

## Křesťanská „hermeneutika“ proti historickým vědám

Tato recenze vznikla v dialogu a spolupráci s filosofem Janem Křístkem

(I.) Když o sobě nějaký teolog prohlásí, že je profesní filosof a pěstuje filosofii, přistupte k tomuto tvrzení s ostražitostí. Ostražitost je přirozený postoj filosofa, jaký zaujímá vůči všem věcem světa, a řeknu-li: s *krainí* ostražitostí, ba s *nedůvěrou*, odráží to mou zkušenost s četbou textů těchto lidí. Málokdy totiž narazíte na práci, leckdy rozsáhlou a sofistickou, která by nelegitimovala jen nějakou apriorní náboženskou ideu, jinak řečeno: filosofický jazyk tvoří slupku teologického jádra. Kniha, kterou jsem si vyhlédl jako příklad, tu tedy nestojí jako individuální akt, nýbrž jako akt *příznačný*, exemplář vybraný z desítek jiných textů, které bychom tu mohli pro svůj účel použít. Že jsem si vyhlédl právě tuto a ne jinou knihu, za to vděčí jednak svému značnému rozsahu, usilujícímu o systematický výklad, jednak svým ideovým ambicím, které se snaží naplnit, a v neposlední řadě i své kritičnosti a výhradám proti vědě vůbec. Nese na první pohled těžko srozumitelný název: *Synopse dějinnosti a koncept historie*, a k tomu podtitul, který chce upozornit na to, že máme co činit se zavedeným vědecko-filosofickým přístupem, totiž *Hermeneutické eseje o filosofii dějin*. Co se rozumí „synopsí“, co „hermeneutikou“ (a zda tento výraz skutečně patří do uvozovek), budeme zvažovat; autor sám hovoří sebevědomě o „nově založené hermeneutice“. Začneme ale, jak se říká, od Adama, totiž pravopisem, gramatikou a vůbec základními daty, s nimiž musí každá hermeneutika nutně pracovat, tím spíše pak „hermeneutika nová“. Pokud se totiž dopustím nějakých chyb ve svých východiscích, pak budou zřejmě i mé závěry chybné. Náš Autor (zůstaňme u toho pojmenování) pak má k hermeneutické opatrnosti tím větší důvod, čím větší cíle si klade, rozuměj: čím širší kulturní kontext se snaží do své argumentace zapojit.

(II.) Když čtenář hned na třetím řádku první kapitoly narazí na vlastní jméno „Illias“ (s. 11), pomyslí si, že jde o překlep a nepozornost korektora. To mu vydrží do druhé strany, kde opět najde Illias se dvěma „I“ (a krátkým velkým „I“). Mimo to se dozví, že Tróju objevil Heinrich Schliermann (s. 12; ve stejné podobě najde jméno i v rejstříku) a že Homérův Démodikos zpíval pod patronátem múzy Aoidé (s. 17). A protože autor užívá formy ILLIAS systematicky, dospějeme nutně k závěru, že nikdy nedržel Homérův epos v ruce. Do problematičtějšího světla se tím dostávají i rozsáhlé citace v řečtině, už proto, že jsou nesprávně přepisována notoricky známá jména a jejich deriváty, např. Thálés, Anaxágorás, Sokratés, pythágorajci, Plotínos, Sibyla, Tertulián (nehledě ke špatně tvořeným genitivům Simonidése, Anaxagoráse, Héraklése, Pythágoráse či Cicera nebo Comteho). Když potom vidíme, že Mnemosyné je hned podsvětní řeka (s. 17; chrámový pramen u Detienna, in Mistři pravdy) a hned múza (s. 49), pojmem podezření i vůči Hésiodovi. Podezření se změní v jistotu, když na s. 345 čteme: „Úvodní verše z Hésiodova díla Zrození bohů postavily historikovo snažení pod patronát múzy Kleió, bohyně historické paměti a vzpomínání.“ Přesněji řečeno, jde o verš 77, širší kontext u Hésioda vypadá následovně: „O tom zpívaly Múzy, jež bydlí v olympských sídlech, / devět dcer, jež z velikého se zrodily Dia, / Euterpé, Melpomené a Thaleia, Erató, Kleió, / Terpsichoré a Úranié a Polyhymnia, / devátá Kalliopé – ta ze všech nejváženější.“ Nad Hésiodovým zpěvem tedy bdí všech devět múz, ale o tom, že by Kleió byla múzou dějepisectví, nikde ani stopy! Jak by také, když v té době žádný dějepis neexistoval? Jde o pozdější licenci, ale to zřejmě není důležité. Podobně anachronicky uvádí autor na s. 11 „múzickou trojici z archaické doby“ Meleté, Mnémé a Aoidé, doloženou až u Pausania, a vřazuje ji (narozdíl od Detienna: „Lze *uvažovat* o tom, že Pausaniova tradice sahá do doby před Aristotelem“) rovněž chybně do Hésiodova eposu. Evidentně tedy vycházel ze sekundární literatury. Další četba pak vzbudí podezření, že se to týká nejen řeckých eposů. Když se například píše o Schellingovi (což je dost rozsáhlá pasáž, s. 329-330), dočteme se, že svůj „příspěvek“ publikoval ve Fichtově časopise, ale název článku se nedozvíme; v seznamu

literatury pak žádného Schellinga nenajdeš. Pak se vyjasňuje i otázka, proč si autor sám překládá Kanta, Hegela i Heideggera; v literatuře totiž uvádí názvem jen jejich sebrané spisy, a těch je dohromady víc než sto svazků! Zkuste je najít v on-line katalogu Národní knihovny a nenajdete jediný.

S fakty se tu vůbec nakládá až příliš volně, pro představu pár příkladů. V úvodních pasážích se dočteme, že „dílo 'Homérské hymny', jehož epické jádro vzniklo už v 8. století př. Kr., popisuje erotický románěk bohyně červánků Eós“ (s. 31). Nic nevadí, že Hymny vznikaly v 7.-3. století (a že pokud jde o „erotické románky“, ty rozhodně odpovídají spíše pozdějšímu datu), my potřebujeme časový posun až k „původním sedimentům bytí“, a tak si přidáme nějakých sto let a mluvíme zcela obecně o „jádru“, které příznačně opomineme *vymezit*. O něco dál vyslovený lapsus: „...což dosvědčuje předsokratik Anaximandros, zakladatel řecké kolonie Milétu“ (s. 43). Proboha! Což z „Milétu“ nepocházel Anaximandrův učitel Thalés, podle každé učebnice k dějinám filosofie zakladatel milétské školy? Což Milétos neexistoval dávno před ním i před řeckou kolonizací (11. století) a dlouho předtím ještě v době kamenné? O něco dál, opět s příznačnou všeobecností: „...posvátných her, které se od dob Aischyla změnily na dramatické představení“ (s. 163). Jaké je vymezení těchto „dob“, se opět nedozvíme, a teorie o vzniku dramatu a divadla jsou samozřejmě pomínuty. Že to znamená důkazní neurčitost, autorovi zřejmě nedochází; jak také, když o těch věcech nic neví? A tak se klidně pustí i na velmi tenký led přírodních věd: „...spory o reversibilitu nebo ireversibilitu času v přírodních nebo humanitních vědách“ (s. 494). O jakých „sporech“ se to tady mluví? Není mi nic známo o tom, že by někdo v „humanitních vědách“ (bez zřetele k současné fyzice) uvažoval o zvrtnosti času, a nikdy jsem neslyšel ani o tom, že by pro náš vesmír neplatila šipka času. Mimochodem: výraz „reversibilitu *nebo* ireversibilitu“ je pleonasmus. Text je vůbec až moc upovídáný. Připočtíme k tomu komplikovaný a šroubovaný jazyk a zmatek je dokonalý: „Múzicky dané katabázi dějinnosti odpovídá anabáze archaicky zvědavého pohledu, který nazírá fenomenalitu dějinnosti skrze anagogické vidění“ (s. 55). Kterýkoli citát z Kanta působí po takových výrazech a větách jako osvěžující doušek pramenité vody. Jen tak na okraj a jaksí předem: řecký výraz „anagoge“ znamená „vzhůru“ a myslí se tím koneckonců křesťanská spása, zmrtvýchvstání a vůbec „věčný život“. Závěr? Autor evidentně přecenil šíři i hloubku svého vzdělání, čímž se provinil proti základnímu hermeneutickému principu, definovanému G. W. Meierem, totiž proti „principu hermeneutické slušnosti“. Ten praví, že určitý poznatek je pravdivý natolik, nakolik není prokázán opak. Náš autor ale nic nedokazuje, nýbrž rozvláčně rozvádí do šířky a tím systematicky zamlžuje a zatemňuje. Používá k tomu dva základní postupy: jednak pracuje s pojmovými surogáty bez jakýchkoli definic a vymezení, jednak rozšiřuje platnost svých neurčitých pojmů nad dokazatelnou míru. Tato „sémantika neurčitosti“ pak umožní libovolný závěr „ad usum delphini“, to jest náboženského pohledu na svět.

(III.) Autor vymezuje čtyři historické fáze dějinného vědomí. Jsou to 1. archaicko-rapsodická fáze, 2. anticko-retrospektivní fáze, 3. křesťansko-prospektivní fáze a 4. moderně-aporetická fáze. Nás bude zajímat především první a čtvrtá, když období přechodu (2 - 3) omezíme na konstatování, že antika hledí do minulosti (k „arché“), kdežto křesťanstvo do budoucnosti („anagoge“). Tím je podle našeho autora dána pro období 1-3 „hermeneutická elipsa“ dějinnosti, obsahující dvě ohniska, narozdíl od hermeneutického „kruhu“ moderny, který se utápí v „aporiích“. Není pak divu, že moderní dějinné vědomí je marginalizováno, a nejen to: ve výsledku i diabolizováno! V celém pětisetstránkovém spisu pak nepůjde o nic menšího než o „renesanci synoptického pólu v nově objevené hermeneutice“ (což znamená falzifikaci hermeneutického kruhu; s. 453). Hlavní oporou argumentace je M. Heidegger, a tady je další potíž: autor totiž překládá jeho texty až příliš volně! Ostatně, co jiného bychom čekali? Heidegger píše: „Dieser Standort, der sich selbst erst Raum und Zeit gründet, ist das Da-sein, auf dessen Grunde erstmals das Seyn selbst ins Wissen kommt, als die *Verweigerung*

und damit als das Er-eignis.“ Autor překládá: „Tato situovanost, která si nejprve sama v sobě tvoří nově prostorovost a časovost, je ono dějinné Mezi-bytí, v jehož zakládajícím dění poprvé přichází původní bytí ke svému vědění, a to jako *odstup* a tím jako při-vlastnění“ (s. 60). Termín „Da-sein“ je tu *přeložen* jako „dějinné Mezi-bytí“, termín „Sein“ jako „původní bytí“; zdůrazňují, že jde o překlad, vymezený uvozovkami, nikoli o parafrázi Heideggerova textu. Němčina má pro „bytí“ dva výrazy: Sein a Dasein; to jsou synonyma. Heidegger jich použil k rozlišení ontologické diference mezi „nepobytovým“ a „pobytovým“ jsoucnem; „Sein“ se do češtiny překládá jako bytí, „Dasein“ jako „pobyt“, „bytí tu“ (český překlad *Bytí a času*, 1996), „vezdejší bytí“ (Slovník současných filosofů, 2001) nebo prostě „bytí člověka“. Prefix „da“ znamená „tady“, „zde“. Heideggerův archaizující neologismus „Sein“ překládá Jiří Němec analogicky jako „bytj“ a znamená „(vládnoucí) rozdíl mezi bytím a jsoucnem“: „Das Sein ist der waltende *Unterschied* zwischen Sein und Seiendem.“ (O pravdě a bytí, 1993) Protože „Sein“ je rozdíl sám a jako takový, můžeme u Heideggera číst: „Bytí tu‘ jako vykloněnost do nicoty bytj (Sein)“ (*Bytí a čas*, s. 23). Proto nám také „bytj“ „odpírá“, „odmítá nás“ („Verweigerung“ není „odstup“!). Kde je tady jaké „původní bytí“? Kde je tu jaké „mezi“? Kdyby autor vysvětlil svou licenci, budiž; právě to ale nedělal! Heideggerovo pojetí „pobytu“ přitom nejméně ze všeho připouští „dvoupólovost“; pokud měl autor na mysli „rozpjatost“ existence mezi narozením a smrtí, ta je u Heideggera ryze *nitročasová*. Podobně si autor počíná i jinde. Heidegger píše: „Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen“; autor překládá „V rozhodnosti vůči smrti jsme konečně získali původní, a tudíž vlastní pravdivost Dasein.“ Výraz „Entschlossenheit“ je *přeložen* jako „rozhodnost vůči smrti“! Heidegger píše: „Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das übernommene Erbe“, autor pak překládá „Tato časovaná souvislost existence obemykající celek existencí vystavených vůči smrti může být v opakovaném sebevzetí výslovně otevřena příslušnosti ke kolektivně přebírané možnosti žít dějinně“ (s. 426). „Das schicksalhafte Geschick“ (něco jako „osudová sudba“) je „časovaná souvislost existence“, „Wiederholung“ (opakování) = „opakované sebevzetí“, z výrazu „das übernommene Erbe“ (převzaté dědictví) se stala „možnost žít dějinně“! Výrazy „dějinně“ a „smrt“ přitom u Heideggera vůbec nejsou. Záměr všech těchto a podobných případů je zřejmý: dokázat, že Heideggerův „kruh“ je vlastně „elipsa“! Pak jde ale o vědomou *desinterpretaci* klasického textu. Princip hermeneutické slušnosti tu byl prostě odložen mezi nepotřebné krámy.

Klíčovou sekvenci čteme už na s. 17: „Mytické pojetí dějinnosti je eliptické v múzickém smyslu. Vyprávění (!) o dobytí Tróje vzniká díky božským (!) silám Paměti, jichž se dovolává Homér hned na počátku svého zpěvu. *Hermeneutika dějinnosti zásadně sympatizuje s působením múz*. Dvojí dění pravdy odkryté Heideggerem a Hartogem je třeba vyložit vzhledem k zvláštní formě časovosti, která nese rapsódickou evokaci minulého. *Až tento výklad etabluje stopu původního dějinného působení.*“ Heideggera je tedy nutné vyložit „múzicky“, tj. „dvoupólově“: „Elipsu moderny tvoří subjekt-objektový vztah“ (s. 278). Druhý pól „hermeneutické elipsy“ tvoří „synopsi“ subjektu, tedy personálně pojatou Múzu. Že jde o transcendentalistické pojetí dějin, že jisté. Abych opět nebyl podezírán z toho, že autorovi něco podsouvám, ještě citát: „Odlišení prorocké pozice (část A<sub>1</sub>) a mystagogické dispozice (část A<sub>2</sub>), vytváří konfiguraci elipsy odlišnou od **uzavřeného** kruhu první ekonomie, v níž vizionářský plurál (‘my’) stojí s boží Trojicí ve středu dění. Přechodem z první části na druhou se bodová přítomnost uvnitř Trojice mění na elipsu se dvěma póly“ (s. 240). Dvoupólová „elipsa“ tedy není nic jiného než prostředek k „natažení času dějin“ až k samému „arché“, zakládajícímu počátku světa. Ostatně, počítám-li dobře, jsou tu vlastně ohniska tři: prorocké A<sub>1</sub>, mystagogické A<sub>2</sub> a trojiční A<sub>3</sub> (nebo A<sub>0</sub>). Tedy nic jiného než nám už známý teologický „princip neurčitosti“. Heideggerovo rozlišení mezi ontickým a ontologickým

žádnou „dvoupólovost“ nezakládá. Historicky vzato je tomu přesně naopak: heteronomie, ať už ontologická, etická nebo jiná, byla převedena na autonomii, transcendentní Sein na imanentní Dasein.

Jaké jsou dějiny, nazírané prizmatem „nové hermeneutiky“? Samozřejmě „zlomené“ v půli, jak to odpovídá axiomu „dvoupólovosti“, ať už to v této chvíli znamená cokoli. Citujme: „Předložený výklad zásadně sympatizující s archaickým pojetím dějinnosti nese kritickou funkci (protože odmítá Hegelem sankcionovaný příběh o vzniku a vývoji filosofie dějin).“ (s. 47) „Smysl dějin je nutné hledat nikoliv v dějinách, ale v tom, co je archonticky (!) nese“ (s. 60). „Hermeneutika dějinnosti je svou podstatou archaická a symbolická, protože staví na podstatném spojení se skrytým počátkem dějin“ (s. 62). „Synopsis božských sil paměti zakládá první elipsu dějin a nabízí hermeneutice nástroj k odhalení pravdivé povahy samotné dějinnosti“ (s. 26). A aby nedošlo k mýlce: „Hermeneutika sledující výklad dějinnosti v *Sein und Zeit* hledá v tomto díle synoptické vidění, které navazuje na synoptický náhled věštců, na epoptickou (!) filosofii a na křesťanskou mystiku“ (s. 412). Metodologicky to znamená: „Heideggerovo vysvětlení nestačí. Hermeneutika dějin musí vyložit smysl metafyzicky utvářené epochy i z hlediska múzické diference, nejen ontologické“ (s. 448). Pak je ovšem jasné, proč autorovým ideálem není Heidegger ani sám Homér, počátek evropského písennictví, nýbrž bájný věstec Kalchás. To je jméno, které se opakuje až příliš často na to, aby mohlo jít o náhodu. Závěr? Dějiny u našeho autora jsou „múzické“, což ovšem neznamená nic jiného, než že jsou fikcionální. „Vyprávění“ (s. 17) totiž není diskurs, ale prostě a jednoduše *fikce*. Pak ovšem není teologická hermeneutika možná, a to z principu.

(IV.) Termín „hermeneutická elipsa“ převzal náš autor od Jeana Greische a přizpůsobil ho dokonale k obrazu svému, aniž se obtěžoval jakýmkoli rozborem. Zda Greischův článek četl či nečetl, neodvažuji se po zkušenosti s „překladem“ Heideggera ani odhadnout; ostatně to vyjde dokonale nastejno. Je třeba explicitně zdůraznit několik věcí: předně že „elipsa“ u Greische ani u Schleiermachera není žádný geometrický útvar, nýbrž explicitně definovaný lingvistický termín, který znamená „výpustku“. Hermeneutická elipsa tedy v žádném případě nekonkuruje hermeneutickému kruhu! Greisch také nehovoří o žádném „středu“ tohoto kruhu: náš autor ho však tematizuje jako pozici dějinného (tj. věsteckého) subjektu! Dějinný subjekt však tento pomyslný „střed“ naopak vždy spíše jen hledá. Je tedy sporné, zda model „hermeneutického kruhu“ vůbec připouští pojem nějakého „středu“: jedná se přece o „kruh“ z principu *neúplný*, tedy křivku, z jejíž „kruhovosti“ usuzujeme na to, že tvoří část nějakého celku: stále by to přece mohla být např. vlnovka? O „uzavřenosti kruhu“ (s. 240, viz výše) nemůže být ani řeč, to je jednoduše zfalšování základního termínu hermeneutiky! Navíc a především: termín „hermeneutický kruh“ je metafora! Schleiermacher chápe elipsu jako *vypuštění* aspoň jedné části v řetězci *označujících*, který odkazuje k potenciálně nekonečnému množství významů! Aby se ubránil „nekonečné aproximaci“, provádí „výpustku“ nekonečné množiny významů a „počítá“ se „zbytkem“: jen díky této *redukci* jsou možné „ideální totality“; jazyk, říká Schleiermacher, je znamením konečnosti! Pojem „divinace“ pak u Schleiermachera neznamená „věštění“ (jak se náš teolog mylně domnívá), nýbrž *uhadování* smyslu vět, které se týká jakéhokoli slovního kontextu: posvátného, žurnalistického, filosofického i konverzačního; hermeneutika je u Schleiermachera (právě) odposvátněna! Schleiermacherova „hermeneutika jako umění“ odpovídá podle Greische Platónovu termínu „techné“: stojí tedy v příkrém protikladu k pojmům Múza a věštění! Díky zfalšování základních hermeneutických pojmů se z Kalchanta stal hermeneut; „hermeneutika“, k níž se náš autor programově hlásí, je tedy archaická, múzická, symbolická, věstecká, archontická, mystická a metafyzická. Pak ovšem nepatří ani do uvozovek, nýbrž někam úplně jinam. Hermeneutický „kruh“ je vždy tvořený „řetězcem označujících“, který je vždy nutně „eliptický“, přičemž úkolem hermeneuta je zjistit, jaké „označované“ je daným znakům příslušné epochy nejprůměřenější. Jinak řečeno: aporetické vědomí moderny představuje

kognitivní pokrok, narozdíl od „prospektivního“ vědomí křesťanského teologa, ať už sympatizuje s Kalchantem či nikoli.

(V.) Autor definuje tři základní aporie moderního pojetí dějin. Jsou to: A) aporie paměti (je dějinná paměť individuální, nebo kolektivní?), B) aporie času (je čas dějinného subjektu prožívaný, nebo objektivovaný?) a C) aporie subjektu (je v dějinách aktivní jedinec, nebo strukturální zlomy?). Dialektická povaha dějinnosti (individuální *versus* kolektivní paměť) je tím převedena na disjunkci (jedinec *nebo* strukturální proměny). A protože autor opravdu nesympatizuje s monistickým nesubstančním pojetím subjektu, schytá to od něj nejen F. de Saussure a „Trubletzkov“ (sic), ale i celá Škola análů a M. Foucault! Záměr je stejný jako všude jinde, totiž nastolit pomocí domnělých „aporií“ hermeneutickou elipsu, která tím rozšiřuje své panství, a to absolutně! Jinak řečeno, pokrok novověké epistemologie, která se konečně zbavila karteziánské garance pravdivosti prostřednictvím Boha, je tu legitimován jako regrese, krok zpátky! Důsledky jsou citelné: „Stático-extatická vsazenost do světa představuje celistvý výkon existence známý jako 'bytí ve světě' (*In-der-Welt-Sein*). Skrytý eschatologický moment spočívá ve vztahu k vlastní smrtelnosti“ (s. 413). O něco dál pak: „Nyní je zřejmé, proč je 'nevědecká' (!) podoba křesťanského eschatologického očekávání pro hermeneutiku tak důležitá. Primát nepředmětného generačního porozumění vůči přicházejícímu konci světa (nebo vůči smrti) představuje kolektivní dědictví smyslu, které na sebe bere ta či ona křesťanská (nebo fundamentálně pojatá) existence“ (s. 429). Proč se fundamentální ontologie M. Heideggera dostala do závorky? Zřejmě proto, že běh dějin je obrácen: bytí k smrti přestává být *nitročasovou* entitou a ze substančně pojatého subjektu se stává „eschaton“. Pak je jasné i to, proč autor překládá „da“ jako „mezi“. Na s. 423 totiž čteme: „Pak se časujeme tím, že naše přítomnost je odvozena od přítomnosti toho, k čemu směřujeme a čím se zabýváme. Podobným způsobem varoval Pavel křesťany, aby se nepřizpůsobovali tomuto světu a měli před očima příchod Páně.“ Je pak jen otázka času, kdy závorka zmizí, resp. kdy bude Heidegger prohlášen za křesťanského autora: „Elipsa dějinnosti ve svém *posledním*, tj. *apokalyptickém* (!) určení vychází z původního kvadratického dění mezi nebem, zemí, smrtelníky a bohy“ (s. 487). Heideggerovo *nitročasové* „součtveří“ (das Geviert) je svévolně dualizováno. Co v těchto souvislostech („nepředmětné porozumění“, s. 429) znamená „fenomenalita dějinnosti“ (s. 55), je prostě záhada. Jedinými „fenomény“, z nichž je možné vyčíst autorovu „elipsu“, je totiž „řetězec označujících“ Nového zákona! „Nová hermeneutika“ se tedy programově pohybuje zcela opačným směrem než německá hermeneutika osvícenská a romantická, svých duchem protestantská, a jako taková znamená gnoseologickou a kognitivní regresi „ad usum papae“.

Zajistím-li totiž svou „pozici hermeneuta“ transcendentně (rozuměj: múzicky a fiktivně), pak mohu s dějinami a jejich smyslem provádět, co chci a co po mně chtějí: výsledek bude vždy subjektivní, a to z principu, ne arbitrárně! A protože vybavuji svůj vlastní subjekt apriorní schopností poznat objektivní pravdu, bude můj soud nutně subjektivistický. Kolektivní katolický subjektivismus tu byl povýšený na objektivismus. Pak se ovšem nedivme, že „taková“ hermeneutika zametá s přednostním zájmem všechny nečnosti dějin pod cizí koberce, ty německé a protestantské zejména. Uvedme si tři tvrzení: „Moderní filosofie dějin vzniká asimilací idejí Francouzské revoluce v prostředí německého klasicismu a romantismu (Goethe, Jean Paul, Hölderlin), na které navázal německý idealismus (Schlegel, Fichte, Schelling, Hegel). Transformaci dějin nepřímo ukazuje prožívání času v dekadě 1790 až 1800“ (s. 297). Odpustíme našemu autorovi určité nepřesnosti, protože teď věru nejde o detaily. Všimněme si ale, s jakou příznačnou lehkostí pomine všechny zásluhy Francouzské revoluce pro vznik občanské společnosti a lidských práv vůbec. Abychom byli co nejtřízlivější, připomeňme si jen právo na svobodu odívání a zákaz zohavovat mrtvoly sebevrahů. Obojí bylo v gesci katolické církve. Pak je zřejmě i Masarykova analýza „První světové války jako boje demokracie s teokracií“ (s. 259) krok vedle. Nic nám tedy nebrání

udělat „Sprung über das Mittelalter“, a nejen „über Mittelalter“! Od Tróje se tak dostaneme mohutným vzmachem hned k oběma světovým válkám, a to jednoduchým trikem, že jsme totiž spojili německou filosofii s Francouzskou revolucí: „Není náhodou, že první i druhou světovou válku iniciuje Německo, jehož myslitelé vytvořili v 19. století nejvýznamnější novověké filosofie dějin“ (s. 255). Němci a německví vůbec je tu deklasováno s opravdovou noblesou, proč ne, když to nejsou katolíci? Nic tady neznamena, že „první světovou“ rozpoutaly teokratické monarchie, nic smutná pravda, že monarchické Prusko si vyzkoušelo systematickou etnicidu už dost dlouho před první světovou válkou! Kde to bylo? Inu, v Africe! Oč tam šlo? Inu, o „Lebensraum“, životní prostor pro teokratické Němce! Použití zbraní hromadného vraždění v první světové válce nebyl žádný „ústřel“ přetechnizované „moderny“, nýbrž řízený proces, jímž tehdejší teokracie hodlaly vyčistit „životní prostor“ směrem na východ i na západ. Řekl jsem už jinde, že totalitní systémy vznikly na troskách monarchií z resentimentu za panovníkem, že „vůdce“ je republikánský monarcha. Jde o Rusko, Německo, Rakousko, Itálii i Španělsko, ale ne o Spojené státy americké, ne o Francii, která si hrůzy *občanského teroru* odžila už před stoletím, ne o „chabou monarchii“ Velké Británie. Totalitě nepropadlo ani Československo, což pro autora „nové“ hermeneutiky samozřejmě nic neznamena: jak také, když jeho ideálem je teokracie? V jejích službách tu zpívá, v jejích službách tu věští.

(VI.) Co ze všech těchto premis o „dějinách a dějinnosti“ vylučuje pro historické vědy? Čtème na s. 390: „Diference mezi zakládajícím 'jak' a založeným 'co' dělí objektivitu poznatku od způsobu, jak se objektivita ustavuje. Oba řády poznání se zásadně liší a není mezi nimi žádný jednoznačně determinující vztah příčinnosti a závislosti. Kausalita jako koncept platí až na úrovni objektivní adekvace dané metafyzicky, nikoli na úrovni pravdy a nepravdy jako archaické síly Paměti. Múzy ovládají dění pravdy a nepravdy podle vlastního uvážení.“ Není-li mezi dějinností a dějinami žádný kauzální vztah (a Hésiodovy Múzy nás přece „rády klamou“), jak se vlastně „ustavuje“ ona proklamovaná „objektivita“? Vlastně nijak. Na s. 416 čtème: „Svět není něčím definovatelným a předmětným, protože získává autentický smysl jen vzhledem k mé smrti.“ Um Gottes Willen, co tohle znamená? A kam se podělo ontično? Což neodkrýváme bytí na jsoucím? Což Heidegger popírá, že by legitimním předmětem vědy zvané historie byly dějiny? Čtème v Bytí a času na s. 426: „V ideji historie jako vědy je obsaženo, že *odemykání* dějinného *jsoucna* pojala jako svou specifickou úlohu. Každá věda se primárně konstituuje tím, že provede určitou tematizaci.“ Pokud by Heidegger neměl tuto víru, nemohl by participovat na vzniku *dasein*analýzy, a nejen to: nikdy by nebyl mohl napsat Sein und Zeit! Náš autor má pro historiky nakonec jediné poselství: „Moderní historiografie se k celku dějin nikdy nedostane, natož k pravdě dějinnosti“ (s. 447). Což snad Heidegger upírá historikům autentické bytí? Čtème opět v Bytí a času, s. 427: „Sestup do 'minulosti' není uváděn do pohybu teprve opatřováním, tříděním a zajišťováním materiálu, nýbrž předpokládá *dějinné bytí* k bývalému pobytu, to znamená, předpokládá dějinnost existence historika.“ Kauzální souvislost mezi dějinností a dějinami tu evidentně je, a to *výslovně*: není-li historik (ú)vlastníkem „dějinné existence“, nikdy se nedá ani do práce! Náš teolog ale s příznačnou sebejistotou napíše: „Protože historie vidí pouze datovatelné a kvantifikovatelné procesy podobné přírodním dějům, již nemůže vidět ani jejich nositele, natož konečný dějinný smysl lidského snažení.“ (s. 437) U „konečného smyslu“ ovšem nevládne kausalita. Pak zřejmě může zabrat jen věštec Kalchás: nejde totiž o fundamentální, nýbrž o *fundamentalistickou* ontologii, ontologii bytostně dualistickou a „eliptickou“, ať už to znamená cokoli. Autor by si měl připomenout celou historii mytického věštee. Kalchás nejenže obětoval Ifigenii v Aulidě a předpověděl, že trójská válka potrvá deset let a že Achájci nedobudou Tróje bez Achillea, ale také pukl zlostí z toho, že ho věštec Mopsos překonal v řešení hádanek! Pokud by si to připomněl, nemusel by naivně a zcela „nedějinně“ žasnout nad tím, „odkud“ se vzaly obě světové války a holocaust... Dobyť Tróje

totiž byla genocida non plus ultra; Kalchás je někdo jako Eichmann Achájů. Hle, síla ontická! Shrnuto a podtrženo: „nová hermeneutika“, jak ji autor definuje, není možná, a to z principu! Je totiž nevědecká, ba protivědecká, podmínovaná vlastními, v důsledku nehumánními definicemi a pojmy, s nimiž kouzlí po způsobu hypnotizéra, který se snaží přesvědčit publikum, že mění vodu ve víno.