

4973

28

CESTY KE KOSMICITĚ

Praha 1977

OBSAH

PETITIO PRINCIPII.....	1
CESTY KE KOSMOLOGII	
Jiří Němec.....	2
CESTA KE KOSMICITĚ V RÁMCI PSYCHOLOGIE	
Petr Rezek.....	12
O ZEMI - K ZEMI	
Leoš Horák.....	17
NEBESA - PROLEGOMENA K ENDOLOGICKÉ ÚRANOLOGII	
Martin Hybler.....	21
SMRT, ČASOVOST A ČAS	
Ivan Chvatík, Petr Rezek.....	31
ÚVODEM K HEIDEGGEROVÝM ÚVAHÁM O NÁBOŽENSTVÍ A TEOLOGII	
Jiří Němec.....	39
BIBLIOGRAFIE.....	48

PETITIO PRINCIPII

Stává se, že si nedokážeme vybrat v rámci modalit, protože nám každá připadá "nějaká"; nedovedeme si vybrat např. mezi nápoji, protože jeden je sladký, druhý hořký a další opět jiný, ale každý nějaký a nás "nějakost" nemůže uspokojit - žádný z nápojů není tím, na který máme chuť. Jindy pijeme se samozřejmostí a nyní jakoby nebylo možné se napít - a přitom máme žízeň.

Osvobozující nápad: VODA. Zapomněli jsme na vodu, tekutinu "bez chuti a bez zápachu". "Bez" a "bez" - zbývá něco? Jakobychom se ocitli mimo modalitu.

Je něco jako návrat před modalitu. K živlům, ke kosmu, do lůna, do náruče, k tomu "odkud". Ono "bez" není nepřítomností chuti a zápachu, ztrátou něčeho, ale poukazuje k přijímajícímu, prvnímu. Před modalitami: být výslovně v tom, "v čem vždy již".

P.R.

CESTY KE KOSMOLOGII

Zdále se nám smysluplné začít první večer tím, že si nějak zmapujeme pole, kde se otázky po kosmicitě, kosmičnu již kladly a trochu si srovnat v hlavě, proč se za vynikající filosofické kosmology v moderní době a v současnosti považují myslitelé tak diametrálně odlišní, jako je třeba na jedné straně Teilhard de Chardin a na druhé Fink. Abychom našli nějakou orientaci v poli tohoto problému, zvolil jsem, veden naším dobrým zvykem, vodítka, která na první pohled vypadají, že se dotýkají něčeho docela jiného.

Budu mluvit o svobodě. Myslím, že v tradici evropského prostoru můžeme najít dva takové modely /příčemž první z nich je vypracovanější/, kterými byla myšlena svoboda. Snad se mi podaří předvést vám tím, že budu mluvit o něčem jiném a předváděné bude nebo nebude před vámi vystupovat, proč by to mohl být klíč ke kosmologii. První model jsem pracovní nazval: Jedno - mnohé /"Sebeurčení"/, a druhý model: "Hra".

Nyní k prvnímu modelu. Víme, že to je jedno z prvních filosofických. Jak je možné, že jedno a mnohé jsou ve vztahu? Bytosti jsou sjednocením mnohého, jsou jednoduchá a přitom mnohá. Jak je toto vše možné? Jak je sjednocováno mnohé? Někteří naši současníci, zejména vědci, se domnívají, že tady žádný problém nevzniká, že mnohé je sjednoceno vnějšně, v podstatě mechanicky nebo nějakým ideálním racionálním schématem mechanického, které zajišťuje, že nekonečná mnohost je organizována do vydělených celků. Ale to je - viděno dějinně - odpad od původní myšlenky, že sjednocení mnohého nemůže být dáno zvnějšku, že může být uskutečněno pouze zvnitřku, a to sebeurčením každého jsoucna, každé bytosti. Nechci tedy sledovat a nejsem také na to připraven, jakými proměnami tento myšlenkový model probíhal od antiky do novověku, ale všimnu si konceptu, který je určující pro většinu těch, kteří dnes kritizují mechanicismus v přírodních vědách a v poslední době i v duchovědách v návazání na ten původní starý motiv.

Tento určující model poskytl v novověku Leibniz známým konceptem monády. Co můžeme myšlenkově v monádě řešit? Jednak pohyb, úsilí, kterým se ona děje, úsilím se uskutečňuje, a dále, že tento dynamický útvar je sjednocován tak, že ona sama klade jakýsi cíl, jímž dociluje sjednocení svých složek. Tomuto aspektu monády říká Leibniz "představa". Máme tu tedy jednak appetitus, jednak perceptio, re-praesentatio, to, co ona sama před sebe klade jako to, co sjednocuje její mnohost, čímž se stává jednotou. Vyšší celky vznikají tím, že další a další vrstvy jsou takto hierarchicky sjednocovány. Jestliže se podíváme na ty myslitele, kteří jsou dnes ceněni pro svou kosmicitu a dávání do protikladu k filosofům, kteří veškeré své úsilí zaměřili třeba na zkoumání podmínek poznání a zabývali se zejména epistemologickými problémy, jako jsou novokantovské školy, zjišťujeme, že v podstatě vycházejí tak či onak z tohoto leibnizovského přístupu, ať již jde o Bergsona, Blondela, W. Jamese, Whiteheada nebo Teilharda de Chardin, který je u nás v současné době dobře znám a platí za reprezentanta kosmického myšlení. Budu tedy konkretizovat to, v čem je Teilhard implicitně pokračovatelem Leibnizovým přímo v terminologii jeho systému.

Teilhard tvrdí, že kosmická mnohost je sjednocováním evolucí. Jak to vypadá konkrétně? Na každé entitě můžeme rozlišovat aktivitu /tedy opět appetitus/ a vědomí. Říká, že vědomí má kosmický, univerzální charakter a je právě momentem toho, co každou tuto entitu sjednocuje, toho, co jí klade jakýsi cíl, který si ona sama před sebe dává a tím se určuje. V hierarchii takto organizovaných vrstev skutečností je jakási orientace. Vesmír je orientován. Ale je to orientace toho druhu, která by znamenala, že jednotlivá organizovaná jsoucna, jednotlivé monády mají nějaký společný cíl nebo dráhu, k níž by se měly připodobnit? Nikoliv. Tato orientace nemá předmětnou povahu, je jakoby prodloužením vnitřního sjednocení každé jednotlivé monády, je to orientace, která v kosmu není vnějšně zjištělná, zvnějšku se přecítit nedá, je to sebeurčení, které se skutečně musí určit samo, není určeno předem - proto mluvíme o nepředmětnosti - a sebeurčení každé monády je identické s jednotou, s tímto směrem. V dimenzi vesmíru jako celku, v kosmu, je to sjednocení s tím nejzákladnějším směrem, který můžeme opsat jako "vůli k více", jako vůli k tomu, aby se jsoucna znemožňovala, aby se bytí stupňovalo. A tím se nám, myslím, zaokrouh-

luje první model, o němž jsem tu chtěl hovořit. Nacházíme tedy celou řadu témat řecké a křesťanské metafyziky, zdůrazňují, že metafyziky. Svoboda je tu pochopena jako sebeurčení, sebeurčení celého vesmíru od nejnižších, nejméně organizovaných etází přes člověka dál; je to tedy sebeurčení vesmíru, sebeurčení člověka, sebeurčení Boha jako čisté vůle k více bytí. Kosmický smysl, o kterém hovoří Teilhard de Chardin, je právě smysl pro tuto jednotu, sebeurčování v této jednotě. /Téma božského "prostředí" ovšem ukazuje také jinak./

Od samého počátku výslovného myšlení o celku nacházíme v daleko menší systematické propracovanosti a s daleko menším vnějším vlivem ještě model jiný, který jsem nazval modelem hry. Mohli bychom jej charakterizovat jako myšlenku vzájemné odkázanosti všeho, co je. Najdeme toto téma už u Hérakleita. Pěkným příkladem je Finkův výklad Hérakleitovy výslovné myšlenky o odkázanosti bohů a lidí. Lidé jsou smrtelní, ale jejich smrtelnost je možná na pozadí nesmrtelnosti bohů. Nesmrtelní bohové jsou ^{ne}smrtelní na pozadí lidské smrtelnosti. Jsou si navzájem ~~smrtelní~~ potřební, smrtelnost a nesmrtelnost nelze chápat odděleně, tvoří jednotu ve vzájemné odkázanosti. To je něco jiného než v prvním modelu; později se to pokusím více vypracovat. Tato myšlenka se objevuje znovu ve středověku v křesťanském kontextu. Mistr Eckhart mluví o vzniku Boha v člověku - opět vzájemná odkázanost Boha a člověka. A s ještě větší výslovností hovoří novověký mystik Angelus Silesius o takové míře vzájemné odkázanosti Boha a člověka, že - jak to říká v jednom svém verši:

Bůh beze mne by nežil ani mžik,

když já bych zemřel, on by byl nebožtík.

Teď udělám skok. U Nitzscheho, v jeho poslední fázi a v jistě vědomém, i když velmi originálním navázání na předsekratovské myslitele, se opět setkáváme s touto odkázaností v pojetí božské hry, hry bohů, kdy všechny skutečnosti vstupují do vzájemného vztahu, který on nazývá tancem, a tak se stávají božskými. Nietzscheho pojetí vůle, které patří do prvního modelu, je v Tak pravil Zarathustra opuštěno pro blesk, kterým teprve je člověk skutečně překonán a stává se nadčlověkem, bohem. V této knize je zlom mezi oběma modely ve prospěch modelu druhého.

Český myslitel Ladislav Klíma vyzdvihl právě tento motiv a pokusem o sebezpovězení logiky formuloval svůj koncept ludibronismu jako hry všeho - pravdy a lži, které se vzájemně

vyžadují a potřebují - jakéhosi božského klaunství.

A konečně - což nechci rozvádět do velkých podrobností, protože tyto texty většinou známe - Martin Heidegger ve svém myšlenkovém vývoji výslovně prohlubuje myšlenku svobody v tom smyslu, že svoboda není ve svém bytostném určení sebeurčením, ale necháním jsoucna být. Jde tedy nikoli o určení sebe, ale o souhru jsoucen, o vzájemnou odkázanost, a to na pozadí veliké hry odkrývání a skrývání bytí samého. Přičemž opět jsoucno, aby mohlo být, potřebuje bytí, a bytí potřebuje jsoucno - ne-li každé, tedy aspoň jsoucno pobytového druhu /tj. člověka v jeho struktuře/ k tomu, aby mu bylo výslovně rozuměno jako bytí. V tomto smyslu je v Heideggerově pojetí samo bytí konečné a vyžaduje konečná jsoucna.

Přesto se ale Heideggerovo myšlení v průběhu vývoje stále rozhodněji přiklání k jakési prevalenci bytí, které v dějinách svého zakrývání a odkrývání - jistě ne zvnějšku - vládne. To prýto, že rozumíme-li bytí ze jsoucna, rozumíme-li tedy bytí tak, že se ptáme, jak to či ono jsoucno je, ^{toto} samo bytí se nám právě proto, abychom ^{toto} mohli myslet, skrylo. Jestliže však ale porozumíme tomu, že se nám jsoucno ukazuje různým způsobem a že nám tedy bytí dovoluje, aby se jsoucna ukazovala v různých epochách tak či onak, zůstává cosi v bytí, co se nikdy nemůže zcela odkrýt, a to ne proto, že by jsoucno zakrylo bytí, nýbrž proto, poněvadž bytí samo si ponechává svou poslední skrytost. To je bod, kdy Heidegger mluví o tajemství, a to je také důvod, proč bytí vládne. Jelikož ale bytí není nic jiného než přivádění k zjevnosti, je zřejmé, že zde dochází k přesunu těžiště ve prospěch onoho dvakrát skrytého bytí.

Heideggerův žák Eugen Fink si pak klade otázku, zda nejsme my lidé, smrtelníci, pobytová jsoucna, na světě účastni i jinak, než jen jako podílníci tohoto odhalujícího skrývání a skrývacího odhalování, ale také tak, že se temně blížíme ke zdroji celé této hry, v níž jsoucna vstupují do střídavého světla zatmívání a rozsvětlování bytí. Jinými slovy: Není Finkova zásluha právě v tom, že v tomto modelu vyrovnal neregulovanou způsobenou prevalencí bytí v Heideggerově pojetí směrem k naprosto důsledné myšlence hry, která se hraje sama, a kde to vše, co jest, ve všech způsobech svého bytí se vzájemně vyžaduje? Bez nějakého posledního zakotvení, které by přece jenom bylo takovým momentem, který by sjednocoval tuto hru, pracovně řečeno, "zvnějšku"?

Jestliže jsme si u prvního modelu řekli, že zde nacházíme množství témat řecko-křesťanské metafyziky, myslím, že u druhého modelu se setkáváme také s množstvím řeckých i křesťanských motivů, ale před-metafyzických, nebo možná po-metafyzických, s celou plodností této nevyčerpané tradice. Toto je širší rámec mého exozé.

Pak jsem se chtěl ještě zmínit o tom, že tu jsou dnes badatelé, kteří neformulují tato velká myšlenková témata explicitně, ale zaměřují se spíše na vypracování konkrétních fenoménů kosmicity způsobem, pro který lze nalézt širší myšlenkový rámec právě jen v druhém modelu, nikoliv v prvním. Chtěl bych tady v zestručnělé podobě zopakovat aspoň to, co by pomohlo objasnit jejich praxi.

Myslitelé kosmicity modelu č. 1 i 2 jsou skutečnými kritiky mechanicismu a vnějšího pojetí skutečnosti, které dnes převládá ve vědách, v technice, v celém životním způsobu. Ale v jejich postupu je důležitý rozdíl. Jestliže totiž začne se scientismem polemizovat třeba Teilhard de Chardin nebo na pokleslejší úrovni vitalisté XX. století jako Hans Driesch, tak scientista ještě stále má možnou námitku, o níž možná neví, že je fenomenologická, ale instinktivně ji uplatňuje; řekne totiž toto: koneckonců vy, kteří nás přesvědčujete o tom, že organizovanou skutečnost nelze vylézt zvnějšku, ale jen zvnitřku, už tím, že zavádíte pojem "zvnitřku" a "zvnějšku", tedy pojem zvnitřku organizující síly a představy, dostáváte se mimo oblast vykazatelného, zavádíte konstrukt - tedy vlastně postupujete způsobem, jakým postupujeme my - . Tohoto argumentu jakoby si byli badatelé, o nichž chci dále mluvit, vědomi, a proto se snaží být "vykazatelnější" než jsou jak scientisté, tak i metafyzičtí kritikové scientismu. Uvedu několik jmen a několik knih, kde se to počalo hlásit.

Jedním z prvních, kteří tímto směrem šli, byl francouzský psycholog polského původu Eugène Minkowski. Ten začátkem 30. let napsal knihu ^{mešich} studií, která má velmi příznačný název "Vers une cosmologie", "Vstříc kosmologii", přesněji "Směrem k jisté kosmologii". Pokouší se tu docela jinak než tradiční psychologie o cestu k lidské smyslovosti. Všimá si takových fenoménů, jako že smyslovosti jsme vždy neoddělitelně zapuštěni do určité atmosféry. Že to, čeho si tradiční psychologie všimá na vnímání, třeba sluchovém, jsou určité, zvláště výrazně odli-

šitelné fenomény, které se pak také dají psychofyzilogicky zkoumat, ale nezkoumá to celkové, člověka obemkající, co k té či oné myšlenkové modalitě nerozlučně patří. Že tedy nelze izolovat smyslový orgán a vnímaný předmět, že toto všechno je obejmuto něčím, pro co Minkowski hledal tápavě vyjádření. Mluvil třeba o zvláštním "fluidu", které obklopuje bytosti a tvoří tu jednotu, to médium, v němž se člověk i smyslově poznávané vzájemně podmiňují, v němž k sobě patří.

Jiná byla cesta francouzského badatele Gastona Bachelarda. Vyšel ze zkoumání vývoje některých vědních disciplín, zejména chemie a zjistil, že by se tato disciplína z hlediska stupně, na který se dnes dostala, vyvíjela buď mnohem rychleji, kdyby v určitých klíčových bodech do jejího vývoje neintervenovaly jisté faktory, které nebyly dříve pojmenovány a postřehnuty. Ukázal v knize "Psychoanalýza ohně", že z hlediska vývoje fyzikální chemie pojetí ohně stálo /oscillovalo/ mezi konceptem, který oheň převede na určité vědecky popsitelné reakce, a mezi tím, že badatelé byli vždy znovu fascinováni fenoménem ohně jako takovým, který má jakýsi mýtický dosah. Toto se pak pokusil systematicky rozvést ve více vědeckých disciplínách - říkl tomu "psychoanalýza vědy" - a přišel na to, že existuje jakási konstanta, která intervenuje v práci vědce, totiž jeho imaginace, která je strhována určitými obrazy, archetypy a v tomto smyslu se hlásil k Jungovi. Nakonec dospěl k závěru, že sice tato zapuštěnost vědeckého člověka v imaginaci neprospěla vývoji vědy z hlediska striktní racionální kauzality, ale že sám tento fakt má pro lidský život nesmírný význam, který musí být vypracován způsobem, který neodpovídá přírodovědecké metodologii. Obrátil se tedy k jakési "na koleno" dělané fenomenologii, kterou nazval fenomenologií živlů a vyšlo mu to tak, že živly, jimiž se imaginace zaněcuje, jsou klasické 4 živly antiky. Proto kromě svých metodologických studií, které pokračovaly ve směru precizace toho, co věda skutečně dělá, co dělá pohyb čisté racionality /přičemž se inspiroval zejména Hegelovou dialektikou/, dospěl k jakési spontánní fenomenologii živlů. A také jich několik napsal - o vodním elementu, o vzdušném, o zemi - spojoval to s některými dalšími fenomény, jako se sny, s bydlením člověka na světě atd. Co je na tom důležité? Vedla-li čistá racionalita k distancovanému postoji ke skutečnosti, tím, že jsme imaginativně zakořeněni v živlech, tvoříme stále jednotu vzájemného našeho původního zapuštění do

světa, do světa kosmu, jako hry živlů.

Z jiných předpokladů - v návazání na fenomenologii Husserlovu a některých jeho žáků - ukázal Erwin Straus, o kterém vícekrát hovořil Petr Rezek, zakořeněnost člověka v tělesném pohybu. A zejména v tom nejpůvodnějším pohybu, jímž se lidská bytost vztyčuje a tak nabývá výslovnějšího vztahu k podloží, k zemi, od níž se snodděluje, nýbrž se vůči ní dostává do napětí vratkosti, hrozící možným pádem, nicméně však zůstává jednotě vzájemného vyžadování.

Pozoruhodným způsobem byl pak tento pohled rozveden u dvou autorů / z nichž jeden je výslovným fenomenologem, druhý ne v každém směru přiznaným/, kteří se zabývali etologií, a to docela jinak, než jsme na etologii zvyklí třeba u Konrada Lorenze nebo u Tinbergena. Mám na mysli Buytendijka a Portmanna. Jaký je předěl mezi Drieschem a vitalistickými kritiky mechanistického pojmání života a těmito jeho kritiky? Zatímco vitalista konec konců předpokládá koncepci života jako stroje, ale doplňuje ji vnitřním pojátkem - konstruuje - Buytendijk i Portmann se rozhodli na organismy prostě - dívat. Jak se pohybuje zvíře ve svém, k němu nutně patřícím prostředí? Jak patří šplhající opiice k větvím a ke všemu tomu, s čím je ve vzájemné jednotě? Co znamená onen parádní kousek Buytendijkova popisu, bojová hra munga a hada, kdy nemůžeme rozlišit prius a posterius v pohybech? Co je tady důležité? Důležité je toto: tady se nic nekonstruuje. Tady se Buytendijk skutečně dívá, co to je ta zvláštní přiřazenost organismu a prostředí. Měl ovšem předchůdce, byl to von Uexküll, který tu mnoho postřehl, ale svou úlohu pojal jen dílčím způsobem. Von Uexküll se snažil v objektivně zkeumané struktuře organismu, zejména u smyslových orgánů, najít toto přiřazení k "Umwelt", jak říká. Postřehl, oč běží, ale pak už šel cestou konkrétního vykazování nutných podmínek. Třeba u stavby smyslových orgánů si všímá, jak se asi dívá včela, jak se organismus dívá. To ještě nebylo tak principiální postavení otázky jako u Buytendijka. - U Portmanna nacházíme ještě další motivy. Např. postřeh, že k bezprostřednímu dojmu ze setkání s živou bytostí patří zablédnutí vlastního pohybu, tedy čehosi, co jakoby vychází z "nitra", co není organismu dodáváno "zvnějšku", ale Portmann trvá na tom, že toto "nitro" není nic skrytého, nepřístupného /pro toho, kde se s organismem, se živočichem setkal/, nýbrž že se ukazuje, a to v tom, že kromě toho, že tento organismus určitým způsobem žije v popsa-

telných životních funkcí, tak se také sám vykazatelným způsobem vztahuje k tomu, že žije tak, že se ukazuje jako tento organismus. A proto Portmann zkoumá tvary živočichů, zkoumá jejich zbarvení a ornamenty, všechno to, co se dá shrnout jako jejich estetická dimenze, o níž říká, že je neméně podstatná než všechno to, co zkoumal darwinský koncept vhodnosti pro přežití v rámci své tautologicky postavené otázky, a klade jiný tautologický motiv, totiž že organismus žije především proto, aby ukázal, že žije. Takové vzájemné ukazování, v němž všechno to, co organismus vnáší do světa, je vidět /z toho, jak se ukazuje/ - to je Portmannův fenomenologický objev.

Jsou tu ještě dva badatelé, kteří se dotkli jednoho důležitého aspektu celé této oblasti. Jedním z nich je německý lékař, který zasáhl do více oborů, Viktor von Weizsäcker. Pokusil se ukázat, že za tím vším, o čem jsme hovořili se ukazuje ještě něco hlubšího, k čemu nemá žádná živá bytost, ani člověk, přístup přes výslovné ukazování, ale co je jakýmsi ubýváním vykazatelnosti, a přesto je to moc, je to mocnost, která vládne živému světu. V. von Weizsäcker hovoří o kategoriích logických a potom o tzv. kategoriích patických, v nichž se ohlašuje vztah k něčemu, co vládne a co nemůže být převedeno v jasnost. Tomu říká antilogika a shledává ji v tom, že kromě toho, že vím, nebo nevím, také mohu, chci, smím a všechno to, co se ukazuje v těchto "patických kategoriích" nemůže být bezesbýtku převedeno na to, co vím. Antilogická zkušenost je charakteristická svým vymykáním jasnému smyslu. Vystupuje v takových pro medicínu významných fenoménech, jako je nemoc, a také v těch, o nichž jsme hovořili v podzimním cyklu - v závratí orgasmu a řadě dalších. To vše už bylo tematizováno u Viktora von Weizäckera.

V poslední době se pokusil Hubertus Tellenbach ve vědomém navázání na Heideggera a na fenomenologicky pracující psychopatologu o ještě širší rámec těchto úvah. Výslovně jej formuluje jako koncept kosmický, resp. kosmologický. Vychází z toho, že např. v endogenních psychózách narážíme na hranici všeho existenciálního porozumění, třeba v podivném fenoménu střídání manických a depresivních fází, v rytmicitě ročních období, kosmického dění. V rytmu, který takto zvnějšku nepostihnutelně evládá lidské bytí, shledává temnou jednotu s kosmem. To neplatí jen v nějakém obecném průřezu, ale i v individuální lidské historii, kdy se v atmosférických situacích tyto kosmické zkušenosti vybavují a uplatňují. Běží tedy také o to, že je za-

potřebí těchto situací, v nichž tato atmosféra sama sebe poskytuje nebo odpírá. Tomu říká, v navázání na Aristotelovo pojetí pohybu, "kinesiologické" pojetí životní historie. A to celé pak ještě konkretizuje tím, že jsou určité způsoby, kterými my opět nedisponujeme, jak se toto naše zanoření do kosmu charakteristicky projevuje, totiž jakási typika tohoto zanoření. Takto můžeme přejít k hlubšímu "endologickému" a kosmologickému pojetí takových fenoménů, jako je pohlaví /být buď mužem nebo ženou/, roď, kmen, rasa; Tellenbach také upozorňuje na to, že v některých mimoevropských civilizacích je toto nahlížení běžnější než u nás, např. japonský psychiatr Bin Kimura hovoří o tom, že v japonštině i v obecném povědomí Japonce je zakotveno, že existuje cosi celkového, atmosférického, v čem lidé žijí. Podle toho, jak je toto zvláštní proládní atmosféry přítomno, lidé mohou buďto onemocnět nebo být zdraví. Toto do našich indoevropských jazyků nepřeložitelné se v japonštině nazývá KI, a je to cosi, co můžeme opisovat buď subjektivními termíny, jako je třeba důvěra /již musí být např. obklopeno dítě, má-li vůbec dozrát/ nebo objektivním termínem atmosféry, což ale oni takto nerozlišují. Dospívá tak nakonec k pojetí, které v rámci své kosmologie nazývá "sférickou antropologií", v níž sice můžeme hovořit o jakési členitosti, hierarchii sfér, okruhů, v nichž např. člověk je, ale jinak, než to bylo v modelu č.1, v modelu sebeurčení. Protože zde se všechno vzájemně vyžaduje.

A na to bych chtěl navázat závěrečnou myšlenkou, že když vzpomeneme na to, co jsme říkali o Finkovi a o čem jsem se také zmínil u Weizsäckera, je příznačné, že myslím-li na sférickou povahu toho, jak kosmicky jsme, zjišťujeme, že atmosféricko same svým vztahem k tomu, co je v kosmu dálné, nutně vede k myšlence nedohlédnutelná toho, co již netušíme. Zde vidím návazný bod mezi kosmickou endologií a pojetím, jímž se Fink pokusil vyvážit přesun v myšlení Heideggerově.

Zdá se mi, že Tellenbach, aniž by se o tom výslovně zmínil, se dobral oblasti temna, kde se rozpouští vše jednotlivé, tedy oblasti nám nepřístupné, k níž jsme přesto vztaženi, a to způsobem, který není odhalováním a vyjasňováním smyslu, nýbrž sledováním, jak se ve světě smysl ztrácí, jak vyhasíná, což nám poskytuje temné, setva ještě samo sobě svítící poznání zanořenosti, kontaktu, dotyku s tím posledním, jinak nepřístupným.

BIBLIOGRAFIE

-
- A. Auersperg-Th. zu Oettingen-Spielberg: Poesie und Forschung /Goethe-Weizsäcker-Teilhard de Chardin/, Enke, Stuttgart, 1965
- G. Bachelard: Psychoanalýza ohna, Smena, Bratislava, 1970
- F. J. J. Buytendijk: Wege zum Verständnis der Tiere, M. Niehans, Zürich, 1938
- F. J. J. Buytendijk: Mensch und Tier, Rowohlt, Hamburg, 1958
- C. Cuenot: Nouveau lexique Teilhard de Chardin, Éd. du Senil, Paris, 1968
- E. Fink: Spiel als Weltsymbol, Kohlhammer, Stuttgart, 1960
- E. Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960
- M. Heidegger: Der Satz vom Grund, Neske, Pfullingen, 1965 /3.vyd./
- M. Heidegger: Aus der letzten Marburger Vorlesung, in: Wegmarken, Klostermann, Frankfurt, 1967
- M. Heidegger; E. Fink: Heraklit, Klostermann, Frankfurt, 1970
- B. Kimura: Mitmenschlichkeit in der Psychiatrie, in: Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie, 8g.19, H.1, München, 1971
- E. Minkowski: Vers une cosmologie, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, /2.vyd./
- A. Portmann: Neue der Biologie, Piper, München, 1960
- H. Schmitz: Der Gefühlsraum, System der Philosophie, Bd.III; Teil, Bouvier, Bonn, 1969
- D. Sinn: Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau Jg.14 H.2/3, Mohr /Siebeck/, Tübingen, 1967
- E. W. Straus: Phenomenological Psychology, Basic Books, N.Y., 1966
- H. Tellenbach: Geschmack und Atmosphäre, Müller, Salzburg, 1968
- H. Tellenbach: Melancholie, Springer, Berlin, 1974 /2.vyd./
- H. Tellenbach: Die Begründung psychiatrischer Erfahrung und psychiatrischer Methoden in philosophischen Konzeptionen vom Wesen des Menschen, in: Neue Anthropologie, Bd.6, Deutscher Taschenbuch-Verlag, München, 1975
- V. von Weizsäcker: Anonyma, Francke, Bern, 1946
- V. von Weizsäcker: Pathosophie, Vandenhoeck, Ruprecht, Göttingen, 1967, /2.vyd./

CESTA KE KOSMICITĚ V RÁMCI PSYCHOLOGIE

Úvod:

Příspěvek chce ukázat způsob uvažování, který vede v rámci psychologie k objevení kosmické dimenze. Končí tam, kde se pojem světa v kosmickém smyslu vlamuje do analýz. Pouze je naznačeno, jak by bylo možno takového pojetí světa využít v rámci obecné psychologie, psychoterapie a psychopatologie. V jiných zkoumáních by měl být pojem kosmického pojetí světa rozpracován podrobněji.

I.

Zdá se, že vjem a vzpomínku jsme fenomenologicky s to odlišit a vymezit celkem snadno. Nemusíme přitom, trvá se, přihlížet k žádnému vnějšímu empirickému kritériu, stačí, když se v rámci fenoménů opřeme o distinkci mezi přítomností věci v originále a míněním o věci. V prvním případě je přítomno to, co je zdrojem originality, totiž předmět sám, v druhém případě se jedná o pouhé mínění, intendování předmětu. Ale obě tyto přítomnosti předmětu - přítomnost jako taková a pouhé mínění přítomnosti - jsou v těsném vztahu, nejenom mínění je odvozený způsob přítomnosti vzhledem k originálnímu naplnění, ale též naopak originalita je v jistém smyslu možná jenom jako naplňující se mínění a takto k mínění odkazující.

V teorii odrazu, ve které je směřováno hledisko fenoménů a konstrukcí, jež patří do fyziky, se rozdíl mezi vjemem, představou a vzpomínkou řeší oklikou přes fyzikalistický čas a prostor. Vjem je přítomnost /odraz/ za "skutečné" přítomnosti věci - totiž přítomnosti věci ve fyzikálním světě, zatímco představa a vzpomínka jsou odrazem, který vychází ze stopy v materiálním substrátu, mozku, a nepředpokládá současnou přítomnost věci ve fyzikálním světě.

Existují výklady, které ukazují, že Husserlovy analýzy vnitřního vědomí času předpokládají fyzikalistický čas jako posloupnost po sobě jdoucích teď, která nezávisí na nás, která jen přichází a zapadá. Lidské vědomí by pak bylo významné vzhledem k fyzikálním jevům pouze schopností retence a protence, zpřítomnění atd. Husserlova zkoumání a fyzikalistická koncepce teorie odrazu by pak měly společné to, že obě fun-

dují lidské prožívání ještě v "něčem dalším". Klademe si nyní za úkol toto "další" ne pouze postulovat nebo vykonstruovat, ale fenomenologicky vykázt.

II.

Ke svému výkladu zvolím dvě vodítka: 1. Stojím tu před vámi, 2. právě teď se stmívá, je šero.

Ad 1. První vodítko objasní, jak jsem dospěl k úsilí projasnit problémy kosmicity v rámci psychologie. Výchozískem mi byla zkoumání Erwina Strause, který za základní pro živou bytost považuje stoj /Stand/ - protipostavení se vůči základu, zemi. Straus říká na Heideggerovu adresu, že fundamentální ontologie, kterou známe ze "Sein und Zeit", nemůže být podkladem pro psychopatologii, protože pomíjí lidskou tělesnost a animální zakotvenost v přírodě a zemi. Onu situaci napřímení, kdy se živý organismus sice vztyčuje a odpoutává od základu, ale nepřestává k němu patřit, nazývá Straus "animální prาสituation". K základu se neustále vztahujeme, předpokládáme ho v každém chování; totéž ovšem nemůžeme říci o základu, o zemi v pojetí Strausově, předpokládání není vzájemné, země je moc, která vládne, jak říká Straus s básníkem.

Animální prาสituation objasňuje prvotní tíži, jako kterou musíme život nést. Není to jenom metaforické opsání faktu, že je nám dáno být, ale i poukaz k tomu, že život jako spolu-v-naproti znamená neustálé patření k tomu, z čeho jsme vzešli. Toto patření musíme nést právě v napřímení; zakoušíme ho jako tíži např. v únavě nebo bolesti. Náš život končí, když končí totetnesení.

S tím, z čeho jsme vzešli, se můžeme setkat ve fenoménu závratí, v nemoci a v jiných situacích, kdy jsme najednou vydáni tomu, co bylo předtím spolu-v-naproti; najednou ztrácíme půdu pod nohama, půda již nenese. V bolesti a horečce doléhá to, co bylo předtím v distanci, čeho jsme do jisté míry používali /využití zemské tíže pro práci vodního toku, výskok na trampolíně aj./. Když si leháme nebo sedáme, abychom si odpočinuli, přibližujeme se k nosnému základu, abychom se jím spíše nechali nést, než abychom nesli ono napřímení. Avšak Strausova země je smyslově přítomná země a vydělování z ní, vzházení je pochopeno jako vydělení hroudy z většího celku - jedno jsoucno se vyděluje z druhého.

Když se nás však zmocňuje závrať, jak pak zakoušíme to druhé, ALLON, jak Straus nazývá protějšek, z kterého se vydělujeme?

Zde vzniká problém. Když se nás zmocňuje závrať, cítíme, že se už vůbec nemáme čeho zachytit. "Vůbec čeho" - to nepochopíme v rámci vydělování jednoho jsoucna z druhého. Straus vždy vychází od problému smyslů /jeho hlavní spis se jmenuje "Vom Sinn der Sinne"/ - a s tím souhlasí to, že se v závratí snažíme zachytit nějakého smyslově přítomného jsoucna, že se snažíme zahlédnout pevný horizont, pevný bod ve víru, který se počiná zmocňovat našeho světa. Jakmile se nám ale podaří zachytit se nějaké smyslově přítomné věci, ztrácíme smysl závratí. Ten totiž tkví v tom, že se v ní žádná věc neohlašuje - věc totiž jako něco ohraničeného, vymezeného; taková věc nás tu nepřepadá a víme již, že Straus zemi pokládá právě za takovou velkou věc, ze které se vydělují menší hroudy. Poznámka o zemi jako moci není Strausem vůbec vytěžena.

Husserl v příkladě s kosmickou lodí, na které se narodí dítě rodičům, kteří před léty odcestovali ze Země, říká: loď pro něho bude zemí. Neboli konstituce prostoru vždy vychází z původní země, po které chodíme - Strausův pojem ALLON by zde byl také aplikovatelný! Ovšem příklad současně říká, že ALLON nemusí být nutně země jako smyslově přítomná hrouda. Příklad s kosmickou lodí objasňuje zaměnitelnost prvotních prostorů, v nichž jsme zakotveni a upozorňuje nás na neuchopitelnost celku v rámci smyslovosti.

V závratí se spíše ohlašuje: již nemůžeme dělat nic z toho, co jsme dosud mohli. V závratí se nevztahujeme k žádné věci, ale k tomu, co všechny věci dává, tedy k ničemu již vydanému. Takového vydávání ale není mocna žádná věc.

V takovém tázání jsem dospěl k otázce po rámci, který dává věci a vládne nad nimi - byl to obrat k úvaze o kosmických aspektech života na zemi.

Ad 2. Pomocí druhého vodítka bychom rádi předvedli Finkův přístup ke kosmickému založení prožívaného času. Originálnost jeho přístupu je patrna již např. v tom, jak ukazuje vědci, že jeho neustálé tázání a hledání není neseno pouze zvědavostí, ale zapuštěností do zjevování jsoucího. Zájem pramení z toho, že jsoucno samo se nikdy neukazuje celé a samo poukazuje ke stránkám dosud zakrytým. A podobně nás vodítko "Právě teď se stmívá, je šero" dovede k hlubšímu založení dimenzí prožívaného času. Šero teď zde je šero nás všech, a tak je tomu i se včerejším "teď". Ačkoliv každý z nás včera prožíval něco jiného a pohybo-

val se na jiném místě, odehrály se naše včerejší příhody v témže čase. Naše dnešní nebo včerejší "teď" ovšem nepochází z našeho bytí pospolu, které je např. charakteristické pro to, aby se dva lidé spolu domluvili, předpokládá, aby se zdráždili v něčem třetím, které je jim společné, totiž ve společném "teď". To znamená, že jejich prožitky jsou založeny v něčem ne-prožitkovém. A zde se znovu setkáváme s námitkou, která je vznášena proti Husserlovi, že totiž mlčky předpokládá fyzikalistický čas, tedy posobnost na sobě nazávislých, po sobě jdoucích "teď". Druhé vodítko nám ukazuje, že se sice bez zakotvení prožívaného času v "něčem dalším", než je prožívání, obejít nelze, ale že toto "další" nemusí být posobnost fyzikalistických "teď", jež "zapadají bez horizontu", že namísto fyzikalisticky konstatovaného "teď" lze ono "další" vykázat přímo fenomenálně - ve fenomenologii světa, fenomenologii všedávajícího rámce, který se ohlásil v analýze závratí.

Zatímco metafyzické koncepce času subjektivizovaly minulost a budoucnost, protože je vykládaly ze subjektu, kterému jsou přístupné jenom jako jím zpřítomněné; příklad s dnešním a s minulým "teď" naznačuje, že každé zpřítomnění minulého se opírá o minulost, která není pouze prožívanou dimenzí subjektu. Kosmické založení prožívání spatřuje vzpomínku jako založenou přímo v minulostní dimenzi toho, v čem jsme zasazeni, toho, co vstupuje do našeho prožívání, tj. v minulostní dimenzi světa, který dává čas všemu, co jest. Jelikož je prožívání takto založeno ve světaširé přítomnosti, budoucnosti a minulosti, má kosmický ráz a kosmicita musí být vzata v úvahu v psychologii, která zkoumá časové děje a proměny lidského života.

III.

Naznačme některá možná ověření plodnosti kosmického zřetele v psychologii, psychopatologii a psychoterapii.

1/ Obecná psychologie: Svět dává nejenom čas, ale také prostor, místo pro věc, její umístění i její tvar. Časové vztahy jsou možné jenom na základě toho, že světaširá minulost a budoucnost a přítomnost vstupují do nás. A tak bychom mohli na adresu kritik, které ukázaly, že Husserl předpokládá čas fyziky, říci, že vlastně předpokládá čas kosmu.

2/ Psychopatologie: Boss považuje blud a halucinaci za nejtěžší stupně propadlosti. "Propadlost" je termín pocházející z "Sein und Zeit", kde označuje výklad pobytu z věcí, z toho, co je po ruce, nebo z toho, co se pouze vyskytuje. Lidský pobyt se v propadlosti vykládá ze "světa" - tj. ze sumy věcí a nikoliv ze

světa v pravém slova smyslu. Svět v pravém smyslu slova není totiž žádnou věcí ani jejich souhrnem, ale souvislostí významovostí; smysl sklenice přede mnou je dán tím, že poukazuje k napití, ~~není dán pouze~~ tvarem o sobě, ale tím, že je k napití, že je poukazem k pivovaru a zemi. A tyto poukazy v souhrnu jsou svět. Není zde místo, abychom toto pojetí světa odlišili od pojetí Finkova. Svět je v "Sein und Zeit" vlastně porozuměním pobytu - smysl věcí je porozumění pobytu. My vlastně tím světem jsme, protože to porozumění neseme, zakládáme a ten svět je vlastně otevřeností, kterou držíme otevřenou jakožto souhrn poukazů. Propadlost právě znamená nevidět, že svět jsme my. V propadlosti spatříme sami sebe a věci jakoby bez těch poukazů, jako hole se vyskytující. Ale můžeme se takto vysvětlit halucinaci? To by přece byl běžný názor psychiatrů, že si pacient rozumí "z věcí".

Naproti tomu můžeme naznačit výklad z hlediska pozdního Heideggera: existuje jistá slepota a uzavřenost vůči tomu, kým vlastně jsme, a ta je fundována v něčem, co není jenom rysem našeho prožívání nebo rozvrhování. Bytí samo se zakrývá a to tak, že zakrývá i to, že je skryté. Toto zakrývání ovšem není naší záležitostí a přitom je zdrojem slepoty a propadnutí, na základě našeho začlenění do zakrývání a zahalování, které je mocí. Právě jako "propadlost" těmto mocnostem je možno pochopit halucinaci a blud, tj. jako zapojení do kosmického vzcházení a žpadání, kterému jsme vydáni všanc, pokud nejsme s to vystát hranu, kterou jsme, kterou je nám dáno být. Je potřeba odpovědět na otázku, jak se nás vůbec něco může zmocnit - a na ni je možno odpovědět jen v rámci kosmického pojetí mocností.

3/ Terapie: Člověk se vykládá zprvu z toho, co je mu jasné, ale to, z čeho vzešel, jasné není. Terapeut je ten, který se pohybuje ve vzcházení možností, na hranici pevného a chaosu. Pokud nebude mít tušení o kosmických zřetelích svého počínání, nemůže se k některým případům vůbec smysluplně přiblížit.

Závěr:

Tato pouhá skica chtěla upozornit na některé možné cesty ke kosmicitě v rámci psychologie. Možných cest je více a bude vhodné, abychom prošli ^{i těmi} dalšími, protože tak ^{více} vynikne ono společné, ke kterým vedou, než kdybychom kosmické pojetí pouze stavěli do protikladu ke koncepcím, které kosmos pomíjejí.

Leoš Horák

O ZEMI - K ZEMI

"... jak nejsme vůbec nic než stínům podobní a spolu strašnou tíhu Země vláčíme."

Otázka "kdo je člověk" v sobě implikuje cosi ne-lidské: nejsme jinak, než jako ti, kteří se nějak vztahují k Zemi.

"I Zemi, nejvyšší ze všech božstev, neúnavnou a nezmarnou, rok co rok" člověk "sužuje pluhem, jejíž obrací sem a tam, když s plemenem koní brázdí půdu..."

Dva fragmenty ze Sofokla, dva způsoby vztahování k Zemi. Poprvé nemáme ještě Zemi p ř e d sebou, a l e j s m e jí, jsme vztaženi do její tíže. Podruhé se nám dává jako věc, před-stavuje se nám jako "neúnavné a nezmarné" předmětno, jako, řekněme, pravěc, na níž spravujeme všechny své věci, v níž táhneme brázdy, které nám zaručují naše živobytí, v níž zakládáme zdi svých domovů. Poprvé tíže, moc, která vládne, podruhé předmět n a š e š í vlády a její záruka. Poprvé blízkost, věčné "spolu", láska, podruhé věčné "na-próti", svár, soužení a boj. Táž Země a pokaždé jinak! Umíme porozumět tomuto sporu? Jak máme rozumět Zemi?

"Ó matko Země! ty všesmiřující, všetrpící, všesnášející!, nehal se tak! a vyprávěj..." volá Hölderlin. Nehal se tak! Rozhlédněme se kolem! Nebe, staré stavení zde, židle, stůl, různé věci tady na stole, my smrtelní v paprscích Slunce roztrhaných stíny stromů a ... - Země. Země? Kde? Tráva kolem, kterou zraňujeme svými kroky, krápěje rosy v ní, vykopaná jáma tady a popel v ní a drolicí se hlína, dozrávající pole s nalévajícími se klasy a cesta v něm, která se tam za obzorem ztrácí, tam dole jiskří v ranním slunci hladina rybníka... A Země? Nehalí se ona v tom všem, co před sebou vidíme? To vše, alespoň v hrubých obrysech, můžeme zmapovat - dole ve městě asi takové mapy toho okolí tady mají. Zemi lze zmapovat: z geografických i geologických map můžeme leccos vyčíst, trasy našich procházek i dalekých cest, složení hornin, po nichž chodíme, ale... Ale vyčteme třeba z anatomického atlasu, kým je žena? Vyčteme to z tváří žen, které nás mijejí v parku, či z tváří těch, které se před námi svlékají na jevišti nějakého nočního podniky? Opět: vyčteme tak leccos z jejich radosti, z jejich smutku, z jejich zemřelé vášně, ale žena s a m a

zůstává zahalena. V atlase vidíme před sebou její anatomii, ale nejsme spolu s ní, tak jako nejsme spolu s těmi, které potkáváme na ulicích, v parcích, či v nočních podnicích. Ale: jako muži v ž d y j i ž s p o l u se ženou nějak jsme. Bezpočtu je na světě žen, ale je žena s a m a, jedna, jediná. V bezpočtu krás, v prvních květech, ve zralých klasech, v hlubokých lesích, temných vodách, v popelu a bezedných roklinách se halí Země, ale je Země sama, jedna, jediná. A setkáme-li se se ženou, s tou jednou, jedinou... V hoři lásky shoří náhle vše, vše mnohé, v milovaném dechu dýchá náhle j e d n o, vše, co bylo rozdělené v bezpočet věcí a cest zachází a vzchází náhle to j e d n o - duché, to jednoduché, v němž se sděluje svět. A setkáme-li se se zemí s a m o u, s tou jednou, jedinou...?

Země, zeměkoule je čímsi jsoucím, věcí ve světě tak jako ta, kterou milujeme. Jednou z mnoha vesmírných "koulí", tak jako ta, kterou milujeme, je jednou z mnoha pozemských žen. Ale: v blízkosti té "jedné z mnoha" mluví jedno, jediné. Svět. Pra-jediné dění, v němž vše schází a vše zachází. Země s a m a je momentem tohoto závratného pradění, tím momentem, v němž se toto dění světa jako takové sděluje, a sděluje se nám, smrtelným, nám, kteří patříme Zemi. Ale sděluje se vždy? V bezpočtu krás se zahaluje Země, v bezpočtu krás se zahaluje svět. Země je moment světa. A není svět momentem odhalování Země? Bližšíme-li se k ženě, k té jedné, jediné a odhaluje-li se ona s a m a, zachází vše jsoucí, vše-mnohé se vrací zpět k počátku, k jednomu, jedinému pra-početí, vše je náhle chvílí nekonečné touhy, zachvěním světa v závratí bez konce. Není svět momentem chtonické touhy, chtonické závratě? Závratné blízkosti Země a smrtelných? A není Země s a m a ne-smrtelnou milenkou smrtelných, není dech světa jenom nekonečným vzdechem chtonické lásky?

To není zeměkoule.

"...a spolu strašnou tíhu Země vláčíme." "Dívejte se chvíli na glóbus!", radí Parujr Sevak, "ubohá Země, spoutaná do klece rovnoběžek a poledníků!" Tam dole ve městě je nejspíš škola a v té škole "klesla hvězda s nebes výše", ta "mrtvá hvězda", která padá "v neskončené říši" se tam stala glóbem, mapou. Však: "Její pláč zní z hrobu všeho, strašný jekot, hrůzný kvíl." Snad děcko, které z ničeho nic zůstalo samo v zeměpisném kabinetu, zaslechlo najednou ten pláč, ten "strašný jekot" chtonické touhy po "zlátém Slunci". Snad.

Snad te dítě, které zaslechlo, může být odpovědí na pochybnost

Martina Heideggera: "Člověk se marně pokouší dát svými plány Zemi řád, pokud není vřazen v útěchu polní cesty. Hrozí nebezpečí, že ti dnešní zůstanou pro její řeč hluchými." Co to znamená: "dát Zemi řád"? "...a odevšad obklopuje polní cestu táž útěcha", útěcha "jednoduchého". Oddáme-li se polní cestě, vzdáváme se svých marných a zmarňujících plánů a jdeme, ta cesta nás vede, těší nás a tiší, ať jdeme někam, ať nikam, ta cesta je sama v sobě útěchou, má smysl sama v sobě. Nesmírná je závrať setkání s ženou s a m o u, s tou jednou, jedinou. A útěcha polní cesty, což není smířením té závratí, která je bez míry, s mírou věcí? Jdeme-li s tou, kterou milujeme, a jdeme-li cestou-necestou, držíme-se za ruce - ještě před chvílí jsme byli strženi v bežměrnou strž milostné závratí, v níž zašlo vše - držíme se za ruce a v těch rukou mluví duše, ta, jež se "jak nehmotná duha", tak básní Hofmannsthal, "klene nad nezadržitelným propadáním všeho". Tak mluví i polní cesta: jen ten, kdo zaslechl "z hrobu všeho" ten "strašný jekot" v lase bez konce odhalené Země, může být "vřazen v útěchu polní cesty".

Těm dnešním, jak jsme slyšeli, hrozí nebezpečí, že zůstanou pro její řeč "hluchými". Oni totiž nejsou s p o l u se Zemí, Země se jim dává jako předmět, před-stavuje se jim jako věčné "na-proti", j e n o m jako věc. Jak se však k Zemi vztahovali staří?

Ferokydés: "Zeus pak řekne Zemi: "Ježto si přeji, aby tobě náležely snatky, tímto tě uctívám. A ty buď pozdravena a budiž mou!" To bylo, jak říkají, první odhalení nevěsty, a od té doby se to stalo zvykem bohům i lidem..." V tom, jak ponějprv Země "vypráví", v původním mythickém kontextu je Země nevěstou božských, čímsi navýsost živým, giterně nekonečným, mocí tak propastnou, jak jen nevěsta může být. Jako milovaná, milující žena je Xenofanovi Země "zakořeněna v bezmezném". Země v kontextu evropského nihilismu našeho věku je jen planeta, jedna z planet, "mrtvá hvězda", "siný svit": to je Země opuštěná, zapomenutá božskými, opuštěná a zapomenutá těmi, s nimiž se vždy snobila, řečeno s Hölderlinem, "všeoživujícími silami bohů", Země jako místo rozvoje planetární a meziplanetární techniky. Možná však, že Země také opuštěná, vyproštěná z náručí božských se teprve zcela, ať zahalená jako předmět, ať odhalena v nahou závrať, dává smrtelným, že se jim dává teprve ve věku planetární techniky se vši naléhavostí jako rozhodující událost světa, jako "prostor" pro mono dějinné rozhodnutí, které otvírá bránu do dosud netušené "říše svobody". Možná. To je thema, které překračuje meze našeho

sdělení.

Vraťme se na závěr ještě ku starým. Pythágorás "zemětřesení vysvětloval tak, že není nic jiného, než schůzka mrtvých..." Milujeme-li či hledíme-li tváří v tvář smrti, prochází Země, na níž zdánlivě tak pevně stojíme "zemětřesením", náš domov na Zemi se ukazuje jako domovení n i k d e, k němuž každé naše pozemské kde poukazuje. Když vše jsoucí zachází v hoři lásky proto, aby se opět počalo v tom jednoduchém, v pra-jednotě světového dění, či tehdy, kdy naposled vše shoří v plameni smrti, tehdy-kdy jsme blízko Zemi. Ten, kdo zemřel, utichl. Mrtví mlčí. Stejně jako mlčení milenců, a ni mlčení mrtvých, niterně nekonečná tišina hrobu-Země, není nějakou zbaveností, privací, je to moc, která nám v "zemětřesení" země rozdílů, na níž jsme jako vše jsoucí vyhnání do své jednotlivosti, dává tušit cosi o jednom, pra-jediném dění, o dění světa. A v tomto "zemětřesení" vzchází ze světové ~~temnoty~~ na světlo dne i naše slovo, náš hovor jako rozhovor živých a mrtvých s tím, před čím se oni - jak věděl Herakleitos "nemohou skrýt", totiž s tím, "co nikdy nezapadá", s nesmrtelností smrtelného. Vzchází zde slovo, aby tu Máchovými ústy zvolalo: "věčné nic v tvůj já se vrhu klín". A je to zase Země, místo zrození slova a jeho poslední hrob, Země jakožto kosmická krise, totiž jako ten kritický moment světa, v němž se rozhoduje o jeho dějinách.

Snad jsme alespoň na chvíli nechali Zemi vyprávět, snad jsme alespoň na chvíli zakusili ono chthonické zachvění, jímž i my sami nějakým způsobem jsme.

Martin Hybler

NEBESA

PROLEGOMENA K ENDOLOGICKÉ ÚRANOLOGII

Nebesa! Jak mluvit o nebi?

Mohu o něm mluvit? nepochybně, avšak, co bude sloveno takovým slovem? Nějaké jmenování nebe, jeho označení, vymezení. Značení a mezení se však bytostně týká pozemských cest rytmické ozvy lidských kroků a dunících strojů /např. turistické značky, patníky a svodičla u silnic, čáry na nich, příkopy, aleje, dopravní značky/. Však toto je přece to, o d k u d je nebe nejvzdálenější!

Podrobněji vzato:

1/ Mohu se na nebe dívat a shlédnuté říkat lidem. Co jim však říkám? Shlédnuté, tj. to, c o na nebi je k vidění. Je to nebe? Zřejmě nikoliv. Na nebi shlédnuté nebem není. Mluva o tomto je theologií nebo astronomií, ne však úranologií. Vidím však nebe? Asi trochu ano - záhadným způsobem. Mohu o tomto vidění mluvit? Jak vidno - n e ! Ne? Je jakýmsi "pozadím". O n e na mne s h l í ž í, však to je záhada.

2/ Mohu nebi naslouchat? Co slyším? Nebeské hlasy! Mohu je dokonce zvěstovat dál. Však opět jsme tam, kde jsme byl. Tu totiž zní otázka: Bohové, o d k u d přicházíte?!

Kde tedy "je" nebe?: "Nahoře, daleko"... Skutečně? Kam se v-z-daluje nebe?

Shrnuji úvodní vzrušenou pochybnost. Ať o nebi mluvím jak chci, či jak mohu, tj. ať naslouchám nebeským hlasům a zvěstuji je lidu, či ať shlížím v hloubi nebes a tam shledávané nazývám, nikdy neslovím nebe, spíše se cítím od něj výsměšně vzdalován, propadám se, jsem nepatrným, žasnu a děsím se. Vždy mluvím jen jakési značky, v lepším případě znamení - nebeské pokyny - patníky přízemních cest, či po-zemní odlesky svitu osudových hvězd.

Jak dále, aby se nebesa otevřela? Nevím, však možno a nutno zkusit dvojí:

1/ Sledovat znění vzrušené pochybnosti samé, zda ozvěna její od klenby nebeské nepřizní nebo nepřizná nebe.

2/ Patníky přízemních cest a osudové hvězdy těchto cest kotví

přec nepochybně n ě j a k v nebi samém. Způsob tohoto kotvení je možno sledovat a tak - snad - uvidět i nebe, či lépe vidět s e /se svým myšlením a citěním/ zakotven v jeho shlížení.

Předběžné rozvážení mi praví, že mi nelze jít než cestou prvou. Druhá se ostatně časem sama připojí, neb obě jsou týmž! Nebeským bezcestím propastna. S n a d.

Chci tedy sledovat znění své vzrušené pochybnosti. Zní vůbec? Ano, neboť se v ní - náhodou - objevilo, že přec jen "nějak" nebe vidím, či, že ono s h l í ž í na mne a za druhé zaznělo v strmé výzvě slovo "o d k u d" bohů, tedy jistota vynořování. To jsou záchytné body, názvuky, jež znějí.

Nechme je však /stačí jistota znění, již zvěstují/ a věnujme se pochybnosti samé. Zní-li, může za-zníť, tj. nechat vyzníť své "za".

Jaká je situovanost této pochybnosti? Tedy nejprve, kde jsem takto pochybuje? Ve vzpínání k nebi. V marném vzpínání, neb je sráženo v prázdno. Nedosahuji nic, nejsem schopen nic jmenovat, nic vyslovit, uchopit, pochopit. Tu se rozhlédnu a vidím, že toute marností je prodehnuto vše. Jak mohu milovat, když mi nelze vidět v očích dívky odlesk nebe, když se stávají pouhým průchoodem, pasáží umělých vzdechů? Jak mohu jít svou cestou, když nevím a nejsem schopen pochopit, o d k u d svítí má hvězda. Vždyť její svit se stává prokletým poutem, mastným blikotem hospodské lucerny.

Nevzdávám se a podnikám další kroky: hledám moudrost v knihách, hledám lásku na tanečkáckách, sázím na náhodu a doufám, že mi třeba - nesmyslně - bude dopřáno dotknout se nebe. Čekám v nehybnosti na příchod Přicházejícího, nebo zas pobíhám zmateně po světě. Přitom však nejsem nikdy již pryč z tohoto bodu marného vzepnutí. Jsme v něj vbit, ukřižován. Vše konané, žité a prožívané je kaširovaná loutkohra, neboť nejsem schopen objevit nebe. Nejsem schopen mluvit s lidmi jinak než pomocí schematických prázdných frází. Jsem vynutěn ze svých určení. Mé myšlenky, na něž jsem dosud spoléhal a byl pyšný, jsou vaučenými písečnými přelivy, nic neříkajícími stíny tisíckrát myšleného. Ztrácejí určitost a jsou schopny jen ehtěné, umělé souvislosti.

Vše kolem mne je zahaleno v mlze - viděné ztrácí své obrysy, neboť je konstituující se propadá - sám jsem mlhavý. Jsem schopen

konat jen na bezprostřední impulsy anebo vyumělkovaně. Takto jsem vyvržen, od lidí oddělen, prázdný a zahalen prázdnotou a nesmírně jí tísněn.

Ale: prázdno tísní? Jak může prázdno tísnit, když nemá, čím by to dělalo? Jak to, že má toto "prázdno" "Tíži", která mne zavaluje? Tíží mne prázdno samo, nebo mne tíží to, že ono mi vše, co jsem měl a čím jsem byl určen, vzalo? Jak může prázdno něco "vzít", když nemá ruce, tj. nemá nic uchopujícího? Co je přesněji ono "tížení" prázdna, ona neodbytná zavalenost jím v marnosti pokusu najít nebe?

Je to o h l á š e n o s t, vyvolání. /Jde o překlad Heideggerova "Be-stimmung". České slovo mi dosud nepřiznělo, nebe je mlčenlivé./

Co se v tomto ohlášení, v této vyvolanosti, v tomto tížení prázdna marného hledání nebe zvěstuje? Co tedy ohlašuje mne samotného? Je to n e b e samo!

Jsem ohlášen, zrodil jsem se z mlhy, nacházím se vyvolán jako Nibelung / = Nebel-Sohn, syn mlhy / . Rozzářila se má osudová hvězda, je světlo. Nebe je tedy neuchopitelné z d e ohlášeností člověka, rodící hvězdy.

Nebe je nečekaně tu - záhadným způsobem - a tato zvěst je hroznější než cokoliv. Ale jsem jím ohlášen, tedy mohu povstat. Toto "poznání" je bleskem a je jím kormidlováno. Kdy se k němu dostávám? Nelze říci, "až tam" se "nedecháží". Mlha vše pohltí - nebe svým ohlášením nechává vyvstat i zemi: nezaniklou, sklanatou. Hvězdy se rozzářily. Nibelung je hraničářem toho. Vychází slunce, Svítání.

Sledoval jsem znění vzrušené pochybnosti. Došel jsem k zaznění, jež je velmi děsivé a nepochopitelné, neboť je zrodem hvězdy, člověka. Jak zní vzrušená pochybnost v dějinách lidského rodu?

Před šestnáctistý lety pěje Pistis Sophia svou žalnou píseň o své ztracenosti v kosmu a temnu a vzývá spásu z Pleromatu.

Cusane nachází jedinou jistotu a oprávněnost v hledání samém, neboť bytí je možnost.

Sv. Jan z Kříže považuje temno a prázdnotu za přímé znaky Boží presence.

Descartes meditoval v zasněženém zimním táboře v Ulmu r. 1619, tj. v době, kdy vojska Evropy fakticky rušila ustrnavší "přirozenou samozřejmost" středověku / nyní již pseudopřirozenou pseudosamozřejmost / v obludném požáru třicetileté války. Mlhou zrodu

novověkého člověka tak byla mračna střelného prachu. Tak se zrodil člověk věčného "naproti", "proti". Člověk nekonečného překonávání, zmáhání, tužení se "ještě dále", "ještě výše", člověk moci a vědy, nemocný a nevědomý. Jak probíhala za těchto okolností Descartesova vzrušená pochybnost, která se přestrojila, což je příznačné, jako "metodická skepse", je nám všem známo, proto to nebudu opakovat. Jde o ozvu zrodu novověkého Nibelunga.

Nyní však komentář k Descartesově pochybnosti samé. Není pochybnost /myšlena pochopitelně fundamentální, generální pochybnost/ charakterizována ve svém výsledku krom jistoty ego cogito, spíše samým vlomením, vníkaním neodbytného Čehosi, tedy ohlášeností tohoto "ego" z neurčita? Je toto pochybování jako celek, tj. včetně prolamujícího, pouhým egoickým faktem /byť třeba transcendentálně egoickým/ tj. čímsi p o u z e "implikujícím ego"? A je toto pochybování "jen" "kogitací"? Není původně spíš ohlášením se vlamujícího a bytím ohlášen bez možnosti "určovat" /vy-hlašovat/, zda jde o "kogitaci", "praxi" nebo "emoci" nebo "intuici", či něco ještě jiného? Není spíše nebeským závanem? Nejde v prohlášení pochybování za pouhou kogitaci, tj. jejím /zpětně viděným/ "definováním" jako "metodická skepse", o jakýsi úhyb, který umožňuje vybudovat hybridní "subjektivitu" /zachránit ji tak před bouřemi neurčita/, která se už tímto o b r a t e m - ú h y b e m /tj. jistým způsobem až relativně "druhotného" vy-hlášení ohlášenosti/ stává uctivačem modly stroje, aby mohla "vládnout", nebo mít ilusi dobývání, vlády a vědy? Nejde tu o jakousi fatální "úzkostnou" redukci ohlášenosti nebem spočívající v tom, že se nebe zbavuje své "svatosti" a své "divokosti"? Není pak celá metodická skepse zkresleným "zpětným pohledem" na vzrušenou pochybnost již ze stanoviska dobytého výsledku - stroje? A není přitom toto "zkreslení" čímsi nenáhodným, ale spíše osudově určujícím pro celý novověk, jako strojověk?

Co je to za otázky, které nyní se vynořily? Zvláštní je cesta jejich vynoření sama. Došel jsem přece ke zrodu člověka z mlhy ohlášeností nebes a ke zrodu hvězdy /hvězdy se rodí "korelativně" koncentrací mlhovin, jak učí přírodovědy/. Pak jsem se začal ohlížet po vzrušené pochybnosti mezi lidskými hlasy, znějícími z dějin. Slyšel jsem zpívat Božskou moudrost, hledat Cusana, hloubat Sv. Jana z Kříže, meditovat Descarta. Ten je nejbližší, neboť též přímo explicitně vzrušeně pochyboval a byl již moderním člověkem. Jeho ohlášenost nebem, jeho pochybování, které dalo směr novověku, vy-

znělo však v nekonečnou dáli nebe, zmáhanou lineárně-infinistickým pohybem "ještě dále" lidského zmocňování, ve zbavení této ohlášenosti svata a divokosti, vyznělo ve vládu strojem a vládu stroje. Temno se změnilo v pouhé lineární "ještě neznáme" vědeckého poznávání. Je tomu tak skutečně? Není to jen svévolné a pokroucené zaslechnutí? Jak se o tom lze přesvědčit? Navíc - nevzdálil jsem se příliš od spásně zoufalé ohlášenosti nebem v plánu diskusi? Vraťme se tedy k nebi, neboť ono vše rozhoduje.

Jak tedy zní nebe dnešní, stále ještě v podstatě kartesiánské přírodovědě? Proznívá vůbec něco v šifrách jejích abstrakcí, které, zdá se, sahají až k samé mezi lidského vědeckého rozmyslu? Proznívá jimi něco, co by soufečilo ohlášenosti nebem?

Co praví tedy tato věda o "prázdně"? Současný názor astronomie praví, že je to nesmírně řídký plyn a rozptýlené pevné částice, jež se pohybují stochasticky. Postupně-náhodně pak vznikají shluky plynu a částic, které víří, koncentrují se v mlhoviny a konečně v hvězdy. Vidíme, že věda řeší otázku "prázdně" způsobem jakéhosi "zředění", které se limitně může blížit až k "absolutní prázdnotě", není jí však. Tedy jde o jakousi privaci předmětného. Avšak ono "v čem" se částice pohybují, c o je to "prázdně", věda určit nemůže, tam je na hranici /např. prázdně by bylo dle relativistické fyziky bezčasové a bezprostorové; ani pomocí teorie pole není možné řešení, což zde však nebudu rozvádět/. Takovéto negativní pojetí, chápající prázdně jako pouhou substrukci předmětného jsoucna, vzbuzuje pochybnost.

Německý astronom H.W.M. Olbers /1758 - 1840/ se roku 1826 pozastavil nad tím, proč je naše noční obloha taková, jaká je, proč je v nebi tma. V rámci tehdy vládnoucí mechanické představy v prostoru a čase nekonečného vesmíru s nekonečným počtem hvězd by totiž konsekventně měla celá obloha v noci zářit jako hvězdný povrch. Pozemská analogie k tomu: představme si, že jsme uprostřed lesa. Je-li les dostatečně velký /limitujeme-li pohledově k nekonečnu/, nevidíme na obzoru nic než stromy v různé vzdálenosti a to bez ohledu na to, jak je les hustý. Jak to tedy, že záření ve vesmíru je tak málo v poměru k temnu? Zde se prvně zvěstuje temnota jako něco aktivního.

Při důkladném rozvážení by bylo možno analogicky vyvodit "aktivitu", resp. jakousi "pozitivní potenci" prázdně i co se týče mlhovin, resp. "nekonečně řídké" mezihvězdné hmoty.

Jak tento paradox řešili astronomové? Především, že dodnes není s plnou platností objasněn /temne se tu ukazuje jako neob-

jasnitelné, jako aktivní záporne/. Dle astronomů je pro řešení paradoxu nutno předpokládat, že vesmír je ve stavu krajní termodynamické nerovnováhy, že i fyzikálně vzato vytváří jakousi "hranu", že ^{je} dějištěm, tj. temporálně asymetrický. V letech 1912 - 1914 začal Slipher zkoumat vzdálené galaxie, v jeho práci pokračoval Pease, Wirtz a Hubble. Vesměs zjistili, že Dopplerovy posuvy ve spektrech těchto galaxií jsou mnohem větší než u hvězd v naší blíži. A to tím větší, čím vzdálenější je galaxie. Co to znamená? Z velikosti Dopplerova posuvu lze vypočítat tu složku pohybu tělesa /hvězdy či mlhoviny/, která odpovídá radikálnímu vzdalování se, resp. přibližování vzhledem k Zemi. Zjištěno bylo, že vše, co nějak září v kosmu, se od nás vzdaluje /krom planet a Slunce/, a to tím rychleji, čím dále je to od nás. Vzdálené galaxie se od nás pohybují rychlostí vyjádřitelnou již procenty rychlosti světla. Tato úměra rostoucí vzdálenosti těles od nás a rostoucí rychlosti jejich vzdalování se nazývá "Hubbleův zákon". Nejvzdálenější pozorovatelné galaxie /vzdálené 2mld světelných let/ se od nás vzdalují rychlostí rovnou 1/3 rychlosti světla. Krom toho radioastronomie objevila tzv. kvasary - tj. pravděpodobně velmi staré vzdálené galaxie, koncentrované do malého prostoru /průměr mají jen asi dva světelné dny/, které nejsou opticky zachytitelné, ale intenzívně radiově září. Jsou to nejvzdálenější objekty vědě známe. U kvasaru 4C534 v souhvězdí Malého Psa byl změřen rudý posuv, který by odpovídal rychlosti vzdalování od Země rovné 89% rychlosti světla. Tento kvasar by byl podle teorie od nás vzdálen více než 30mld světelných let. Paprsky, které z něj nyní zachycujeme z něj vylétly v době, kdy nebylo potuchy vůbec ani o existenci Mléčné dráhy.

Z toho všeho vyvedli vědci teorii rozpínajícího se vesmíru, vesmíru konečného, či teorii velkého třesku, tj. že před několika miliardami let /v současné době se uvažuje o 30-50/ byl celý nám známý vesmír koncentrován v bodu, pak vybuchl, a to co vidíme a žijeme, je onen výbuch, výbušné rozpínání.

Co to vše znamená? Ať již to je z hledu vědy, která sleduje v abstrakci pohyby předmětně jsoucího, jakkoliv, i z těchto poznatků plyne, že /"obrazně" řečeno/ jsme vystaveni progresivní ohlášenosti temnem. Lze to totiž - v jazyku vědy - formulovat tak, že paralelně k "rozpínání" předmětného zářícího vesmíru, což je koneckonců grandiózní výbuch světla, seděje "vzpínáním" temnoty, bezhraničná, zejícího neurčita /které se vymyká, jak jsem ukázal, vědeckému uchopení/, temna, jež se k nám řítí bezhraničně-neurčitou rychlostí temna.

Co znamená tvrzení "konečnosti" vesmíru? Je to náraz vědy na a k t i v n í "ne", jež se jí zvěstuje jako hrana temnoty v pojmu "rychlosti světla". Věda za ním, ač je tím naléhavě nejbližším, musela jít 30mld světelných let daleko. A tady zjišťuje, že "z hlubiny kosmu volá člověk" - hraničář onoho bezhraničného "n e". Pouhé lineární "dále" "ještě neobjeveného" /ale perspektivně v témže řádu nalezitelného/ se tříští o strmou hranici ze-
jící jako bezrozlišný chaos, jako s v a t á divokost. Ukazuje se, že rychlost světla, jež tuto hranici /dle pohledu vědy/ vykonává, je tímž, jako blesk setkání milujících očí, hranicí temnoty, která nás ohlašuje. Takto z d e obyčejně je nebe.

/Poznamenávám, že v místech přírodovědných citací jsem se možná coby laik dopustil některých nekorektností, jež by mohly pobuřovat zejména přírodovědně erudované čtenáře. Avšak nemyslím, že by tyto nekorektnosti ohrožovaly samu podstatu výkladu, jeho hlavní ideje./

Nevýzněla ještě zplna ozvěna tázání, které se vybudilo při přiblížení k Descartovým pochybnostem - tj. tázání po tom, jak je možné a v jistém smyslu i nutné, že z ohlášenosti nebes se zjeví nebo spolu-zjeví s t r o j, a že dokonce ohlášenost sama může být či bývá ve stroj přestrojena, či vy-strojena v svém vyhlášení člověkem. K náslechu této ozvěny je možné opět dvójí slyšení, které již jen pouze v krátku naznačím.

1/ Jednak lze sledovat, čím j e z mlhy ohlášenosti bleskem zrozený Nibelung, jaké má možnosti žít a milovat, co může dělat mezi lidmi. A současně co dělá spolu s ním jeho hvězda, /jak svítí/, též z mlhy /kosmického plynu/ zrozená, jaký je její vývoj - zda se stane "černou dírou", červeným obrem, pulsarem, bílým trpaslíkem, či zda se bude držet ne hlavní posloupnosti, zda vybuchne jako nova neb super-nova, jak bude světlit osudovou cestu Nibelungovu a jaké trýzně a milosti mu na ní připraví, jaký bude její hlas.

Zde jistě by se ukázal stroj jako genuinní součást fundamentálního rozhraní - každá hvězda, krom toho, že je hvězdou nějakého osudu je přece i součástí strojově fungující nebeské mechaniky, ovládané neúprosnou gravitací, je kroužící kolem něčeho a je středom kroužení jiných okolo sebe / a tím právě znamená osudovost - vchází do konjunkcí a disjunkcí, prochází různými polohami etc./.

Zrozený Nibelung, i když ví o své ohlášenosti, neboť ta je neúprosná, není než v propastném otevření. Sám tento zrod znamená nic intersubjektivně, fakticky, "absolutně" zvracejícího

ex-tatického, rušícího bytující osudová pouta, preneická předurčení, a už vůbec ne "řešení" něčeho" či "řešení" vzrušené pochybnosti vůbec: ta - jako dotyk ohlasu neurčitého - je bytostně "neřešitelná"; nikoliv ale v privativně intersubjektivním smyslu. Nelze srovnávat "řešitelnost" vzrušené pochybnosti s řešitelností fakticky příbytných křížovek života. / Zde také v cestě Nibelunga by se ukázal stroj jako něco základního, co nutně vždy nějak zmáhat a nést a dokonce tvořit. I Nibelung nutně žije v síti faktických "samosvědomých" vztahů, povinností a "práv", koná strojevé akty v ní, žije se, pracuje, nemá jiného "kde" by byl krom této "půdy". Spíše je ohlášeností temna nebe a výsvitem osudové hvězdy pouze vyneseno r o z - dě l k stroji faktické samosvědomosti přirozeného, ona hranice, již je Nibelung hraničářem a již je třeba, aby ji nesl.

2/ Druhou cestou by bylo naslouchání dějinám nebeského mechanismu v korelaci s lidským strojem od vozu Heliova a vynálezu kola, od Ezechielova vidění andělských kol, hrnčířský kruh, přes Aristotelovo vymezení sféry dekonálního pohybu - vzor automatu, přes mystiku Markabah a Kabbalah spjatou s tvorbou Golema, přes stroj Raymonda Lullyho, přes novověký vznik techniky jako výsledku osvícenosti Galileiho a Newtonova astronomií nebeského stroje až k dnešku, kdy astrofyzikální vyjádření nebeského stroje dochází k strmé hranici - podstatou hvězd je sledována jaderná energie, vesmír je formou jaderného /vodíkového - srv. apeiron hydór starého Tháleta/ výbuchu a lidský stroj na Zemi hrozí atomovou smrtí. Tak se hrozivě zvěstuje lidstvu dnešní polohy nebes rovněž blíže neurčitého temna.

Prvá cesta by byla ukázáním lidského života jako kosmického procesu, kde by jak tento, tak onen nesli nutné kainovo znamení stroje; druhá by byla nahlédnutím fenomenologie nebeské mechaniky, resp. fyziky, jako lidského dramatu světových dějin. Obojí by nás přivádělo blíže k pochopení místa stroje a jeho nutnosti i nebezpečí v tom všem.

Přes naznačené myšlenky zůstává stroj temný a zamlžený. Zde není místa ani dost času pro jeho osvětlení. Krom toho má bezradnost je v tomto bodě ještě větší než v jiných. Nechám jej tedy tak.

V pochybování o nebi a ve vyhlášení ohlášenosti jím jsem došel k několika "závěrům":

- 1/ Člověk je ohlášen nebem, j e ohlášeností nebe.
- 2/ Tato ohlášenost ohlašuje temně a jakože to temno;

naléhá na člověka z kosmu rychlostí temna. Její rozpoznání je přicházející, nelze ji nijak fakticky vyvolat personálním počínáním. Je prolomením bez-určitosti mlh vzrušené pochybnosti svatým neurčitem.

3/ Vyhlášení ohlášenosti znamená zrod člověka v jeho kosmicky-osudové takovosti; je to zrod Nibelunga a současně zrod hvězdy, která je mu osudem, je tedy osudovým prosvětlením.

4/ Vyhlášením ohlášenosti je vždy odkryt stroj jako nebeský mechanismus strmého osudu na jedné straně a jako intersubjektivní mechanická síť nutného "kde" života člověka na straně druhé. M ů ž e dojít k tomu /za bližší nevyzkoumaných podmínek/, že sama ohlášenost je vyhlášením přímo vystrojena jako stroj a vystupuje nadále jen v tomto přestrojení. Potom je nebeské temno přehlédnuto a centrálním momentem se stává "ego cogito" /resp. "ego cítící", "ego jednající", "ego intuující" etc. dle různých variant tematizace ohlášenosti a stroje/, nebe je zbaveno své "svaté divokosti" a člověku se dostává neomezené moci nad přírodou, ovšem za cenu, že sám přestává být člověkem v plném kosmickém významu a stává se vyprázdňelou subjektivitou. Vzniká hybris - lidostroj. Bližší nevyzkoumané podmínky vystrojení ohlášenosti jako stroje pravděpodobně souvisí /spíše jen předběžná domněnka autora/ se zjevením ďábla.

Zcela a zpočátku i úmyslně jsem v rozvažování nebe pominul cosi, co se posléze ukázalo být velmi důležitým, dokonce tím nejdůležitějším. Všiml jsem si totiž věci, která je nepochybně zajímavá. Vždy, když jsem mluvil o "bezprostředním" okamžiku sektání člověka s nebem, tj. o okamžiku rozpoznání ohlášenosti a jejím vyhlášení, o okamžiku zrodu Nibelunga, pak vždy slova, jež mi k slovení přizněla, jmenovala atmosférické; byla řeč o "mlze", kosmickém "vánku", i temno "vanulo", byl zmíněn "blesk". Mluva byla o "rozjasnění", předtím o "setmění" všeho etc. Tu mne napadlo, že kdyby byl člověk skutečně vydán n e c h r á n ě n b e z p r o s t ř e d n í m u ohlášení nebem a vyhlášení sebe jako nebeské ohlášenosti, musel by nutně zmrznout zavalen kosmickým propastnem, temnou otevřeností sebe-nebe, či by musel být spálen nesmírným žářem 15 milionů stupňů své rodící se hvězdy. Ani plný zrod hvězdy v jejím bytí by tedy nemohl nastat, Nibelung by byl potracen a člověk ve svém plném určení by ani nemohl existovat. To se skutečně stává občas, jak nám o tom svědčí psychoterapeutická zkušenost se schizofrenními.

A doléhá nás tedy nebeské temno přímo? Zřejmě nikoliv, ne-

boť žijeme. To, co usmiřuje skýtáním míry ohlášenost nebe a tak umožňuje člověku, aby ji mohl vyhlašovat, jak je třeba, je: **a t m o s f é r a**. Co je "atmosféra"? Dech zeměkoule a dech kosmických sfér ve smírném splnutí, jež vynáší obé. Je zprostředkujícím bezprostřednem, je to **d u š e**. Též "otupuje" ostří nebeského stroje v a-mechanické meteorologično, jímž obrušuje ostré hrany zemských osudových balvanů ve schůdnou cestu.

Fakticky je nemožné seštkat se s nebem bez prostřednictví atmosféry. I kosmonaut musí mít v strojovém skafandru vystrojen uchován její dech, jenž mu i tam ve výšinách prostředkuje setkání s temnem.

Atmosféra je duše. Jako taková je mezi lidmi. Je totiž jediným faktickým mezi-lidstvím vůbec. Dýcháme ji a může nás i dusit, jsou-li v ní jedovaté plyny. Její dech nese slovo. Její průzrač vykonnává barvu, obraz. Ohlášenost nebem, ohlašující se bez atmosféry jako mezilidství není možné vystát, není "kam" by mohla být vyhlášena - viz šílenství. I toto "bez-atmosférično" je atmosférou ve způsobu ne-liáského dusna, jež je kosmickým temnem prolamováno.

Atmosféra vládne. Ji znali staří jako pravého vládce. Wotan je větrným bohem, Zeus hromovládce. Posle bohů Hermes, dárce slova a věd, je atmosférickým bohem. Zefýr přinesl Psyché Erotovi. Atmosféra je leskem kosmu, je Duchem vládnoucím. Neboť je: melos, kosmický nápěv.

SMRT, ČASOVOST A ČAS

V přednáškách, které se dotýkaly nejrůznějších fenoménů /sexualita, blud, vzpomínka atd./, se několikrát mluvilo o otázce celkovosti příp. plnosti lidského života a bylo naznačováno, že jí lze dosáhnout i jiným způsobem než vztahem k nejvlastnější lidské možnosti - vztahem ke smrti. Málo pozornosti však bylo věnováno smrti samotné. Chtěli bychom se o to pokusit dnes.

Naše úvaha je rámována anticipací, která vychází z uvedených přednášek - anticipací o kosmicitě, zasazenosti lidského života do širšího dění - do dění světa. Nechceme tím provádět kritiku pojetí v Sein und Zeit, protože jsme si vědomi východiska a cíle tohoto spisu, ale nechceme se jím dát svést k oné krátkozrakosti, na kterou upozorňuje Heidegger v semináři k přednášce Zeit und Sein, když zmiňuje se o vztahu svého současného myslitelského úsilí k některým místům díla Sein und Zeit /viz Zur Sache des Denkens, str. 47/:

"Tato místa se dnes ukazují jako pokusy na půl cestě - pokusy o rozpracování otázky po bytí, pokusy dát jí přiměřený směr - které ještě zůstávají nedostatečnými. Dnes proto záleží na tom, vidět v těchto pokusech tematiku a motivy, které na otázku po bytí poukazují a jsou jí určovány. Jinak se velmi lehce případně na to, vidět ve zkoumáních ze Sein und Zeit samostatná pojednání, která se pak odbudou jako nedostatečná. Tak např. otázka smrti je sledována jenom v rámci a z motivů, které plynou z úmyslu rozpracování časovosti pobytu."

V první kapitole druhé části Sein und Zeit rozebírá Heidegger existenciálně ontologickou strukturu smrti a určuje ji jako bytí ke konci. Činí tak proto, aby mohl zkoumat bytí pobytu jako celek, aby uchopil bytí pobytu v jeho celkovosti a zajistil tak původnost a úplnost své ontologické interpretaci tohoto zvláštního jsoucna, které mu mělo být východiskem pro radikální rozpracování otázky po smyslu bytí vůbec.

Lidské bytí je bytí v možnostech. Smrt stojí před pobyttem jako možnost nebýt. Je to jeho nejvlastnější možnost, kterou musí každý pobyt sám převzít. Tváří v tvář této nejkrajnější lidské

možnosti je pobyť ^{vy}vázán ze všech vztahů k ostatním bytostem. Je to možnost ve své krajnosti nepředstížitelná a jako taková jistá. Tato jistota není odvozena ze zkušenosti o smrti bližních, je původnější než jakákoliv apodiktická evidence o nitrosvětsky se vyskytujících jseucnech nebo o formálních předmětnostech a tkví v odemčenosti pobytu pro tuto jeho možnost. Je uchopitelná jedině ve vlastním způsobu existence pobytu, v předběhu ke smrti. V této své jistotě je tato možnost zároveň neurčitá a znamená pro pobyť stálé ohrožení, které jej udržuje v základní naladěnosti úzkosti. V ní se pobyť nachází před nicotou možné nemožnosti své existence.

Předběh ke smrti odhaluje pobytu jeho ztracenost v anonymitě a staví ho před možnost být sám sebou, být celým, rozvrhovat se ve svých možnostech bytí ve světě vlastním, autentickým způsobem, být ve svém porozumění otevřen jak sám sobě, tak také bytí vůbec, být autentickou existencí. Možnost naprosté nemožnosti pobytu není tedy nic jiného, nežli naprostá uzavřenost, která se ve smrti pobytu zmačká, která však, pokud pobyť existuje, stále do jeho otevřenosti zasahuje a patří k ní tak podstatně, že v předběhu k vlastní smrti je sám zdroj větší otevřenosti.

Pobyť může vykonávat předběh ke smrti, ale nemůže zakusit smrt samu. Přechod k nebytí znemožňuje pobytu tento přechod zakusit a jako takový pochopit. Na základě vlastního bytí k smrti můžeme však být svědky fenoménu smrti druhých. Všimněme si nyní blíže tohoto "objektivního" fenoménu.

Sedíme u lůžka nemocného, hovoříme s ním a náhle se stane, že si uvědomíme, že slova, která právě pronesl, byla jeho slovy posledními. Člověk zemřel, není již mezi námi, není již na světě. Něco však po něm zbylo. U vědomí, že tyto ostatky patří bezprostředně k našemu bližnímu, který již není zde, zacházíme s nimi s patřičnou úctou a pietou. Odedávna jsou předmětem různých obřadů a kultů, z nichž dnes přetrvává obřad pohřbívání, příp. spalování, který je nicméně ve svém provedení již úplně zbaven svého smyslu a vyzní většinou jako velmi trapná událost.

Jsou však pravým předmětem těchto obřadů ostatky mrtvého? Právě tam, kde se zaměření na péči o ostatky dovede do důsledků, má už ve formě co nejrychleji se jich zbavit, jak je tomu v našich krematoriích nebo ve formě nesmyslného zušlechťování "drahých zesnulých" Evelynu Waughu, právě na těchto fenoménech vidíme, že ten, o koho mělo jít a jít, je mrtvý sám, ten, který zde už není, ten, který býval pobytím, a že nejde o jeho ostatky, kte-

ré samy o sobě jsou pouhým výskytovým jsoucnem.

Pobyt tedy odešel, ale jako odešlý zůstává zde, jest zde. Ale jaký je to způsob bytí? Od věků se lidem zdálo, že je to způsob zvláštní a snažili se ho nějak pochopit, nějak si ho vysvětlit. Na jeden z význačných způsobů pochopení tohoto "posmrtného života" přivádí člověka právě fakt, že po mrtvém něco zůstane. I když jazyk disponuje naprosto jednoznačným výrazem mrtvola, nazýváme tento ostatek ve snaze o eufemismus mrtvým tělem. Protože toto tělo alespoň po jistou dobu vykazuje význačnou podobnost, ba téměř totožnost s tělem zemřelého člověka, je nasnadě ztotožnit to, co tzv. oživovalo tělo toto dokud člověk nezemřel a to, co jest s námi po smrti jeho a mluvit o nesmrtelné duši. Domníváme se, že všechny teorie o dualismu duše a těla a o nesmrtelnosti duše jsou vposledku založeny na těchto dvou fenoménech: že zemřelý je dále s námi a že po živém zůstalo tělo /mrtvola/. Problémem je tedy tento zvláštní přechod: přechod pobytu jsoucího zde v pobyt, který je zde jakožto ten, který zde byl, a zároveň ve zvláštní druh výskytového jsoucná, v mrtvolu. Je možno pochopit tento přechod jako změnu určení nebo vlastností nějakého substrátu? Viděli jsme, že nikoliv. Tělo je tělem, pokud je pobytem, pokud jím pobyt tělesní, pokud je jeho tělesněním. Být pobytem, znamená být tělem, tělesnit. Mrtvé tělo je *contradictio in adjective*. To tedy nemůže být pochopeno jako substrát, na kterém došlo k oné podstatné změně. A co duše, namítneme, to je přece to, co v té změně zůstalo zachováno, to je ten substrát, ta nezníčitelná substance, s kterou se stala ona změna. Ano. Takto je pochopen fenomén smrti ve všech dualistických koncepcích, protože jsou to zároveň koncepce, které nejsou s to pochopit změnu jinak, nežli jako aristotelskou *ALLOIOSIS*? jako změnu na nějakém substrátě. Problém fenoménu smrti vede k problému změny, k problému dění, vzniku a zániku všech jednotlivých věcí, k problému času a - k problému bytí.

Na prahu evropského filosofování stojí Anaximandrov výrok:

Standardní překlad Dielse zní takto: "A z čeho věci vznikají, do toho také zanikají, podle nutnosti; neboť si navzájem platí pokutu a kají se za svoji bezohlednost podle stanoveného času."

Když Heidegger vynechal začátek a konec výroku jako pozdní dodatky komentátorů, které se snaží začlenit citát do souvislosti, a pokusil se na čtyřiceti sedmi stránkách o jeho výklad, dopadlo to takto: "...entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderem /in Verwinden/ des

Un-Fugs...."

/A z čeho jsoucna vzechazejí, do toho také zacházejí/ "podle
třeby; nechávají totiž patřit to, co patří, a tím jedno druhému
to, co každé ráčí, v překonávání ne-patříčnosti" /podle pořadí
času/.

Předložit tento překlad do češtiny znamená předvést celou
Heideggerovu interpretaci. Pokusíme se jen stručně charakterizova-
vat, o co zde Heideggerovi jde, pokud se to týče našeho tématu.
Jde především o to, o čem fragment vlastně vypovídá. Antický ko-
mentátor říká - o jsoucnech, TOIS ŮSI. Ale co znamená v archa-
ické řeči TO EON, jsoucí, jsoucno? Pro zachycení archaického
smyslu tohoto slova sahá Heidegger k Homérovi.

Homérův Kalchas může Achájům před Trójou vyložit boží hněv,
protože je vidoucí. Vidí totiž ne jako my, ostatní smrtelníci,
pouze to, co je zde před námi, nýbrž to, co bylo, co jest a co
bude. Co může věstec takto vidět? Jistěž jenom to, co ve světlině,
kterou proniká jeho pohled, je jeho pohledu odhaleno jakožto ně-
jakým způsobem přítomné. To je však trojí: to, co jest, to co bylo
a to, co bude. Chceme-li blíže určit to první, říkáme přítomné
jsoucí. Přítomné se však nemyslí ani ve smyslu přítomnosti v ně-
jakém teď, ani ve smyslu předmětnosti vztahené k představujícímu
subjektu, nýbrž tuto přítomnost je třeba určit z bytostného urče-
ní jsoucího a ne naopak. Jsoucí je přece také to, co bylo a to,
co bude. Tato speciální úzká přítomnost je otevřené pole odhale-
nosti, do něhož jsoucí vstupuje a v němž prodlévá. Toto vstoupe-
ní a prodlení v poli odhalenosti je přítomnost toho, co je ve
vlastním smyslu přítomné. Také to, co bylo a to, co bude je v po-
li odhalenosti přítomné, je to přítomné jakožto nepřítomné. Jako
takové^{je} bytostně vztaheno k přítomné přítomnému, a to buď jako to,
co do pole odhalenosti přijde nebo z něho odešlo. Zde se však ne-
smíme nechat svést představou biografu, kde smyslově přítomné je
to, co se právě ukazuje na plátně, minulé to, co už projektorem
prošlo a je navinuto na jedné cívice a budoucí to, co nás čeká na
druhé cívice, totiž představou, že přítomné v širším smyslu je obec-
ný pojem, jehož zvláštním případem je přítomné v užším smyslu. To,
co bude, není jsoucí tak, že by někde mimo pole odhalenosti, někde
v temnu budoucnosti čekalo hotové, až na něj přijde řada, aby se
zjevilo, a ani to, co minulo, neukládá se někde do jeskyní času
jako do skladiště, nýbrž toto budoucí a minulé nepřítomné jest na-
opak stále zde, v poli odhalenosti, a to právě jako minulé a bu-

doncí. Věštec je ten, komu je odháněná propůjčeno věštecké šílenství, který je mimo sebe. Kde však se věštec zdržuje, jsa mimo sebe? Vyvázán z pout pouhého přítomně přítomného, je obrácen k nepřítomnému, ale to znamená právě k velké přítomnosti toho, co jakožto přítomně nepřítomné je zde. Proto může ze svého odstupu vidět, co je třeba nyní učinit, aby byl odvrácen boží hněv.

Přítomně přítomné neleží mezi minulým a budoucím přítomným jako nějaký ohraničený výsek, jako úsek na časové ose nebo dokonce jako bezrozměrně krátké teď, nýbrž jedno přináší s sebou druhé, jedno nechává druhé odcházet. Přicházejí ze skrytosti, prodlévají jsoucno jakousi chvíli v otevřeném poli odkrytosti, ale tak, že už také z něho odchází pryč do skrytosti. Přítomné jsoucno prodlévá svoji CHVÍLI, a to nikoli mezi příchodem a odchodem, nýbrž právě v nich. Prodlévání je přechod z příchodu v odchod. Přechodně prodlévá je prodlévá jsoucno již ve svém příchodu a prodlévá ještě ve svém odchodu. Prodlévající přítomné čerpá svoje bytí, svoje prodlévání z nepřítomnosti.

V přednášce "Zeit und Sein" z roku 1962 říká Heidegger o tomto bytí-zde, prodlévání, asi toto /volně citováno/: "Bytí-zde se nás týká, přítomnost znamená: prodlévat vůči nám - lidem. Kde jsme? Zůstaneme s odpovědí opatrní. Neboť by to mohlo být také tak, že to, co člověka vyznačuje jako člověka, se určuje právě z toho, o čem zde máme uvažovat: člověk, totiž ten, koho se přítomnost týká, ten, kdo je na základě tohoto týkáni sám všemu přítomnému a nepřítomnému svým způsobem přítomen.

Člověk stojí unvitř tohoto dotyku přítomnosti tak, že přítomnost, která se dává, přijímá jako dar, tím, že přebírá to, co se v onom dávání přítomnosti ukazuje. Kdyby člověk nebyl stálým příjemcem daru dávání přítomnosti, kdyby to, co je v daru podáváno člověka nedosáhlo, zůstalo by bytí vynecháním tohoto daru skryté nebo uzavřené, člověk by zůstal vyloučen z dosahu tohoto dávání bytí: člověk by nebyl člověkem.

Přítomnost znamená: stálé, člověka se týkající, jeho dosahující a jemu podávané prodlévání.

Jak máme určit toto podávání, které se odehrává v přítomnosti, minulosti a budoucnosti? Spečívá toto podávání v tom, že nás dosahuje, neboli nás dosahuje, protože samo v sobě jest jakýmsi podáváním? Přiměřené je to druhé.

Přicházení jakožto ještě-ne-přítomnost podává a navozuje

zároveň už-ne-přítomnost, totiž bývalost a tato bývalost si naopak podává budoucnost. Vzájemný vztah obou podává a navozuje zároveň přítomnost. Říkáme "zároveň" a přisuzujeme tím vzájemnému podáváníí si budoucnosti, bývalosti a přítomnosti, tzn. jejich vlastní jednotě časový charakter.

Je zřejmé, že tento postup není věci práv, nazveme-li tuto právě stanovenou jednotu podáváníí "časem". Neboť čas sám není ničím časovým, stejně jako není ničím jsoucím. Proto nám zůstává zapovězeno říkat, že budoucnost, bývalost a přítomnost se "zároveň" vyskytují. Nicméně patří jejich "podáváníí si sobě navzájem" dohromady. Avšak co si navzájem podávají? Nic jiného nežli sebe samy, a to znamená: v nich podávané bytí-zde. Tím se vysvětluje to, co nazýváme časoprostorem. Slovem čas však už nemíníme postupné následování řady teď. Časoprostor znamená nyní otevřené pole, které se rozsvětluje ve vzájemném podáváníí si přicházení, bývalosti a přítomnosti. Teprve to rozprostraňuje otevřené pole pro možné rozprostírání nám běžně známého prostoru. Toto rozsvětlující vzájemné podáváníí budoucnosti, bývalosti a přítomnosti je samo předprostorové; jen proto může rozprostraňovat prostor, to znamená dávat ho.

Myslíme-li čas z tohoto trojitého podáváníí, ukazuje se jako trojdimenzionální. Odkud se však určuje jednota těchto tří dimenzí vlastního času? Již jsem slyšeli: jak v přicházení toho, co ještě není zde, tak i v bývalosti toho, co už není zde, a stejně i v přítomnosti samé je ve hře vždy nějaký způsob dávání, týkání se, tzn. bytí-zde. Toto bytí-zde nemůžeme však přiřknout jedné z těchto dimenzí, totiž, jak by bylo nasnadě, přítomnosti. Jednota těchto tří dimenzí spočívá spíše v souhře každé s každou. Tato souhra se ukazuje jakožto k času ve vlastním smyslu patřící podáváníí, tedy jako jeho čtvrtá dimenze. Vlastní čas je čtyřdimenzionální.

Ale odkud pochází tento čas? Na to ^{se} filosofie ptá od samého svého počátku. Viděla přitom sled po sobě jdoucích teď. Říkalo se, že tento počítaný čas nemůže být bez PSYCHÉ, bez duše, bez vědomí, bez ducha. Čas není bez člověka. Ale co to znamená toto "ne bez"? Je člověk ten, kdo čas dává, nebo ten, kdo ho přijímá? A jestliže ho přijímá, jak ho přijímá? Je člověk nejdříve člověkem, aby teprve potom, příležitostně, tzn. v nějakém čase, čas přijal a vstoupil k němu ve vztah? Vlastní čas je ve svém trojjediném rozsvětlujícím podáváníí jednotící blízkost bytí-zde z přítomnosti,

bývalosti a budoucnosti. Člověka jako takevého čas vždy již dosáhl tak, že může být člověkem jenom tím, že stojí v tomto trojitém podáváníí a vystává onu blízkost. Čas není žádný výtvar člo-
věka, člověk není výtvozem času. Není zde žádné tvoření, je zde jen dávání ve smyslu již zmíněného, časoprostor rozsvětlujícího podáváníí. Je tedy čas ve vlastním smyslu to, co dává bytí? Nikoliv. Neboť čas sám je darem, jehož dávání udržuje oblast, v níž je pe-
dáváno bytí-zde.

V posílání daru bytí, v podáváníí času se ukazuje při-vlastňo-
vání předáváníí do vlastního; a čeho? - bytí jakožto přítomnosti a
času jakožto oblasti otevřeného pole - u-vlastňování do toho, co
je jejich vlastní. To, co bytí a čas určuje v tom, co je jejich
vlastní, to je v tom, jak patří navzájem dohromady, nazýváme:
ú-vlast.

Ale co však je úvlast? Touto zdánlivě nevinnou otázkou požadu-
jeme se něco dovědět o bytí úvlasti. Ale čas a bytí se uvlastňuje
v úvlasti. A tato sama? Lze o úvlasti ještě něco říci?

Jak jsme již slyšeli, k bytí a času, k otevřenému poli odkry-
tosti patří skrytost, zakrývání, odtah. Bytí a čas však spočívají
v úvlasti. Odtah tedy musí patřit ke zvláštnostem úvlasti; v uvlast-
ňování se ohlašuje, že úvlast se zdráhá bezvýhradnému odhalení to-
ho, co je její nejvlastnější. Úvlast se v tomto smyslu odvlastňu-
je sama sobě. K úvlasti jako takové patří odvlastnění. Jím se však
úvlast sama sebe nevzdává, nýbrž podržuje si to, co je jejím
vlastnictvím.

Pokud se bytí a čas dává v uvlastňování, pak člověk, jako ten,
kdo přijímá bytí tím, že stojí v čase, patří do úvlasti. Úvlast
uvlastňuje do toho, co je jemu vlastní. A z toho plyne, že si úvlast
nikdy nemůžeme představit před sebe, ani jako předmět ani jako ně-
co všeobjímajícího. Úvlasti se proto nemůže zmocnit ani představu-
jící a zdůvodňující myšlení ani soudobá výpověď."

Mnozí z vás jistě již nabyli dojmu, že jsme naše téma obětovali
abstraktním spekulacím o ještě abstraktnějších abstraktech, která
se navíc výslovně vzpírají našemu pochopení. Nicméně právě na zákla-
dě těchto úvah můžeme teprve v plném smyslu slova říci: člověk při-
chází, prodlévá a odchází. Jeho přicházení je zároveň již i jeho
odcházení. Jedině na základě toho, že jeho život je prodléváním v
otevřené oblasti rozsvětlujícího podáváníí čtyřdimenzionálního času,
může být jeho bytí na světě bytím k smrti. Jedině proto, že patří
do úvlasti, která uvlastňuje bytí a čas, může mít paměť, která ne-

ní jeho vlastnictvím, nýbrž podílením se na ^{o_u}uvlastňování úvlasti. Jedině proto může rozumět pohybu, změně, být svědkem vzniku a zániku všech věcí i svých bližních. Náš svět a náš vlastní život není naším vlastnictvím, nýbrž darem uvlastňující úvlasti.

ÚVODEM K HEIDEGGEROVÝM ÚVAHÁM O NÁBOŽENSTVÍ A TEOLOGII

Můj příspěvek měl pracovní titul, který zněl dosti nadneseně, "Onen svět" a jeho poslové, ale byl snad přiměřený úleze připravit se na čtení Heideggerovy stati *Bauen Wohnen Denken*, kde se hovoří o pověstné čtveřině. Mělo to znít kosmicky a chtěl jsem také použít termínu, který sám Heidegger volí, když vypočítává jednotlivé kvadranty čtveřiny, když mluví o zemi a o nebi, o smrtelnících a o božských, totiž o přicházejících a odcházejících poslech božského. Pak jsem si ovšem uvědomil, že toto téma je pro mne natolik plné otázek, a tak těžké, že se zatím spokojím s úkolem skromnějším. Chtěl bych vás trochu seznámit s vývojem Heideggerových názorů formou úvodu k jeho úvahám o náboženství a teologii. Na závěr bych chtěl formulovat několik hypotéz a čekám spíše pomoc od rozhovoru a od komentování textu, který zítra budeme číst. Nebude to tedy víc než informace, snesení materiálu, který se mi podařilo právě v posledních dnech získat do ruky.

Můj výklad bude mít dvě části. První bude spíše biografická, kde budu hovořit trochu zvnějšku - o klíčových bodech Heideggerova myšlenkového vývoje, nakolik je v současné době rekonstruovatelný. Musíme si totiž uvědomit, v jaké editorské situaci se nachází Heideggerovo dílo. Jeho velká část je dosud nepublikována. Publikace mají nyní následovat rychle za sebou, ale neznáme např. korespondenci s významnými muži Heideggerovy doby, včetně teologů. To vše nám jistě k tomuto tématu ^{něco} řekne. Zatím to jsou opravdu jen konjektury.

Heidegger je z moderních myslitelů, filosofů, jedním z těch, kteří se ocitli snad v největší blízkosti k problematice náboženství a teologie. Jistě to bylo dáno již Heideggerovým původem. Heidegger vyrostl v prostředí hluboce zbožného švábského městečka, jeho otec zde byl kostelníkem. Malý Heidegger vyrůstal ve stínu kostelní věže - tím vším bylo jeho mládí prosyceno. Heideggerův bratr vzpomíná, že to bylo prostředí hluboce zbožné, katolické, přitom velmi tolerantní - liberální, jejich otec udržoval velmi dobré styky se sousedem, který byl starokatolickým farářem; dokonce v této souvislosti užívá termínu ekumenismus. Později, když Heidegger končil svá gymnaziální studia, vstoupil na krátkou dobu do jezuitského řádu, ale jeho noviciát, který u jezuitů trvá dva roky nebyl dokončen a Heidegger nebyl přijat pro špatný zdravotní stav. Později,

když řád opustil a po maturitě se rozhodl pro vysokoškolská studia, zvolil studium katolické teologie. Absolvoval čtyři semestry, ale seminář opustil a pokračoval ve studiu na filosofické fakultě, současně však také poslouchal přednášky z matematiky a přírodních věd.

Rané Heideggerovy filosofické práce, a to i kdybychom odhlíželi od recenzí, které mu vycházeli v jednom zapadlém katolickém časopise, prozrazují, že teologická problematika byla pro něho stále živá. Jsou to však nicméně práce vyhraněně filosofické; o nich zde hovořit nebudu. Zate však máme dosti charakteristické svědectví jednoho z raných Heideggerových žáků na filosofické fakultě v Marburku, kde se Heidegger stal v roce 1923 profesorem, totiž svědectví Karla Löwitha. Heidegger jednou v semináři, když se mluvilo o originalitě filosofů, prohlásil v souvislosti, že on vlastně jenom interpretuje velké zjevy minulosti a že, pokud čerpá z vlastního, má o tom velké pochybnosti. "Nejsem filosof, ale křesťanský teolog."

Důležitý pro Heideggerovo marburské působení byl styk s jedním z nejdůležitějších evangelických teologů 20. století, spoluzakladatelem tzv. dialektické teologie Rudolfem Bultmannem. Snad byl přátelský příklon k evangelickým kruhům způsoben i tím, že Heideggerova manželka, kterou si vzal v době 1. světové války, je sama evangeličkou. Ještě jedna osobní podrobnost: do roku 1939 byl Heidegger uváděn jako člen redakční rady předního německého časopisu pro evangelickou teologii.

Jak se asi názorově vyvíjel v době spolupráce s Bultmannem? Zapřed několik slov o Bultmannovi a o dialektické teologii. Jak známo, evangelická teologie se v druhé polovině 19. století dostala do hluboké krize. Ne snad krize metodické. Tehdy naopak evangelická teologie - jako ostatně již od konce 18. století - v odborných disciplínách, jako třeba biblistice a různých pomocných vědách, stála na vysokém stupni rozpracovanosti. Ale více a více se z teologického usilování ztrácela vlastní substance. Teologové se stávali stále více odborníky v určitých vymezených disciplínách a jejich poměr ke křesťanské víře jako takové začal být nejasný. Tuto nejasnost nejhrouběji viděl velmi zvláštění člověk, evangelický teolog Franz Overbeck, který nás bude zajímat ještě v jiné souvislosti. Franz Overbeck byl totiž důvěrným přítelem Fridricha Nietzscheho, dokonce s Nietzscheho bydlel v Basileji ve společné domácnosti, a jako teologický odborník na slovo vzatý poskytoval Nietzscheho materiály ke knize Antikrist, knize, která i milovníky Nietzscheho díla zarazí brutalitou své-

ho útoku na křesťanství. To nebyla náhoda. Overbeck přednášel celý život teologii - biblickou exegezi a patristiku - ale jak víme z jeho deníku, stále více se od křesťanské víry odvracel, i když nelze říci, že by sdílel všechny Nietzscheovy pozice. Overbeck ale zároveň reflektoval situaci ztrácení víry u teologa a na jednom místě, které pro nepřístupnost jeho spisů musím bohužel reprodukovat z podání Löwithova, který o něm napsal pozoruhodnou kapitolu ve své knize "Od Hegela k Nietzschevi", říká asi tolik, že my lidé se dostaneme kupředu jen budeme-li se čas od času zdržovat ve vzduchu, bez pevné půdy pod nohama. Takto snad můžeme pochopit přechod mezi Starým a Novým Zákonem. V každém případě mladí evangeličtí teologové, jako byl právě Rudolf Bultmann nebo ještě známější Karl Barth, dobře dílo Franze Overbecka znali. Pokusili se přitom z jeho pozice ve vzduchu pro sebe vyvodit poučení v tom smyslu, že teologie se nemá dále rozvíjet cestou zjemňování svých technických prostředků, ale má být bezohledným kázáním Božího slova jako výzvy, která přichází bez jakéhokoli lidského přičinění z druhé strany, z transcendence jako osobní apel na každého jednotlivého člověka.

Nakolik jsou nám známy Heideggerovy názory z doby společných seminářů s Bultmannem, lze snad rekonstruovat asi tolik. Když Bultmann interpretoval Boží zjevení, Boží nárok na člověka, Heidegger sám se rozhodl, že z této teologické problematiky vyjme to, nakolik filosofické prostředky v dějinách objasňovaly a zakrývaly povahu toho, co se děje v člověku, je-li proměňován křesťanskou vírou. Jinými slovy podle textu, který byl teprve nedávno vydán a který snad shrnuje tyto názory: /Bultmann nechal vyslovovat apel a sám zkoumal ontologické podmínky proměny, která se děje v existenci, jež křesťansky uvěřila./ Vyšlo teprve nedávno v r. 1969 pod názvem "Fenomenologie a teologie", text byl přednesen v r. 1927/8, právě v Marburku. Přečetl bych z něj dvě pregnantní formulace o poměru mezi filosofií a křesťanskou teologií. Jak Heidegger charakterizuje víru? "Víra je věřivě rozumějící existování v dějinách, které byly učiněny zjevnými Ukřižovaným a takto se dějí". "Za pomoci antického filosofického materiálu formulované t e o l o g i c k é výroky nejsou než teologické existenční pojmy o tom specifickém existenčním přechodu, v němž specifickým způsobem je předkřesťanská existence jednotná. Tento přechodný charakter motivuje charakteristickou vícedimenziálnost teologických pojmů, což nechci dále rozvíjet." Heidegger tady také jasně říká: Teologie je pozitivní ontická disciplína /jako třeba přírodní vědy/, která pouze pomocně, nakolik běží u křesťanské existence o přechod mezi

předkřesťanskou /tzn. ještě nevěřící/ a věřící existenci, používá pomocně ontologických pojmů, ale celá je ve své pozitivitě, ve své ontické charakterizovanosti vedena předpokladem, který s filosofií a myšlením nemá naprosto co činit, totiž s vírou jakožto Božím darem. Zdá se, že tohoto vodítka se pak Heidegger držel po celý život a i jeho poslední výroky k této problematice ukazují tímto směrem.

Na jedné straně tedy stojí porozumění bytí jako záležitost filosofie a na druhé straně proměněnost existence vírou jako darem. Heidegger zdůrazňuje, že ze samé povahy křesťanské víry vyplývá, že naprosto nepotřebuje a přímo odmítá provádění filosofie. Křesťanská existence ke svému výkonu nepotřebuje výslovné porozumění bytí. Ba dokonce v jednom pozdějším textu říká, že "Bude-li křesťanský teolog považovat se sv. Pavlem filosofií za bláznovství, bude více práv svému úkolu a bude tajemný charakter křesťanské víry lépe uchováván," a že si tedy "nerozumějí ti teologové, kteří pokládají filosofií za jakýsi úvod do teologie, kteří zpracovávají fundamentální teologii jako disciplínu, jež pracuje s filosofickými tématy". To bychom mohli chápat jako polemiku s katolickým táborem, kde to bývá takto formulováno, ale i část dialektických teologů uvažovala o nějakých myšlenkových předstupních křesťanské víry - ne však Bultmann a také ne Karl Barth. Ovšem v tomto Heideggerově spisku najdeme i formulaci, že co stojí takto ostře existenciálně-ontologicky proti sobě, v konkrétním výkonu existence se může docela dobře setkat. Tím asi naráží na vlastní spolupráci s teology. Jinými slovy: existenciální neslučitelnost, naprostá vyhraněnost této neslučitelnosti umožňuje existenciálně, lidsky představitelům těchto dvou cest, těchto dvou způsobů existence, se setkat.

Takové pravděpodobně byly Heideggerovy pozice z dvacátých let. A tak je třeba asi rozumět některým místům v *Sein und Zeit*, např. tam, kde Heidegger říká o věčných pravdách, že to je ještě nevyčíslený zbytek křesťanské teologie z filosofické problematiky, což bylo některými zbrklými katolickými polemiky, kterých bylo ve 30. a 40. letech dost, považováno za důkaz Heideggerovy protikřesťanskosti.

Začátkem 30. let se však Heideggerovi patrně ukázaly nové myslitelské možnosti, které opět nejsou bez významu pro náš problém. Frohoubil se Heideggerův zájem o Nietzscheho. V pověstné rektorské řeči z r. 1933 hovoří o smrti boha. Heidegger začíná vědomě a zcela záměrně promýšlet konec metafyziky, rozumí se řecko-křesťanské metafyziky. Začíná se stále více zabývat velkými německými básníky, Hölderlinem, Traklem a Rillem, u nichž najdeme takové formulace, jako "chybění boha".

Přešel bych teď k druhé části, která už nebude tak biografická a měla by více odpovídat úvodu do Heideggerova pojetí náboženství a teologie v problémovém zaměření.

Co jsme dosud od Heideggera slyšeli? Víra, náboženství si nekladou a, chtějí-li být sobě věrni, ani nesmějí klást ontologické otázky. Jak tomu rozumět? Co je ontologická otázka, položená víře? To je otázka po podmínkách, otázka po bytí bohů, po podmínkách bytí bohů a Boha. Může si víra takovou otázku opravdu klást? Není to nejvyšší opovržlivost, kterou víra, jež sebe samu přijímá tak, jak si ve víře rozumí, tzn. jako dar, může vůbec formulovat? Myslitel se však musí této opovržlivosti dopustit. Když to formuluje takto, platí to právě tak pro oblast antické religiozity, jako pro religiozitu křesťanskou. Vzpomeneme-li na Finkovu přednášku "O bytostném určení entuziasmu", i tam je přece řečeno, že ne člověk sám se vytržením, které by bylo jeho vlastním výkonem dostává k nejvíce jsoucímu, božskému THEION, nýbrž je tam vytržen z moci božstva. Podobně i v křesťanství, kde je tenzo absolutní nárok výslovný. Jestliže tedy přichází tento boží akt, akt vytržení, akt milosti zcela z druhé strany, z "onohe světa", jak jsem to svrchu formuloval v navázání na lidový způsob vyjadřování, nelze mu přece klást nějaké podmínky. Ale myslitel si bude klást otázku po životě a smrti boha, bude rozumět formulaci, že bůh zemřel, jinak, než jak jí rozuměl Luther, který složil píseň o tom, že Bůh zemřel, ale to zemřel Bůh-vykupitel na kříži, a vzkříšením oživil svět. To už není otázka ontologická, to je otázka, která se celá pohybuje v dění Boha samého, do něhož je člověk darem přičleněn.

Myslitel se tedy nemůže nepokusit vydobýt nějaké porozumění té oblasti, se kterou se v životní fakticitě setkává, tj. se zařazeností božským, ale nemůže tak dělat leč těmi prostředky, které má, tj. prostředky svého konečného porozumění.

Heidegger, který v Marburku ještě hovořil o ontologickém smyslu fakticity křesťanovy existence, a do Sein und Zeit v konkrétních analýzách, obsažených v existenciální analytice pobytu, vložil leccos, co by nebylo myslitelné bez myšlenkového uchopení fakticity křesťanovy existence demonstrované na Pavlových a Augustinových textech, se později již neobrací k teologům ani k věřícím, nýbrž k výpovědím filosofů a básníků.

Proč jsou básníci myslitelé bližší než věřící? To proto, poněvadž básnické zachycení božského je skutečným zachycením, je pokusem ne ze strany boží, ale ze strany lidské dotknout se toho nejvíce skrytého. A v tom stojí básník s myslitelem na jedné straně

barikády. Je tedy třeba si uvědomit, že tam, kde Heidegger ve svých interpretačních textech od 30. let mluví o posvátném, o božském, o bohu, dokonce o božském bohu, nejde o Boha zjevení, ale o boha v básnicko-myšlenkovém pojetí, tj. o to, co je podmínkou a zdrojem božství bohů. V roce 1959 vyšly v Neue Zürcher Zeitung Heideggerovy zápisky *Aufzeichnungen aus der Werkstatt*. Zde je krátká pasáž o smrti boha u Nietzscheho. Říká zde, že podle Nietzscheho je "pouze morální bůh vyvrácen" /tedy bůh křesťanské metafyziky/. Protože však bůh jako hodnota není vůbec bohem, není bůh mrtev, jeho božství žije. Mysliteli je toto božství bližší než věřícím. Snad přese můžeme odvážit této analogie: Je-li Dasein, tedy struktura bytí člověka cosi hlubšího než člověk, /jak říká Heidegger ve své první knize o Kantovi/, tak i božství je něco hlubšího, základnějšího než bůh. Tuto interpretaci mohu opřít o některé Heideggerovy formulace. V roce 1953 byl Heidegger hostem evangelické Akademie v Hofgeismaru, kde mu byla od přítomných filosofů a teologů položena řada otázek. V referátu o diskusi se praví /zkracuji/: Metzke a Landgrebe zastávali názor, že faktum a "pohoršlivý" obsah křesťanské víry ve zjevení se filosofického myšlení nejlouběji týká a zneklidňuje je - zejména v otázce po smyslu bytí - a že filosofické myšlení po Kristu bylo již také faktickou křesťanskou vírou "nárokováno". Müller - Schwefe navázal na Heideggerovu interpretaci Herakleita a Parmenida. Tvzení, že myšlení a bytí tvoří jednotu, je však pouze anticipační prostředek, neboť ono spoludržení původu a existence se daří jen zdánlivě v nějakém přivolávacím zaklínání, /tzn. v něčem, co vychází z lidské strany, pozn. J.N./.. Podle výpovědi Písma je tato jednotu přece čistý dar. Zde namítl Heidegger, že Nový Zákon se ptá po tom, odkud tato jednotu pochází /Woher die Einheit stamme/, Herakleitos po tom, v čem spočívá /worin sie bestehe/. Tady je snad rozdíl mezi ontickým tázáním teologa a ontologickou otázkou filosofa patrný. Podobných textů bychom mohli uvést více. Heidegger však nikdy netvrdil, že otázka poměru víry a myšlení je pro něho uzavřená. V rozhovoru v knize *Unterwegs zur Sprache* říká, že jeho teologický původ, díky němuž se dostal k problémům hermeneutiky, zpracovávaným zejména v *Sein und Zeit*, zůstává stále jeho budoucností /*Herkunft Zukunft*/. Byl jsem velmi zvědav, zda do této otázky vnese trochu jasna řeč M. Heideggera, kterou pronesl na svatoedušní neděli 1954 při první slavnosti Heinricha Heideggera. Protože je to text kratičký, pokusím se jej tu přeložit, neboť myslím, že dosti dobře charakterizuje pozici myslitele a jeho bližení k tomu poslednímu.

"Milý synovče H.!"

Dnešní slavnostní den je pro Tebe natolik naplněn milostí a usebráním před tím, co je nejvyšším v Tvém kněžském povolání, že stěží potřebuje světský proslov.

Prote budiž jménem bližšího i vzdálenějšího příbuzenstva řečeno je n krátké slovo. Toto slovo míní trojí: naši radost, náš dík a jedno přání.

Když se člověk raduje, myslí obvykle, že jeho veselí je plodem a důsledkem toho, že pociťuje radost.

Ale v pravdě je to zcela jinak.

Pouze když člověku je předem darováno veselé bytestné určení, může se radovat.

Veselé udržuje dveře otevřené tomu, co se hýbe v tom nejvnitřnějším srdcem člověka a co je vede k trvalému.

Veselé vede do volna a světla. Veselé a radostné však vždy vzniká v tom světle, které my nezanecujeme, ale spíše dostáváme. Stojíme v něm jako osvětlení.

Jestliže se v tento slavnostní den smíme s Tebou radovat, pak jsme sami málo udělali pro te, že je to takové, jaké to je.

To, co můžeme sami přinést, je nanejvýš to druhé, totiž dík.

Je to dík za to, že se dnes splnila prosba, molitba, která zasahuje daleko za nás k našim rodičům a prarodičům.

Tak se podílejí všichni naši předkové na našem díku.

Když jsme Tě doprovázeli ze slavnosti v kostele sv. Martina, šli jsme po cestě, po níž jsem před více než šedesáti lety chodil často, když jsem jako malý chlapec, vyzbrojený napomenutími matky a táhnoucí za sebou modrý voziček, navštěvoval svého otce kostelníka v jeho dílně. Byla tehdy v přízemí v levém křídle Netkirche.

Vzpomínka na tuto cestu k dílně Tvého děda, která mnou nyní pohnula, patří^k tomu třetímu, o čem ještě mohu mluvit, totiž k jednomu přání.

Znáš z teologie jednu větu: gratia supponit naturam.

Volně přeloženo to znamená:

Milost vykvétá na základě přírody.

Slovo "Natur" tu obsahuje všechno to, co jmenuje básník Hölderlin v jedné hymně /Rýn/, když říká:

Neboť tak, jak začínáš, zůstaneš;

I když mnohé působí nutnost vychování, nejvíce zmůže zrod;

A paprsek světla, který

Potkává nevrozence.

Nejvíce z přirozených darů přináší rodná země a nebe nad ní. Z nich vychází To, co je dosti silné, aby rostlo vstříc daru mi-

losti.

Avšak právě tyto zdroje přirozeného růstu, všeho ryziho lidství jsou dnes tak ohroženy, jako ještě nikdy. Tyto zdroje také nemohou být uchráněny zásahy před vyschnutím. Žádná organizace nemůže nahradit tyto přirozené růstové síly.

Kde ale tyto zdroje ještě proudí, tam můžeme uchovávat jejich požehnání a pečovat o jejich trvání. A toho se týká jedno přání, které nyní vyslovím.

Je to skrovné přání. Jakoby pouze pozemské. Ale sahá daleko a má patřit celému Tvému budoucímu působení:

Nechť je dědictví, které naše vlast udebrala během staletí a shromáždila z pozemských a nebeských sil, v Tobě bdělé.

Nechť toto dědictví Ti ze své strany a ve svých mezích napomůže, abys ve světě chvatu a zpuštění vždycky cítil to, co stojí na zemi, a zakusil to, co vychází ze zdroje, a abys spatřil paprsek, v jehož světle se ukazuje čisté a správné.

Nechť zůstane toto tajemství dědictví jasným světlem a ozařuje každý Tvůj krok.

Tímto přáním žije náš dík. Tento dík se dovršuje v radosti nad Tvou pohotovostí pro to, co Ti je zaslíbením.

To je jmenováno v mottu, které sis zvolil na pozvánce ke své slavnosti z proroka Jeremiáše:

"Pán pravil ke mně: Hlásej, co jsem Ti svěřil!

Uchovej si radost těch, kteří spolu slaví Tvůj svátek, podrž jejich dík a také jejich přání v dobré vzpomínce."

Srovnajme s tím, co tu vyslovil myslitel FYSIS to, co říká v rozhovoru s Rudolfem Augsteinem a G. Wolffem /redaktory Spieglu/, který byl otištěn v posledním čísle podle dohody, že toto interview bude publikováno až po Heideggerově smrti. Na jednom místě, kde se Augstein se svým kolegou snaží Heideggera přimět k nějakému výroku, čím by mohla být filosofie prospěšná v současných světových krizích, říká Heidegger toto:

"Spielgel:...ted se přirozeně klade otázka, zda může vůbec jednotlivec nějak ovlivnit tu spleť nutností, anebo zda ji může ovlivnit filosofie, nebo oba dohromady tím, že by vedla jedince nebo více jedinců k nějaké určité akci?

Heidegger: Mám-li odpovědět krátce a možná trochu masívně, ale z dlouhého zamyšlení: Filosofie nemůže způsobit žádnou bezprostřední změnu současného stavu světa. To neplatí pouze o filosofii, nýbrž o všem pouze lidském myšlení a snažení. Pouze nějaký bůh nás ještě může zachránit /Nur noch ein Gott kann uns retten./. Nám zbývá jediná možnost

- připravovat v myšlení a básnění pohotovost pronikání se boha anebo pro nepřítomnostst boha v zániku; zaniká tvář v tvář nepřítomnému bohu.

Spiegel: Je tu nějaká souvislost mezi Vášim myšlením a příchodem tohoto boha? Je tu z Vašeho hlediska nějaký kauzální vztah? Myslíte, že sem můžeme boha myšlením přivolat /herbeidenken/?

Heidegger: Nemůžeme si ho domyslet /herbeidenken/. Jsme schopni nanejvýš probouzet připravenost pro očekávání."

Jaké je to tedy poselství? Zdá se mně, že podobně jako v celkovém posunu od Sein und Zeit k pozdnímu Heideggerovi, /je i u Finka a v různých našich tápavých pokusech a nápadech nějaká paralela s Heideggerovým myšlením božského/. Je snad totiž myslitelné takové místo, na němž je přece jenom možné setkání myšlení bytí, myšlení podmínek jseucího a oslovenost božským. Snad lze v zániku všeho, čím disponujeme naše myšlení a při nejvyšším úbytku jeho síly, tváří v tvář něčemu tak nedohlednému, říci aspoň tolik, že ono "sigetické", stále více mlknoucí bližení, které sestupuje z vrcholu ukazování toho nejzjevnějšího k tomu, co se nejvíce utahuje, k minimu zjevnosti - je zároveň také cestou k tomu nejvíce božskému, které, ačkoliv, nebo právě proto, že je nejskrytější, mnohem skrytější než vše, co se ukazuje a zakrývá jako zrozené a umírající, je nejbožštější proto, poněvadž je tím nejhlubším zdrojem. A zde je snad přece jenom jakýsi v^{ne}posledku uchopitelný, ale nepřímý zachytitelný bod, kde se stýká Heideggerovo tázání s tradicí negativní teologie od Aereopagity přes Eckharta, Cusana a další, až k takovým osamělým myslitelům, jako byla v současné době např. Simone Weilová. /Styčný bod mezi Heideggerovým myšlením a křesťanskou vírou by byl především v jejich dějinnosti a pokud jde o křesťanskou teologii - v kladení otázky po božství Boha, po jeho "deitas"/.

Upravený záznam přednášky.

BIBLIOGRAFIE HEIDEGGEROVÝCH DĚL, ROZHOVORŮ A JINDE NETIŠTĚNÝCH CITÁTŮ, ZAMĚŘENÝCH SPECIÁLNĚ K NAŠEMU TÉMATU

- D. Feuling:** Le mouvement phénoménologique: position historique, idées directrices, types principaux, in: La Phénoménologie, Juvisy 1932 /originál autorizovaného Heideggerova citátu in: E. Stein: Welt und Person, Nauwelaerts, Louvain - Herder, Freiburg 1962/
- H. G. Gadamer:** Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in: Zeit und Geschichte /Festschrift Bultmann/, Mohr /Siebeck/, Tübingen 1964
- M. Heidegger:** Aufzeichnungen aus der Werkstatt, Neue Zürcher Zeitung Nr 264, 26.9.1959
- M. Heidegger:** Phänomenologie und Theologie, Klostermann, Frankfurt 1970
- M. Heidegger:** Tischrede bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Heidegger /Pfingstsonntag 1954/, Revista Agustiniiana de espiritualidad, vol. XI, 1970, n. 36
- G. W. Ittel:** Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns, in: Kerygma und Dogma, 2. Jg., Göttingen 1956
- E. Löwith:** Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960
- M. Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch,** Klostermann, Frankfurt 1969
- B. Le Buhan - E. de Ruberey:** Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger, in: Lettres Nouvelles, Déc. 1974 - Janr. 1975
- H. Noack:** Gespräch mit Martin Heidegger, in: Auslässe I, Hofgeismar 1954
- "Nur noch ein Gott kann uns retten" /Spiegel - Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966/,** Der Spiegel Nr. 23, 1976
- G. Pöggeler:** Der Denkweg Martin Heidegger, Neske, Pfullingen 1963
- J. W. Robinson - J. S. Cobb jr.:** Der spätere Heidegger und die Theologie, Zwingli Verlag, Zürich - Stuttgart 1964
- H. Scherer:** Besuch bei Heidegger, in: Wort und Wahrheit 2, Wien 1947
- H. Stolz:** Der denkerische Weg M. Heideggers, in: Stimmen der Zeit, H. 9, Freiburg 1968