

Diskuse o tématu přirozeného světa

Ladislav Hejdánek

◆ diskuse, česky, vznik: 27. 6. 1972 ◆ poznámka: u Jiřího Němce

◆ discussion, Czech, origin: 27. 6. 1972

Diskuse o tématu přirozeného světa [1972]

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

--- (s1_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: ...z toho mytologického výrazu v křesťanství, který úplně překrýval i ten centrální smysl. Já mám dojem, že když tam on mluví o stavu mytického člověka k budoucnosti a tam, kde hovoří o tom rituálně symbolickém chování, tak má na mysli to, co i *Eliade* zdůrazňuje, že je totiž dost podstatný rozdíl mezi mýtem v té nejstarší nám známé podobě a mytologií. Že mytologie koncipuje ty antropomorfní, ty nadlidské postavy, kdežto ten nejpůvodnější mýtus ty postavy nemá a znamená v tom vlastním rituálu skutečně jakési otevření, které ovšem je pak neutralizováno tím, že se to všechno opakuje a snese to nakonec ten výklad, který vidí tu nejpodstatnější věc právě v tom opakování a ne vždy v tom aktuálním otvírání. A že na to aktuální otvírání, které je samozřejmě v mýtu především zkresleno a překryto tím celkově pasivním charakterem právě toho odevzdávání se tomu otvírání, nicméně na toto otevření může pak navázat víra.

Já ovšem, a to zase teď bych se obrátil k Láďovi, si vykládám i tenhle Patočkův text ve světle textů, které s ním nějak souvisejí a které myslím, že se hodí hodně zase k systematickému studiu, protože buď jsou příliš stručné, i když tam jsou formulace lepší než v tomhle, nebo jsou sice rozsáhlejší jako ten text slovenský, ale prakticky nepoužitelné pro množství v podstatě tiskových chyb nebo pochybně dešifrovatelných ve smyslu, že se to nedá vůbec číst. I když tam zase jednotlivé formulace mi připadají nosnější, než jsou ty formulace v tomto textu. To už jsme si tady uváděli, že například jak v tom textu slovenském, tak v textu v časopise *Tvář* se mluví o té polaritě nebe a země, která tam má nesmírně smysluplné místo, a tady zůstala už jenom země, což tam opravdu trčí v rámci toho celého. Zejména když už jsme předtím četli ten výklad i o tom nebi.

A takových nevyvážeností v tomto textu je víc. A to se týká i toho závěru. Když si vzpomeneme na text v *Tváři*, tak tam, kde se mluví o té přicházející říši, pro niž se právě člověk objevuje nebo obětuje, tak ta je jasně formulovaná tak, že to je právě ta říše, která tvoří – tam se dokonce užívá termín tvoří – ty vztahy mezi lidmi. Nevím, jestli i v tomto textu... někde ke konci jsem tady pak nakonec našel ojedinělé slovo... jo, je to tady: strana 233, poslední řádek. Kde tak společenství těch, kdo v tomto vzdávání a odevzdávání se se rozhodují a popíráním oddělených center vytvářejí toto jednotné společenství jednoty. Tady se mihne ta tvorba. Protože jinak je právě, jak tam hovoříš o tom, že je to prostě podivně takové vyprázdněné a ploché pojetí, tak to jednoznačně je dáno právě tím soustavným zdůrazňováním toho sebevzdání, které je jistě určitým způsobem sebenalezení, ale není tady vůbec nějak formulována ta možnost tvorby jako právě tvorby nového, ačkoliv v jiných textech Patočkových toto je.

Tím mi přijde taky dána právě – i kdyby tam ta možnost byla takhle vyslovena a nekonkretizována, protože to zase myslím si, že nemusí být v takovém textu konkretizováno – jaký to má význam pro můj život třeba teď. Jde pouze o to, aby mezi tím, co je tady řečeno, a tou formulací, která má význam pro můj život teď, byla nějaká možná smysluplná spojnice. Všechno tam myslím opravdu být nemusí. Tak tohle je tady nedostatek, že ta dimenze budoucnosti není především formulována právě jako dimenze tvořivosti a že to tam je jen tak na okraji zmíněno. Nehledě na to, že například v tom slovenském textu a i v textu v *Tváři* se hovoří o tom vyšším, že člověk se vynakládá proto, aby vzniklo to vyšší. Což poněkud zase připomíná *Schelerovu* koncepci božství.

Ale protože tady to vynakládání se není odděleno právě od těch lidských vztahů a od toho, co souvisí s tím pravdivým lidským životem, tak to není pouhá nějaká negace člověka, není to prostě jeho ztráta, ale je to vyložitelné jako transformace. Jinak ještě tady v tom by se mohl najít protiargument k tomu, co říkáš ty, Zdenku, že by Patočka nějak dokonce se nějak sblížil s tím tradičním křesťanstvím. To je tady v textu zdůrazněno a jinde ještě ostřeji, že tu konečnost lidské existence bere skutečně do všech důsledků. On nikterak nepočítá s tím, co třeba Kovář říká imaginární sebepřežívání. To znamená, nejde tady o nějakou takovou *ontologickou* konstrukci uchovávání lidské individuality po smrti. A to by samozřejmě byla součást toho tradičního křesťanského představového repertoáru. Jinak pak je otázka, jestli to Patočkovi

tak nevadilo nebo co ta víra, na kterou se tady odvolává – jakože to po tom *Socrates* má u sebe – co to vlastně ta víra k té duši v tomto smyslu je. Snad bychom to chápali jako víru v duši, která se realizuje v tomto životě. Nemluví se tady o nějakém životě po smrti. Nejsem si jistý, že to, co říkáš, je tak zcela součástí této Patočkovy filosofie, jako opravdu ta podstata v tom smyslu, jako to je u [nesrozumitelné], není prostě totožná s nějakým přežíváním.

Jiný hlas: Vegetativním, v té sekvenci, ve které se jako to nejzákladnější představuje Patočka ve své přednášce. Tak já si myslím, že v každé odchylce, v každém určitém pojetí ta, a vůbec, že ta dimenze mýtu, forma mýtu, dimenze mýtu, tak to nepovažuji za kormidlování k nějakému zásadně novému nebo k tomu závěru, že třeba to není úplně tak, jak se... V každém případě ta myšlenka moje vznikla na tom, když jsem strašně nadával na tu koncepci mýtu Patočkovu jakožto něčeho nadosobního, zcela radikálně odlišného. Tak mě tehdy, tehdy jsem se poprvé vůbec setkal s tímto pasusem u Daniela Kroupy, přesně ten text, a říkal mi, jestli je to opravdu tak, co se tomu Patočkovi přičítá. No, tak tenhle text rozhodně na to neukazoval, ba přímo s tím byl v rozporu. Právě to ztotožnění s představou mýtu – myslím si, že i kdyby to tam nebylo přímo tak, jako je to u *Eliadeho* nebo částečně i u *Bultmanna*, tak to aspoň neodbočuje od toho, co říká o božství u téhle gnostické [nesrozumitelné]. To má Patočka pravdu, že tento pochází z toho autochtonního [nesrozumitelné].

Jinak tedy tady ještě, jak Láďa tady tak ostře postavil tu angažovanost, která spoluuskutečňuje království Boží, oproti tomu, že Patočka říká, že to království Boží mezi námi jest – ta formulace tady není tak vzdálená tomu, co říkáš ty, Láďo, poněvadž tady je takové to triviální srovnání: království Boží už nastalo i mezi námi, ale tak, že každý musí provést svůj obrat k němu. Kdyby zůstalo u tohoto, tak by to ještě samozřejmě vyrovnilo ten tvůj komentář. Ovšem já říkám, není zde jako telefonní budka za rohem, k tomu teď ta metafora nefunguje, ale přítomné, ať chci, či nechci, a o stejné nepřítomnosti. Tady když se řekne, že to tedy není království Boží přítomné, ať chci, či nechci, tak tady to spoluuskutečňování je vlastně výslovně řečeno. Já mám dojem, že tady mám pocit, že je to přestřelené, a že by to nebyl jenom pohled spolupodepsaný sympatizantem, jak jsi jednou řekl, který by to takhle chtěl vidět. Já myslím, že by tady takových věcí bylo tedy víc.

Co je určitým nedostatkem toho textu, že tam opravdu je to nejpodstatnější řečeno často jenom náznakem, kupodivu právě v tomto textu daleko ještě početnějším náznakem než v jiných textech. Tam se třeba vůbec o bohočlověku nemluví, a přitom tam je, myslím, ta filosofická interpretace křesťanské tradice uchopena hlouběji, přesvědčivěji než v některých jiných textech, které jsi uváděl. Jeden takový důvod k tomu, proč je možná nutno mluvit v náznacích o tom ontologickém základu dimenze budoucnosti, je prostě ten, že jelikož i tento základ má horizontovou povahu, tak výpověď o něm tedy je jaksi nepřímá. Je jasné, že to poznamenání tím kontaktem s horizontem se především projevuje v praxi a ve výpovědích, které jsou na ni zaměřeny a žijí z toho obratu. Ale přesto je možné se pokusit i o stanovení struktury toho obratu a pak ovšem to skutečně musí být velice nepřímá a v tom smyslu tedy vždycky jenom náznaková a v tom smyslu také zašifrovaná řeč. To myslím také ospravedlňuje ty *Heideggerovy* a *heideggerovské* promluvy, s tím samozřejmě, pokud nejsou odepnuty od toho, že míří do situace člověka, do pobytu a do jeho dějinného rozhodování. Ale tento předěl u *Heideggera* nechybí, a myslím si tedy, že aspoň virtuálně nechybí ani v tomto textu, zejména teda chápeme-li ho pak v kontextu ostatních Patočkových věcí.

Ještě samozřejmě, jak jsi tady říkal v návaznosti právě na témata Jirchář, to je při prvním čtení také strašně taková pro nás tvrdá řeč, když se tady mluví o mýtu právě v souvislosti třeba s tím, co by mělo být jádro křesťanství. I když samotné to *Eliadovo* pojetí také ukazuje kromě napětí mezi vírou a mýtem také jistou souvislost a návaznost danou právě tím bytostným a překryvným otvíráním v samotném mýtu.

Problém samozřejmě je pak ovšem také v tom – a možná že bychom se tady mohli opřít o *Bultmannovy* žáky – my víme, že ty výpovědi evangelijní mají charakter vyprávění, ne toho vyprávění, které je *mýthos*, tedy bajka, ale vyprávění, které se týká historicity. Ovšem my víme, že tato historičita je vlastně...

Jiný hlas: historizace, protože to, co v evangeliích je vyprávěno jako historické příběhy, ve většině případů

nejsou historické skutečnosti – říkám to teda zatím tak velmi nepřesně – nýbrž vyprávění, jako by to byly historické skutečnosti, které historizují něco, co – nebo to velmi často – něco, co těsně před tím historickým rázem nebylo, respektive co v jádru historický ráz nemělo. Třeba vzkříšení.

A takže vlastně ta evangelijní výpověď má v tomto smyslu ve své fázi – nebo řekněme fáze, vznikly tři: Velice fragmentární zachycení Ježíšova života jakožto historické osobnosti. Víra učedníků v například vzkříšení. Už poměrně rané představy o třeba Ježíšově nějaké – řekněme raději *preexistenci logu*. Zůstaňme třeba u té víry. Jakožto historicky se tváří vyprávění evangelií o narození a zase o vzkříšení, těm neodpovídají vůbec žádné historické skutečnosti. Je samozřejmé, že to muselo být historizováno, svědčí o tom, že jádro křesťanství je nemyslitelné bez dějinného rozhodování. A tady právě teď bych chtěl navázat na tu kritiku *Bultmanna*.

My jsme si, když jsme ho četli, tak jsme si říkali u *Bultmanna*, který je tím velkým analytikem mýtu, těch mýtických forem v evangeliích, tak je zajímavé, že se z toho vyrejšovává mýtická forma a existenciální rozměr. A ten existenciální rozměr stojí mimo dějiny. Tam jsme si přímo přečetli v *Geschichte und Eschatologie*, že rozhodování víry se neděje v dějinách, které mají nějakou historickou kauzalitu. Že to je v fákové dimenzi, je to napříč.

Tady najednou *Bultmann* ovšem je mimo *Nový zákon*, a to dokonce i tam, kde *Nový zákon* jakožto historické vykládá, co vůbec historické není. Protože má intenci dějinnou. A proto musí všechny i mytologické výpovědi historizovat. Čili jeho jádro se nepochybně týká dějin a rozhodování, které není napříč dějinám nebo nad nimi nebo mimo dějiny, nýbrž v dějinách.

Ale teď je tady zajímavá věc, že fakticky se tohle zprostředkování volby, víry, rozhodování v dějinách událo – jak se dá ukázat i na skladbě přímo evangelijních textů – právě pomocí toho prostředního článku, toho mýtu. Protože *preexistence logu* je *mýthos*, vzkříšení je mýtus a mnoho a mnoho dalšího je zase mýtus. Bohočlověk je mýtus.

Takže se dává další otázka: Jak to, že se mýtus mohl stát touhle spojnicí? Nepochybně je v něm něco – a to by se muselo ještě vyzkoumat nějak lépe a ještě mnohem jemněji – je v něm něco, co k tomu dějinnému objemu má dost blízko. Čím má blízko? Proč je to tak citlivý bod? Jak je to možné, že mytologická představa se může pod tlakem toho zvratu a křesťanské intence skoro tak snadno historizovat? Vždyť jsou to strašná přeznačení oproti třeba mimokřesťanským mýtům i stejně znějícím. Helénistický bohochlověk nebo gnostický bohochlověk a křesťanský bohochlověk je samozřejmě něco totálně jiného. Ale že i to křesťanství mohlo vůbec mýtického obrazu použít. A že ho mohlo takto historizovat.

Nepochybně v tom mýtu – zdá se v každém tom původním nevyprázdněném mýtu – je nějaká dimenze, je tam ta dimenze otevřenosti světa a označení, i když zároveň ten úlek před tím, co z budoucnosti tuhle přítomnost otevírá. Což nicméně je jakýmsi neredukovatelným zbytkem, který při přesném nasazení do toho středu může tuhle představovou strukturu použít, dokonce ji může použít hnutí, které je tak naprosto totálně angažované v dějinách, jako je právě křesťanství.

A tím, co tady říkám, se jenom pokouším, abych právě v tomhle smyslu vrhl trošku lepší světlo třeba i na *Heideggera*, který skutečně zase dneska používá mýtické obrazy po vzoru třeba *Hölderlinově* a řady jiných básníků, a nemusí se tím *Heidegger* stávat myslitelem, který by se odděloval právě od toho dějinného rozhodování. To je jiná věc, jestli to *Heidegger* dotáhl a jestli to vůbec unesl. Tady jde o principiální možnost a možnost cesty, kterou jestliže nešel *Heidegger* dost důsledně, tak jí můžou jít jiní. Tady jde vůbec o samotnou tu možnost, a ne o její naprosto konkrétní podobu u *Heideggera*. Ale spíš jde o legitimnost toho, že používá mýtický obraz.

Jiný hlas: Jestliže tedy budeme dál rozvíjet tu *bultmannovskou* nebo teologickou patinu této myšlenky, totiž *logos* se stává skrze to *mýtos*, tak jak myslím i *Patočka* navzdory všemu hodně chápe – nemyslím, že to dotáhl do expresivity *Heideggera*, ale je to možné dokonce – je prostě ten nejautentičtější výrok, nejautentičtější ontologický výrok, jaký je vůbec myslitelný. Všecko ostatní, vědecké a podobně, prostě nemohou být, jsou podstatou ontologický výrok, *logos*.

Jestliže v křesťanství slovo se stává tělem, tak tím není řečeno pouze, že vstupuje do historie, nýbrž že se stává tak či onak světem. A z toho důvodu prostě křesťanství, křesťanská výpověď nutně také mýtem je. Ve smyslu, když budeme na něj jako mýtus reflektovat, tak je dokonce jedním z mýtů. Tak jako budeme-li chápat Krista pouze jako historického člověka, tak je prostě jedním z lidí.

Čili ta celá snaha odmytologizovat křesťanství je tak či onak dogmaticky dosti pochybná. Samozřejmě že křesťanství je mýtus, tak jako jsou jiné, tak jako je evangelická událost historickou událostí vedle spousty jiných. Tam, kde ta víra o tom říká něco víc, je, že to je nějaký mýtus jiné kvality, nebo že je to kus světa, skrze který byla zjevena jasnost světa.

To je myšlenka, která mě napadá kolem těch úvah o tom, že křesťanství a mýtus nemají nic společného, nebo že je to mýtus nějakého zvláštního typu. Mně by to víceméně nevadilo. Jak odmytologizování, tak tady mezi těmi... víte, ne každá demytologizace Nového zákona vede do *pietismu*. To, že *Bultmann* v tomhle smyslu uvízl v jakémsi *doketismu*, to bylo řečeno již víckrát. Právě proto, poněvadž to jeho rozhodování víry se neděje v dějinách. Ovšem to může být vlastně napraveno a patrně taky je, protože je možné provést takovou demytologizaci Nového zákona, která to rozhodování v dějinách chápat bude.

Jinými slovy, ten ontologický a řekněme aspoň tedy nějaký reflektovaný význam toho mýtu nemusí nutně vyústit pouze do nějakého individuálního rozvrhu. Může docela klidně, může se to pochopení mýtu konkretizovat jako dějinný rozvrh. Hovořím tady jenom o možnostech, ale ta možnost není nijak uzavřena. Víím jenom, že já tvrdím, že křesťanství prostě koná jiné jevy, a tím pádem existuje. A je tím pádem určitým mýtem, nikoliv jiným. Nedávno jsme o tom mluvili, do jaké míry je nebo není podstatné to přejímání mýtu k těmto událostem a do jaké míry je máme odstraňovat a najít tam tu doteologickou věčnost – to je pořád tentýž model. Anebo naopak si dát pozor na toto, a v této formě byl přijat, aniž by to byl v tomto smyslu plně platný. [nesrozumitelné] se nemůže se všemi těmito názory uspokojit.

Jiný hlas: Jestliže v křesťanství taktéž mýtus? Samozřejmě, to je naprosto jasná věc, ale možná že tady totiž taky zase příliš rozšiřujeme ten rozsah pojmu *mýtos*. Protože takhle, už jak o tom mluvíme teď nějakou dobu, by mýtem bylo jakékoli symbolické vyjadřování. Já mám dojem, že teď jsme se prostě dostali k tomu, že v rámci symbolického výrazu je mýtus, tak jak jsme o něm hovořili třeba u *Eckharta*, tak i jak tady s ním pracuje Láďa, pouze jedna možnost. A to právě takové symbolické čtení světa, které nechává převládnout tu dimenzi minulosti. A to dokonce tu dimenzi minulosti, která je založená na uplynutí toho, co vzniklo, a její udržování ve vzpomínce. Což pochopitelně není veškerá minulost. To není mýtus v žádném pojetí, dokonce se s ním chce sice... *mýtos* je výpověď o současném světě v jeho nadčasové struktuře. To je taky pravda, to už tady říkal i *Patočka*, myslím, to má v *Trendu*, tam hovoří o té – když argumentuje *Bröckera* – o té hluboké, a vlastně on tam říká existenciální pravdě toho mýtovitého poznání. A že je sekundárně historizován, aby byla ta pravda, tak těžká pro člověka, zmírněna. A tedy, že je mýtus vždycky výpověď o přítomnosti, no tak to myslím, že platí jenom v moc malou míru, protože mýtus třeba je, že za dávných a dávných časů stalo se to a to. To není samozřejmě o přítomnosti, jakkoli má vliv na budoucnost, tak to už je v možnosti, ale o něčem, co je prostě závažné pro chápání struktury světa v této přítomnosti.

A to právě spoluurčuje můj postoj k té přítomnosti. To je to nesmírně důležité novum, který s *Bultmannem*, já myslím, platí a platit bude. Že totiž právě poukázal na to, že mýtus je třeba interpretovat existenciálně.

Hejdánek: To je vynikající věc, která není v rozporu s asi s jeho opravdu nejhlubším smyslem. Jenom právě jde o to, proč jenom existenciálně? Jestliže existenciálně chápeme – a v tom už je pak zase ta chyba – jako něco, co se netýká dějin, což mimochodem tady *Bultmann* je velmi špatným čtenářem *Heideggera*. Tady je sice udělán přinejmenším pokus, otázka zda úspěšný, ale svědčící o té intenci, že dějinnost a rozhodování mají k sobě nesmírně blízko.

Jiný hlas: Jo.

Hejdánek: A ty dějiny byly do toho, v té židovské tradici, jako v tom smyslu a jediné v tom smyslu novum do toho mýtu pojatý. Dějiny jsou dějinami spásy a jsou něčím absolutním. Prostě proto, že když se

odehrály, nemohou se odehrát jinak a mají takřka epochální charakter nebo jsou dějinné události samy v dějinných událostech samých. Bůh mluví těmito událostmi. O to, že jsou dějinná událost, se zde stává prostě strukturou nebo konstitutivním pro mýtus, takhle tedy v tom křesťanství.

Jiný hlas: Ano, a to není nic vymyšleného. Jestliže v Izraeli čteme, že Izraelité byli vedeni sloupem, který byl ve dne oblačný a v noci svítil, no tak je jasné, že ta výpověď, že v tomto sloupu byl Hospodin, je mýtická. Tak mýtická jako být pohádková nebo co, nebo nadpřirozená?

Hejdánek: No, pohádka, to není mýtus.

Jiný hlas: Ale ta výpověď je mýtická, protože samozřejmě v žádném sloupu Hospodin nesídlil. A když to promyslíme, tak se tato mýtická výpověď stává symbolem. Symbol je legitimní výrazový prostředek i filosofie, stejně tak jako mýtus.

Hejdánek: Dobře, jenže ty říkáš něco, co je mi opravdu velmi problematické. Že je to symbolem proto, protože Hospodin v tom sloupu kouřovém nesídlil. Já ovšem myslím, že když *Gedeon* odesílal své části vojska domů podle toho, jestli se napili tím nebo oním způsobem, tak se to docela klidně mohlo stát. A ten dopad toho významu může být rovnocenný události, v které se ti nechce věřit, že v ní Hospodin byl v tom kouřovém sloupu. A ještě dál, když Izraelité přešli Rudé moře a vody stály po obou stranách jako stěny, tak neběží zřejmě o výpověď o světě tak, že by prostě ty stěny, ty vody byly fenomén. Jestliže dostal Mojžíš nahoře desky, pardon, dostal přikázání a přinesl desky, tak to je zase mýtická výpověď. Ale samozřejmě, když o tom začneme reflektovat, tak najdeme vynikající a vůbec ne od dějinného průběhu se vzdalující smysl té výpovědi. Symbolické výpovědi.

A není přece symbol – vůbec nemusí být, může, ale vůbec nemusí být něco vzdáleného dokonce fenoménu. Symbol je přeci něco, co se vyskytuje na všech etážích. Mluvme o těch nejběžnějších symbolech. Elementy řeči jsou symbolické povahy, jsou to znaky. A strukturu řeči nemá jenom jazyk, mají to geny a já nevím co všechno. Skoro všechno.

Jenomže to vstoupení dějin do – odhlédneme od otázky, které z událostí považuje *Bultmann* za fenomenálně možné a které nikoliv jako významné pod tímto pohledem. Totiž vstup dějin do struktury mýtu je v tom, že se ten symbol není abstraktum, nýbrž že se může konkrétně stát. A je nicméně symbolem něčeho. Vždyť původně symbol vůbec s abstraktem nepočítá, ten míří právě ke konkrétnu. Mně se to taky nezdá vůbec důležité, jestli celkem některé z těch věcí se skutečně udály a některé dokonce dokážeš archeologicky, že se skutečně udály. Ten smysl je důležitý na nich právě tak, jako není důležité například, jestli budeme tělesně vzkříšeni jednou nebo ne. Protože to se opravdu může stát, jak říká *Fjodorov*, že lidstvo nabude prostě takového vědeckého poznání, že nás všechny vzkřísí a tady budeme znovu. Problematika lidského života se tím neřeší, protože se tím celá věc – že nebudeme prostě žít v průměru třeba šedesát let muži a o něco víc ženy, ale budeme prostě všichni žít těch svých šedesát let a pak znovu, jak to prostě dlouho půjde. To vzkříšení, tím se přece neřeší, jak máme žít. Protože nejde o to, že žijeme nějakou dobu, ale jak žijeme.

A přece jenom je určitý rozdíl. Zatímco záležitosti eschatologické jsou pohledy do budoucna – to opravdu mluví právě proto, že budoucno je absolutní, nemluví o konkrétní události – tak ten vstup dějin do mytologické struktury jako prostě záležitost, to, co se říká *economia salutis*, je, že události, které se v určitém období udály, jsou zároveň výpovědné. To ztělesnění, vtělení, to není něco, co se v každé době událo, tam ten pohled jde k události. My si to sice můžeme zprostředkovat a bude to podle módy napůl symbolické a napůl událost a ještě symbolické – to je putna, to je strašně nepodařené. To všechno by nemělo smysl. Já jsem naopak mluvil o tom směru, o té intenci, k čemu to míří. Já jsem právě mluvil o tom jak mýtu, tak i symbolu, jak může mířit právě k tomu *historickému, empirickému* jedinci, což už je určitá abstrakce, když takhle mluvíme, poněvadž ono právě je symbolicky [nesrozumitelné].

Jiný hlas: Ano, to dění.

Hejdánek: No, čili není podstatné dávat příklady. Dávat příklady určitě takové ty neuvěřitelné a říct: toto jsou mýtické výpovědi, a jiné historické skutečnosti, jako třeba o Josefovi a Šalomounovi, a říct o tom, že to prostě mýtické výpovědi nejsou, právě proto, že jsou historické.

Jiný hlas: Ano, to sice tak nějak pravda takhle, ale přesto je to důležité. Protože totiž tímhle tím určitým rozlišením na tyhle ty dvě sféry dáváme pouze najevo, že nemusíme zapomínat na to, co už víme. To znamená, že věda nepadá, poněvadž jsme taky schopni tohoto symbolického pohledu.

Hejdánek: Vždyť víc tím má být řečeno. Čili to je naopak poukaz právě k plnosti dnešní dějinnosti, že to, co jsme v dějinách získali, jako například vědu, že to prostě nepokládáme za něco úplně sekundárního.

Žádná věda nikdy...

--- (s2_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Ale nicméně, důležité zde je, že i to, co se událo, má symbolickou povahu a je v *sémantice*. Zatímco mýtus v té tradici řecké nemá tu věcnost se k tomu vztáhnout. Ted' je to v *sémantice* vlastně. V tom je ta potíž, protože pokud se ty dějinné věci v rámci mýtu neřeší...

Hejdánek: Já už nevím přesně v tuhleto chvíli, jak to na mě dopadlo v poslední době, a tak jsem trochu neschopnej to vyjádřit. Mám dojem, že pro mýtus je podstatné to, že když se chopí skutečné události, tak tím, jak ji zpřehledňuje, činí srozumitelnou, jak se dostává k jejímu smyslu, k jejímu významu, jak se chápe toho významu, čili podstaty té události, tak to dělá způsobem, který je podstatně odlišný od hledání smyslu v dějství, to jest od hledání historického kontextu. Ten mýtus tu událost vytrhuje a váže ji k jakési obdobné události jiné, a to k jakési vzorové události, třeba která nabývá toho charakteru vzorového prostě nějakým takovým způsobem, který je vysvětlitelný, ale který si sám ten tvůrce neuvědomuje, a to by byl další případ. Ale prostě skutečná událostnost lidského života, lidských životů, lidské dějinnosti, lidských dějů, ta jaksi padá pod stůl. Tam jsou jednotlivé situace vytrhávány z toho historického kontextu a jsou přiřazovány k rozmanitým okruhům, které jsou svázány spolu úplně jiným způsobem, než jak to vypadá v tom skutečném průběhu.

To je jedna věc. Je to nepřesně vyjádřeno, protože se předpokládá, že vůbec tady na začátku nějaká historická poslušnost je. Ovšem, protože jsme si dobře vědomi toho, že historická poslušnost může být jediné tam, kde si to člověk uvědomuje, tak zas musíme z druhé strany to říct obráceně, totiž, že když se tenhle způsob toho mýtického přiřazování jednotlivých situací do různých šuplat má přerušit, když se z toho má vyjít, tak se to dá udělat jediné tím způsobem, že se některá ta šuplata vezmou a natáhnou do jakéhosi dějství. Protože nic jiného není než ta šuplata. A tomu se tedy říká ta *historizace*. Tedy teprve tam, kde se vlastně do mýtického způsobu přiřazování k jednotlivým, do jisté míry *monadickým* nebo pro sebe uzavřeným *archetypům*, když se tohle má prolomit, tak je třeba ted' z nějakého toho *archetypu*, a je nutno víc *archetypů*, udělat nearchetypický *archetyp*. Je třeba z toho udělat jakousi událost, že to vypadá, že to snese interpretaci — nejde o to, jestli se to skutečně stalo, ale že to snese interpretaci, jako by se to stalo. To znamená, určité mýty jsou k tomu hodné a určité nevhodné. Například mýtus, že svět vznikl tak, že se vynořila želva z oceánu, je nevhodný. Tímto způsobem *historizovat* nelze.

Naproti tomu existují mýty, které se *historizovat* tímto způsobem dají. Tak například babylonský mýtus o tom bohu, který se otravoval a současně byl trochu líný, a tak si stvořil takového trpaslíka, aby jednak ho obveseloval jako šašek a zadruhé ve volných chvílích aby tu a tam zalil něco v tom ráji. To bylo možno *historizovat*, to karikující pojetí člověka a vztahu boha a člověka, to by bylo možno *historizovat* do toho mýtu o stvoření. Mýtu, který už vlastně není docela mýtus, protože představuje jakýsi pokus o *historizaci* čehosi. Mýtus tam zůstává jako ta základní *materie*, ale je tak všelijak spotvořen, přeražen, nemá už tu vlastní, není to čistej mýtus, kterej by nesl sám svou vahou, svou logikou, nebo *před-logicky* řečeno, ale je násilně deformován, aby vyjádřil něco, co se mu vyjádřit nechtělo.

Tak já mám dojem, že když budeme uvažovat o tom, že nakonec vždycky je potřeba vyjít z nějakého smysluplného kontextu, z nějakého zážitku smyslu, z jakési blízkosti pochopení, nebo jak bychom to nazvali, pak ovšem to, že je třeba z toho vyjít, by mohlo znamenat, že se bez mýtu neobejdeme. Ovšem, jestliže vymezíme mýtus jako to, co je cizí té *historizaci*, dokonce ji nepřipouští, nebo aspoň o ní nic neví, pak ovšem to, co používá ta *historizace*, už není mýtus, to už je deformovaný mýtus nebo něco jiného, a musíme to nazvat nějakým novým způsobem. Čili mně se do jisté míry zdá, že to je otázka ze sedmdesáti osmdesáti procent terminologická, jestli tady člověk v tom mýtu žije nebo nežije, jestli se může bez něho

obejít nebo ne. To záleží na tom, jak vymezíme tohleto. Fakt je, že ten mýtus, který vytrhuje jednotlivé situace a přiřazuje je k určitým *archetypům* bez ohledu na pokus o nalezení nejen té následnosti, jak události jdou za sebou, ale nalezení smyslu toho, proč jdou tak za sebou, tak ten mýtus musí být překonán, jestliže má dojít k dějinnosti, tedy ten mýtus, který tomuhle je cizí, že, který nehledá tu historickou souvislost. Tomu říkat stejně mýtus jako tomu, který už nejenom, že snese tu historizaci, ale dokonce se stává jakýmsi nosníkem té historizace, že, skutečně to pak přestává mít své zdůvodnění to nazývat stejně, že to skutečně pak mate, že.

Jiný hlas: Mně to přijde strašné, protože hovoříte o té historizaci mýtu, ale mně se to zdá úplně v jiném, vy tady kladete pohled, že ty starozákonní dějiny jsou historizací mýtu, zatímco z čeho jsem vycházel nebo v co vstupuji, dějiny jako *ontologicky* závažné, že naopak historické události jsou mytologizovány. Že to je úplně naopak, tak já na to těžko reagovat. Že prostě odchod z Egypta, nechejme teď úplně počáteční problematický sám v sobě, jeho podstatou asi nebude, nebude tento příběh, protože v něm je řečeno zřejmě daleko víc, než v té analýze.

Co se domnívali ti žijící, ti, kteří to psali, ti, kteří to zaznamenali. A v tom případě ten váš dojem byl, možná to pochopit jako mýtus, ten odchod z Egypta je historická událost, která se postupně stává mýtem skrze ten přesun toho pohybu *paschálního*, že je vidět, jak ta určitá událost je tak pomíjivá, že je prodlužována, až se stává tedy výpovědí *ontologickou* až *kosmickou*. Že v podstatě zde, o který jde jako o objev dějin jako *ontologicky* závažných, tak ten směr je opačný.

Ovšem tady je do jisté míry sporné, právě na tomhle se to dá ukázat, i když já to nedovedu posoudit tu oprávněnost, ale existuje muž jménem Russo, který tvrdí, že Židé v tom počtu alespoň a v té závažnosti nikdy v Egyptě nebyli, že odchod z Egypta, vyjít z Egypta, že je historizací téže situace, jaká je vylíčena třeba v odchodu Abrahámově z Uru. Že tam v podstatě jde o pokus zakamuflovat skutečnost, že Izraelité, kteří jako nomádi se pohybovali nejrůznějšími směry atd., se nechávali najímat usedlými měšťany kananejské země k tomu, aby válčili proti jiným městům.

A tak přišel geniální Jozue a řekl: Jste volové, domluvte se, máte zbraně, jste jediní, kteří tady dovedete bojovat, a vyvraždíte původní obyvatele a osadíte zemi. Což učinili, ale protože to je opravdu divný začátek národního života, tak si potom vymysleli vyjít z Egypta, že tam už šlo o pravdu o naslouchání božímu slovu. Tak je to podstatné, a tam už je ta otázka. Určitá potíž toho přístupu je v tom, že se předpokládá u té priority historické události a její změny v mýtus, že předpokládá, že bylo cosi pochopeno jako historická událost a mohlo se to nějak proměnit v mýtus, což se mně zdá strašně problematické, protože to cosi bylo jako prvotně pochopeno v těch strukturách, které už tu byly dány a které to rozlamovalo.

Hejdánek: Mně se zdá velmi přesvědčivé přinejmenším to, že mělo-li se nějakým způsobem realizovat povědomí historičnosti a ta otevřenost vůči smyslu historického dění, tak nejdřív bylo potřeba vymyslet minulost, protože přítomnost jako dějinnou chvíli lze pochopit jen na základě minulosti. V jednom okamžiku je třeba začít a v tom okamžiku ovšem žádná minulost ještě není, tu je potřeba nejdřív tam nějakým způsobem vyeskamotovat, naeskamotovat, a pak teprve časem, až to pak přejde, tak teprve pak já jsem schopen už tu skutečnou historii, to skutečné dějství historické brát jako takové.

Že do té doby nejsem schopen, jsem zásadně nakloněn tomu rozcupovat to na malé kousky a přiřazovat k různým těm *archetypům*. Proto ta určitá nesvobodnost, ten způsob vydělání si minulosti, ale jak říkám, v tom už není... už je pak jedno, jestli mluvíme o *Starém zákonu* nebo o čemkoli jiném.

Jiný hlas: Určitě je to jedno. Ale je potřeba si představit, jak jinak to lze vyložit, ledaže bychom tedy se stvořením člověka už předpokládali stvoření jeho historického vnímání nebo jeho otevřenosti k historickému. Tady právě Hejdánek s námi vždycky polemizuje o něčem, co ostatní lidé opomíjejí. Ti mají jen ten mýtus a žijí v té věčné přítomnosti. V tom je ta specifčnost zjevení u jiného národa, ne že by pravdy sdělené jinými jazyky byly nějakým způsobem méně hodnotné a méně pravdivé, ale nebyly jim zjeveny dějiny. A dějiny nikoli jako událost jako kontext těch činů, ale dějiny jako cosi podstatného, co je *mytotvorné* a *ontotvorné* tím pádem. Což by ovšem znamenalo, že Židům bylo zjeveno, že vyšli z Egypta,

což oni nemohli nikdy sami vědět. Pak už to vyjde nastejno, jestli si to vymysleli, nebo jestli jim to bylo zjeveno.

Jiný hlas: [nesrozumitelné] to nemohli nikdy vědět [nesrozumitelné]. Ale že jim to vůbec nemuselo být zjeveno a bylo jim to už dáno od samého začátku, tedy myslet zvláštním způsobem jinak než ostatní lidé. Hejdánek: To oni věděli, že z toho Egypta odešli. Nevěděli, kde by to věděli. Ať už to je celému židovskému národu, anebo tedy určité skupině, ta věc jako taková je, ale pochopit tu věc jako dějinnou událost, a to dějinnou událost, která má dopad nikoliv jenom pro tu skupinu, která opravdu z toho Egypta odešla, ale pak pro celinu. Čili cosi, co je dáno v té zvláštní mentalitě hebrejské. To, co se člověk snažil označovat jako to Boží zjevení, poukázat na tuto jakožto na událost. Vždyť ne každá událost v minulosti se stane posléze historickým faktem a není ještě sama o sobě historickou událostí. Čili toto je zjeveno, že se to tak stalo.

Ale myslím, že tady okolo věcí, jako je ten odchod z Egypta, aby byl vymyšlený, tak by to dnes odborníci asi těžko odkývali. Zdá se, že i z tohoto důvodu se z těchto skutečností toho Egypta, zatraceně dobře znáte jednotlivá ohrožení, ty rány, které na ten Egypt dopadaly. To je něco, co se muselo opravdu stát. Jiný hlas: To už je argument, který jde mimo ty vědecké podpírání zjevení Božího. Je to z tohoto hlediska velmi problematické. Spíše že to zjevení Boží může i v křesťanské tradici vyústit dokonce ve vědu. To je teze velice mocná a také zřejmě i vědecky verifikovatelná historicky. Ovšem že by kromě toho, že je něco zjeveno, tak by ještě bylo dobré vědět, jak to tam historicky bylo, to samozřejmě u toho zjevení [nesrozumitelné]. Ono se to naštěstí takto myslet nemusí. To je přece ten starý problém toho, že dejme tomu máš-li nějakou výpověď, o níž chceš tvrdit, že jako taková je zjevením Božím, tak pak buď ta výpověď nemá žádný vlastní smysl, ten smysl není nahlédnutelný, ale ty ji nicméně přijímáš, poněvadž v tom smyslu, který ona nějak má, ale který není nahlédnutelný, to přijímáš jako pravdivé, jako bys to nahlížel. A ten nedostatek nahlížení nahrazuješ nějakým jiným důvodem, v podstatě tedy, že autorita to vyhláší jako pravdivé, a ty k tomu máš důvěru. Jenomže toto pojetí vede k těm tolikrát už probraným potížím. Život o tom skutečně má tedy [nesrozumitelné]. Totiž proč? Protože toho problému nahlédnutí se nezbavíš ani v tomto případě. Pouze ho přesuneš k té autoritě. Je ta autorita nahlédnutelná jakožto Boží, nebo není nahlédnutelná? A jestliže nahlédnutelná není, odkud víš, že to je autorita? Jinými slovy, ten problém nahlédnutí je neredukovatelný a je předpokladem jakéhokoli [nesrozumitelné].

Hejdánek: Tady jde o nahlédnutí, což bych ještě zde chtěl se vrátit k té poznámce. Já si to nepamatuji, kde bylo tvrzeno, že Sokrates objevil víru. Například celý takový *Faidón* je série nahlédnutí, že duše je nesmrtelná. A nikoliv série dokladů, jako by to bylo vybojované a řekněme ideou praktického rozumu věřit, že to tak je. Já myslím, že u Platóna právě bylo v té opozici, že *Faidón* je to jinak než v té *Apologii* a ta víra u Sokratova soudu. A ještě také k té víře. Možná myslíš víru jako existenciální napřímenost a rozhodnost, anebo vírou míníš přijímání výpovědí nenahlédnutelných, jako kdyby nahlédnutelné byly, protože se opírají o autoritu.

Chceš mě dostat do toho, že zaměním víru s důvěřivostí. Samozřejmě to činím zcela úmyslně, nemám na mysli *pistis* v tom pavlovském smyslu. Ale domnívám se pouze, že víra je spojená s obrácením se k čemukoliv, zde konkrétně k nahlédnutí, konkrétně k slovu Božímu. Že důvěřuju slovu Božímu asi tak, ze stejného důvodu nebo ze stejné problematičnosti, jako se obracím k vlastnímu nahlédnutí. Protože není pravda, že to nahlédnutí je něčím absolutně posledním, které mě přesvědčuje, že je to tak. To tam může být pouze jako jakási tečka. Já nebudu nikdy víc v nahlédnutí v této problematice než v čemkoliv jiném, jako smyslový náraz toho, co vidím před očima. To tisíckrát můžu zaplatit, a přesto jsem zvyklý mít víru, že tady sedím, že tě tady vidím. Stejně tak k svému intelektuálnímu nahlédnutí a stejně tak ke zjevení. Čili přičemž nejde o to, že toto nahlédnutí nebo tato víra ve zjevení implikuje, že toto zjevení dává události tak, jak se udály, čili autentickou historii. Nepřehánějme to takto. Samozřejmě že to je nahlédnutí, kterému rozumím a poslouchám takovou tu sympatii, co je mně skrze toto dějinné určeno. Nicméně nejrozměšnější mluvení toto je v líčení o historických událostech, buďtež tehdy o slávě, pokud se udály, to nějak opravdu. Jsou-li to vymyšlené pohádky jinou formou, takovou jinou barvou, a chtěly by po mně

něco jiného, ale je-li to – a to je speciálně pro ten židovský národ – jako něco, na co navazují, k čemu tudíž musí být navázáno.

Já v tom smyslu prostě považuji za nejpravděpodobnější, ačkoliv pro to naslouchání nevyplývá z toho samotného mého naslouchání, že prostě mně pro to líčí minulé události, takové minulé události, které mně jsou k prospěchu oslavy. Ale ne, že... to by bylo hrozné divné, kdyby mně líčil výmysly, a to lidské výmysly, jako události, aby mě nějak obalamutil v historii. Jestli chceš přesunout tuto víru na jinou rovinu, na rovinu intelektuální a konkrétně *noetickou*, je jistě možné si představovat v rámci tradice, že nám přímo v této tradici *implikuje* do našeho nitra určité ideje a fakta takovým způsobem, jako kdyby to skutečně bylo, protože tak je to dobré. Ale je daleko rozumnější si myslet, že máme smysly okraje takové, stvořené tak, abychom nazírali věci tak, jak jsou, aniž bychom si věci vymysleli.

U všech věcí, snad u všech věcí k tomu věcnému se člověk nemůže přiblížit, aniž by k němu nehledal cestu. A na druhé straně pravda se tak nějak věci dobývá, je to konflikt, je to boj, to všechno je možné. V obojím tom starozákonní obraz Jáкова jakožto Jáкова, který zápasí s andělem a nepustí ho, dokud mu nepožeňná. To je prostě obrazem obojího a já myslím, že jaksi obrazem velice plným obsahu, který se dá proměnit v *reflexi* o tom, o čem se tady mluví.

Samozřejmě také to nahlédnutí ze své povahy není nějaký definitivní stupeň. To je v kruhovém pohybu všechno a překládá se prostě kroky. Ta víra je jistě něco víc než otevřenost. To je právě ozářeno tím pohybem, který k tomu kroku vede. Ale nezbytně musí mít svou *reflexi*. To patří k věcnému životu víry. V tom nejzákladnějším smyslu ta víra je skutečně, jak jsi správně říkal, víra v moc věcí. Ale ty chceš mluvit speciálně o nahlédnutí a o víře k nahlédnutí. A tak by to právě nebyla ta víra, kterou je možno mít ke všem možným věcem, tak to prostě bez toho ohledu k té *reflexi* tak nejde. Čímž ovšem víra ztrácí svou bezprostřednost, ale na určité úrovni ji nutně vyžaduje. Taky podle křesťanské tradice vždycky vyžadovala.

Jiný hlas: Co kdybychom šli k té aplikaci?

Hejdánek: A tady je takovým způsobem naznačeno cosi, co je vlastně úplným jádrem všeho. Že vlastně to, co je předtím, je jakousi aplikací toho, co tady je vlastně jenom naznačeno.

Jiný hlas: To je taková zvláštní nevyváženost. Na první pohled se zdá, že případně dochází k domýšlení, váhavého teprve začátku domýšlení důsledků těch aplikací. Vůbec to nevypadá na domýšlení důsledků, to vypadá spíš jako takové odrecitování, takové stylizované odrecitování něčeho již známého.

Hejdánek: Právě jsem chtěl říct, že hlavně to vypadá – když vyplývá už z těch předchozích odkazů a ty předchozí texty, vůči nimž se tohleto, to váhavé rozbíhání, jeví jako *redukce* určitých pojmů – jako spíš mít, než to, co bylo řečeno. Rozhodně teda v určitých formulacích, které jinde se najdou víc, i když i jinde to mívá vždycky ten odkap. Je to na konci nebo na nějakém takovém místě zvláštním, u názvů, taková náznakovost spíš umožňuje čtenáři, aby si tam něco vložil do toho.

Odtud jsme uvažovali o těch třech důvodech. Důvod negativní je celkem jasný: právě tedy nějaká slabost, obavy, barvitost, řekněme něco takového. Ale to snad opravdu v této podobě není. Protože na druhé straně nás tak nepomine ten vliv toho oslabení z toho, tak co tam vyplynulo dál. A dokonce toto, co jsme tento seminář uzavřeli, je to samozřejmě jistě, že se mohl prostě pohybovat v těchto souvislostech a v tomto podání obhajovat některé své postoje, které zaujímal. Kdybychom se na to takto koukali, bylo by to všechno jasnější.

Jiný hlas: Podíval jsem se na to taky v tomhle smyslu a v tomhle se to shoduje.

Hejdánek: Tak pak to může být důvod taky jako dost legitimní pro nesmírnou obtížnost toho vlastního tématu, před nímž se mu tedy taková ta slabost legitimní prostě... Fakt je, že pokud by šlo o *filosofickou* teorii tak to v nějakém nosném konceptu by tam moc nebyla. A Patočka, který je přece jen spíš interpret a historik *filosofie*, tady by měl ze sebe vydat prostě něco, o čem se netuší, tak prostě aspoň, aspoň tedy vydává výraz tomu svému přesvědčení, že toto je jeho pravé téma. A to ještě za pomoci právě obrazu už jeho obrazu Heideggerova.

A konečně ještě jeden další důvod: že v nějakém takovém celkovém pohybu ducha dneska se o těchto

posledních skutečnostech vypovídá v náznacích. Že ten pád těch metafyziků, kteří tak bohatě líčili tuhleto sféru, je nahrazen opakem, kdy ovšem do každého toho fragmentu, který označuje tuto dimenzi, je nakonec vlastně právě tím, že to je jen takový fragment a náznak, vložena obrovská síla. To má analogii řekněme v poezii, které není dáno takové symbolické univerzum, jako dneska mají autorové religiózní univerzum, ale nicméně některé ty náznaky v něm, které se tam samy objeví, jsou intenzivnější než ty komplexní vesmíry dřívějších estetik nebo taková obava před kýčem.

Takže tohleto poslední bych vyloučil proto, že to si žádá úplně jiného stylu. Tak trochu to znamená prostě s takovým studem nebo s takovým odlehčením – prostě tak náznakem tu a tam najednou tam nechat prosvítit cosi podstatného. Ale ne, toto je tak pěkně zabaleno do celofánu, dané napospas tam nahoře. Ten styl tomu neodpovídá. Vrací se to k původnímu, k té *filosofické* přesnosti s tím zápasem s gramatikou. Možná jenom taková věc, takřka legitimní toho, že *filosof* by v tomto smyslu neměl nějaké ulehčení v tom, že by tady prostě tu myšlenku takovou silou podsouval. To by bylo asi v cestě chápání ze strany oné *filosofické* důvody.

Přece jen se dostat až k tomu *eschatonu* do konce, který se někde ve *filosofii* takto nechce. Vytýká Heideggerovi, že to končí vlastně v takových jakýchsi mýtických obrazech, ve kterých se to víceméně tak prosazuje jako nějaká instance a že to nic neříká o situaci člověka, o té dějinnosti a o tom všem, co udělá tento člověk. O tom tady moc toho nenapovídá. Jsou to zejména tady v té závěrečné části, kde snad by to jako velmi diskutovaná věc, tak se to dostává do té distance. O tom tady nenacházíme nic. A taky když to člověk rozebere a odmyslí si trochu takovou tu jeho *filosofickou* unylost – on řekne distanci k tomu, co řekli před pádem metafyziky – tak když tohleto člověk odmyslí, o mnoha se o těchto věcech nedozví. Spíš už to jako někdy po boku možná i v určitém souladu s Heideggerem o té bytostné osiřelosti člověka a o nebezpečí pro člověka v těch interpretacích. A taky ta unylost v tom jazyku má takovou básnickou distanci v těch vracích, v té nezdařenosti, o které se tam mluví.