

BŘETISLAV HORYNA

KDYŽ NÁS VESMÍR ZAČAL BRÁT NA VĚDOMÍ

Příspěvek k lepšímu pochopení metaforologie Hanse Blumenberga

Úvod

Nemůžeme čekat, že oslníme Slunce. Nemůžeme provést Měsíc oblohou a smát se jeho důvěřivosti, když nerozpoznal past zatmění. Máme jiné dějiny, v kterých se chráníme odstupem od mohutných sil, které Slunce neuhasí, ale nás rozdrtí. Člověk formuluje vůči symbolicky uzavřenému vesmíru svá přání a nedostává odpověď. Je také nějaký důvod, aby odpověď přicházela? Vskutku ji mohli očekávat jen ti, kteří předběhli svou dobu a donutili člověka, aby se přírodě ukazoval na očích jako metafyzická a teoretická bytost. Proměna *homo distans* v metafyzicky a teoreticky odvozenou osobu je pouze technická záležitost. Mýtus je humánní forma antropologického chápání světa, jenž se otevírá hypotetickému člověku, který jako první z lidí potřeboval útěchu. Účel mýtu je tudíž praktický v tom, že plní humanitární poslání. Každá humanitární pomoc vyžaduje čas a nikdy není jisté, zda se dostane až k potřebným. Aby se spravedlivě rozložila útěcha, jež se vstříc absolutnu skutečnosti stává první a poslední opravdovou touhou člověka, přivádí Blumenberg na scénu své koncepce kognitivní metafory několik různých obrazů práce na mýtu o opravě světa a lidské domácnosti v něm.

Právem zvyku bychom očekávali, že se dozvíme víc o mýtotvorném člověku, o moderním člověku jako „tool-making animal“, kterého spojujeme s technickými výtoky lidského druhu, jenž stále neúnavně, bez přestávky, uprostřed válek a všestranných rizik pracuje na neodbytné myšlence, že nakonec se nechá i Slunce oslnit. Na opravu světa, k níž je hnán svou neurózou ze všeho, co je bráno jako skutečné, má tolik pokusů, kolik mu jich svět dovolí. Proti osvícenským a modernistickým představám jich není bezpočet, naopak se zdá, že roste labilita dříve nehnuté, masivní, absolutní

skutečnosti, stoupá její netrpělivost a technické přetvoření světa, jemuž říkáme civilizace, nepřinese ani zlomek očekávané útěchy ve srovnání s bezútěšností situace, kterou den za dnem vyhrocujeme.

Blumenberga ale horlivý *homo faber* nezajímá. Do okruhu jeho pozornosti nepatří člověk, který pracuje na svém jasu podmíněném technikou, teorií, technologiemi, čerpáním přírodních a ještě více lidských zdrojů, jenž se žene za dosažením svého panství nad každou, i tou největší silou, jíž je vystaven. Blumenberg hledá člověka, který pracuje na mýtu proto, aby obstál před nekonečným tlakem absolutna tím, že si od něj dokáže udržet odstup a přitom do něj bude zasahovat ve svůj prospěch. Práce na technické nadvládě a práce na mýtu se někdy v budoucnosti setkají, jestli má platit, že kulturně historickým a kulturně antropologickým určením člověka je vybojování distance od toho, čemu generace metafyziků říkají bytí. Aby měla taková řeč smysl, musí být do bytí involvována distance od bytí. Antropogeneze či přesněji filosofická antropogeneze je pak teorií vědomí, jehož obsah tvoří mýtus. Teorie, technika, práce, mýtus – člověk deleguje své seberozumění do prostoru vymezeného těmito pojmy, kde dějinně formuje své sklony, náchylnosti, iluze, vědění, zvědavost, absolutismus své identity, nedočkavost. Staví jeskyně, do kterých se ukrývá, aby utekl svému strachu, své *conditio humana*. Trpí starostí o rozum, protože riziko historismu a s ním spojené náhrady rozumu a paměti pouhými symboly jsou blízko. Proto prostírá síť mýtů nad rozumem, jako vinař roztahuje sítě na ochranu vinohradu, a nutí tak mýtus, aby zůstával v dějinně výlučném postavení. Skrze oka v síti mýtů je vidět: vidění je zásadní rozdíl mezi mýtem a strojařskou technikou. Vidění je plné patosu, s kterým přicházejí neklidní neurotici. Je v něm plno kontingence, protože člověk neví, kterým směrem se dívá, a je v něm pohled skeptického rozumu, který probouzí vášně, protože je chce zklidnit. Vidění ale znamená především diváky, pro které je veřejný děj odehrávající se všem na očích sebezpotvrzením vlastních ctností.

Homo magus

Mýtus sice mnoho věcí nevidí a na ještě víc jich nedosáhne, ale není slepý ani zaslepený a svou obrazností obsáhne celou sféru lidského. Kdo chce obstát v ohrožujícím světě absolutních sil, ve světě tlaků, znejistění, které sahá až k biologickým základům života, může objevit technologii, sestříhat přístroj a napsat knihu. Tlak, jemuž se tím postaví, se pouze přelije do jiného směru, poněvadž obrana proti němu bude postrádat imaginaci. *Homo magus* vznikl jako soustředění lidských schopností obraznosti, která předchází skutečnost v čase a svým účinkem přiměla člověka, aby se od ní

naučil témuž předcházení skutečnosti, dřív než se ohlásí a zapůsobí plnou, co do důsledků neodhadnutelnou silou. Bez imaginace není člověka a vybásněná pravda imaginativního aktivního i pasivního vidění událostí, které mohou nastat, mu kryje záda před ohrožením, jež vzniká tehdy, kdy skutečně nastanou. Pro toto předcházení tomu, co má nastat, bylo vynalezeno slovo magie.

Kam se vracíme

Perspektivismus ve filosofii je kompenzační prvek. Nejsme k němu nijak kompetentní: kdo může říct, že ví, která perspektiva ukazuje žádoucím směrem? Jestliže ale vůbec nějakou perspektivu máme, kryjeme si tím záda, odstraňujeme, jak říká Blumenberg, svůj dorzální deficit,¹ který se tak stává významným antropologickým znakem. Podle něj řídí lidé své šance na přežití, formulují strategie, bystří svou lstivost, vystavují se pohledům druhých a sami jsou diváky. Dorzální deficit je antropologické kritérium, protože člověk je „bytost, která je natolik zaměřená na svůj sensorický předpokoj, na průčelí obličejů, vzpřímené chůze a manuálního akčního rádiu, že jeho pocit životního ohrožení nemůže být naléhavější, než když si soustavně uvědomuje to, co nevnímá“.²

Vesmír, absolutnost skutečnosti, odlehčení od absolutna v jeskyních vybývajících pro lidský život, to všechno jsou příklady znicotnění svého Já pod tlakem toho, co jistě je. Sice poznáváme výseky toho, co je jistě, nevíme však, kde to je ani jaké to je, neboť žádná perspektiva neukáže k absolutnosti skutečnosti a naše smysly dorazí jen k věcem, odkud se musí vrátit. *Zu den Sachen und zurück*; přimět člověka k účasti na výpravě k tomu, co je, bylo vždycky snadnější než mu s potřebnou spolehlivostí říct, *kam* se má vrátit. Návrat předpokládá, že víme, *kam* se vracíme, jinak bychom nemuseli poznat, že se vracíme. Protože člověk neví, kdy dospěl až k věcem, než se začal vracet, kdy nezná nic pevného, co by byl schopen si uvědomovat, nezbyvá mu nic než úporné a jemu samému nebezpečné snažení dát každé podstatné a před očima kritických diváků se odehrávající situaci humánní fyziognomii.

Tak se začíná nad mýtus vyvyšovat magie, kterou mágové pěstují proto, aby poskytli člověku prospěšné nebo aspoň únosné životní situace. Magie předchystává stavy, do nichž přicházejí lidé; mění vazby v situacích,

¹ Srv. H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück. Aus dem Nachlaß*, Frankfurt: Suhrkamp 2002, s. 299.

² *Tamtéž*, s. 300.

do kterých se lidé již dostali; vykřívá „dorzální deficit“, aby ani strach nestíral život až k nahotě smrti. Všechno, co dodává člověku odvahu k životu, by mělo být vítané, protože starost, bezvýznamnost a zastrašení vlastní bezvýznamnosti jsou všudypřítomné.

Magický vesmír koná zázraky

Než se osvícená civilizace Západu začala vracet k mýtu, vyzkoušela cestu magie a vkládala naději do zázraků. Náboženství se rodí v zázračných úkonech svých zakladatelů, které páchnou existencialismem: epidemie smrtelné choroby v Egyptě zaplaveném deštěm žab, kvákajících v krvavém Nilu splachujícím mrtvá těla prvorozenců; zločin na fíkovníku, který neměl možnost obrany a byl vystaven zlovůli; smrt Abú Lahaba, strýce Muhammada, jíž předcházela zázračná předzvěst a proroctví. Všechny zázraky, které měly ukázat lidem, že jsou předmětem starosti bohů, se odehrály „tehdy“. Spadají „tam“, do doby mezi začátkem a koncem, a dále už nepokračují.³ Dnes už se mnoho zázračného neděje a nikdo neví proč.

Lidé se chrání sami, jak jen mohou, a využívají k tomu pomoc přírody, kterou se snaží vynutit si v magických rituálech. Nadto vděčně přijímají mimořádnou a neobvyklou pomoc bohů, s kterými spolupracují od prvních teogonií. Stále ale zůstává nedotčena jedna věc: tlak absolutna neustupuje, vesmír je stejně obrovský a němý, výhružný a neodhadnutelný. Lidé rostou, jejich jeskyněmi už jsou svatyně, politika, ideje, státy, vzdělávají se, různí se podle důležitosti, významnosti, moci a síly a chtějí si s vesmírem měřit síly. Ještě neví (protože je málo diváků, kteří by jim řekli o nadcházejících věcech jejich ztroskotání), že nebudou mít úspěch, ale chtějí číst ve znameních, která vidí, a považují je za něco, čím vesmír dává přece jen najevo svůj zájem o člověka. *Homo magus* posiluje své pozice, sbíhají se k němu stružky krve z obětí, pěstuje si monopol na kosmické soudy, kterými vycpávají aspoň ty nejzřejmější průrvy ve vědění. Když mytický člověk viděl a zažil bouři, byla to prostě bouře, zpravidla výraz božské zloby, varování, teomachie anebo milosti, když po suchu přišel déšť. Když se do meteorologie vložil *homo magus*, ustaly bouřky a nastoupila znamení.

Znamení je potřeba číst. Pro lidi, kteří žili v době jevů, které se až mnohem později dočkaly sakralizace, byla důležitá jediná, ale proti tomu nepředstavitelně významná okolnost: vesmír se projevil, aspoň u těch nejvýznamnějších osob ukázal, že má vztah k lidem, že lidé nejsou sami.

³ S výjimkou *Koránu*, který se chápe jako trvalý a neustávající zázrak, vedoucí ke konverzi dalších a dalších lidí.

Plný výčet různých, zejména nebeských úkazů by vydal na obsáhlou knihu. Pro ilustraci stačí několik příkladů. Typickým z nich je světlo; podle apokryfní literatury a kumránských svitků se při narození Noa rozlilo jasné světlo, které vyzařovalo z novorozence a osvítilo celý dům. Ještě silnější světelný zdroj představoval Zarathustra, jehož zrození osvítilo krajinu jako požár (náboženské a teologické doprovodné znaky zde vynechávám, neurčují vztahy mezi člověkem a absolutností vesmíru). Naopak je signálem setmění, zatmění, rozvíření prachu a tím omezená možnost vidění, zemětřesení spojená s tmou apod. Opět jsou nejdochovanější (i když ne nejbarvitější) líčení Ježíšovy smrti; chrámová opona praská, země není pevná opora, slunce se ztrácí, nastává zatmění. Všechno jsou to úkazy, podle kterých lidé chápou, že se v jejich dějinách odehrálo něco špatně. Ještě mnohem velkolepěji vyličené jsou doprovodné děje Caesarovy vraždy. Dlouhé setmění způsobilo malou úrodu a následně hlad, šířila se eschatologická hrůza ze smrti, ale vedle toho se také plašila zvěř, kokrhali kohouti a jistou povědomost nelze upřít ani žábám, které divoce kuňkaly. Básnické podání Caesarovy smrti je starší než spojení Ježíšovy popravy s osudem světa: teprve křesťanský spisovatel a právník Tertullián, představitel řecké patristiky, vyličil (astronomicky vyvrácené) zatmění Slunce jako *casus mundi* a zaznamenal tím dějnotvorný úspěch, který náboženský fanatismus přináší dost často.

Pozornost ze strany vesmíru si nepřivlastňovala jen náboženství, ale byla rovněž lákavým zdůrazněním objevů a děl novověkých učenců. Johannes Kepler považoval za dílo prozřetelnosti, že se mu podařilo objevit v roce 1604 supernovu. Podle něj vznikla jako výsledek konjunkce Jupitera se Saturnem v roce 1603 a Kepler tuto domněnku využil k prvnímu vědeckému pokusu o vysvětlení „hvězdy nad Betlémem“. Tento úkaz, vzešlý z konjunkce dvou planet, oznamoval podle Keplera příchod mesiáše, supernova z roku 1604 jeho návrat. Vesmír tak zpravuje lidstvo o nadcházející parúzii.

Od 17. století se člověk s nebesy sblíží snad každým dnem. Úkazů, projevů a vesmírných zázraků už bylo tolik, že začaly vznikat napůl ironické, ale napůl vážně míněné písemné souhrny, jakési encyklopedie či dějiny mimořádných až zázračných jevů. Blumenberg zmiňuje⁴ dějiny zázraků, které sepsal sekretář francouzské akademie věd Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1657–1757) a vydal je pod názvem *L'Histoire des oracles* (1687). Inspirovalo ho latinské pojednání nizozemského autora Antonia Van Dala *De oraculis veterum ethnicorum* (1683), i když zájem o spojení mezi člověkem, vesmírem a lidmi různých věků v sobě pěstoval už dřív. Známé jsou v tomto ohledu jeho *Rozhovory mrtvých* (*Dialogues de morts*, 1683),

4 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos...*, s. 121.

fiktivní diskuse starověkých, antických a novověkých učenců,⁵ které zpochybňovaly biblický Ježíšův příběh poukazy na historické paralely. Kniha se samozřejmě ihned ocitla na církevním indexu, avšak v této době už bylo mezi učenici spíše módou mít jednu či dvě knihy na seznamu jejich nežádoucích sester, takže Fontenelle pro sebe získal spíš reklamu. Rozpoutal poměrně širokou diskusi, která se táhla až do osvícenství a ve svém hlavním proudu odmítala souvislost vesmírných událostí s pozemskými.

Velkou práci odvedl ve Fontenellův prospěch představitel německého klasicismu Johann Gottfried Gottsched, který přeložil obě hlavní Fontenellovy práce do němčiny: *Gespräche der Todten und Platons Urtheil über dieselben* a *Historie der Heydnischen Orackeln*. Gottsched si získal přezdívku „Fontenelle Němců“⁶ a probudil zájem o vědecký průzkum do té doby vcelku samozřejmě přijímaného jevu. Otázka zněla moderně: zatímco v archaických dobách by nikoho nenapadlo přemýšlet o tom, zda a proč se při Caesarově vraždě objevily zlověstné úkazy, nyní už stojí problém tak, zda je historicky doložitelné, co úkaz způsobilo, zda je důvěryhodný a jaké měl důsledky.

Jeden z prvních byl Holanďan Balthasar Bekker (1634–1698), který publikoval v letech 1691–1693 *per partes* knihu s názvem *De betoverde Weereld (Začarovaný svět)*. Dílo bylo okamžitě přeloženo do angličtiny, francouzštiny a němčiny a způsobilo zásadní obrat ve vztahu k nebeským úkazům, zázrakům a souvislosti těchto jevů s lidskými dějinami. Kniha ještě nevytváří specifickou filosofii dějin, jaké se dají přisoudit až ranému osvícenství. Stojí ale svým vyzněním na rozmezí a je spojnicí mezi čistě novověkou a raně osvícenskou perspektivou. Nezpochybnitelná představa 17. století o vládě Boha v dějinách byla u Bekkera jen dotčena názorem, že člověk je autorem svého vědění, tj. že jen nerozvíjí nebo neoživuje pravdu zjevenou na počátku času. Zasáhl tím do standardně diskutovaných problémů oddělení profánních a sakrálních dějin, úvah o čase (rozvíjení několika typů chronologií, např. biblické, astronomické, protogeologické „otevření temné propasti času“), původu a rozšíření lidstva atd.

Do této atmosféry zasáhl nyní Bekker, na kterého se vzápětí vylilo všechno rozhořčení evropského učenického pekla. Extrémně silná, hrubá a nevybíravá byla polemika v Německu a v Holandsku, kde byl Bekker dis-

⁵ Póly tvoří Sókratés a Michel de Montaigne a jejich rozhovor obsahuje ironické zesměšňování předsudků živých v jeho době. Pozoruhodný je rovněž text v dobově oblíbené formě, kdy vzdělanec vysvětluje šlechtičně a její dceři nějaký zásadní filosofický nebo vědecký problém. Fontenelle napsal traktát *Entretiens sur la pluralité des mondes (Rozprávění o mnohosti světů, 1686)*, kde vysvětlil Kopernikovo, Galileiho, Keplerovo a Descartesovo učení a doplnil je úvahami o možnosti existence rozumových bytostí ve vesmíru.

⁶ Její původce, profesor filosofie v Jeně Gottlob Stolle, ji ale myslel spíš kriticky.

kreditován jako ateista navazující na „ateistický spinozismus“, který usiluje o rozvrácení společenských a náboženských pořádků. Možná nesla jejich svár intuice pokroku od tmářství ke světlu rozumu; jestli zde začal vznikat osvícenský mýtus pokroku, který dorostl až do modernistické dospělosti, bylo to vklíněním do sporu o možnost proměny historických dějů podle vůle lidí, tedy vklíněním do magického myšlení.

V mezerách mezi tím, co se děje, a tím, kvůli čemu se to děje, vznikají mýty. Souboje dobových intelektuálů byly bojem o obsazení těchto mezer a nepovedlo se to ani jedné ze zúčastněných stran. Proti Fontenellovi, Gottschedovi, Bekkerovi sepsali svá „konečná vyrovnání“ Friedrich Ernst Kettner,⁷ Petrus Goldschmidt,⁸ zásadní a kladnou kritikou prošla Bekkerova kniha v díle Christiana Thomasia, německého osvícence, literáta a filosofa.⁹ Tento právník a filosof je známý zejména tím, jak silně se zasadil pro zrušení čarodějnických procesů a používání útrpného práva. V roce 1715 byla publikována první bibliografie bekkerovských prací (*Bekkeriana*), k níž se připojilo mnoho dalších studií o lidském rozumu. V polovině 18. století se už všechny záměry a cíle tohoto dlouhého sporu o vliv vesmírných událostí na lidský život přisoudily volnomyšlenkářům, kteří už se do nekonečných polemik nezaplétali: v letech 1759–1765 vydal Johann Antonius Trinius encyklopedii či jakýsi katalog zásadních volnomyšlenkářských tezí,¹⁰ který se již diskusemi na toto téma nezabýval.¹¹

Filosofie je – naštěstí – úplně nicotná. Už dávno předtím sloužila myšlenka na projevy zájmu vesmíru o člověka rovněž k obveselení čtenářů. Zpravidla nepříliš humorem sršící tajný rada Goethe začal vyprávění ze svého života, nazvaného *Wahrheit und Dichtung*, výsměchem adresovaným všem čtenářům hvězdných konstelací: „Přišel jsem na svět ve Frankfurtu nad Mohanem úderem poledne dne 28. srpna 1749. Postavení hvězd bylo

⁷ F. E. Kettner, *De duobus impostoribus Benedicto de Spinoza et Balthasare Bekkero*, Lipsko 1694.

⁸ P. Goldschmidt, *Höllischer Morpheus*, Hamburg, 1698.

⁹ Ch. Thomasia, *Dissertatio De crimine magiae*, Halle 1701, německý překlad *Vom Laster der Zauberei*, Halle 1703.

¹⁰ J. A. Trinius, *Freydenker-Lexicon*, Leipzig – Bernburg 1759–1765. Mezi badateli raného osvícenství a uvolňování rozumu z náboženských církevních předsudků je tento lexikon hodnocen jako neocenitelný zdroj informací.

¹¹ To ale neznámená, že by se diskuse vytratily zcela: z tvrdého jádra luteránů vzešel Johann Jakob Bruckner s velmi úspěšnou, čtenou a překládanou prací *Historia Critica Philosophiae* (Leipzig 1742–1744), v níž *Bekkeriana* podrobil kritice a zamítl Bekkerovy myšlenky; velmi vážně uvažoval o novém překladu *De betoverde Weereld* G. E. Lessing, aby nakonec nové kritické vydání vyhotovil mimořádně proslavený německý protestant Johann Salomo Semmler ve spolupráci s Johannem Moritzem Schwagerem; lze pokračovat i dál, protože Bekkera pozitivně hodnotil v *Dějínách filosofie* Hegel, za důležitého osvícence ho považoval Bruno Bauer, zmiňují ho ještě W. Dilthey a E. Bloch.

šťastné: Slunce stálo ve znamení Panny a v ten den kulminovalo; Jupiter i Venuše na ně shlížely přívětivě, Merkur neodporoval, Saturn a Mars se chovaly lhostejně; pouze Měsíc, který byl právě v úplňku, prosazoval sílu své odražené záře tím spíše, že zároveň nastala jeho hodina planetní. Proto se protivil proti mému zrození, k němuž nemohlo dojít dřív, než tato hodina pominula.“¹²

Podle Blumenberga je to parodie na začátek vlastního životopisu Girolama Cardana, kam autor vložil svůj horoskop.¹³ Současník by v tom možná rozpoznal variantu vojenského služebního hlášení „během mé služby se nic zvláštního nestalo“ – ani během mého porodu. Ani Goethe ale zřejmě nepochopil nebo možná nechtěl pochopit a uznat problém, kvůli němuž všechny tyto legendy nebo historicky doložené jevy vznikaly (bouřka na ostrově Sv. Heleny během Napoleonovy poslední hodinky; rovněž bouřka, ale na březem poněkud neobvyklá, při úmrtí Ludwiga van Beethovena): měly poskytnout doklad, že vesmír má o člověka skutečně zájem. Vesmír jakoby bral na vědomí zrození nebo smrt některých vybraných exemplářů lidského rodu. Ne každého (během „mého“ porodu se nic zvláštního nestalo), ale proti vši vědě a učenosti alespoň některého (během „jeho“ porodu se staly podivné věci). Pro lidi, kteří vytvářejí své mýty a svádějí magické souboje s přírodou, to může mít jediný význam: život *je* důležitý už od prvního okamžiku.

To všechno pro jednoho Boha

Když se život otevře, musí se něčemu nebo někomu svěřit. Když se život naplní a uzavře, nejsou jiné životy znehodnoceny, poněvadž mají tutéž příležitost. Litanie jako z Koheleta, jednička a nula, nula a jednička, půl proti půlu: smysl lidského jednání se vytrácí, protože v bipolárním světě neexistuje něčí příkladný život, jehož by bylo možné se přidržovat jako toho základního, co určuje náš život.

¹² J. W. von Goethe, *Z mého života. Báseň i pravda*, Praha 1998.

¹³ Blumenberg ho jako téměř ve všech případech necituje, ale Cardanův životopis *De Vita Propria liber* (Paris 1643), německy *Des girolamo cardano von mailand (buergers von bologna) eigene lebensbeschreibung* (Jena, 1914), pod novým názvem *Des Girolamo Cardano von Mailand eigene Lebensgeschichte* (München 1969) obsahuje mnoho rysů, které byly typické pro raně novověké hledání souladu člověka s vesmírem. Mnoho z autobiografie jsou jistě legendy a mnoho autor dopsal poté, co se události staly (neštěstí v rodině, poprava syna, obvinění z hereze za to, že sestavil horoskop Ježíše Krista), ale jak vážně byly tyto kontakty mezi člověkem a vesmírem dobově chápány, naznačuje Cardanova sebevražda v den, na který předpověděl svou smrt.

Mýtus byl a je ukázkovou tvorbou skutečnosti natolik trvalé a pevné, abychom stále nepadali do bezedností a propastí, i když chodec po heideggerovských *Holzwegen* může najít *Ungrund* za plotem každé zahrádky. Demytologizace, jež se ukázkově vytváří spolu se skutečností, do níž zapadá, je tuhá a upjatá, a jakmile si lidé vytvoří *nějaký* vztah k tomu, o čem myslí, že je, nechává je být, beze vší velkorysosti vlastní mýtu přihlíží tvorbě fikcí, ztrát, zklamání ze sebe sama. Demytologizace je bezohledná a nelze ji vyjmout z práce na mýtu.¹⁴ Obojí tvoří intelektuální veřejnou organizaci lidského života, která spočívá ve schopnosti odstranit z ní všechno protitřumové: touto schopností je rozum.

Samozřejmě, stavět se proti nerozumu je těžké a člověka bolí srdce z vlastní neschopnosti. Místo mezi krátkým dosahem rozumu a obranou proti svévolné vládě nerozumu je místem pro vědu a další pokrok lidí, ať už technický, sociální, vědecký, medicínský, záleží na tomto „zbytku“: Na zbytku, který není božský, není lidský, není nerozumný a není ani d'áb-lův, protože nemá rozum.¹⁵

Opět se vrací otázka, na čem vlastně záleží. Na zbytku světa, který zůstává stát mezi rozumem a bojištěm proti nerozumu, jenž je a bude vždy rozsáhlejší než rozum, protože ho obklopuje a šíří se dál a dál? Najdeme lepší vysvětlení? Neběží zde o pravdivé vysvětlení, ale o natolik dobré, aby s ním člověk mohl žít s odstupem od absolutna, aby se udržel při rozumu i při pohledu na hvězdnou oblohu a neskrýval se do jeskyní před jejím tlakem.

Křivice rozumu je těžká nemoc. Mezi její symptomy náleží, že lidé přenechávají všechno na bohu. Je to na Tobě, panebože, když už tě jednou máme... Přenechávání je volní akt: chceme přenechat, chceme, aby převzal, a vybavíme ho nejvyššími schopnostmi. Především je nezbytné, aby byl jeden jediný, protože jen před takovým lze soustředěně a účinně předvádět ceremonie, které vyhlížejí jako iniciační rituály měšťácké solidarity. Když se postaví bůh proti bohu, je konec se solidaritou a zpravidla začíná téct krev. Další bůh je zrada na bohu a křivici postižený rozum ji stačí pochopit sotva jako zradu na pravdě. To mu stačí, aby popřel možnost dělby, všechny stíny stáhl do jednoho stínu a ten prozářil světlem tak, že všude bude jedno jediné světlo: blaženost. Chceme-li se dozvědět víc, můžeme se začíst do *Podstaty křesťanství* – je stále nejlepší a patrně i poslední...¹⁶

14 V dnešní sociologii frekventovaný termín „remytologizace“ Blumenberg ještě neznal a neměl by asi důvod, aby ho rozvíjel. „Práce na mýtu“ je poetismus vytlačující chudou řeč politických a sociálních věd.

15 Srv. H. Blumenberg, *Arbeit...*, s. 436–437.

16 Srv. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig 1841. Český překlad: *Podstata křesťanství*, Praha: SNPL 1954.

O co se opírá pravda a co jistí boha před pádem, možná ze skály, kam se chodí potajmu dívat na Promethea? Blumenberg upomíná na předeheru z jedné verze *Fausta*, uváděnou v září 1807. Faust je zde ironický, jako téměř všude, a jako téměř všude nachází posměšná a beznadějná východiska z komplikovaných situací: v tomto případě člověka a jeho sílu. Kdo zajišťuje Olymp a sjednocuje bohy? ptá se. Odpověď je hodna Feuerbacha, snad jediného skutečného ateisty, který ji ale na rozdíl od Fausta myslel vážně: je to lidská síla, kterou vyjevuje básník. Již to je ironie, v tuto chvíli ještě patetická, jež se ale o několik veršů dál všeho patosu zbavuje. Proč by se právě básníci měli vznášet někde ve výšinách a povzbuzovat bohy, když by se raději měli poohlédnout po mecenáších, protože trpí chladem a mají hlad? Postavení mytických bohů bylo neotřesitelné, stvrzovali je Homér, Hesiodos, Pindaros, ale dnes, jak vysvítá z Faustovy ironie, je básnická řeč pouze sebechválou básníků, komických asistentů při zpevňování božích postavení: k tomu je potřebuje, jejich krásnou sílu, končí Faust.

Když mu dobře porozumíme, dostaneme se rychle k dnešku. Dostaneme-li se k dnešku a ohlédneme-li se za „krásnou silou“ zpevňující boží postavení, otevřou se nám dějiny. A pak nebude trvat ani do příštího dne, abychom začali pracovat na mýtu a vešli do světa, protože stále zůstáváme ve stvořitelově předsíni, v demiurgické jeskyni, sedíce se zakroucenými krky za stíny kmitajícími před ohněm.

Fenomenologický požadavek by v takové situaci přikazoval, abychom přesně popsali, kdy člověk dělá dějiny, anebo kdy je dělat může. Není to tak snadné, jak by se mohl domnívat každý, kdo sebere dokumenty, vyluští jejich obsah, vyloží smysl a význam a na tomto základě ukáže, jak se „dělají“ dějiny. Aktivita, jež nazýváme tvorbou dějin, za sebou zanechává stopu, a ta je zapisována do historických dokumentů – ale až jako sekundární nebo terciární produkt utváření dějin.¹⁷ Zde leží problém všeho dějepisceví. Skutečné je to, co zanechává stopu. Ta zůstává jako skutečnost, ale zároveň jako text nebo jiný záznam o vytváření skutečnosti, jež je rovněž skutečností, avšak vyjádřitelnou spíš jako symptom vystopované skutečnosti. O ni mohou mít zájem ti, kteří sledují, jak se píšou dějiny dějin, například dějiny dějin vědy, dějin umění, dějin filosofie, dějin literatury. Jenže za dveřmi kateder a seminářů sedí učení lidé, kteří nejen dějiny *píší*, ale současně je tímto psaním *dělají*.

Mýtus toto zauzlení neznal, protože nepřipisoval lidem zvláštní, trochu naivní a hodně nebezpečný nápad, že dělají dějiny. Základní podmínka myšlenky o lidské tvorbě dějin v opozici k mýtu říká, že dělat dějiny začali lidé ve chvíli, kdy přestali čekat na to, co přijde, a začali razit cestu

¹⁷ Srv. H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt a. M. 1998, s. 63 an.

vstříc tomu, co přijít má. Blumenberg uvádí krátký příběh, který upozorňuje na zvrácenost myšlenky o vytváření dějin. „Dne 19. dubna napsal Walter Rathenau¹⁸ ze Ženevy dopis své matce: *Milá matko, dnes, na Velikonoční neděli, jsem podnikl výlet do Rapalla. Bližší bude v novinách... Srdečný pozdrav, W.*¹⁹ Rathenau neříká, *co* jel dělat do Rapalla, jen trošku nadneseně a trošku groteskně využívá své důvěrnosti s matkou, aby jí sdělil, že mezi mnoha velikonočními zvyklostmi *jel* na výlet. Spolehl se na efekt racionalizované veřejnosti, na noviny, které budou o události informovat dřív, než ji stihne popsat. Fenomenologická zvláštnost, říká Blumenberg, je v tom, jak do popředí celého tohoto příběhu vystupuje současnost jedněch dějin (Rathenauových) s dějinami vůbec (udělanými v novinách). „Slovo ‚dělat‘ je v textu namísto, avšak to, co se dělá, je výlet do Rapalla, ne to, co se dělá v Rapallu.“²⁰

Chtít mnoho ještě neznamená chtít něco

Mudrující muž, který nemá co lepšího na práci, doporučuje ostatním změnu vědomí. Mudrc je estét, módní návrhář, kalounkář a kosmopolita, který svá doporučení dává k dispozici všem. Změna vědomí může znamenat hodně věcí: například obrat od dobrých jídel ke zdravým. Máloco z toho, co se děje v konkrétní osobě a ve světě, bychom nemohli vyložit jako změnu vědomí. Jezte víc bílkovin, budete zdraví. Jezte víc ovoce, dožijete se vyššího věku. Jezte, přežijete. Podle toho, kde se na této planetě právě nacházíme, jsou maximy změn ve vědomí jiné, ale sečtou-li se a srovnají k sobě, dají nakonec vektor, jehož směr mudrc pochválí, protože s ním stejně nic dělat nemůže, anebo zavrhne, protože neukazuje k vyšším hodnotám duchovna. Být mudrcem ve světě, kde se toho chce naráz příliš mnoho, je pro moudrého člověka nepřijatelné. Proto najdeme svolné mudrce převážně v politice, ty opatrnější v církvích.

Změna vědomí je přibližně totéž, co zapomenutost na bytí.²¹ Když heideggerovsky zapomeneme na bytí, ať už je to výraz stížnosti nebo spokojenosti, vždy tím měníme vědomí: alespoň tak, že je vyprázdníme. To

¹⁸ Walter Rathenau (1867–1922) byl německý státník, v době Výmarské republiky politik a spisovatel. Jeho skutečně originální dopis matce má ale své opodstatnění, které Blumenberg přímo nezmiňuje. Rathenau jel do Rapalla kvůli vyjednání smlouvy, která je známá jako Rapallská smlouva. Proto mohl odkázat na podrobnosti v novinách. Dva měsíce po podpisu smlouvy byl Rathenau zavražděn (24. 6. 1922).

¹⁹ H. Blumenberg, *Begriffe...*, s. 64–65.

²⁰ *Tamtéž*, s. 65.

²¹ *Tamtéž*, s. 21.

je dobrý krok, který nás přibližuje k vyprázdněnému bezintencionálnímu vědomí pravých buddhistů. Co po mně může kdo vyžadovat, jsem-li netečným (moudrým, osvíceným, zdrogovaným, zkamenělým, atd.) majitelem vyprázdněného bezintencionálního vědomí? Přibližně totéž, jako když si uvědomuji své nevědomí a hraji si v něm loutkové divadlo Jungových archetypů. Co může kdo změnit ve vědomí? Patrně neurologové, pokud jde o cílenou změnu. Pak třeba úraz a komatický stav. Takové změny mudrc nemyslí, protože jemu jde o změnu ve volní orientaci podle směrovek, které sám stanovuje. Věta „nyní běží o hodnoty“ je jistě správná, a to v každém okamžiku. Kvůli ní ale není zapotřebí povolávat mudrce, z kterého ční na všechny strany ideolog, propagandista, politik, kněz, moralista, obecně personifikace ústavů, oddělení lidských zdrojů, vlády, strany, církve, náboženství. Čiňte pokání, království boží je nablízku. *Poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum*. Moudrý člověk by na rozdíl od mudrce nemohl nikomu dát takovou radu, už jen proto, že to není rada. Volání po změně vědomí je sice obsahově prázdné, jako vznesený totalitární příkaz ale *metodicky* vytváří dojem, že ho lidé pod vedením mudrců budou jasně konkretizovat hned, jak bude dostatečně silný křik po jeho uskutečnění.²² Svým způsobem jde o sílu hlasu, která nese to, čemu říkáme tvorba dějin. Kdo umí překřičet ostatní, má právo tvořit dějiny. Nejde o obsahy lidské řeči, o nichž by bylo možné myslet, ale o její zvukovou stránku, která je tím úspěšnější, čím víc životního prostoru zaplní. Filosof dějin by měl mít erudici fonetika.

Jediný zřejmý a prokazatelný obrat, který je člověku vlastní, spočívá v charakteristice vidění. Světlo přenášející obraz dopadá na retinu tak, že se obraz jeví vzhůru nohama a lidský mozek se učí od nejranějšího dětství uspořádat vzruchy tak, jak následně obrazy vidíme. Další možný obrat, u kterého bychom dokázali říct, že právě to a to je *něco*, co se obrací, by spočíval v opětovném postavení všeho na hlavu. K tomu postačuje, aby chom pamatovali na to, že kdysi bylo všechno jinak.

Neda se to tvrdit jistě, ale je možné, že kdyby životní obrat vědomí probíhal jako návrat v životě, nebylo by lidem dobře. Odyssea životních návratů je ve všech ohledech snesitelnější a lidem bližší, protože ji znají a z vlastní zkušenosti vědí o její banalitě, všednosti a obecné rozšířenosti. Lidské životy nejsou pestrobarevné a je v nich mnohem méně fantazie a imaginace než odysseovského stereotypu. Literární díla nikdy nebyla psána pro všechny.²³ Proč bychom nemohli pracovat na mýtu návratu, který sice nikam nepovede a přinese jen strast, ale umožní nám, abychom se obraceli jen za něčím, co

²² *Tamtéž*, s. 22.

²³ H. Blumenberg, *Arbeit...*, s. 93.

dokážeme přehlédnout, ne za mnohým, které nás vystavuje další zbytečné neúnosnosti.

Dá se uniknout?

Uniká se obvykle před něčím. Žijeme v době vynakládání obrovské energie na to, aby unik nebyl možný. Nejsme unikajícími, protože jsme civilizovanými. Staré mýty nás držely v jeskyních a zůstala nám po nich obava, že jejich opuštěním ztratíme mnoho, možná i všechny poklady lidského vesmíru. Lidské síly nejsou nevyčerpatelné a nekonečné, ale omezené časem, a nikdo nedokáže obírat vesmír o jeho bohatství donekonečna. Nikdo nikdy nesplní všechno, k čemu dává vesmír prostředky i kvalifikaci. Protože má málo síly a ještě méně času, vynakládá člověk právě tolik energie, aby zabránil úniku ze své jeskyně: ne víc a ne méně, než dovolí pud sebezáchovy.

Uniknout lze dolů, do údolí. Wittgenstein se kdysi pohrdavě vyjádřil o žirných údolích pro každého a o holých vrcholcích vzdělanosti, určených nemnohým. Zapomněl ale na důležitou věc: Tam nahoře nejsou prameny, a kdo chce vodu, musí se prokopat zpátky až dolů, do základů hory. Bez vody dlouho nevydrží ani nejodolnější milenec vzdělanosti, jenž se všemi prostředky snaží, aby dosáhl co nejvýš, ale nakonec se zase vrátí. Prameny jsou v údolí, slévají se v proudy, jež nejsou něčím časově „objektivním“, jako je šňůra vzhůru se vinoucích jeskyní, ale mohou být čistě subjektivními „řekami“. Na jejich břeh se posadíme, abychom sledovali, které jejich body jsou právě aktuální a důležité, abychom dohlíželi na jejich prameny (nebo zdroje, které jsou nám subjektivně blíže), abychom viděli „něco“, co řeky splavují na vorech, které jsme postavili a s čím se můžeme smířit, i když jsme jen diváky na břehu. Pro toto všechno nemáme jméno.²⁴

K podstatě pramenů náleží jen to, že jsou zdroji uplývajících řek. Nevyhovují pohodlnému pořekadlu slabých, kteří se vrací *ad fontes* a nevědí kam. *Ad fontes* je místo zklamání, kam se chodí čerpat stejná síla, která předtím člověka zklamala. Když se Leibniz (podobně jako všichni ostatní) nechal oklamat tezí, že zakladatelem empirické metody je Bacon, jímž byl okouzlen a napodoboval jeho rétoriku, vrátil se *ad fontes*, k Baconovu nadšení pro vědu a blaženost vědecky zajištěného lidstva. Tam zjistil, že této představě chybí cosi nezákladnějšího: matematická fundace. Jakmile to rozpoznal, vyrazil opět vzhůru, k domnělé povinnosti učence „rozšiřovat

²⁴ H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012, s. 135.

obzory“, a nečekal ani chvíli, aby pozoroval, co začne splavovat řeka, až se jeho námět začne uskutečňovat.

Od Leibnize byl už jen malý krok k modernímu světu a k imaginaci schopností silného lidstva. Dole začala řeka splachovat mnoho, co by bývalo potřebovalo přežít: přírodu, mýty, dějiny a fámy, lidmi vynakládanou energii za jistými a určitelnými účely. Převaloval se v ní utopený čas mýtů, příběhů a vyprávění, jak ho porůznu srážel z výšin nových horizontů mechanický čas. Diváci, před nimiž se odehrávalo ztroskotání jejich vlastních životů, se začali topit v prudkém proudu ještě dřív, než se pod nimi podehledly břehy.

Únik dolů má právě tak málo šancí jako cvičná horolezecká stěna, po níž civilizace stoupá bez ohledu na převisy, přetržená jistící lana a tvrdé dopady. Metafora pramene, zdroje a proudu vyžaduje jinou práci, než pouhé navázání protikladného vztahu k metafoře pokroku, vystoupaní na vrchol možností a šíření horizontu. Je to kognitivní metafora, která poznává limity pojmu „dějiny pokroku“.

Blumenberg píše, že prožitky a události jsou elementárním názvem jednak pro substrát vědomí a jednak dějin.²⁵ Právě proto ale u nich nelze zůstat stát a musí se nezbytně pokračovat v práci na vědomí, které přichystává hráz proudu vědomých zážitků. Řečeno jinak, má schopnost intencionality, podle které řadí a srovnává zážitky podle toho, jakých předmětů se týkají. Bez jedné věci by si s ním ale proud dějin pohrával podle libosti. Pokud by vědomí nedokázalo řadit dějiny do příběhů a přiřazovat je k nim, ukázala by se nakonec celá dvojsmyslnost fenomenologické intencionality a bylo by těžké prokazovat, že dějiny nevycházejí z příběhů.

Teoretická kvalifikace vědomí, jeho „intencionální“ přirozenost, spočívá v neztišitelném požadavku jednoty. Proto, což je jen formalita, vybírá z dějin odlišené a kontingentní relikty příběhů, ale s jedním neodmyslitelným aspektem, který dělá z požadavku jednoty potyčky historiků lidského myšlení o jedinstvo. Běží totiž o to, že ještě nepopsané dějiny stojí vždy na mnoha příbězích, které lidé prožili, protože je mohli prožít, ale dosud nepojmenovali jejich jednotu, protože ji v nich nerozpoznali. Vědomí dějin se musí nutně udržet v proudu života, a proto je nezbytný také únik, který není v pravém smyslu únikem, protože je vypočítatelný. Popis dějů a historických událostí, jejichž příběhy známe předem jako nezapsané mýty, může sice napomoci historickému rozumu, nutný ale není.²⁶

Dějepisectví, jak říká Blumenberg, „ritualizovaná *memoria*“, je forma, do které se uspořádává látka událostí ve formě proudu. Samy události

25 *Tamtéž*, s. 196.

26 *Tamtéž*, s. 169.

v tomto proudu ale neobstojí, nemohou přežít o sobě. Lidé žijí v dějinách, které vytvářejí z toho, co přežilo s proudem, nebo proti proudu. V obou případech vynáší proud něco na hladinu, nějaký výnos nebo užitečné věci, historické zkušenosti, poučení, nepoučitelnost, právo, sílu, bezmoc a mnoho dalších věcí, které profesionální historici spojení s hermeneutikou vysvětlují a sepisují, kdežto diváci na břehu je užívají. Diváci jsou požitkáři, nezasahují do věcí, nepomáhají, jen sledují proud ztroskotání v proudu. Požitek není totéž co užitek: k užítku je nutné pracovat na mýtu pramene, zdroje a proudu, k požitku povaha člověka: ta část jeho přirozenosti, jež mu dovoluje dějinnou zkušenost proměnit ve smyslounou krutost nečinného přihlížení. Člověk tak činí, aby vůbec mohl přežít, což není patetický dodatek k úvaze o lidské podstatě (o ní se ví pouze to, že není), ale jen antropologická implikace dějepisectví, jež je sama hluboce ontologická.

„Aby mohl vůbec přežít“ je pouze jiné, možná ne zcela zamýšlené sdělení, které se vztahuje k možnosti úniku. Blumenberg si všímá Heideggera, který riskoval (protože nebyl historik) řeč o „ekstatické základní struktuře dějin, jak jsou možné“. Podle něj to byl Heideggerův protiklad proti Husserlově presumpci *plynoucei, proudné* konzistence dějinného vědomí. Kognitivní metafora by pak měla znít: postavit Heideggerův „skok“ proti Husserlově „toku“. Obojí jsou silné metafory, možná tak silné, že v nich začínají balady o filosofii jako přísné vědě nebo o fundamentální ontologii, i když na nich není nic přísného ani fundamentálního. V Heideggerově „skoku“ se vědomí neosvědčuje jako něco, co slouží tomu, aby člověk „mohl přežít“. Spíš se třísť o zjištění, že musí zemřít; to, co v tomto ohledu čteme, je jen jazyková pomůcka, ale ne filosofie.

Bez skrupulí

Blumenberg připomíná stanovisko specialisty na dějiny pojmů, Reinhardta Kosellecka, který odmítl heideggerovské a zčásti husserlovské způsoby vyjadřování s tím, že pro život v dějinách příběhů nic nepřináší. Příběhy jsou něco, co se odehrává a co lidé vysvětlují co do smyslu a obsahu, tím je mytizují a tvoří z nich dějiny. Podstupujeme zbytečnou námahu, když formujeme svůj život jako „příběh, který musí být odvyprávěn, aby měl smysl“. Narativní psychologie, historie nebo teorie literatury mířily od počátku kdovíkam, jen ne k pochopení toho, jak probíhá metaforologická explikace mýtů o smyslu života a dějin. Heideggerova „starost“ je skutečnou starostí ostatních o své příběhy a mýty, které se tímto ohrožují. Nevíme, co si počít s „ekstatickou časovostí“, vyjma konstatování diváků sledujících všechna ztroskotání: nejhorší smrt je smrt strachem z očekávání

smrti. Ekstatický je spíš pohled na druhé lidi, kterým se vytrhává z rukou jejich bytí v dějinách, jejich život, a za pomoci těchto slovních prostředků se obyčejný lidský život stává něčím, co není dovoleno prožít (*Nicht-leben-lassen*). Vzniká další jeskyně, tím hrubější, čím hlouběji v ní mají prsty filosofové. Vytvořili ji *ze schopnosti, jak násilně zkrátit každému jedinci čas jeho možného života*.²⁷

Není to jednoduché, ale historicky a empiricky doložitelné, proto také odpuzující na filosofii, která si přisuzuje víc než to málo, které jí (možná) přísluší. V dějinách totiž nebývá usmrčen ten, kdo nechává proud, aby tekla a objevovaly se v něm v závislosti na historickém časovém zařazení události a jevy, z nichž vznikají dějiny. Vědomí dějin se musí nutně udržet v proudu života a nesnese se s ekstatickými skoky, které jsou ve vztahu k historickému vznikání dějin kontingentní. V tom momentě je proud života pozastaven a musí si najít jinou cestu, na níž lze pobývat k smrti. Bez skrupulí říká Koselleck, že *bytí k smrti se mění v bytí k zabíjení*.

Diváci na břehu už nejsou jen zvědaví, ale i zainteresovaní. Do otázky sebezrozumění, jež může (ale nemusí) být otázkou rozumění bytí, se dostává naděje na sebezáchranu. Smrt cizích lidí, odplavovaných proudem, jim zakrývá bystřejší pohled a odsunuje tak vlastní smrt. Vždycky jsou to druzí, kteří umírají. Když se vrátíme na začátek, k bytí a k zabíjení jsme dospěli útekem z dosahu vypjatého ega měničů vědomí a obracečů na pokání. Unikli jsme dolů, ke zdrojům, pramenům a proudům. Racionalita se tomuto jednání upřít nedá, ale je v něm také nemálo boje o sebezáchranu, protože s hlasateli *metanoi* a nositeli pravdy bývá většinou potíž, často se smrtelnými následky. Nic nemá na svědomí tolik mrtvých, jako „pravda“, jež je tím nejděsivějším vynálezem, kterého lidé dosáhli. Ovšem dole, v proudu, před zraky diváků, se odehrává něco, co je sice lépe pojmenovatelné než to tam nahoře, kde se donekonečna „rozšiřují horizonty“, ale pro člověka tím ještě nejde o menší hrozbu. Ať mluví jakkoli důrazně a jakkoli dlouho, vždy mluví jen vstříc vlastní smrti, v níž nachází poslední možnost, jak v kterémkoli místě svých sdělení proměnit *bytí k smrti* v *bytí k zabíjení*.

Čas je proud, jenž teče vstříc těm, kteří dosud tak nebo onak přežili. Trosky událostí, jevů, prožitků a všeho, co bylo „něčím“ v lidských příbězích a co proud splavuje, naráží nyní na opačný proud všeho zániku a všeho bytí k zabíjení. Obojí vynáší na povrch drť, která *ještě* plave a dává možnost posledním divákům na břehu, aby tu a tam vylovili útržek textu, zbytek teorie, podpis mudrce.

Pokud je přihlížející divák historik, začne trosky textů a dalších pozůstatků skládat k sobě, vyplňovat mezery, domýšlet příčiny a následky, až mu

²⁷ *Tamtéž*, s. 171.

najednou vyvstanou pod rukama dějiny filosofie od Platóna po Terence Davida a Johna Pratchetta. Diváci na břehu se tak dostanou před dilema, které na ně čekalo od začátku právě proto, že přežívali: Je větším nebezpečím, když budou čekat jako doposud na to, co k nim přípluje shora, od pramenů, co ještě mohou vidět, protože to není pod hladinou nebo rozpadlé, anebo je skutečné nebezpečí za těmi texty, které historikové včetně historiků myšlení stihnou poskládat do toho, čemu se bude říkat dějiny? Můžeme reagovat odpovědí, jejíž naivita je bezmezná: proud je text dějin, který nebude nikdy dokončen a nikdy nebude zapsán ve své celistvosti. Tato odpověď je hermeutická a lze na ní postavit cokoli, co fantazie zrovna zplodí.

Koselleck odpovídá jinak. Trosky, s nimiž se vláčí proud, nedovedou historika nikdy „ad fontes“, k rozumění dějinám podle jejich pramenů. Naopak se jejich změť valí pořád dál *od* svých údajných zdrojů, na jejichž místo mohou stavět dějepisci to z pramenů, co *memoria* dovolí. Otázky ale nesměřují vůči proudu, směřují právě vůči zdrojům a pramenům. Jsou tam, kde je hledáme? Jsou ty, které jsme našli, těmi, které jsme hledali? Když historikové loví z divokého proudu zbytky textů, nemohou z nich nikdy poskládat dějiny. Jejich skutečnost leží *za* texty a pramenné texty nemohou obsahovat dějiny, které vznikají teprve za pomoci textů.²⁸ Data událostí, výnosy, edikty, dynastie a války se dají doplnit vždycky, protože s dějinami příliš společného nemají. Spíše jde a zřejmě i půjde o to, zda a jak se dnešní modus tvorby historie (pevná písemná fixace a následná narace) vyrovná s proměnlivým a nestálým proudem, do něhož se dá vstoupit kdykoli a vždy to bude na stejném místě.

Proměnlivost proudu znamená jeho náhodné směřování, neočekávané proměny a proto i nečitelnost. Kdo ale chce vymámit svědectví a od koho vlastně? Dějiny přece, nahrává Koselleck Blumenbergovi, jsou zcela podřízeny náhodě a s ní také pomíjejí; ve prospěch jiných náhod a jiného pomíjení. Velká metafora zdroje, pramene a proudu umožňuje *mít* dějiny tam, kde jsme se zřekli mýtu, ale neumožňuje naději na únik. Co je to potom za proud?

28 *Tamtéž*, s. 172–173.

WHEN THE UNIVERSE BEGAN TO TAKE US INTO CONSIDERATION

A Contribution to a Better Understanding of Hans Blumenberg's Metaphorology

The goal of this work is to popularize the philosophy of the German philosopher Hans Blumenberg (1920–1999) in Czech context. Even though he is gradually becoming one of the most discussed authors in the Anglo-Saxon world, Blumenberg is still largely ignored here. This work focuses on a key theme from Blumenberg's theory of metaphorology and analyzes the history and development of human defensive reactions against alleged expressions of cosmic powers and their impact on human lives: heavenly signs, unnatural signs at birth or death of important figures, religious miracles, etc. In order to defend themselves against absolute forces of the universe, people have developed magic (*homo magus* occurred in human history) as a tool of prevention from cosmic interference, created new myths and escaped into their mythical shelters by means of further metaphors. In the final part, the work deals with the phenomenology of the metaphor of „stream“, used by E. Husserl.

Key words: metaphor; myth; magic; heavenly signs; historical reason; history; philosophy of history; fear; stream