musíme teď udělat tu ještě podstatnější korekturu, než jsme ji udělali tehdy. Totiž, že právě tohleto setkání budeme chápat nejenom jako dějinné, nýbrž jako dějiny podstatně určující, dokonce dějiny konstituující.

My jsme hovořili o tom, že pravda nás oslovuje a my jsme schopni to oslovení slyšet, uslyšet jedině skrze reflexi, a to v tom místě, v té etapě, v té fázi té reflexe, kdy jsme mimo sebe, abychom se k sobě mohli vrátit. Čili, jsouce osloveni pravdou, vracíme se k sobě jiní, než jsme se vůči ní otevřeli, tj. než jsme se opustili. Ale to oslovení pravdy, kterému jsme jindy říkali výzva, tahleta výzva je buď dějinná, je situována v dějinách, anebo žádná není. Není žádná výzva vůbec, ta výzva je možná jedině aktuálně.

Tedy tato výzva sama se uskutečňuje v určité dějinné chvíli a aktualizace – uskutečnění této výzvy je možná jenom jako odpověď na tuto výzvu. Ta aktualizace je nám přístupná, my o ní můžeme mluvit, my o ní můžeme něco vypovědět jedině v tom momentu, kdy už na ní někdo reaguje, kdy na ní někdo odpovídá. My nemůžeme zachytit tu dějinnost výzvy samotné, leč v tom okamžiku, kdy už na ní někdo reaguje. Dobře, nebo špatně. Může na ni reagovat taky blbě. Ale jenom když na ni reaguje. tj. když na ni odpovídá. Dokonce i taková prorocká postava, která nic neřeší, nic nezařizuje, nýbrž jenom tlumočí tu výzvu, i tam už to tlumočení je odpověď. Tj. ten prorok na sebe bere jistou odpovědnost, že tlumočí tu výzvu, kterou uslyšel, zatímco ti ostatní byli hluší, že ji uslyšel dobře, že ji porozuměl. Taky mohl neporozumět, tj. být falešný prorok. Rozhodovat o tom, jestli je to pravý nebo falešný prorok nemůže nikdo, v posledu nikdo z lidí, zase je to jen ta výzva sama, která osloví v té situaci, kdy promluvil falešný prorok a zkreslil tu výzvu, skrze někoho jiného, skrze jiného proroka.

Tedy ta aktualizace výzvy je možná jenom skrze odpověď nějakého člověka, resp. jakožto odpověď na tu výzvu. A to znamená právě jen v dějinné situaci.

My jsme o „tom čtvrtém“ mluvili jednak takhle, abychom si dali distanci a pak jsme tu a tam použili příležitosti identifikovat, resp. na chvíli suponovat pravdu na místo „toho čtvrtého“. S tím, že zatím to vypracování pojmové v případě pravdy je právě tak ještě nedostatečné a neprovedené jako u „toho čtvrtého“. Nechali jsme to trošku volné.

No a teď si to pokusme trošičku konkretizovat právě tím, že místo „to čtvrté“ budeme říkat pravda. Tedy pravda oslovuje člověka jako dějinnou bytost dějinně. Sama výzva pravdy, oslovení, je dějinně orientováno, tj. jde do určité situace. To může být jenom tak, že samo do té situace míří, ne že do ní náhodou spadne. A to znamená zároveň, že ta dějinnost výzvy pravdy, nemůže nebýt sama dějinná. Sama ta výzva je dějinně orientována a to znamená, že v jiné situaci je jiná. Ta představa, že pravda je stále stejná, neměnná, je teda antická, najdeme ji třeba u Aristotela, ale zejména je spjata s tím typem předmětného myšlení, které hypostazuje určité neměnné prvky, počátky, archai. Chápat pravdu jako něco vyňatého z dějin, z dějinnosti, znamená zůstat poplatný koncepci arché. Pravda jako arché. Pravda se tedy projevuje, pravda oslovuje v každé dějinné situaci jinak a díky tomu není jenom nějakým mrtvým nehybným oslovením, nesouvislým se skutečnou situací, nýbrž je situační. Tím se ukazuje, že je podstatný vztah mezi pravdou a dějinami.

Ale jaký ten vztah je, to je třeba teprve ohledat, zjistit, vymezit. Ten podstatný vztah v žádném případě nelze interpretovat tak, že by pravda byla součástí dějin. Tím méně, že by byla produktem dějin. Tj. konkrétně: taková formulace, že třeba pravda je na něčí straně, znamenají, že strhují pravdu dovnitř dějin. Pravda je něčím, čím jsou buď dějiny vybaveny, nebo k čemu pracují jako stroj k výrobku. Tedy pravda není ani součástí, ani produktem dějin. To by znamenalo ovšem, že ta dějinnost pravdy, resp. dějinnost jejího oslovení, není vyvoditelná z dějinnosti dějin, nýbrž buď jsou tady dvě dějinnosti – jednak dějinnost pravdy a jednak dějinnost dějin, anebo ta dějinnost dějin je závislá, je vyvoditelná z dějin pravdy. Ale v žádném případě to není tak, že by dějinnost pravdy byla vyvozena z dějinnosti dějin.

Jak tomu ale lze rozumět, že dějinnost pravdy je jiného druhu než dějinnost dějin? Na první pohled je to taková neprůhledná a takřka apartní záležitost, trochu odpuzující, ale z toho, co jsme dosud promysleli tady máme jednu obrovskou pomoc. Totiž v tom, co jsme si zatím řekli a co jsme promysleli o logu, resp. o řeči. Co jsme řekli o souvislosti pravdy a řeči. Když jsme o tom mluvili, tak jsme si řekli několik velmi podstatných věcí, které se nám teď budou hodit, i když jsme o dějinnosti a dějinách tehdy nemluvili. Teď to dáme zase dohromady, tyhle dva subokruhy problémové s tím třetím. Totiž řeč a dějiny jsou rovněž v podstatném vztahu. To je moment, kdy zase klademe velmi důležitý kámen k stavbě svého myšlení odlišného od té dosavadní tradice zakotvené ve starém Řecku.

Ještě se pamatujete, že presokratici už zabudovali do svých konceptů logos jako něco nesmírně důležitého. Zvlášť význačné je to u Hérakleita, který všude slyne jako jediný antický filosof, který odmítl neměnnost a prohlašoval, že se všechno mění. *Panta rhei* – všechno teče. Tohle se o něm říká, ale nechává se stranou, že přece jenom něco neteče – a to je logos. Věčný logos – – ten je stále stejný. Takže Hérakleitos není tak moc odlišný od ostatních řeckých filosofů, jak by nám chtěli, většinou historikové filosofie,

namluvit. On jenom tu neměnnost strčil do logu jako poslední asyl neměnnosti, zatímco ostatní tu neměnnost zachovávali už v podobě elementů, nebo světových prvků (*stoicheia*). My teď klademe jakousi tézi, která je dokonce popřením i toho posledního zbytku neměnnosti, která se najde i u Hérakleita, který ví, že všechno se mění, a my budeme tedy škrtat tu neměnnost i u logu. Tím se tedy velice podstatně odrazíme, polemicky a v opozici, proti těm začátkům filosofie, které tolik ovlivnily celou další tradici. *Logos* je tedy také dějinný.

V opozici k počátkům dosavadní tradice filosofické jsme na začátku postavili koncept změny chápané jako událost, ale nyní to ještě prohlubujeme. Nejde jenom o událostnost těch nejprvnějších, nejnižších, nejprimordiálnějších rovin skutečnosti, ale jde přímo o dějinnost. To jsme nemohli předtím vyjádřit, protože to na první pohled vypadá absurdně mluvit o subatomárních rovinách jako dějinných. To je absurdní. A je to absurdní proto, že jsme jakoby vyšli z roviny přírodní, že jsme opominuli všechno to, s čím přicházíme tj. my jsme vůbec nedbali na to, že to vůbec můžeme podniknout jako dějinné bytosti. Že tedy jen díky dějinnosti můžeme vůbec mluvit o nějakých atomech, nebo subatomárních částicích atd. Proto to vypadá absurdně, když začneme o primordiálních událostech, a teď bychom řekli, že mají dějinný charakter. Teprve teď se k tomu můžeme a musíme vrátit a dodatečně na to vrhnout světlo a říct: jestliže musíme předpokládat základní schopnost i těch primordiálních událostí na sebe navazovat, zapojovat se do kontextů, např. organických, základní schopnost třeba elektronu chovat se jinak v živém těle než v neživé přírodě, jak to formuloval třeba Whitehead, tak my dnes to musíme dovést do jakéhosi ještě zazšího extrému, musíme to ještě víc radikalizovat – že i ten elektron a ještě třeba nějaké kvantum energetické, že je schopno se chovat odlišným způsobem v dějinném kontextu než v mimodějinném kontextu. Na první pohled to vypadá velice absurdně, ale má to v sobě jakýsi rozum. Ten rozum spočívá v tom, že existuje základní vztah mezi primordiální událostí a nepředmětnou skutečností. Samozřejmě, ta primordiální událost sama v sobě žádnou dějinnost nemůže objevit. Ta dějinnost má svůj zdroj v nepředmětné skutečnosti. Ale jenom za těch předpokladů, že tu nepředmětnou skutečnost nechápeme jako arché, jako věčnou myšlenku, věčný logos Hérakleitův, ale jako cosi, co se děje, děje se nepředmětně. To je záležitostí ještě jiných úvah, ke kterým se dostaneme někdy až třetí rok.

Tedy co to je ten *logos* jako dějinný *logos*, resp. dějící se *logos*? Ale dějinně se dějící *logos*. Poněvadž *logos* se taky může dít nedějinně – tak to chápal Hérakleitos a v jistém smyslu, když mluvíme o primordiálních událostech – tak ty se taky dějí z nepředmětné skutečnosti, která je zdrojem oslovení a která promlouvá skrze logos. Tedy když mluvíme o dějinném logu, nebo o dějinném dění logu, pak je to vlastně něco, co zase bez tohoto porozumění, u kterého jsme se teď zdržovali, ale věcně stejně, podobně, se nazývá smyslem dějin. Dějinný *logos*, to je smysl dějin, který je zároveň dějinným

smyslem. Tj.: dějiny mají smysl, ale ten smysl je zase dějinný. Zatím jsme nechali otevřeno, že ta dějinnost smyslu je zřejmě jiná než dějinnost dějin.

Tady se teď vrátíme znovu k řeči. My jsme si už kdysi ukazovali, že řeč se také děje. Dokonce jsme poukazovali na to, že je charakteristické, že antická tradice, zejména řecká, chápe logos jako něco, co lze nazřít. To velmi důkladné pojmové vypracování za termínem „*theoriá*", což znamená právě zírání, to vychází právě z té představy, že pravdu je třeba nazřít. Aristoteles výslovně v Metafyzice říká, že když chceme nazřít pravdu, musíme se obrátit zády ke každému dělání. Veškerá aktivita naše musí ustat a my jenom otevřeme oči. Pokud je něco v cestě, tak ještě jde o to odstranit překážku. Ale pravda spočívá v tom, že otevřeme oči, a všechno vidíme najednou. Proto je logos věčný, poněvadž je mimo čas. Když nazřeme pravdu, nazřeme něco, co je nezávislé na jakékoli změně. Proto nesmíme do toho strkat, šoupat s tím, posunovat – což dělá každá praxe. V téhleté tradici řecké, která se domnívala, že do kontaktu s pravdou se lze dostat jedině tak, že ji vidíme, nahlížíme, si tedy vzali k tomu výkladu pomocnou berli docela určitého smyslu lidského, totiž zraku. Proti téhleté tradici je tu hebrejská tradice, které do styku, kontaktu, s pravdou (transponujeme-li do své terminologie) se člověk dostává nikoli zrakem, nýbrž sluchem, musí naslouchat. Pravda není, jako u Řeků, něčím, co je tu a o nás se nestará, co jenom je nám zjevné, když otevřeme dostatečně oči, nezůstáváme slepí, nýbrž je něco, co se na nás obrací, nás oslovuje. A my to musíme uslyšet.

Už tenhleten rozdíl charakterizuje na jedné straně pravdu jako něco, co se nemění, co je jednou provždy stejné a podruhé jako něco, co promlouvá, tj. co má časový charakter, není mimo čas. Což si nesmíme zase interpretovat tak, že to je v čase. Je to časové. a není to v čase, protože to bychom zas tady tu arché strkali do času: že tady je jeden hotový daný čas, a v tom se dějí různé věci. Jako je prostor a v tom jsou umístěny různé předměty. Tak ne takhle, ale časovost pravdy na jedné straně a nečasovost, mimočasovost pravdy na druhé straně. To stojí proti sobě.

Ten důraz na slyšení, poslouchání, který my tam vnášíme – vědomě třeba tím, že mluvíme o oslovení, výzvě apod., vybíráme takové termíny s takovou pojmovou konotací (proto), abychom tam to naslouchání nějak měli, aby bylo jasné, že nejde o to zírat, poněvadž jsme tu v opozici vůči té antické tradici.

Tedy ten důraz na slyšení, poslouchání, je zároveň poukazem na to, že řeč se děje. *Logos* se děje. Je to daleko lépe zřejmé z toho českého termínu řeč než *logos*. *Logos* tradičně je zatížený těmi konotacemi pojmovými jakési neměnnosti. Ale jakápak neměnná řeč. Řeč má začátek, průběh a konec. Když někdo začne mluvit, tak my nevíme, co ještě řekne, musíme čekat, ale zároveň, když už to dořekl, musíme si pamatovat, co řekl na začátku a teprve v celku – to není žádný moment řeči – ten smysl je tu. Ten smysl je v průběhu celé té promluvy a tedy – takhle je to u promluvy – ale tak podstatně podobně to musí být i u řeči samotné. Řeč sama je něco jiného než nějaká ta

logická stavba nějakého systému. Když mluvíme o řeči, na rozdíl od mluvy, resp. konkrétního jazyka, tak zase jsme v pokušení tu řečovost jazyka vidět v jakési neměnné, jednou provždy závazné struktuře, kterou je třeba respektovat, když chceme něco říci, když chceme promluvit. Ale ono to tak není. Sama řeč se děje, nejenom jazyk, nejenom promluva. Sama řeč se děje. To je také jedině základem toho, o čem jsme zatím hovořili – že řeč oslovuje. Tj. nejenom že je to nějaký nástroj, pomůcka, nějaký kontext, nějaká souřadnicová soustava, nýbrž…

(konec pásky)

Díky tomu může Heidegger říct, že když promlouváme, tak musíme promlouvat po řeči, a ne proti ní. Tam, kde řeč by nebyla v pohybu, kdyby sama se neděla, neodehrávala, tam by nebylo rozdílu mezi po srsti a proti srsti. Ta řeč je orientovaná, ta řeč nás vede, říká Heidegger. Když promlouváme, tak jsme vedeni řečí. A toto vedení řeči to je to dění řeči. I když, my jsme si řekli, že samozřejmě to není v posledu sama řeč, která promlouvá, nýbrž že skrze řeč promlouvá pravda. Ale nepochybně ta řeč je pohybem – díky tomu, že pohybem je pravda. A my jsme si tedy, v určité momentální bezradnosti, jak pomyslet, jak pojmově vyřešit ten problém vztahu mezi pravdou a dějinami, vzpomněli na tohle a chceme to řešit na vztahu mezi řečí a dějinami. Je to logické, není to nic násilného, poněvadž my víme, že skrze řeč promlouvá sama pravda. My jsme si o pravdě ukazovali, že pravda je pohybem, že je děním, že se děje. Teď jsme si ukázali, že také řeč se děje. To jsme nemohli zatím říct, protože jsme nedospěli na úroveň dějin. Poněvadž tam nejde o pouhé dění, tam jde o dějinné dění. Teď teprve to má tu pravou váhu. Takže můžeme mluvit o dějinném dění pravdy, o dějinném dění řeči, a tedy i o dějinách řeči – nejen o dějinách jazyků. To už víme dávno, že existují dějiny jazyků. Víme např., že všechny slovanské jazyky mají někde společného předka a všechny indoevropské jazyky mají někde společného předka atd., že prostě se něco děje. Je to něco podobného jako v říši organismů. Divergence, někdy konvergence, vzájemné ovlivňování, takové stromovité rozrůstání. To víme. Ale že řeč jako to, díky čemu je vůbec možno promlouvat, že se děje, má dějiny – to je cosi nového (alespoň pro nás). Ale nejen pro nás. Bylo by to předmětem velkých kritika velkého odporu, kdyby to přišlo na veřejnou diskusi, nějaký kongres, nebo tak.

Tedy můžeme mluvit nejenom o dění řeči, ale přímo o dějinách řeči. Samozřejmě ta dějinnost dění řeči patří na stranu dějinnosti dění pravdy, nikoli na stranu dějinnosti dějin, poněvadž řeč je něčím elementárnějším, než jsou dějiny. Dějiny jsou možné díky řeči, dějiny jsou možné jen ve světě řeči. Čili dějinnost řeči je čímsi základnějším, primárnějším než dějinnost dějin. Dějiny, skutečné dějiny – ne tedy dějiny svíčky nebo dějiny kapky vody, jak se to psalo; dějiny přírody, dějiny vesmíru (to je všechno odvozeno, to je jenom jakoby, to je jenom metafora) – jsou možné jen ve světě řeči a skrze svět řeči. Ale ovšem, platí to také obráceně, a to je to, co nás teď bude hlavně zajímat.

Řeč, logos, je možný a skutečný jen jako oslovení, a tedy v prostoru dějin. Ta dějinnost třeba vývoje kosmu je určitá extrapolace, kterou musíme velice problematizovat – ne odvrhnout – ale ten typ, jak se to provádí je velice problematický a necháme si na později návrat k pojetí přírody v tomto novém světle a tam si ukážeme, jak ta extrapolace světa řeči do sféry pouhé přírody – jak se o ni tak bezstarostně pokoušeli staří Řekové – nemusí být zavržena, ale musí být provedena znovu a mnohem opatrněji než to dělali oni. Takže nás teď zvlášť zaujal závěr těch úvah, že nejenom dějiny jsou možné ve světě řeči, ale že také řeč, oslovení, promluva řeči, resp. promluva pravdy skrze řeč, je možná jen v dějinách. To je něco, co musíme vzít velice vážně a v důsledku toho musíme uzavřít, že ta dějinnost pravdy, eventuelně dějinnost řeči – na rozdíl od dějinnosti dějin – je totožná s pravdou a s řečí. Že to není aspekt, že to není kvalita, nýbrž že to je bytostná povaha pravdy a řeči, že je dějinná. A bytostná povaha dějin (ne těch profánních dějin, ne těch dějin, jak o nich běžně hovoříme, nýbrž toho dějinného dění pravdy a řeči) že bytostnou povahou tohoto dění je, že je oslovující, že je čímsi jako řeč, čímsi jako výzva, čímsi, co má smysl – (logos – to je něco, co má smysl). Není tedy nějaké dějinné dění, které kromě toho, jak vypadá, má ještě smysl, nýbrž smysl se tu děje. To jsou dějiny. No a teď vidíme, že je tedy rozdíl mezi dějinností pravdy a dějinností dějin, protože dějiny tím, že se dějí, nemají eo ipso smysl ve smyslu pozitivním, nýbrž mají smysl ve smyslu neutrálním, tj. jsou smysluplné nebo nesmyslné. Kdežto dění pravdy to je něco, co umožňuje a zakládá smysl dějinnosti dějin. Mohli bychom tedy říci, že smysl dějin se děje v dějinách. Ale nerealizuje se jako produkt dějin. Mezi smyslem dějin a dějinami, jak se dějí, je vždycky napětí. A tady je tedy zase ta analogie. Když jsme si řekli, že vlastně to je totéž, to dění pravdy a dění řeči, a to dějinné dění obou. Takže my můžeme nahlédnout, že jak řeč sama, tak ani dějiny samy nepromlouvají, ale skrze ně promlouvá pravda. Jak řeč, tak dějiny jen prostředkují oslovení, jsou oslovením, jsou promluvením pravdy. (Odpusťte, ten styl připomíná určité kontexty, které třeba vám nemusí být příjemné, ale já to zatím nedovedu říct jinak, takže tu formu promiňte.)

Promluvení pravdy v dějinách se ukazuje (resp. skrze dějiny) se ukazuje jako smysl dějinné situace. Když se tážeme po smyslu – třeba současné doby, nebo po smyslu českých dějin, jak to dělal Masaryk, nebo po smyslu Francouzské revoluce apod., tak se vlastně tážeme nejenom po nějakém vysvětlení té revoluce z toho, co předcházelo a vysvětlení toho, k čemu ta revoluce za daných podmínek nezbytně vedla, takže bychom tady ukazovali, co z čeho vyplývalo a co na co mělo vliv atd. To jsou takové vnější okolnosti, které nám k porozumění smyslu toho moc nepřispějí, i když jsou nezbytné. Když se tážeme po smyslu určitých dějinných událostí, nebo dějinných epoch, tážeme se po tom, co vlastně bylo v té dějinné situaci výzvou pro lidi, v tom smyslu, jak jsme také citovali Toynbeeho challenge and response; co ta dějinná situace znamenala jakožto oslovení, k čemu vyzývala, po čem volala a zároveň – protože to je smysl ve smyslu neutrálním – jak vypadala ta odpověď. Byla vůbec tady nějaká odpověď? Bylo

vůbec tady nějaké porozumění tomu, co ta situace znamenala? A bylo to porozumění správné? A i když bylo správné, byla ta odpověď správná? Nebo byla tu správná odpověď, aniž bylo správné porozumění – čistě nahodile? Nebo bylo porozumění špatné a odpověď přesto správná? (Taky se to stává).

Tedy tohle všechno patří k porozumění tomu, co je smysl určité dějinné situace. Promluvení pravdy v dějinách, skrze dějiny, se ukazuje jako smysl dějinné situace a je přístupno porozumění. Teď necháme stranou, jak to porozumění vypadá: že k tomu porozumění je samozřejmě nezbytná reflexe a to zn. v jistém momentu toho porozumění, nebo v jistém momentu předpokladů toho porozumění ta exstáze, že člověk jaksi odejde ze sebe. Kdyby neodešel ze sebe, tak to porozumění je jenom prosazením jeho subjektivity, tj. bylo by to to, co člověk vtiskuje té historii, která sama o sobě nemá smysl a člověk tím, že se pokouší porozumět, tam vtiskuje jakési struktury.

(Asi tak, jak si to Kant představoval, že nikoli soukromé apriorní nazírací formy, ale obecné nazírací formy, obecné apriorní pojmy ducha jako takového vtiskuje (duch) do tohoto světa. Čas a prostor pro Kanta nejsou ničím objektivním, ničím, co by se skutečně vyskytovalo ve světě. Ale my, jakožto duch, tj. duch vůbec tj. i nějaký superduch není schopen ten svět vidět jinak než v čase a prostoru, protože je to apriorní výbava ducha, každého ducha, ducha vůbec. Mnoho filosofů to považuje za strašlivý omyl, za nesmysl, ale to je ten důvod, proč Rádl počítá Kanta mezi romantiky. Protože říká, že k podstatě romantismu patří násilnictví a vtiskovat světu apriorní formy nebo apriorní pojmy je pro Rádla násilnický akt. Proto je Kant zahrnut ještě do romantické filosofie, kterou většina historiků filosofie začíná mnohem později.)

Tak ne tak, že bychom my pro svou potřebu, protože se musíme ve věcech vyznat a je pro nás nesnesitelné, když se děje něco, co nemá smysl, ten smysl do toho vrazíme. My se můžeme vyznat v tom, jak třeba jednají naši policajti jenom tak, že do toho strkáme nějaký rozum i když připouštíme, že v tom třeba žádný není. Ne tak, Porozumění smyslu dějin není takto subjektivně garantováno, subjektivně založeno, nýbrž je právě tou otevřeností vůči oslovení, kterému je třeba naslouchat. Dokonce tak naslouchat, že popřeme sami sebe, že necháme sami sebe za sebou, že vystoupíme ze sebe, abychom lépe slyšeli.

Porozumění smyslu dějinné situace, případně epochy je, dalo by se říci porozuměním zacílenosti kontextu dějinného. Tj. – obráceně řečeno – porozuměním naší vlastní situovanosti, nás jako dějinných subjektů v prostoru (to je metafora – ve sféře, ve světě) otevřenosti vůči pravdě, a to znamená i v prostoru zaměřenosti k pravdě a tím k budoucnosti. Porozumění smyslu znamená porozumění dění, které je orientováno, které má nějaké nahoře a dole. Ne o sobě, ne jako svůj vlastní produkt – to nahoře a dole není magnetické pole, které si země vytváří kolem sebe, nýbrž je to magnetické pole, v kterém je člověk, když jde s kompasem a ten člověk ani sám ani tím kompasem

to magnetické pole nevytváří, nýbrž jenom se v něm orientuje. A orientuje se v něm proto, že to pole samo je orientované.

No a tady je závěr. Jestliže tomu je takhle, pak porozumění dějinné situaci nejenom ve svých důsledcích, ale i ve svých počátcích, ve svých příčinách je založeno nikoli v osobní distanci. Obvykle máme před sebou takový projekt, takový koncept poznání, v němž subjekt je v distanci od poznávaného objektu. Tomu říká třeba Jaspers Subjekt-Objekt-Spaltung. Teprve když to přeložíme do roviny dějinné, tak se ukazuje, že něco takového je čímsi sekundárním. Ne že by to neexistovalo, ale je to sekundární. Primární – to se můžete velice pěkně dočíst v jiné souvislosti u Schellera v tom českém výborku *Ordo amoris*. Tam hned ta první studie vykládá, jak poznat můžete jenom to, oč se zajímáte, u čeho jste celým srdcem, co milujete. Na distanci, nezaujatě, nic nepoznáte, nebo poznáte jenom okrajové záležitosti.

Tedy porozumění dějinné chvíli, porozumění smyslu dějin, nebo tomu co v Novém Zákoně se nazývá znamení času – tedy to je možné ne z osobní distance, ale naopak zdrojem toho porozumění, ale také výsledkem, důsledkem toho porozumění je osobní přítomnost, osobní angažovanost, osobní nasazení v dějinné chvíli. A my víme, to je další věc, ke které dojdeme později, že dějiny se konstituovaly v takové nové dimensi (ty dějiny, o kterých právě hovoříme) teprve tam, kde se konstituovala obec. A tedy to naše nasazení v dějinách je možné jenom skrze nasazení v obci. To je ta skutečná dějinnost. V jakém je poměru, vztahu, jaké jsou z toho problémy atd., to bude záležitost příštího roku – jestli to vydržíte a jestli já to vydržím.