

Vztah člověka k „čtvrtému“

Ladislav Hejdánek

- ◆ bytový seminář, česky, vznik: 8. 9. 1980
- ◆ private seminar, Czech, origin: 8. 9. 1980

Vztah člověka k „čtvrtému“ [1980]

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

--- (1980-09-08 [Vztah člověka k „čtvrtému“ již před filosofií] ad Ricoeur I_s1_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Od 1. září, Ricoeur 1.

Jiný hlas: Od půlky dubna asi jsme, pro ty, co jsou tady hosty, měli takovou sérii jedenácti večerů, kde jsme zhruba – připomeňte mi, já jsem si to nějak nepřipomínal zvlášť, takže něco možná vynechám – jsme pro cíle lidí, kteří nejsou honěni ve filosofii, si udělali takový jakýsi úvod, kterému ovšem neříkáme úvod, protože přísně vzato úvod do filosofie je nemyslitelný. Do filosofie jsou lidé uváděni s prvními slovy matky, která na ně začne mluvit, a s prvními slovy, která se sami naučí vyjadřovat. Už tam je filosofie v nějaké zparchantělé podobě přítomna, a tedy uvádění do filosofie je nesmysl, to je jako uvádění pulce do vody.

Ale přesto lidé, kteří se ještě s filosofií nesetkali jakožto s takovou, přece jen se mohou nadít, že se něco prvního o filosofii a ne jen o filosofii, ale něco prvního o nějakých prvních krocích filosofických se naučí. A tak tohle vlastně je takový pokus, jak vůbec začít nějak o filosofii, ve filosofii mluvit, uvažovat a podobně. Proto jsme taky nevycházeli z žádných předpokladů, ale snažili jsme se vycházet z toho, co je všem nám běžné.

Protože nám vůbec není známo, když nejsme předem instruováni, co to je filosofie, a o filosofii se nedá mluvit jinak než filosoficky, není žádný způsob, jak by bylo možno vyložit, co to je filosofie, aniž bychom to učinili pomocí filosofických nástrojů. No tak jsme nějak museli začít a začali jsme – a teď už to velmi zkrátím – tím, že všichni máme zájem o filosofii.

Ať už víme, nebo nevíme, co to je filosofie, ať to víme jenom povrchně nebo okrajově, nebo docela špatně, tak ten zájem o filosofii se předpokládá. No a teď co to vlastně zájem je? Je to zájem náš, ale také zájem znamená, že jsme nějak zaujati, zajati, že to je ta filosofie, která nás strhuje. A teď jsme ještě postavili otázku, zda to je skutečně ta filosofie, nebo něco, co nás strhuje prostřednictvím té filosofie. Ukazuje se většinou, když mluvíme s mladými lidmi, že to je taková novinka celkem, že filosofie má dost dobrou pověst a že zejména mladí lidé od filosofie mnoho očekávají, někdy až víc, než je zdrávo.

A když se s ní pak setkají, tak zjistí, že chtěli něco jiného, že si představovali něco jiného. Takže pak vzniká otázka, zda vlastně hledali opravdu filosofii. A co to bylo, čím byli vlastně zaujati, když vlastně špatně odhadli, co to je filosofie? Tak je tady jakési napětí mezi tím, co lidé očekávají od filosofie a co filosofie skutečně může poskytnout. Tohleto napětí, to jsme si pak ukázali, je přítomno už v samých počátcích filosofie. Také tam filosofie není tím, co by bylo jakousi poslední metou, posledním cílem lidských myšlenkových poznávacích snah, poznávacího úsilí. Už tam hned po prvních řeckých filosofech se objevuje ta interpretace filosofie, která upozorňuje na to, že to není žádná *sofia*, moudrost, ale pouhá láska k moudrosti, touha po moudrosti.

Platón vkládá do úst Sókratovi v *Hostině*, že tam Sókratés vzpomíná na řeči Diotimy, která prokazovala, že vlastně *Erós* není krásný, nýbrž po kráse touží. Není to ten krásný mladíček nebo chlapec, ale je dost nevzhledný poměrně, ale touží po kráse. A protože moudrost je jedna z nejkrásnějších věcí, *Erós* je nutně filosof, poněvadž touží také po té kráse, která je myšlení, která je moudrost.

A teď už *Erós* není moudrý. Moudrost je vyhrazena bohům. Ale když někdo touží, tak touží po tom, co nemá. Jakkak by bůh neměl moudrost? Tedy jestliže *Erós* touží po moudrosti, znamená to, že moudrost nemá, a tudíž není bůh. Jenom proto může být filosof. Filosofie je touha po moudrosti, nikoliv moudrost sama. Není to tedy božská moudrost, božské vědění, nýbrž je to lidská cesta.

Tedy už v samých začátcích – a tohle si nevymyslel jenom Platón nebo Sókratés, to už je starší tradice vykládat ten rozdíl mezi *filosofia* a *sofia* – ukazuje to na to povědomí, že kromě té lidské cesty poznání, cesty k moudrosti, je tady ještě ta moudrost. Tedy to odpovídá, a my jsme si potom složitým způsobem ukazovali, že například v poznání je tady vždycky ještě něco navíc, s čím obvykle už nepočítáme, na co se zapomnělo, co upadlo do takové tmy, do přítmí, do nějaké přihrádky, o které už skoro nevíme.

A že tedy například v tom poznání je zapotřebí zaprvé toho, kdo poznává, subjektu poznání, toho, co je

nebo kdo je poznáván, tedy objektu poznání, toho poznávání samotného, ale to poznávání jenom míří k moudrosti a ta moudrost sama musí být to čtvrté.

A tak jsme si tedy jako formulovali a potom i zdůvodnili otázku po tom čtvrtém. A vlastně tím jsme naplnili těch jedenáct večerů na jaře.

Samozřejmě už v průběhu dosavadních výkladů jsme zproblematizovali nebo relativizovali tu výlučnost noetickou nebo gnozeologickou. Samozřejmě se to netýká jenom poznání, týká se to jednání. I tam je situace, třeba v které je člověk postaven, v které je postaven tváří v tvář. Je tady ten člověk, který je do té situace nějakým způsobem zasazen.

Hejdánek: je tady způsob jednání v té situaci, a ještě tady je něco, jak má jednat třeba, jak může jednat, na čem se musí orientovat v tom svém jednání. Ta jeho orientace není dostatečná, když se orientuje jenom, když je zaměřená jenom na tu situaci samu. Z té situace nikdy nevyplývá, co v ní člověk má dělat. Tedy i tam v tom jednání jsou ještě jakási kritéria, jakési normy, na které se člověk musí orientovat vedle té orientace na tu situaci. Ne že by tu situaci pominul a jednal podle nějakých norem, padni komu padni, a ať to má hlavu nebo nemá. Musí se samozřejmě pokusit řešit tu situaci, ale i v tom řešení té situace není pouhým nástrojem toho vyústění situace. Ne že by ta situace sama směřovala k tomu, co ten člověk v té situaci bude dělat, nýbrž on v té situaci uplatňuje něco, co v té situaci není.

A takhle bychom – a teď už je to zobecněno – tedy to už se může ta situace, může být gnozeologická, může to být taky morální situace, může to být politická situace, může to být jakákoliv další situace. Platí to obecně, není to jenom otázka vztahu k pravdě, ale je to otázka vztahu třeba jako už v antice, třeba u Platóna k nejvyššímu dobru. To byla ta maxima, to byla ta nejvyšší hodnota, na kterou se člověk upínal. Ale může to být spravedlnost, právo a tak dále, nejrůznější takovéhle normy nebo kritéria, které nevyplývají ze situace.

Vždycky je tady člověk postaven do situace, která samozřejmě – je to trošku terminologická záležitost – my můžeme tu situaci pochopit tak, že má svou danostní stránku a pak má svou nedanostní stránku. Každá situace je plná napětí mezi tím, co jest a co může nebo má být. Když tomu, čemu říká ten starší už, ale dosud slavný americký historik Toynbee, čemu říká *challenge*, to jest výzva, určitá historická situace v sobě obsahuje jakousi výzvu. Není to jenom tak, že to jsou procesy, které fungují jako příčiny nějakých následků. Že tedy ta historická situace by prostě vyústila v nějaký následek.

Nýbrž ta situace zároveň s těmi setrvačnostmi, které vedou k následkům, obsahuje jakési výzvy, na které je třeba odpovědět. A ta odpověď nevyplývá ze struktury té historické situace. On tam proto vždycky, když vykládá určitou třeba kulturní situaci vyústění nějaké epochy a začátek nové – to je v těch jeho tlustospisech, kde ukazuje, jak já nevím, jestli třiačtyřicet nebo kolik civilizací v dějinách lidstva, a každá ta civilizace probíhá nějakým způsobem, něco je tam společného, něco je tam odlišného – a teď ukazuje, jak určitá situace, nějaká uzlová, obsahovala jistou výzvu, na kterou ta současná civilizace neodpověděla nebo ji vůbec neslyšela. Že my dnes vidíme, že tenkrát ten problém stál tak a tak, tenkrát si to nikdo neuvědomil. Nebo si to uvědomil a nevěděl, jak z toho a tak dále. A že to byla výzva, na kterou – ta výzva se ovšem ta historická v určité chvíli, ta se nevrací. Když se promarní, tak už odpovědět na ni dvacet let nebo sto let později prostě většinou nejde. Někdy je ta výzva delší, takže je to možné. Ale většinou to je výzva, která je před nás postavená, když ji neslyšíme nebo nedovedeme na ni odpovědět, tak je to zmarňené a pak nastupují jenom ty setrvačnosti, které prostě to dovedou do nějakého důsledku, následku, čistě historicky kauzálně.

Tak tím jsme si to rozšířili, že vlastně tohleto je charakteristické pro lidskou situaci vůbec. Že kromě toho, co je dáno, kromě nás, kteří stojíme tváří v tvář té danosti, kromě těch způsobů jednání, které máme k dispozici, ať už z tradice, nebo si to sami vymyslíme, zkusíme jako zkouška-omyl, tak kromě toho, že ještě tady je něco, na co se člověk může orientovat, co nevyplývá ani z toho, co je dáno, ani z danosti vlastní, že by to člověku nějak bylo vrozeno nebo že by to bylo nějaké *a priori*, se kterým by přicházel. Člověk to musí objevit, musí na to přijít. Nepřijde na to analýzou té situace, vždycky tam přichází něco, co je navíc, je to cosi nového, na co se člověk orientuje. A tohleto, na co se orientuje při svém jednání, při střetnutí,

při konfrontaci se situací, při řešení té situace, to je to čtvrté. Tedy tohleto asi je k zopakování toho, co jsme dělali na podzim, beze detailů, kterým jsme se v těch večerech věnovali.

No a já jsem si myslel, že dneska by bylo dobré – původně jsem měl v úmyslu teď na podzim začít s něčím, co někteří z vás už slyšeli, to jest s takovým dosti akademickým, teoretickým zkoumáním povahy toho čtvrtého a se zkoumáním našich možností myšlenkových to čtvrté nějak uchopit – nebo je otázka, jestli uchopit, už samo o sobě – je to takové, že to lze uchopit? Je to takové, že tím můžeme nějak manipulovat, vládnout jako třeba stolem, jako objektem nějakého zkoumání nebo pozorování nebo manipulování? Anebo je to něco jiného, jak vlastně si máme představit ten kontakt, to setkání s tím čtvrtým? A tedy takovým dost teoretickým, akademickým způsobem začít zkoumat povahu této zvláštní skutečnosti, kterou nelze nijakým způsobem zahrnout mezi souhrn těch předmětů, mezi souhrn toho, čemu říkáme objektivní skutečnost. Ale pak mě napadlo, že vlastně logicky by tam patřilo ještě něco předeslat, a to proto, že vztah člověka k nějakému čtvrtému je vlastně starší než filosofie. A že se zejména v této předfilosofické, filosoficky prehistorické době, že se uplatňuje právě v celku lidského života, ne jenom v poznání. A tak jsem si myslel, že bychom si mohli trošičku zopakovat to, co už jsme, čeho jsme se dotkli kdysi v těch výkladech o nepředmětné skutečnosti, ale zejména že bychom se mohli podívat na tohle z trošičku jiné strany, než jsme to dosud dělali.

Vzniká určitá terminologická potíž teď jak mluvit o člověku v době, kdy ještě nebyl člověkem, tedy o člověku v době, kdy se ještě nestal člověkem, budeme mluvit jako o předčlověku. To je i běžné v antropologických, v paleoantropologických textech odborných, čili že tam se rozlišuje pračlověk, předčlověk a člověk.

Tak budeme mluvit o předčlověku. Tedy když předčlověk vypadl z přírody a stal se člověkem. Pokud člověk je součástí přírody, je ještě vklíněn v přírodě zcela, tak to ještě není člověk. Člověkem začíná být, když nějakým způsobem přesáhne přírodu. Přičemž čemu říkáme příroda?

V době, kdy člověk je ještě předčlověk a nevykročil z přírody, tak žádná příroda neexistuje, tak tam existuje jenom *universum*, vesmír, všehomír, všechno, veškerenstvo. Z veškerenstva člověk nemůže vykročit. A to, z čeho vykročil, to se stalo přírodou. To, co bylo předtím veškerenstvem, ve chvíli, kdy z toho člověk vykročil, se stává pouhou přírodou.

Tedy když vypadl člověk z přírody, tak potřeboval zakotvit svůj život v čemsi novém. Proč? Pokud byl člověk součástí přírody, tak jeho život byl strukturován, řízen i v případech, kdy byl vystaven nepředvídaným situacím, byl nějak řízen něčím, čemu my pro neznalost nebo pro neschopnost blíže to určit říkáme instinkt.

Zatímco některé fyziologické funkce jsou interní záležitostí organismu a organismus si je řídí sám, ať už neurologicky, ať humorálně, ať už nervově nebo humorálně nebo jakýmkoli jiným způsobem, ale jsou určité situace, kterým člověk jako celek jako organismus je vystaven a má se v nich nějak zachovat. Žádný živý organismus není jenom to, čím je, ale je také svým vlastním osvětím. Dokonce je to tak, že ostatní organismy nereagují na tento původní organismus tak, jako kdyby byl izolován, nýbrž naopak reagují na jeho chování, to jest na určitou strukturu jeho okolí, ve kterém žije, jeho osvětí, osvojeného světa. V této své přítomnosti v okolí, která je možná jedině tím osvojením toho okolí, osvojením světa okolo, kterému budeme říkat to osvětí. Jedině tímhle zapojením do osvojeného světa je schopen organismus reagovat a agovat, být aktivní způsobem, který není pouhou náhodou, pouhou akcí do neznáma, nazdařbůh, jak říkával Driesch, a po něm třeba ten americký biolog Jennings, *at random*, a u Driesche to *aufs Geratewohl*, tedy nazdařbůh, akce nazdařbůh. Organismus někdy čas od času musí reagovat nazdařbůh, ale to jsou jenom výjimečné momenty. Běžně reaguje rutinně a přitom ta rutina není založena jenom na zkušenosti, nýbrž na něčem, co předchází zkušenosti.

Když se vyklube kuře ze skořápky a vidí před sebou na zemi nějaké body, tak do nich klove. Když tam potečujete inkoustem nebo tuší potečujete kus papíru, tak do těch teček to kuře klove. Nemá ještě žádnou zkušenost, nerozlišuje tečku od zrna, ale už tam klove. Je to něco *a priori*. Toto kuře je vybaveno instinktivně tím klovacím reflexem.

Tedy ale ty situace jsou dosti komplikované a zejména jsou různé. To kuře je vystaveno nejen té části osvětlení, která vypadá jako tečky, ale třeba najednou na slunci přejde přes to kuře stín. To kuře na to reaguje tím, že okamžitě hledá křídla kvočny. Schovává se, nic neví, ale je to jiná situace. To kuře v jiné situaci reaguje jinak. Ne když padne stín, že by začalo klovat. Začne klovat, když má před sebou tečky, ale nepadne stín.

Podobně je to u třeba šelmy, když, to už jsem opakoval jenom stručně, když je lev nebo pardál nebo nějaká takováhle šelma, když jsou nažraní, tak na výjimky až, jsou také výjimky, ale většinou když jsou nažraní, tak antilopy mohou běhat kolem a oni si jich nevšimnou. Naproti tomu, když mají hlad a žádná antilopa nikde není, tak leží. A když se ukáže antilopa, tak ji začnou stíhat. Úplně jinak reagují, když tam najdou tygřici nebo pardálíci nebo něco takového, naopak tam třeba ani hlad jim nevadí a nejdou za antilopou a tak dále. Tedy jsou určité akční systémy, které jsou nastartovány situací, která samozřejmě – to je situace toho *Eigenweltu*, toho osvojeného světa –, čili je to situace, která je určitým způsobem zvýznamněna. Ale na tuto zvýznamněnost reaguje ten organismus, to zvíře reaguje tak, že se nastartuje jakýsi akční systém, který proběhne až do toho konce. A tam to zvíře, ta šelma, neuvažuje, nerozhoduje se, co má dělat, tam se prostě všechno odvíjí děsnou rychlostí až do toho uchvácení kořisti. A když se to nepovede, tak velmi často můžeme pozorovat u těch zvířat jakousi zmatenost, takže třeba se říká – nevím, jestli je to pravda, ale v knihách to je –, že třeba lev, když zaútočí na kořist a ta kořist mu nějakým způsobem uskočí, tak ten lev ji dál nepronásleduje. Prostě jako kdyby se vybil nějaký náboj, jako kdyby došel strojek, tak prostě zas jde číhat na jinou kořist. Zase u jiných je to jinak. Ale jde o to, že se tam odvine nějaký ten akční systém, a když je to nějak nenormální, tak tam něco začne chrastit a přestane to fungovat. Podobně je možno neurotizovat třeba psa, když mu vypracujete nějaký podmíněný reflex a potom ho zmatete tím, že on reaguje – už má vypracovaný ten reflex, reaguje nějak – a teď vy mu tam něco změníte. Tak on reaguje zmateně, je zmaten, a když to děláte častěji, nebo ve větší frekvenci nebo ve větší intenzitě, tak vysloveně můžete neurotizovat toho psa.

Co tím mělo být dokázáno? Existují jakési instinktivně – což je asi naše ignorance – instinktivně řízené akční systémy, které se nastartují v určitých situacích a v jiných situacích jiné akční systémy. Tedy ale když ta situace, nebo ty situace se komplikují takovým způsobem a tak rychle se komplikují, že není dost času, aby se nové instinkty fixovaly, které jsou přiměřené těm novým situacím, nebo když se ty situace komplikují tak, že už ta jejich rozmanitost se úplně vymyká jakémukoli takovému rutinně instinktivnímu řešení nějakými akčními systémy, tak tam najednou ten organismus, ten jedinec, vypadne z té dosud fungující instinktivní základny a ocitne se tváří v tvář situacím, na které nemá instinktivní odpověď. Reakcí na to je úzkost, je zmatenost, nejistota. A v této situaci můžeme mluvit o vypadnutí z přírody. Když se nějaké zvíře ocitne v situacích, které přesahují možnosti jeho instinktivní základny a přesahují možnosti určitých dispozic, kterých může nabývat zkušeností nebo předáváním zkušeností – víme, že třeba malé šelmy neumějí lovit ze začátku.

Když malou lasičku ještě z hnízda, ještě z pelechu vyzvednete a nenecháte ji dorůst s ostatními pod vedením rodičů, tak se nenaučí lovit myši. Konkrétně vím, že v ústavu, kde jsem pracoval, tam jeden doktor dostal od hajného – potřeboval lasičky k něčemu – ten mu vyhrabal celý pelech, měl asi sedm lasiček, a ty lasičky dostal ještě, když byly malé, ještě nebyly naučené, nebyly v tom věku, kdy je mohla stará lasička naučit lovit. Pak mi půjčil tu lasičku domů na dva dny a ta lasička potřebovala nakrmit denně jednou myší. Tak mi dal takový rendlík přikrytý jenom, aby to dýchalo, dal mi lasičku a dvě myši k tomu. No a lasička je nesežrala. Já jí tu myš musel nejdřív zabít a pak ona ji žrala. Ona nebyla schopna ji zabít, ona nevěděla, co s nimi má dělat. Takže je možné v těch vyšších stádiích, že to není jenom instinktivní základna, ale je možno taky předávání jisté zkušenosti; to zvíře se to naučí od staré lasičky, naučí se lovit, naučí se mňoukat kotě. Kotě, když je samo, tak se nenaučí mňoukat řádně, to je naprosto jasné; když vezmete kotě brzo a nenecháte to se starou kočkou dohromady, tak to kotě mňouká velice podivně. Prostě se nenaučí té kočičí řeči. Je možno se to naučit.

Ale zase to jsou situace, které jsou typické, stereotypické. To kotě nebo ta lasička se naučí lovit myš, ale

už třeba když se naučí lovit myš, tak to ještě neznamená, že se naučí lovit třeba malého králíka. I to se musí nějak naučit, a to buď vlastní zkušeností – a všelijak blbě – anebo že je instruována. A zase je to typická situace. Ale když nějaké zvíře, nějaký živočich vypadne z té instinktivní základny do světa, který ty stereotypy nemá řádně fixovány, tak první, co cítí po tom znejistění, poněvadž se nevyzná v tom světě, je potřeba nějakých stereotypů. A tyto stereotypy si vytváří způsobem, který je do jisté míry překvapivý, totiž vytváří si jakési archetypy jednání. Vytvářením archetypů jednání se vyznačuje mýtus. Je to totiž zvláštní, že pravděpodobně ty archetypy byly nejdříve fixovány bez konkrétního vztahu ke konkrétním situacím životním.

Hejdánek: Z největší pravděpodobnosti ten pocit znejistění a úzkosti v důsledku toho vypadnutí z přírody byl kompenzován archetypy rituálními, a nikoli archetypy praktického jednání. Teprve se značným zpožděním se ty archetypy ukázaly jako dostatečně nosné, aby se staly jakýmsi návodem k jednání i praktickému.

V tom původním je to pochopitelné, protože samozřejmě ten předčlověk měl také nějakou instinktivní základnu. A pokud šlo třeba o žrádlo, když potřeboval pronásledovat kořist, tak s velkou pravděpodobností pronásledoval tu kořist a házel třeba šutrem. Když pak opustil ty původní skvělé lesy, kde rostou banány na stromech, a musel se živit v savanách, tak nejdřív sbíral nějaké ponravky, červy, ještěrky a tak dál, pak musel honit i menší savce. A asi to házení pořád ještě bylo nějak instinktivní. Dodnes se vykládá o tom, že člověk, který není cvičen ve střelbě, v okamžiku nějakého ohrožení popadne to a střelí a trefí se. Dokonce právě ti lidé, kteří nikdy nestříleli, jsou nejnebezpečnější, že se trefují. Vůbec nekontrolují racionálně své pohyby a ty pohyby jsou instinktivní, a tudíž nejspíš zasáhnou. Možná že je to jenom nějaká fáma, ale něco na tom může být. Rozhodně to platí o házení kamenem a tak dále.

Takže ta situace je asi taková, že předčlověk vypadl z přírody a kompenzoval své znejistění fixací jakýchsi archetypů, které původně byly čistě rituální a později dostaly charakter zhuštěného návodu k jednání. Takže líčení, jak se Diana vydala na lov, obsahovalo jistá pravidla, kterým bylo třeba dosáhnout, chtěli-li jsme ulovit něco podobně, jako Diana něco ulovila. Když jsme to udělali chybně, jinak než ona, nenapodobili jsme její jednání dostatečně, tak se tím vysvětlovalo, že jsme nic neulovili.

Tohle napodobování je tak charakteristické, že dodnes se v některých velmi zaostalých kmenech opakuje. Četl jsem jakési líčení, že domorodci, kteří viděli, jak tam běloši, kolonizátoři nebo misionáři, si opatřovali zvěř střílením puškou, tak zahodili a zlomili, dokonce likvidovali a spálili své luky a šípy, napodobili ze dřeva pušky a těmito dřevěnými napodobeninami pušek chtěli střílet. Mysleli si, že tohle bude daleko efektivnější než ty jejich luky. Naprosto si byli jistí, že tohle je ta cesta, vždyť to viděli. To napodobování je hluboce spjaté s těmi rituálními archetypickými činy nebo s tím jednáním.

Tedy je tady evidentní, že od samého začátku, jakmile předčlověk vypadl z přírody a stal se člověkem, tedy od samého začátku, kdy člověk začíná pobývat na této zemi, že vedle té dané situace, do které je postaven, vedle sebe a toho, co je dáno v něm, to jest včetně těch instinktů a schopnosti se naučit něčemu, vedle těch způsobů jednání, jako například rituály a archetypické jednání a eventuálně později, když z toho vypadne, tak to profánní jednání, vedle toho jsou tu ještě nějaká kritéria, nějaké normy, totiž právě ty archetypy. Člověk potřebuje něco, co tu nebylo. Ty archetypy nejsou odvozeny z přírody, nejsou dány instinktem ani ničím, co je v tom člověku samotném. A jednání lidské se orientuje nejenom na sobě a na tom jednajícím subjektu a na té situaci, ale ještě na těch archetypech. Ty archetypy tam potřebuje, jinak je svět neprůhledný, je cizí, je čímsi strašně znejistujícím, úzkost vyvolávajícím a podobně.

Tato vazba na pravzory, na archetypy, eventuálně později vůbec na bohy, dostala v latině jméno *religio*. To slovo *religio* má dvojí etymologii, přinejmenším tedy dvojí prastarou etymologii. Jeden ten etymologický výklad odvozuje slovo *religio* od *religo*, *religare*, což znamená přivázati nebo uvázati. To je běžná etymologie. Cicero uvádí jinou jako první – já se v tom tolik nevyznám, ale praví se, že jako první – odvozuje od *relego*, nikoliv od *religo*, *religare*, ale od *relego*, *relegere*, eventuálně *religere*, tam se to někdy přechylovalo na *religere*.

Já vám ocituju jeden, teď si uvědomuju: „*Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter*

retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo.“ To je přímo předvedená ta etymologie. Že ti *religiosi*, religiózní tedy, *sunt dicti*, že se jim tak říká, *ex relegendo*. A teď říká předtím proč: říká se jim tak proto, protože *relegují*. A co to je, to *relegují*? Že „*qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent*“, ti, kteří vše, co patří ke kultu bohů, pečlivě, *diligenter*, nebo nejdřív pečlivě, *retractarent*. I tam je to *re*, že tedy provádějí, znovu provádějí, a *tamquam relegerent*, znovu procházejí. To *relego* dokonce lze nebo *religo* lze taky interpretovat jako znovu čtou, ale nemusí to být, může to být jenom, že to znovu procházejí. *Sunt dicti religiosi*, těm se říká religiózní od toho znovu procházení. Tedy v této etymologii Ciceronově to naprosto odpovídá té

--- (1980-09-08 [Vztah člověka k „čtvrtému“ již před filosofií] ad Ricoeur I_s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: si představujete ten archetyp, je napodobováno. To jest, my tím znovu procházíme a tím se stáváme religiózní, tím se stáváme tedy těmi, kterým se říkalo *religiosi*. To *relego*, *religere* znamená tedy opět sebrati. *Lego* je sbíratí, později čísti ve smyslu – to se říkalo, že to je sbíratí písmenka, to je blbost samozřejmě, ale prostě *relego* je znovu čísti, opět sebrati, opět složití, opět projítí, opět čísti, pročitati. Toto slovník uvádí, tyhle výrazy. Tedy tento výklad, ten ciceronský etymologický výklad poukazuje výrazněji k tomu, že život se opírá o opakování, o návrat, o napodobení něčeho, co tu už bylo.

Ale ta první etymologie, ten důraz na vazbu není chybný a svým způsobem je otevřen i směrem k něčemu, co tu ještě nebylo a není. Zatímco to znovuprocházení odkazuje k minulosti, znovu procházíme něčím, čím už jsme předtím procházeli nebo někdo tím procházel, tak tam, kde se mluví jenom o vazbě, nemusí to být vazba na archetypy, může to být vazba na něco, co tu ještě nebylo. Čili na nearchotypický archetyp třeba, jako je to abrahámovské vycházení, kdy Abrahám vyšel a nevěděl, kam jde. Čili my ho můžeme napodobit jenom, když taky nebudeme vědět, kam jdeme. Čímž už víme, kam on šel, čili to je nearchotypický archetyp. A podobně my můžeme být vázání na budoucnost vůbec, na něco, co tu ještě není. Čili ten běžnější výklad je vlastně otevřen i něčemu, co dodnes má svou funkci. I když tedy pokud třeba mluvíme o křesťanství jako o náboženství a teď chceme jaksi dostat té zvláštní okolnosti, že je to takové náboženství, které není vázané na minulost, nýbrž na budoucnost, takže ta ciceronská etymologie by znamenala, že křesťanství není náboženství. Kdežto ta častější etymologie připouští i tohle považovat za náboženství.

Konkrétně takhle vypadá naše polemika s Komárkovou, která odmítá tu etymologii ciceronskou a tvrdí, že jakmile je člověk k něčemu fixován, k něčemu vázán – a může to být třeba auťák nebo chata nebo něco takového, jako u moderního člověka to je – tak že to je taky jistý typ náboženské vazby, jenomže vazby na modlu, jak se tomu kdysi říkávalo. Mně naopak se zdá daleko lepší ta etymologie ciceronská, protože nám dovolí dělat základní rozdíl mezi náboženstvími a mezi křesťanstvím a ukazovat, že křesťanství vypadá jako náboženství jenom proto, že má na sobě tu neshozenou srst toho náboženského věku, ale že v podstatě ta srst k tomu vlastně nepatří a můžeme si to představit jako nahou opici. Není nutné prostě považovat křesťanství za pravé náboženství, asi tak jako není nutné člověka považovat za pravou opici. Tak to je ale terminologická záležitost. Jistě vám je jasné, že se tady jenom připravuje jakási terminologie polemická nebo vhodná k polemice, vhodná ke střetnutí.

Takže vazba na archetypy je charakteristická pro mýtus i pro náboženství. V tom – já teď budu užívat té terminologie po svém, čili v té ciceronské etymologii – v té jiné tam by samozřejmě ta vazba na archetypy nebyla charakteristická pro náboženství vůbec, nýbrž jenom pro některá náboženství, to jest ta, která skutečně jsou vázána na minulé nebo praminulé archetypy. Rozdíl mezi tou vazbou mýtickou a religiózní, náboženskou, je v tom, že do mýtu se člověk noří cele, totálně. V mýtu člověk žije, mýtus je ten jeho svět. To není jenom nějaká stránka jeho života. Mýtus, to je svět, v kterém žije. A ten svět kolem si osvojuje skrze mýtus. S tím světem se nesetkává leč přes mýtus. Člověk mýtický plně, celým svým životem, žije v mýtu. Pokud v tom mýtu něco není, tak to je ještě zbytek té přírodnosti. Člověk si to vůbec neuvědomuje, vůbec o tom neví, asi tak jako neví, jak roste, neví, jak stárne. Prostě to jenom nějak dodatečně si uvědomuje, ale neuvědomuje si to, když stárne, když roste, neví o tom. Tedy to, co se nedostalo do toho světa mýtu, v kterém člověk je bytostně zakotven celým svým životem, tak to je ještě

nějaký přežitek nebo nějaký zbytek, *überbleibsel*, té přírodní existence.

Jiný hlas: Ahoj.

Hejdánek: V náboženství už je to jinak. V náboženství už se diferencují dvě sféry lidského života – profánní a sakrální. A náboženství se orientuje jenom na tu oblast sakrální, to jest na posvátné prostory, na posvátné chvíle, posvátné časy.

V obou případech však jde – tady je židle – v obou případech však jde o vazbu na něco čtvrtého. Ovšem náboženství, a to nás teď bude zajímat, onu jinakost čtvrtého podtrhuje na rozdíl od mýtu. Mýtus ji ještě neuvědomuje. Náboženství je totiž jakousi závěrečnou etapou mýtu, který je ve stádiu likvidace. Mýtus, který už není schopen integrovat celý lidský život a furt z něj něco vypadává, je znovu reintegrovan do těch svátostných nebo posvátných prostorů a časů, a to, co z něj vypadává, to je to profánní. Takže teprve tam, kde se tohle rozdělí, to jest v tom náboženství, je ta jinakost čtvrtého tematizována, je podtrhována a zvláštním způsobem interpretována. A my se teď podíváme, jakým způsobem je interpretována. Především poklesem mýtu a poklesem náboženství to nabývá podoby magie. Magie je pozdní forma, poměrně pozdní forma mýtu a náboženství. Není to tedy něco, co by předcházelo. Ten původní rituál, o kterém třeba píše *Vercors* třeba u těch bobrů, nebo který můžeme někdy sledovat – už jsem se o tom zmiňoval, je to zvláštní, když máte doma kočku a teď třeba se pracuje s vysavačem a ten kabel od vysavače vytvoří někde kroužek, zákrutu, tak kočka bezpečně vleze do toho a usadí se uprostřed toho kroužku. No, to je rituální prvek. To nemá žádný smysl jiný, to nelze myslím jinak interpretovat. Kočky se liší taky tím, že mají víc nebo míň smysl pro tenhle rituál. Je charakteristické, že daleko vypracovanější rituály tohoto typu mají kočky od malička pěstované v domácnostech a že naproti tomu takměř nerozvinuté tyhle momenty jsou u venkovských koček, které většinou si žijí naprosto svobodně a jsou fixovány jen na chalupu, a ne na lidský způsob života.

Takže prvky toho rituálu najdeme dokonce v té říši předlidské a podstatně se to liší od jakékoli magie. To není magie, co dělá ta kočka. To byl středověký omyl, kdy se tyhle odpozorované věci interpretovaly jako ďábelské nebo tak nějak, kdy se tomu přikládal význam magický. Proto se dělaly ty kruhy – v pohádkách to máme, jak hlídal tu rakev a tam udělal křídou posvěcenou kolem sebe kruh a tam byl chráněný, tam zase to zlo nemohlo do toho kruhu. Ta kočka se cítí zřejmě chráněna uprostřed toho kruhu. Proč by tam lezla? Vysavač pracuje, ona je trošku znervózněná, někdy ne, někdy naopak chodí za tím a hraje si s ním, ale proč tam leze? Zřejmě je to nějaký takový svatý vztah k tomu kruhu, něco záchranného, něco spásného v tom je. To není magie.

V magii totiž pokleslost magie spočívá v tom, že posvátné či božské, ovšem i ďábelské, satanské, se stává objektem našich činů, naší manipulace. To znamená, že je zahrnuto mezi ostatní objekty. To čtvrté se stává prvním nebo třetím, podle toho – stává se tím předmětem jednání. V tom je ta pokleslost. Tam to čtvrté je *de facto* redukováno, respektive vůbec anulováno. Je misinterpretováno, je zahrnuto na rovinu, do sféry, kam nepatří. To je tedy vada magie.

Ovšem pak ještě to čtvrté může být chápáno jako subjekt druhého. Jako ty. To je tedy *cantus firmus* Bubera a personalistů a má to velkou odezvu v náboženských kruzích, protože je možno tam navázat a říkat: „No jistě, Bůh není to nebo ten, ale je to ty.“ A tedy Bůh, božstvo – nechceme-li zůstat jen v křesťanství, vůbec božské, náboženské, posvátné – je chápáno jako subjekt toho druhého. Jako ty. Samozřejmě to je daleko lepší než ta objektivizace, to zpředmětnění. Už ne předmět, ale stále ještě jsoucno. Subjekt druhého je stále ještě nějakým způsobem součástí toho, co je dáno, i když součástí, která je podstatným způsobem vázána na budoucnost, na rozdíl od objektu, který je dán, to jest je celý minulý.

Tam tedy je interpretován subjekt jako pravé konkretum, jako pravé jsoucno, které je srostlicí předmětné a nepředmětné stránky, objektivní a neobjektivní – raději, ne subjektivní, subjektivní je objektivní taky, to je typ objektivní – subjektivně bychom museli říct. Tedy subjekt je tam chápán jako pravé konkretum, pravé jsoucno, srostlice předmětného a nepředmětného. Předmětná povaha nebo předmětná stránka subjektu ovšem znamená, že to čtvrté je alespoň částečně strženo na úroveň, na kterou nepatří. Čtvrté

zůstává čtvrtým jen pod tou podmínkou, že nemá předmětnou stránku. Že tedy není konkrétem, není srostlicí dvojího. Čtvrté je možné jen jako ryzí nepředmětnost.

Bohové jsou chápáni jako vyšší, respektive nejvyšší subjekty. To víme, že třeba u Tomáše Akvinského je Bůh na většině míst interpretován naprosto ve shodě s Aristotelem jako nejvyšší jsoucno. I když někteří katoličtí heideggerovci nebo tomističtí heideggerovci našli místa – už jsme se toho taky dotkli – našli místa u Tomáše, kde pochybuje, zda vlastně je legitimní mluvit o Bohu jako o jsoucnu, a ukazuje, že snad to není možné, že vlastně Bůh je bytí a ne jsoucno. Těch míst je několik, ale naprosto převažují místa, kde běžně mluví o Bohu jako o pravém jsoucnu. Ale uvědomoval si to, v tom byl velký myslitel. Kdežto ten tomismus potom, který z toho pokračoval, tak ten na tyhle místa vůbec, ty tam nepřečetl nikdy, ty tam neviděl. Tohle bylo naprosto neproblematicky pak už definováno: Bůh je nejvyšší jsoucno.

Tedy i když jsou bohové chápáni jako vyšší nebo nejvyšší subjekty, obecně bohové, zůstávají v rámci světa. Tak to vidíme třeba v Řecku. Tam bohové olympští jsou součástí světa. Oni mají taky svůj *fatum*, mají taky své osudy, nemohou cokoli něco se s nima stane a stane se to prostě v důsledku něčeho, co bylo dřív, než byli. Bohové zůstávají v rámci světa. A v tom smyslu i pojetí moudrosti, ze kterého jsme vyšli, jako toho čtvrtého, co náleží pouze bohům, je vadné, respektive omezené. Tedy nemůžeme ani chápat tu moudrost, kterou Diotima připisovala jenom bohům, takže člověku je to nedostupná, nemůžeme se na ni spolehnout jako na to čtvrté, pokud ti bohové zůstávají součástí světa a jsou jenom velebnější a mocnější než člověk. Pokud moudrost je moudrostí takovýchto bohů, tak pro ni platí stejný argument, jaký používá Sókratés podle Platóna třeba o zbožnosti.

Když se táže, zda zbožné je proto zbožné, protože to chtějí bohové, anebo zda to chtějí bohové, protože to je zbožné, čímž otevírá otázku, zda existuje něco, co je závazné i pro bohy, anebo zda bohové jsou zdrojem libovůle. Co oni označí za zbožné, co oni označí za spravedlivé, tak je zbožné a spravedlivé, protože to označili tak bohové. A oni jsou nevázáni, mohou tak označit cokoli. Právě tuto otázku, kterou tyčí filosofie řecká ve své kritice bohů – jak víte, ta kritika už před Sókratem spočívala v tom, že se vytýkalo, že ti bohové (Platón to jenom opakuje, že to už je skutečně starší), Xenofanés už kritizuje, že kdyby koně mysleli jako lidi, tak že by si představovali bohy taky jako koně. Prostě kritika *antropomorfismu*.

A byly i jiné argumenty, morální třeba, který pak opakuje Platón. Platón ve svém ideálním státě zakazuje Homéra a Hesioda. Tam Platón poprvé užívá termínu *teologie* nebo *teologové*. Ve svém státě má úředníky, který jsou vlastně cenzoři, a to jsou teologové. Ty cenzurují všechny básně a lidové písně a tak dále a zejména dohlížejí na to, aby staré babky nepovídaly dětem, jak bývá zvykem, pohádky, který jsou v rozporu se státní ideologií. To je úkol teologů.

A tedy tam filosofie odhaluje, že je přece nesmyslné, aby bohové dělali takový šílenosti, jako například požírali své vlastní děti, jako to dělal třeba Kronos. Nebo aby bohové cizoložili. To je naprosto nemyslitelný, jak by bohové mohli... to snad u lidí, ale chápete, proč ale v homérském náboženství tak bylo, že ten Héfaistos byl podváděn třeba a byl donucen tam prostě vybudovat jakýsi důmyslný zařízení, který spustilo a chytlo toho milovníka jeho ženy i s ní spolu. Chytlo je právě v pravém okamiku, takže nemohli prostě utéct. A on všechny bohy tam pozval, aby se na to šli podívat, co mu ta žena provádí. A jak je známo, odtud pochází homérský smích, poněvadž všichni bohové na to reagují tím, že se horonsky řehtali. Čili vlastně zesměšnil sám sebe.

Ale ta věc je důležitá: jak je možný, aby bohové takovýchle věci dělali? No u Homéra je to možný proč? Poněvadž se vidí, že lidi to dělají. No jak by to mohli dělat, kdyby tady nebyl nějaký *archetyp*? To je možný jenom proto, že tady je božský *archetyp*. Když lidi kradou, no tak evidentně tady musí být nějaký božský *archetyp* kradení, krádeže. Proto to tam bylo, tohle všechno. Proto je to homérský náboženství takový lidský, jak se říká. No prostě to nešlo jinak, to nešlo okecat. Lidi tak jednali, a protože lidi jednají jenom podle *archetypů*, poněvadž když nejednají podle *archetypů*, tak padají do nicoty, no tak je evidentní, že když někdo něco ukradne a nepadne do nicoty, tak to znamená, že jedná podle *archetypu*. Ted' filosofie se nad to staví a říká: „No to není možný,“ a začne moralizovat. Ovšem důsledek toho

moralizování je filosoficky velmi významnej, totiž že se hledá to čtvrté, který je neztotožnitelný ani s těma bohama. To jest, je tady jakási norma zbožnosti, norma spravedlnosti, která je závazná i pro bohy. A bohové, když proti tomu něco dělají, tak jednají špatně. Nejsou oni tou normou. Ta norma je tady mimo. Na tomhle zas vidíme, jak to čtvrté tam v té filosofii je vždy znovu a znovu tematizováno.

A tady se ukazuje problematičnost kultu a rituálu. Nikoli nanicovatost, nikoli naprostá vadnost, nýbrž problematičnost. Kult může být obojí. Ta problematičnost spočívá v tom, že člověk není schopen ze své strany nechat poslední *intenci* či perspektivu svého života neobsazenou. Prostě člověk chce fixovat své životní zakotvení na něčem daném. To je něco, co je prastaré, co pociťuje jako nedostatek nebo co vzniká jako reakce na ten nedostatek při vypadnutí z přírody, co vzniká jako reakce, jako kompenzace toho životního znejistění. Člověk chce svůj život zakotvit zase v něčem jistém. A to jisté si nedovede představit jinak než jako něco daného, co tu už je. Člověk sám není schopen se z tohotole nějak vymanit. Člověk sám je ustavičně nesen, je veden, je tlačěn, tažen tou potřebou postavit svůj život na něčem pevném, daném. To pevný a daný, to je pro něj totéž. A proto je vždycky nebezpečný při každém kultu a při každém rituálu, je nebezpečný, že ten kult je zacílen, soustředěn na něco daného. Proto se kulty vždycky vázaly k místům, k posvátným hájům, k chrámům, k modlám, k nějakým postavám nebo totemům, vždycky kolem něčeho. A taky ta zvláštnost, ta anomálie ve světovém vývoji, totiž židovství a křesťanství bylo spočátku přinejmenším bylo pronásledováno, protože bylo podezřelé – obě tyhle sekty byly podezřívány z *atheismu*. Protože v Římě byli velice tolerantní vůči všem náboženstvím, ale nesnesli, když někdo žádný náboženství neměl.

No a jak by mohli mít Židé a křesťané náboženství, když neměli žádnou sochu, která by se mohla převézt do Říma, do *Pantheonu*, aby bylo jasné, že to je státní božstvo také, vedle ostatních. Nebylo co převézt, tudíž neměli žádné náboženství a tudíž tedy to byli *atheisti* a museli se tedy stíhat.

Tedy tahle neschopnost nebo aspoň to vypadá jako neschopnost, vší tradici odpovídající neschopnost, na základě tradice vyrostlá neschopnost neobsadit tu poslední, ten poslední cíl nebo ten poslední základ životního zakotvení, to je ustavičné nikdy nepřestávající nebezpečí každého kultu a rituálu. Pokud je kult a rituál čímsi jenom symbolickým, tak je *all right*. Ale od symbolu k té fixaci na něco daného je nepatrný krůček a je v lidské povaze, že tento krůček udělá, pokud nemá zvláštní motivy ho neudělat. A tyhle zvláštní motivy je třeba formulovat a je třeba nějak upevnit v lidech, mají-li být schopni to poslední zakotvení životní neobsadit, nechat je neobsazeno, nechat je volné.

No a s touto problematičností kultu a rituálu souvisí také problematičnost kultické modlitby. Protože ta neobsazenost je nelegitimní i v tom případě, že nepracuje s objektem, ale i se subjektem. Čili když obsadí to místo, které nemá být obsazeno vůbec, když obsadí subjektem, to jest jakousi božskou bytostí, tak opět dělá něco nelegitimního, nepatřičného, a když se obrací v modlitbě k této *hypostasované* božské bytosti jakožto subjektu, tak opět dělá něco, co je nelegitimní.

Tady teda jistě pozorujete, že velmi drastickým způsobem překračuju některé tradiční normy křesťanského myšlení i chování a očekávám dost bojovné námitky. Ale ještě budu pokračovat. Kolik ještě máme času? Jo. Tedy ta problematičnost modlitby nespočívá jenom v té kultičnosti modlitby, a ještě o něco dál, problematičtější je po mém soudu modlitba také jako rozmluva s nějakým druhým subjektem, byť nejvyšším, byť absolutním, jak se říká. To stále ještě znamená personifikaci toho čtvrtého.

Tedy pokud je modlitba chápána jako rozmluva s tím čtvrtým jakožto subjektem, nejvyšším subjektem, tak mám za to, že se děje něco nelegitimního, nepravého. Toto nepravé je ovšem geneticky vzato pokrokem od kultu nebo rituálu, který je fixován na čirý předmět. Samozřejmě že to je velký pokrok. Ale zdá se mi, že všechny ty námitky, které byly během staletí sneseny proti té personifikaci, proti nejrozumnějším typům té personifikace, že platí a že si je musíme nechat dojíti.

To jest třeba takové námitky Feuerbachovy, že k Bohu máme – že to je jakási – že to je obecný rod lidský nahlížený jako předmět. Že tedy vyzvedneme ze sebe, z lidí to, co je lidsky nejpodstatnější, a postavíme to před sebe jako předmět a z toho uděláme Boha. To není vystižení podstaty věci. Je to vystižení podstaty té pokleslosti té věci. Je to něco nesmírně vážného a není snadné pro nikoho a zejména ne pro

teology, není snadné se tohohle vyvarovat.

Podobně třeba freudovská interpretace nebo neofreudovská interpretace – freudovská stará, že to je ten *paternální syndrom*, prostě že člověk si navěsí na Boha ty parametry, které původně měl jako dítě navěšeny na vlastního otce. Že tím, že je postaven potom jako otcem už nechráněná bytost do tohohle světa, že mu to znejistění ve světě, kam je postaven už sám, že mu strašlivě nesedí, že se cítí ohrožen, tak že to řeší tím, že když ten otec už nemůže, tak ty všechny své vztahy k otci, který už teď na toho otce nemůže vázat, že je všechny fixuje na jakési *hypostazi* božské bytosti. To musíme vzít vážně. Ne že to je plné vysvětlení *religiozity*, že to je plné vysvětlení vztahu k Bohu, ale že to tam vždycky je a že tohle musíme nějakým způsobem odbourat nebo aspoň nebrat vážně, relativizovat a tak dále. Tohle všechno je třeba brát velice vážně. Tady se tedy naskytá... Já jsem došel dál, než jsem si myslel. Myslel jsem, že to vystačí na dva večery. No, ale to je jedno. Ještě něčím skončím a pak už diskuse.

Proti tomu jsem kdysi teda – teď navazuju na to, co Váša tady připomínal minule nebo předminule – že kdesi jsem se vyjádřil, a pak dokonce se mluvilo o tom, že jsem o tom psal, což jsem nepsal, už jsem si to zkontroloval, nepsal jsem. Ale někde jsem se o tom vyjádřil jen tak *by the way*, že modlitba je reflexe. Tedy do jisté míry to je pravda, ale ani to se mi nezdá, že je plně vystiženo, a tedy chtěl bych ukázat aspoň na závěr meze tohoto pojetí. Tedy modlitba jako reflexe nebo cesta k reflexi.

My jsme si ovšem říkali na jaře, tady někdy, nebo to bylo ještě dřív, když jsem mluvil o té extázi...

Jiný hlas: Tady, teď teprve při tomhleto.

Hejdánek: Jo, jo. Říkali jsme si, že ke skutečnému setkání s tím Čtvrtým – a to jsme zatím nechávali otevřené, co to je, to ostatně i teď je otevřené – k tomu ke skutečnému setkání dochází v extázi. To jest v tom vyčnívání nebo vystoupení ze sebe. Když člověk je mimo sebe. Pouze tam, kde je mimo sebe, je schopen se setkat s tím Čtvrtým. Pokud nevystoupí ze sebe, tak se setká pouze s předmětem nebo s druhým subjektem.

K tomu nám byla dobrá ta extáze, že to je moment, v němž člověk sám sebe nechává za sebou, netáhne se sebou. Že se setkává s tím Čtvrtým ne tak, že by přitom byl se vším všudy. Že to není tak, že by byl tak, jak je, celej zapojenej do světa, zaklesnutej nejenom do osvětí, ale i do světa. I do toho světa, kterej je otevřenej zejména ve slovu. Že i tam pořád ještě je zaklesnutej, ale že k tomu setkání, skutečnému setkání, že může dojít jenom tam, kde se z této zaklesnutosti vymaní. To jest, kde už sám nic neříká a sám jenom naslouchá, kdybychom to tak obrazně řekli.

Tohle, co jsme si... já to teď říkám jenom stručně, tedy kdo to neslyšel, tak musí být z toho dost vyjevenej, nebo pokud to nezná od Heideggera – ovšem tohle je trochu jiný a tak dále. Nicméně, to bychom u toho setrvali příliš dlouho. Zůstanu jenom u toho, co jsem řekl. Tedy tohleto je velice důležité pro naše pojetí modlitby.

Modlitba je jednak reflexe, ale je zejména tou částí reflexe, respektive tím předpokladem reflexe, kterej spočívá v té extázi. Neboť my jsme si ukazovali, že aby člověk se mohl v reflexi vrátit k sobě samému, tak musí od sebe odejít. Jak by člověk mohl mít otevřenej přístup k sobě, kdyby zůstal v sobě a zůstal při sobě? Člověk může přistoupit sám k sobě jedině, když našel nejdřív nějakou cestu odstupu od sebe. A tento odstup od sebe, to je pro modlitbu daleko podstatnější než ten nověj způsob přístupu k sobě, kterej nazýváme tou reflexí.

Čili ztotožnit modlitbu s reflexí se mi zdá nelegitimní, protože tam redukuje modlitbu na závěr něčeho, čeho podstata je v něčem jiným než v příchodu k sobě. Tedy modlitba není rozhovor ani sám se sebou. To není rozhovor s nějakou druhou bytostí, ale ani ne rozhovor sám se sebou. Není to to, čemu už císař Aurelius říkal *ad se ipsum* a co chápal i Augustin třeba v *Confessiones* jako rozhovory se sebou.

Tedy mám za to, že k modlitbě nebo podstatu modlitby, to vlastní jádro, spočívá nikoli v reflexi – a reflexe, to je nějaký mluvení. Myslet znamená mluvit potichu. Zrovna tak jako mluvit znamená myslet nahlas, ale ještě daleko přesnější myslím, že myslet znamená mluvit potichu. Bez mluvení nelze myslet. Reflexe je myšlení, je mluvení, je akt myšlení, je náš akt myšlenkovej.

Mně se zdá, že podstata modlitby není v našem aktu, nýbrž v naší otevřenosti vůči Čtvrtému. Modlitba

tedy ve svém jádru není promlouvání – a rozmluva je vždycky promlouvání – nýbrž mlčení, který je dodatečně reflektováno. Ale tou podstatou není ta reflexe, to je teprve následná záležitost. Podstatou modlitby je mlčení, mlčení tváří v tvář tomu Čtvrtému.

Není to tedy mlčení sfingy. Mlčení sfingy nezná žádné Čtvrté. Mlčení vůči Čtvrtému znamená naslouchání, otevřenost vůči... mlčení vůči Čtvrtému tváří v tvář Čtvrtému je naslouchání, je otevřenost, která je naslouchání. A tudíž, má-li naslouchání tváří v tvář Čtvrtému mít smysl, musí to Čtvrté promlouvat. Musí nás oslovovat. Není-li tady žádného oslovení, pak ta celá konstrukce padá, ale v tom případě padá celá filosofie. Filosofie stojí a padá s tím, že to Čtvrté promlouvá, že nás oslovuje. Jak, to bude předmětem dalších večerů a pokračování příště. Tak já tady teď skončím tímhle a prosím vás o [nesrozumitelné].

Jiný hlas: No, ty jsi skončil, prosím tě, skončil jsi tím, že filosofie stojí a padá s tím, že nás to Čtvrté oslovuje. Jinak s tím...

--- (1980-09-08 [Vztah člověka k „čtvrtému“ již před filosofií] ad Ricoeur II_s1_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Řekl jsi, že do *filosofie* vstupujeme již tenkrát, když vstupujeme do světa řeči. Tedy když se z toho předčlověka stáváme člověkem v té formaci světa řeči. Ted' každý, tedy já jako křesťan, jsem prošel tou genezí. Je fakt, že zaujetí pro *filosofii* začal jsem hovořit a prvně se vztahuje k nějakému sakrosanktu. Aspoň v té římské církvi jsme měli v úvodu dětství vztah k tomu Ježíši, a to je ten eucharistický Ježíš. Tudíž to je to stádium, který naprosto neodpovídá. Pak člověk zaslechne *Ich-Du* forma, já ty, to oslovení, a člověk nazírá na to nejvyšší bytí nebo na tu spravedlnost, nazírá jako na subjekt.

No a ted' postupem člověk z toho příspěvku, že jediná modlitba je jenom to naslouchání, jak říkáš. A to čtvrté, že musí tedy čtvrté oslovit. Ted' k nějakému bohu nebo Elohimovi, jestli je to ten bůh *filosofů*. To se mi zdá, že je právě soustažné jenom k nějakému nejvyššímu nebo k tomu čtvrtému, které je tedy ryze pojem *filosofický*, nikoliv tedy pojem spadající do oblasti víry. Víra je naslouchání, *filosofie* je zamyšlení. A ted' nepředpokládáš, že s tebou souhlasím v tomhle tom, v tý víře.

Hejdánek: Nepředpokládám.

Jiný hlas: Dobře. Takže ty uznáváš různé stupně geneze v té modlitbě. Ale jestliže ta *filosofie* začíná, ten člověk zaujat pro *filosofii* již ve světě řeči, musí prodělat x stupňů, aby se dostal do tohoto stádia, kdy ty jsi říkal, že ne v reflexi, ale spíš v tom extatickém, v tom vytržení ze sebe, že se setkáváš s tím čtvrtým a tam může nastat ten odvis na to čtvrté.

Jak bys definoval tu modlitbu? Zmínil jsi Augustina, ten vede ty *Soliloquia*, jsou to myslím ty rozhovory duše s tím nejvyšším. Ano, já jsem řekl v *Confessio*, ale jde o *Soliloquia*. Takže v tom vede, takže i ten Augustin by podle tebe měl tu modlitbu nefilosoficky modifikovanou, čímž by u něho padala *filosofie*, čímž se setkává s tím čtvrtým jen v naslouchání.

Hejdánek: Nefilosofie, proč? *Filosofie* je reflexe. Já jsem řekl, že podstatou modlitby není reflexe, ale reflexe k té modlitbě patří. To setkání s tím čtvrtým, které je možné jenom v otevřenosti a jakémisi mlčení otevřeném, je možno reflektovat. To není nelegitimní. Jenomže ten základ, to jádro, není v té reflexi, v tom myšlení, nýbrž v tom, co předchází.

Tím nepadá *filosofie* přece. *Filosofie* by padala něčím jiným, totiž kdyby ztratila tu schopnost se otevřít a naslouchat. Přesně řečeno, kdyby ztratila tu možnost, řekněme, nebo lépe tu víru, tu *filosofickou* víru v jaspersovském smyslu, že to čtvrté oslovuje. Bez toho *filosofie* není pak možná, poněvadž ta reflexe by byla jenom iluzí. *Filosofie* je proti každé iluzi. Čili to by musela rozbít a tím by rozbila samu sebe. Ale teprve tímhle, jinak jako reflexe je legitimní. *Filosofie* není nic jiného než systematická principální reflexe. Ale já jsem jaksí říkal, že ztotožnění modlitby s reflexí je nelegitimní. Ta redukce modlitby na reflexi.

Ta reflexe v modlitbě samozřejmě může být a dokonce má být. I když apoštol Pavel třeba mluví o tom vzdechání, ty nevyslovitelné vzdechy... ted' si nevzpomínám, jak je přesně ten termín kralický, [nesrozumitelné] pak samozřejmě neznám, ale nevzpomínáte si na to?

Jiný hlas: Lkání nevypravitelná.

Hejdánek: Lkání nevypravitelná jsou, jo, to je ono. Lkání nevypravitelná je kralický překlad, že? Aleši, jak

to, že to nevíš? Máš co dělat, abys to dodělal. Lkání nevypravitelná, to je pavlovský termín, že? Který samozřejmě to je jakási taková... mně se to nelíbí. Proč lkání? To z toho pak čerpali středověcí mystici, jako Böhme mluvil o... myslím, že to byl on, o *Qual der Materie*, Jakob Böhme mluvil o utrpení hmoty. Teda to mně připadá přitažené za vlasy. Proč *Qual*? Proč to lkání nevypravitelná? Modlitba je víc než lkání. Modlitba může být také nadšení, modlitba může být také oddanost. To může mít nejrůznější valéry. Nemusí to být jenom lkání. Může to být, člověk v nejhroznějším utrpení může nevyslovitelně a nevysloveně, tím pádem ještě víc nevysloveně a dokonce nevyslovitelně, může lkát, může svým utrpením nezůstat sobě.

Člověk může totiž v utrpení zůstat sobě, zaklínit se sám do sebe, uzavřít se jako do krunýře toho utrpení, ale může také tím utrpením se otevírat. To, když čeká spasení, když čeká řešení. Ale to není přece jediný způsob. To je naprosto nelegitimní to redukovat, nechat to zchudnout, každý vztah ke čtvrtému nechat zchudnout na lkání. To mně připadá příliš extravagantní u Pavla.

Ale tu podstatu bych viděl v tom nevypravitelném. Tam je ten moment velmi správný, že podstata nespočívá v tom, že je to vypravitelné nebo že je to vypravováno, vypravováno, že je to řečeno, že je to nějak formulováno, že je to verbalizováno. Není nutné. Ta podstata je někde před tím. Je možno to verbalizovat, ale není to v té verbalizaci.

Jiný hlas: No, ale u Pavla jsou varianty modliteb, velmi velice četné, o té modlitbě. Ale jestliže ty jsi vykládal v předchozím, že modlitba sama o sobě v těch komunitách nemá cenu, pakliže není doprovázena hned nějakou aktivitou, pak tedy nějaké ty osobní děkovné a takové ty traktáty, které se v té církvi během dvou tisíc let nashromáždily, to by pak pozbývalo platnosti podle tebe, kdyby nebyly zarámovány tímto hledáním toho čtvrtého nebo obydleny nebo vytrčeny k tomu čtvrtému?

Hejdánek: Ne, já mám dojem, že tady právě je třeba rozlišit to jádro modlitby a potom tu reflexi. Člověk se té reflexi totiž neubrání. Člověk všechno, co dělá, reflektuje. A to mlčení, to je totiž dno pasivity. To je typ aktivity, taková zvláštní aktivita, otevřenost. Poněvadž to celkem je asi průhledný dotaz. K tomu je třeba se naučit.

Otevřenost je možná jenom vůči otevřenosti. Člověk, který se nikdy nesetkal – nebo předčlověk tady v genetickém smyslu, v ontogenetickém smyslu – předčlověk, který se nesetkal s otevřeností, se nikdy neotevře a zůstane deprivovaný. Dítě, které se nesetkalo s druhou lidskou bytostí, která se otevírá vůči němu, se samo není schopno otevřít. Z toho vyplývá tedy, že tradice je jakýsi způsob naučení. Člověk se naučí se otevírat od toho, kdo je vůči němu otevřený.

Tím spíš se musí naučit tu svou otevřenost a to své setkání a ten svůj návrat ze setkání do denního života se musí naučit verbalizovat, musí se naučit reflektovat. To taky tedy ty tradiční, ty tradované modlitby mají velký význam v tom, že se na nich člověk učí tohle dělat. Jenomže nesmí si myslet, že když je opakuje, když se do nich vžívá, když je znovu prožívá, že tím *eo ipso* plní to, co je u pultu.

Jiný hlas: A co když on zaslechne právě to volání?

Hejdánek: Tak je to *all right*, tak je to *all right*. Ale já jsem říkal, že to není nulové. Víš, je to problematické, poněvadž člověk velmi těžko nechává to volné místo neobsazené. A musí být zvláštním způsobem motivovaný, aby to uměl dělat a aby to dělal.

Jiný hlas: Možná že se i v Praze dnes pominula spousta určitých jedinců, kteří sice měli soukromá zjevení, jak vnímají úplně výzvy, apely od Hospodina. Jak rozlišit ale i člověk u sebe, že skutečně zaslechl to správné – nemyslím to žalmistické „ó, dnes zaslechnete hlas a nezatvrzujte svá srdce“ – ale jestli to volání v dnešním chaotickém světě, jestli je opravdu to pravé nebo to pravé slovo. Tam já myslím, že vzniká spousta psychických defektů, že ta orientace nebo toto oslovení dochází k velkému se sebezmatnutí, se mi zdá, obtížné.

Hejdánek: Obtížné to je nepochybně a že těch deviací tady přibývá, je nepochybně pravda. Ale tu otázku nemůžeme postavit tak: „Podle čeho poznáme, že pravda je pravda?“ Protože pravda je, jak říkal starý Spinoza, kterého jinak neuznávám, je mírou sebe a lži. Neexistuje žádné kritérium, které by bylo vyšší než pravda. Není žádné kritérium, podle kterého bych poznal, jestli pravda je pravda, a nebo lež. Jedině

pravda mi ukáže lež jako lež a jediné pravda mi ukáže pravdu jako pravdu. Ale samozřejmě lež může ukázat sebe taky jako pravdu. Čili já vůči pravdě nemůžu nikdy hrát roli soudce. Já mohu hrát soudce jediné vůči svým reflexím setkání s pravdou.

Proto je důležitá verbalizace, proto je důležitá reflexe, protože tam já mám něco, co můžu podrobit kritice. Já jsem něco zaslechl a proto teď je nadsázka říkat, že jsem měl velké zjevení. Koho to zajímá? Já musím říct, k čemu to vede. Já to musím verbalizovat, já z toho musím formulovat něco, co přesvědčuje ty druhé. A to už je něco, co je možno kontrolovat. To je možno zjišťovat, jestli jo nebo ne, jestli je to blbost, nebo není blbost. Samozřejmě ne definitivně. Ale pokud je to blbost, tak to lze odhalit. Pokud to není blbost, tak je třeba tomu jen naslouchat. To nikdy není [nesrozumitelné].

Jiný hlas: A to vysvětlení například, ten jak přišel do toho chrámu a jenom se bil v prsa „bud' mi milostiv“ a odešel ospravedlněn, a ten, co tam vypočítával to Hospodinu, tam bysme řekli, to je úplně zase jiná rovina, že?

Hejdánek: To je jiná rovina, tam se má ukazovat na něco jiného. A když to použijeme v tomto kontextu, tak je to trochu posunuté k té lži a určitě varovné.

Jiný hlas: Ovšem když vzpomenu Pachmana, kterej napsal tu svoji konverzi, nečets to náhodou, jak v tom kriminále už nemá utratit svůj život a teď ti služebníci na té vinici, a že i ta jedna hodina ho bude... jestli toto, v *Křesťanské akademii*, toto Pachmanovo v kuse nedá odtlačit nebo... víš, jestli v tom zaslechneš v takovéhle konverzi i tu jeho nějakou ten modlitební a ten to jistě tam uvádí právě pod tím vysunutím se k tomu čtvrtému a k tomu...

Hejdánek: Já nikdy nemůžu posoudit, jestli on byl tak dalece otevřen a jestli tak dalece se setkal s tím čtvrtým. Ale můžu posoudit, co o tom píše a k čemu to v jeho životě vede. Já jsem to nečet, ale tak co o tom jsem slyšel, tak se mi zdá, že to je naprosto neautentické. Žurnalistika.

Jiný hlas: Melo... a nedělá to špatně tu žurnalistiku...

Hejdánek: On tomu může věřit, jo? Ale je to prostě fantasmagorie, sám sebe třeba přesvědčuje a tak dále. Je prostě ta pravda se musí projevovat důstojným způsobem. A když vede – tedy sobě důstojným způsobem, to neznamena důstojným v očích světa, naopak to bývá bláznovství, třeba – ale musí to být nějakých nepříjemných forem, až je člověku z toho trochu blbě, jak je to blbě.

Tak to je vždycky podezřelé. Tam my nemůžeme posoudit ani u sebe, ani u těch druhých, zejména u těch druhých nemůžeme posoudit, ke kterému setkání došlo. Ovšem to setkání samo, to je svěřená hřívna. Ta může být taky rozfofrovaná do drobných, ta může být zakopaná, shnilá, já nevím co všechno, můžou to ukrást lupiči. To z toho ještě nic nevyplyvá. To setkání samo o sobě musíme předpokládat. To je základní věc, bez toho není člověk člověkem, bez toho lidský život není lidským životem. No ale to setkání samo o sobě ještě nic nezaručuje. Ještě tady vždycky jsou ty další, nejenom to čtvrté, ale jsou ty další tři. Je tady především ten subjekt, ten může selhat. Je tady objektivní situace, která ho může zdrtit. Může být tisíckrát oslovený, ta objektivní situace ho může rozmačkat. A pak tady může být naprosto neadekvátní aparát toho myšlení třeba nebo toho jednání, který znemožní reagovat zcela adekvátně na to oslovení. A třeba zůstane jenom u malých reforem toho jednání nebo myšlení. Čili ty tři tady zůstávají. To čtvrté nemůžeme chápat jako nějaký univerzální paklíč, který každou situaci otevře anebo zavře.

Jiný hlas: A ty bys volil si spíš jako racionalista nebo jako empirik? Je tam trošku taky nějaká empirie v tom, jestli tady ten bod třeba jedenáct s osmnáctkou se shoduje jako rozmluvy s nějakou nejvyšší osobností té stupňovité specifikace. A teď ten dvanáctý, jestli je to jenom vize jako *filosofický* traktát, anebo jestli je to prostě už vydání svědectví?

Hejdánek: To je reflexe mého setkávání se se čtvrtým. Já jsem jistě prošel taky tou zkušeností, kdy jsem se pokoušel se čtvrtým mluvit jako s druhým subjektem, se subjektem toho nejvyššího druhého. A zjistil jsem, že to není rozhovor. Zjistil jsem, že to je vždycky monolog. Ať to každý posoudí ze své zkušenosti. Já jsem zakusil, že ať z toho bylo užitku sebevíc, vždycky to byl monolog a odpovědi se mi nedostalo. Na to ta tradiční odpověď, že toho druhého, nejvyššího druhého jsem si vymyslel, že jsem ho hypostazoval a že jsem si tady prováděl nějaké psychické úkony, kterými jsem si řešil svou situaci, to mě neuspokojovalo.

Čili byl jsem povinen jako myslitel, jako *filosof*, to interpretovat tak, abych pozitivní z toho zachoval, oddělil od toho to problematické nebo negativní a zachoval tomu smysl. Já se pokouším to udělat tímhle. To je reflexe na základě osobní zkušenosti a zároveň na základě negativních i pozitivních osobních zkušeností. Což je tedy vlastně reflexe na základě toho setkávání se se čtvrtým. Já jsem to pochopil ne jako omyl, nýbrž jako setkávání se se čtvrtým. Zatímco jsem původně chybně se chtěl setkávat s druhým subjektem.

Jiný hlas: V tom to je vždycky, jako když dochází k tomu setkání, když chcete provést tu reflexi, tak okamžitě to setkání končí.

Hejdánek: Ano, jistě. Ta reflexe nutně znamená jakýsi návrat k sobě. A jak jsme si tady ukazovali na Kierkegaardovi, na té *Nemoci k smrti*, tak právě ta *Nemoc k smrti* spočívá v tom, že člověk se odtrhuje a vrací se k sobě. Bez toho to není možné, to je podstatné, to je uloženo člověku. Ale je to *Nemoc k smrti*. A on tou nemocí musí projít a přežít ji. Ale je to cosi strašně nebezpečného a zlého, právě proto, že se vlastně vyčleňuje od všeho. Tedy já teď říkám něco malinko ještě jinde, než co jste říkal. Upozorňuju, že i o tom jsme už mluvili. Samozřejmě v té reflexi už to je po setkání. V reflexi se nemůžu setkat. V reflexi vlastně se odvracím už od toho setkání. Jenomže k tomu patří ještě další věc, to tady můžu říct jenom dogmaticky, že totiž to setkání samo mě odvrací. Na rozdíl od starých Řeků, kteří měli za to, že když člověk vidí pravdu, tak že už to je vrchol a potom už o nic dalšího nejde. Že prostě to zírání na pravdu je vrchol blaha nebo vrchol smysluplnosti lidského života. Tak my víme, že to tak není. Zase ze zkušenosti víme, že když nahlédneme novou stránku skutečnosti, nahlédneme něco, co považujeme za hluboce pravdivé, tak potřebujeme zaprvé se obrátit k druhým lidem a přesvědčit je o tom. To je prostě naše zkušenost. To nikdy není tak, že když člověk pozná pravdu, tak už mu to stačí a kašle na ostatní. Vždycky má potřebu utéct někam a říct: „Koukej se!“ Když mně vykvete kaktus, tak mně nestačí se na něj dívat. Já musím každého, kdo přijde, upozornit, aspoň aby řekl „jé“. Prostě to potřebuju. Ten kaktus to potřebuje. Nestačí mu jenom moje zbožňování, ale musí ty druhé taky k tomu přikleknout a podívat se. To je jedna věc. To má ještě další funkci, že totiž právě ti druzí mohou ukázat, jestli náhodou ten kaktus za to stojí, jestli je to vůbec to, co já říkám. Jestli jsem já třeba nedonutil ten kaktus ke kvetení tím, že jsem ho šíleně mrzačil, že jsem ho ničil. To se někdy kytky vykvétají, když je člověk ničí. A to není cílem, přivést ke květu tím, že člověk ničí. Ti druzí mě mohou zkorigovat.

Už tohleto je základní věc, že vztah k pravdě, vztah k tomu čtvrtému tedy, například k pravdě, je takový, že v podstatě nemůže být izolovaný. Že potřebuje ty druhé. I také jejich kontrolu.

Ještě by se dalo říct víc. Já jsem to teď chtěl jenom dogmaticky, stručně říct, že tam jsou tyto momenty. Rozváděl jsem to ještě zbytečně daleko, ale vidíte, kam to vede. Není to tedy tak, že bychom mohli pohlédnout, že bychom to mohli vidět jako individuální, jako soukromou záležitost.

To ostatně i z jiné strany, kterou jsme si už ukázali, je jasné z toho, že vůbec takového porozumění, otevřenost, naslouchání a porozumění tomu slyšenému, je možné jedině v komunitě. To není soukromá, to není individuální záležitost. Člověk se stává člověkem schopným se otevřít teprve tváří v tvář otevřenosti toho druhého. Už v tom je zakotvena socialita nebo kolektivnost, která patří k tomu setkání se čtvrtým. Člověk se s tím čtvrtým nemůže setkávat jenom sám. Vždycky se setkává sám, tedy ve dvou smyslech. Vždycky se setkává *selbst*, ale nikdy ne *allein*.

To setkání je možné pouze tak, že se setkávám já. Nikdo za mě se nemůže setkávat. Ale já se mohu setkávat jenom v solidaritě s jinými setkávajícími.

Jiný hlas: To je dobré, ale dovolával bych se tedy těch různých proroků, kteří se jistě setkali s tím čtvrtým a samozřejmě odvrátili se a spíše šli do izolace a odtud nechtěli to sdělit, víceméně byli do toho taženi nějakou jinou formou. A u těch proroků už víme, že když se cítili příliš sami a jediní a poslední, tak byli napomenuti, že nejsou jediní a poslední, že tady jsou ostatkové.

Hejdánek: No ale nejasali, že okamžitě nepoběželi tu pravdu sdělovat po tom setkání. To není nic automatického. Ta pravda je musí kopat. Ta pravda je k tomu dokope. To je totiž věc pravdy, že nás od sebe odvrací a posílá nás něco podniknout. To není jenom naše potřeba se sdílet.

Jiný hlas: [nesrozumitelné] o svém dojmu...

Hejdánek: Ano, ano. Přesně tak. Když člověk nemá ten pocit, nemá tu potřebu se sdělit, tak je dokopán. V nejhorším případě nakonec dokopán. Ta pravda prostě nepřipustí, aby se k ní člověk jenom přihnul a trčel u ní. To prostě ta pravda nesnese. Ta pravda prostě jen tu a tam dodá nějakou energii nebo dodá pohonnou látku, ale posílá k něčemu. Pravda vede k aktivitě, ne k zírání. To je naše zkušenost, naše zakoušení setkání s pravdou. To je velice rozdílné od starého Řecka.

Je otázka samozřejmě ne od celého Řecka, ale od řeckých filosofů. S největší pravděpodobností ti kolonizátoři to viděli jinak. Byli plni aktivity a tak dále. A asi má Rádl pravdu, že *filosofie* vzniká teprve v době, kdy tato činnost je nějak rozvrácena, je podemleta. To asi je pravda.

Jiný hlas: Ovšem jak se to mlčení, ztišení, vyprázdnění sejde do aktivity? Tam přece musí být prodleva nějaká, ne?

Hejdánek: No jo, to jistě. Prodleva, všechno je v čase. Čili všechno má svůj čas, má to svůj průběh. Pochopitelně, že to není žádná oscilace o nějaké frekvenci, já nevím, kolikrát za vteřinu. Má to svůj průběh. Ale jde o to, že to nemůže končit u pravdy. Pravda je zdrojem, a ne cílem. Nebo to čtvrté lépe. Poněvadž pravda, to už na sebe cosi vzalo. To není čiré čtvrté, to už je *modus*.

Kdybychom to tedy časově nějak determinovali nebo časově to museli postihnout, tak zdrojem přítomnosti není minulost, nýbrž budoucnost. To jest ta pravda, ta je něco, co ještě mluví, ještě promlouvá, ještě oslovuje a ještě nedořeklo své poslední slovo. To není něco, co by bylo jednou provždy, že tady stačí otevřít oči a celý to najednou máme před sebou. Stačí jen zírat, jak si to představovali Řekové. Pravda je bytostně spjata, lze-li o bytostnosti tady mluvit, je bytostně spjata s časem, s dějinami, dějinností, dějovostí. Pravda je bytostně spjata, a tedy to, co říkám o pravdě, to čtvrté, je bytostně dějinné, bytostně časové a je tou rozhodující hnací silou, *vis matrix* dějin. A to jak individuálních osobních, tak dějin v tom významu, jaký běžně tomu dáváme. Takže samozřejmě, že tam jsou nějaké fáze a je to nějak zasazeno do kontextu, jistě no, a to je možno analyzovat a tak dál. Jenomže musíme vědět, že těm kontextům porozumíme jedině pod tou podmínkou, že víme, že tam intervenuje něco, co je mimo kontext. Jinak bez toho kontextu to nejde.

Jiný hlas: Tady u toho tvého bodu poklesu náboženství si dost myslím, že tedy i v křesťanství je magie, tedy že v pokleslém křesťanství může prostě existovat běžně magie, i třeba v těch různých liturgických oslavách.

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: A co když to čtvrté bere i tu magii, anebo je přístupno té magii?

Hejdánek: Není. Není. To je vyloučeno. Právě magie znamená uzavřenost vůči čtvrtému.

Jiný hlas: Klasické případy všech těchto těch údajně vyslovených magických slov, takže v určitém smyslu slova už to bereme jako něco, co už nám dává odpověď na to, že... jo, ta *transsubstanciace*... on mu prostě vyřkne formuli a tím zajistí přítomnost. No a jak to teď popsal prosím tě?

Nominalismus.

Ještě mi připadá v tomhleto pravdu, mají problémy, kdyby řekly slova instituce dostat tam, tak jestli tohleto v křesťanství je nebo není. No, ono stačí říct jedno slovo a už tak mají pocit, že se to obnovilo, bez ohledu na to, co prožijete v tom společenství.

Hejdánek: Té magie je strašně moc a je to nebezpečí, kterému je třeba čelit. To neznámá, že to tam nutně musí být, jenom je to takový na ostří nože. Není to žádná záruka. Jako všechno na světě, co člověk dělá, tak je dobrý a zároveň může být zlý a může si myslet, co má nejlepší úmysly, a najednou se ukáže, že je to naprosto falešný. Přesně tak. Není žádná záruka. Všecko pod funkci kontrolovat... všechno musí být pod kontrolou, pod kritikou a furt se to musí vylepšovat. Jak se odhalí něco blbě, tak už se od toho musí člověk distancovat.

Ta otevřenost například znamená být připravený přestat se vázat na něco, na co jsem dosud byl vázán. Sice jsem zvyklý to slyšet takhle a takhle a chci, aby to ten kněz říkal zas tak. Už to je například ta strašná fixovanost na tradici a to může být naprostá blbost. Já si pamatuju ze svého dětství, že probíhala

obrovské zápas jednak teda přímo ve sboru vinohradském, kde jsem vyrůstal, a jednak po vši církvi. My jsme měli tam kurátora pana Hromádka nějakýho, byl to lékař, gynekolog, kluk. A jako lékař prostě měl hygienické výhrady vůči stolování, vůči pití vína z kalicha, protože tam několik desítek lidí pije po sobě z téhož kalicha, to jest, je vysoká pravděpodobnost nákazy, i když jedinej z nich je nemocnej.

A pak on chtěl zavádět a skutečně vinohradské sbory zavedl jednotlivé kalíšky. Těch kalíšků bylo samozřejmě omezené množství, takže tam nebyla ta nákaza vyloučena, ale omezená. Těch kalíšků tam bylo asi nějakých padesát a lidí bylo třeba dvě stě, tak na jeden kalíšek patřili jen čtyři. O to byla válka. Pro někoho to bylo cosi tak odpornýho. Představte si, *Svatá večeře Páně* a ty tam s takovým malým kalíškem jako v hospodě. Takový argumenty, jo jo. To mohl pít i z karafy, že jo. I takové směšné formy, ale ta fixace na tu tradici má v sobě vždycky něco takto deviováno.

Samozřejmě tady je to blbina, ale jsou věci, který opravdu, kde jde o život nebo o životně zásadně důležitou věc. Tam ta fixovanost na tu tradici, to je šílená zátěž. V podstatě izraelská a křesťanská tradice podle mého soudu patří k otvírání lidí a jejich vyvazování z těch fixovaných tradic. Žádné pokládání jinech tradic, nýbrž vyvazování z tradic. To je ta podstata. Všechno k tomu u Izraelců směřuje. A když se dobře rozumíme celý tý tradici, tak porozumíme, jak krok za krokem byly odbourávány všechny mechanismy těch fixací. Jenom holt jsou velikánský období, kdy tohle není rozpoznáno a kde naopak teda ty fixace se považují za cosi naprosto legitimního, a to jsou ty období úpadku.

Jiný hlas: Rozpadu fix tradice. Mně se to strašně líbí a je to v pořádku, ale je to přece jenom takovej silnej dojem, že takhle ta schopnost té fixace, že jsi tu poslední instanci o perspektivu se nějak zafixovat v nějaký předmětnosti a stabilizovat, je psychologicky obvykle silná, běžná a v sobě hluboce něco s lidskou existencí spjatá, s tímhle tím, co jsme tady teďka jmenovali o psýché, o tomhle tom, o čem mluvíte. A silnější jedinec se k tomu schopný postavit, tak si to nějak kontrolovat a dál.

A co ty tisíce a miliony ostatních, kterých je právě strašná spousta a ten sklon k té fixaci je u nich v základu každé roviny jejich víry obrovský v podstatě? Tahleta jako, já si dovedu představit, že by v tomhle tom jako vyloučil spoustu lidí, by to vyloučilo, kteří by si to nakonec zase jako tu berličku nebo jako takovou nějakou instanci, ne třeba přímo z tohle toho, ale nějak si to přeinterpretují a zase se k tomu fixují. A nejde k tomu už to čistě, to je zase jiná otázka, než třeba čistě teologicky, ale spíše psychologicky. Co s tím, jako v tomhle smyslu s těma ostatníma, co teda na to?

Hejdánek: Já vím, já vím, naprosto přesně. No s tím se nedá nic dělat, leč vždycky znovu se pokoušet to prorazit. A nerad slyším to, že to je jenom pro ty silný jedince, protože to by vypadalo, jakože máme v ruce měřítko, podle kterýho můžeme lidi rozlišit na silný a slabý a teď říct, že ty silný co toho schopný jsou a ty slabý ne. Ale podle čeho my to poznáme? Jedině podle toho, jestli to udělají nebo neudělají, ale pak nemáme žádný měřítko. Pak jsou jenom lidi, který to udělají a který to neudělají, a ne silný a slabý. Tu sílu a slabost bychom museli posoudit podle něčeho jinýho než podle výsledku. Jinak to totiž je *quid pro quo*. Mně se zdá, že to je naprosto špatně, že je to jeden z nejbližších argumentů všude v křesťanských společnostech, kde se říká: „Ono je to krásné, ale to není pro tenhle svět třeba.“ Nebo: „Je to jenom pro takové zvlášť duchovní...“ Mně se zdá, že to je naprosto falešné už proto, že se ukazuje, třeba v *evangeliích* se ukazuje, že takový ti lidé, kteří vypadají

--- (1980-09-08 [Vztah člověka k „čtvrtému“ již před filosofií] ad Ricoeur II_s2a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: ...kde mohly načerpávat a tak dále. A chovají se... jsou to takový slušní lidé, žádní zločinci, že prostě selhávají, šíleně selhávají. A naproti tomu, jak to Ježíš sám formuluje: nevěstky a publikáni vás předcházejí do království nebeského.

Jiný hlas: To chcete tvrdit, že právě ty nevěstky a publikáni jsou ti silní?

Hejdánek: Tedy mně se zdá, že to je nesmírně škodlivá ideologie, která pronikla do křesťanských řad – a ne jenom křesťanských, poněvadž vlastně celý moderní svět je jenom sekularizované křesťanství –, tak to vlastně platí naprosto všeobecně. Třeba když si přečtete tu Kantovu... takové to malinké dílko o té [nesrozumitelné], že teorie je to sice pravda, ale v praxi je to jinak. Teď přesně nepamatuji, jak se to jmenuje, prostě je to takový malinký spisek, kde Kant zesměšňuje a zpochybňuje tohle: že „je to sice

teoreticky pravda, ale v praxi to nelze použít“. To je jenom sekularizovaná podoba téhle pověry. Není to pravda, že je to jenom pro silné. Je to pro ty, kteří to udělají. A to můžou všichni. A to, že lidé mají velkou tendenci se fixovat na pevnosti, na danosti, na něco, to není slabost, to není nedostatek vybavení hřivny. To je zlo. To je potřeba odhalovat, vždycky znovu odhalovat. Nejhorší věci v historii se dělaly s odvoláním na nějaké pevné normy, pevná pravidla, pevná kritéria a tak dále.

A taková ta otevřenost srdce, otevřenost svědomí, živost svědomí, ta je naprosto jednoznačně vázána na ochotu hodit za sebe všechny tradiční normy a pravidla a tak dále a vidět tu situaci, jaká je. Otevřít se vůči skutečnosti, netahat za sebou břemena černých nebo růžových brýlí a tak dále. Tedy já bych se vůči tomu, že někteří lidé jsou tak fixovaní na některé pevné věci, nikdy nebyl ochoten vyjadřovat tak tolerantně, jako že jsou slabí, že to nedokážou. Já bych je vždycky znovu obviňoval ze selhání, ze zloby, z nečistoty srdce a tak dále. Velice tvrdě bych to moralizoval.

Jiný hlas: Ale já jsem v souvislosti s těmi silnými nemyslel ty intelektuálně zdatné a ty osobnostně založené, ale spíš lidi, kteří vyrostli v určitých okolnostech a mají v sobě určité schopnosti k tomu, aby k těmto věcem dospěli. Můžou být – to je možná jenom úvaha –, že jsou prostě lidé, kteří v těch okolnostech, ve kterých vyrostli, v tom terénu, ve kterém se nacházejí, mají víc schopností otevřenosti než ostatní, bez ohledu na to, jestli se jedná o ngramotné nebo o intelektuály. Tady o to se mně spíš jednalo. O ty předpoklady, o to prostředí, v kterém ten člověk vyrůstá. Mně jde o předpoklady pro tu otevřenost. Jenom o tomhle jsem uvažoval.

Hejdánek: Ona ovšem ta... no promiňte.

Jiný hlas: Já bych se chtěl zeptat: v tom Bernhardu Weltem, co jsem četl, tak tam je ten spor král a církve. A tam on rozlišuje různé horizonty chápání pravdy, racionální a tak. A dochází k nějakému závěru, kde říká, že i tyto horizonty chápání pravdy jsou ohroženy nebo determinovány lidmi, nebo podle Junga existuje *kolektivní nevědomí*. A to *kolektivní nevědomí* prostě vůbec nepropustí třeba tyto racionální pravdy, nebo že se tam ten člověk vůbec nemůže umístit – nebo ta pravda. Mohli bychom říct něco o tom Jungově *kolektivním nevědomí* těch lidí, kteří to blokují, to přijetí té pravdy? Tam se jedná o nějaký fenomén, na který odvolává. Jestli si na to vzpomínáte?

Hejdánek: No, já jsem Junga samotného nečetl, od toho by tady měl být Petr jako psycholog. Tam to tedy ten Welte používá tak, že jsou určité meze racionálního dohovoru s druhými lidmi a ty jsou uloženy... on tam poukazuje na to – ne tak, že by z toho čerpal, jenom jako říká, jako například Jung, o čem mluví takhle –, čili myslí jako jenom typ. A může to být ještě víc. My bychom mohli říct, že jsou určité předpoklady, z nichž člověk vychází, aniž by o tom věděl, aniž by je formuloval. A že tyto předpoklady nevyslovené jsou strašlivým zatížením – nebo mohou být strašlivým zatížením – jakéhokoli dohovoru s někým, kdo vychází z jiných předpokladů.

To znamená zároveň, že jakýkoli pokus revidovat kriticky tyto nevyslovené a neuvědomělé předpoklady vždycky naráží na zarputilý odpor lidí, kteří nechtějí o nějaké změně, o nějaké kritice nic slyšet. Prostě je to pro ně jasné. No ovšem on to tam neutralizuje do toho *kolektivního nevědomí*. Já si nejsem jistý – ne že by to *kolektivní nevědomí* nepochybně existovalo –, mně se zdá, že za předpokladu jistého IQ, že s každým člověkem, když delší dobu setrváme v dialogu, takže můžeme to *kolektivní nevědomí* do jisté míry zreflektovat, analyzovat, zkontrolovat. Do jisté míry samozřejmě nikdy to neuděláme stejně, ale uděláme to do té míry, do které ta naše *kolektivní nevědomí*, respektive ty naše nevyslovené předpoklady se liší. Pokud je budeme sdílet, tak nebudeme schopni je asi zreflektovat. Ale pokud se liší, tak je to obrovská příležitost k tomu je zreflektovat a zkontrolovat a tedy i zrevidovat. Alespoň jedno z nich musí být falešný.

V té stránce já se domnívám, že ta jeho aplikace té myšlenky Jungovy na případ *Küngův*, že je trošičku nefér, protože alespoň jednu stranu tím ukazuje jako blbou, nenapravitelnou. Ani by to chtěl, ani že je to jeho záměrem, ale prostě jestliže se dva lidé nedohodnou, tak aspoň jeden z nich nechce. Já si nemyslím, jestliže se nedohodnou až k souhlasu, ale jestli se nedohodnou tak, aby si rozuměli. Jestli v dialogu nedojdou tak daleko, že důvody, proč se lišej, nebudou plně racionalizované. Pokud tam zůstanou nějaké

ty rezidua nějakého *kolektivního nevědomí*, tak je to proto, že aspoň jeden z nich se nechce dohodnout. Že odmítá.

A nebo že nemůže, ale to jsme vyloučili při tom IQ. Čili mně se zdá, že to je v případě *Küngově* a *Officia* nebo [nesrozumitelné] nebo prostě jakékoli nějaké vysoké instance římské...

Jiný hlas: Kongregace pro víru.

Hejdánek: Kongregace pro víru, já jsem si to nepamatoval. Prostě ale i kdyby cokoli. Tedy v tom případě mně se zdá, že on je velmi neuctivý alespoň k jedné ze stran, když tohleto říká.

Jiný hlas: Ale i když budeš vycházet z takové běžné zkušenosti, tak ty lidi s tím IQ – myšlení jsme měli napsáno, že prostě není přirozeností člověka. Přirozeností člověka je nějaké to citění, uvádění projevů těch představ...

Jiný hlas: Ne, v přirozenosti ne. To je ta řecká tradice, to zírání. To o nich nikdy nebylo.

Dobrý, ale ano, ale že ten člověk, jak jsi tady předtím říkal, že člověk když vyjde z toho instinktivního světa, že tedy znejistí a že tedy hledá stereotypy. Jestli i tato současná společnost nebo ta církev nehledá nějaký stereotyp, kterého se velmi rychle přidrží a bude poslouchat pastýřské listy a bude říkat amen za nima. A nebude tedy podrobovat – a to tedy nevím, jaká pak je stupnice IQ – nějaké kritice. Tam jako myslím, že se to těžko oddělilo. Spousta lidí chce mít pokoj, chce mít klid. Já nepůjdu, podívej se, to je cenný člověk, ty tady znevažuješ kardinála... To je odsudek dneska ještě velkého množství lidí. Tento to řekl, a kdyby to byla jakákoli autorita, tak je podepsaná pod tím a tedy lidi převážně ten stereotyp berou.

Hejdánek: Ano. Já si myslím, že ohledy k tomuhle *vox populi* jsou stejně legitimní jako kdysi byly ohledy k pohanům při prvním křesťanském zvěstování. Prostě tenkrát taky většinou pohaní byli proti, když přišel první misionář. No a že ta situace je taková, to vypovídá o šíleném stavu křesťanského lidu.

Jiný hlas: Říkali jsme, že maximálně ve tři čtvrtě. Desátá hodina maximálně.

Jiný hlas: Ještě dvacet minut. Ano, ale oni už se mračí, už chtějí pivo. [nesrozumitelné] Podívej se ještě, kdy tato náboženství se vrací k Ježíši jako archetypu. Ty jsi řekl, že vracení k ranému křesťanství, to je tedy *arché* a to je tedy krok nazpět. To je mi zřejmé. Ale jak tedy toho Ježíše v tom současně, aby se nevracel k tomu *arché*?

Hejdánek: No, já mám dojem, že dogmaticky to bylo velice dobře vyřešeno už v predogmatické době, ještě v novozákonních spisech. V *Zjevení Janově* se mluví *alfa i omega*. Já jsem *alfa i omega*. No co to znamená? Já jsem *arché i telos*.

Kdyby byl Ježíš jenom *arché* jako první člověk nového věku, tak je na draka. Tak právě není žádným člověkem nového věku. Ten nově věk spočívá v tom, že jeho zdrojem nebo jeho zakončením je *telos*, je *eschaton*, je to, co bude, a ne to, co bylo. Čili Ježíš jako historická postava, jako ten, který žil za Pontia Piláta, řekněme, a tak dále, jak je to v *Kředu*, ten pro nás není Spasitelem. Spasitelem je jakožto *omega*, jakožto ten, který přijít má.

A to je jenom určitá dogmatická formulace toho, že rozhodující je ta budoucnost, a ne ta minulost. V tom smyslu Ježíš taky říká, už jsme na to taky poukazovali, když se učedníci diví, jaké dělá divy, tak jim říká: „Co se divíte? I vy budete dělat podobné a větší divy nadto a více nadto.“ Čili on očekává, že on není tou normou nebo mezí, tou nejvyšší příčkou, že prostě bude překonáván. Ale bude překonáván jako *alfa* směrem k tomu *omega*, který teprve bude. Tedy tahleta otevřenost vůči konci, otevřenost vůči tomu, co teprve má přijít, vůči konci, který nikdy nebude minulostí, to je důležité. To není konec nějaké epochy. Konec, který nikdy nebude minulostí. *Rahnerova absolutní budoucnost* to, co říkal, není nejšťastnější název podle mého soudu. Jako vůbec slovo absolutní je velmi blbé, poněvadž to znamená takovou tu naprosto osekerní, takovou řeznickou oddělenost. To je ta vada. Mimoto, že nemá v sobě žádné časové vyjádření jako „vstříc“. Ale to je fuk. To je fuk. Prostě tahle radikální budoucnost, ta, která se nikdy nestane minulostí, to je to *novum* té životní orientace, k níž ukazuje izraelská prorocká tradice a ta pravá křesťanská tradice. Samozřejmě jsou taky křesťanské tradice, které jsou naprosto odlišné a jsou proti tomu atd., které vlastně nejsou křesťanské a je to velice obrovský úkol nás to rozlišit a zbavit se toho jako balastu.

No a ten *alfa* i *omega*, tak to *omega*, to je vždycky takové jako nad tou *alfou*, dobré. Meze.

Pánové, já jsem dnes... [nesrozumitelné]

Jiný hlas: [nesrozumitelné]

Hejdánek:

Můj šéf kdysi, profesor Škrach, ten říkal, že teda dovolená, no to je hrůza, to by vůbec nemělo být. Ani neděle by neměla být. Poněvadž to se každý tak nějak celý rozklíží a než se v pondělí naučí na ten správný způsob, tak to zas trvá, to všechno člověka strašně demoralizuje.

Jiný hlas:

Takže za týden prosím tě pokračování. Tady ve tvé řeči se nikdo nedostal ke slovu. To nevadí, my k tomu přijdeme. Příště proti tomu já budu muset platit pivo.

Hejdánek:

Dobře, tak skončíme s tím, že příště hned začneme, jestli někdo něco bude mít, připomínky nebo nějaké námítky a tak, takže začneme nejdřív tím, abychom náhodou nepřemlčeli všechny rozumné vaše námítky.

Jiný hlas:

Já jsem chtěl jenom k té přítomnosti, to se tam pojí s tím, co se úplně vynechává.

Hejdánek:

Nikoliv. Přítomnost odvozuj od „při tom“. A když tady jsme dnes, tak při tom, jak tady jsme, je celá minulost a celá budoucnost. Čili mluvit o budoucnosti a minulosti je jiná rovina než mluvit o přítomnosti. To je prostě jenom lineární pojetí času, to dává za sebou budoucnost, přítomnost, minulost. Tam ta přítomnost je jako takový jez, přes který padá ta voda.

Jiný hlas:

Čili úplně si odmyslet to lineární pojetí času?

Hejdánek:

No odmyslet, pokud to jde.

Jiný hlas: [nesrozumitelné] To by byla domluva jednostranně, že já řeknu těm druhým. Já nic nevím. Tak já teď čekám...

Hejdánek:

No podívejte se, dohodněte se třeba přes [nesrozumitelné], kdo se tady dostal a pak jak to řekne ten druhý. Vy se nějak už dohodnete.