

M a r t i n H e i d e g g e r

V Ě C

Vzdálenosti v čase a prostoru
se stále zmenšují.

Kam se dříve cestovalo týdny a měsíce,
dostaneme se nyní letadlem přes noc.

Co jsme se dříve dověděli až po letech
nebo vůbec ne,

dovídáme se nyní v rozhlase hodinu od hodiny -
ihned.

Klíčení a zrání rostlin,

jež zůstávalo po celá roční období skryto,

můžeme nyní veřejně shlédnout ve filmu
během jedné minuty.

Odlehlá místa nejstarších kultur

ukazuje film tak,

jako by šlo o součásti dnešního pouličního

ruchu.

Přesvědčivost svých záběrů

dotvrzuje film navíc ještě tím,

že zároveň předvádí i snímající kameru a

obsluhující

personál.

Odstranění jakékoliv možnosti dálky

vrcholí v televizi,

která vbrzku

veškerou mašinérii komunikace

skrz naskrz proslídí a ovládne.

Nejdelší vzdálenosti
 urazí člověk
 v nejkratším čase.

Nechává největší vzdálenosti za sebou
 a staví tak všechno
 na nejmenší vzdálenost před sebe,

Toto kvapné odstraňování veškerých vzdále-
 ností

však žádnou blízkost nevytváří;
 neboť nepatrná míra vzdálenosti
 není ještě blízkost.

Co nám film a rozhlas
 svým obrazem a zvukem
 přiblížily na dosah ruky,
 může nám přesto zůstat vzdálené.

Co leží v nedohlednu,
 může nám být blízké.

Malá vzdálenost
 není ještě blízkost.

Velká vzdálenost
 není ještě dálka.

Co je to blízkost,
 jestliže přesto, že i nejdelší vzdálenosti

byly zkráceny na minimum,
neustále uniká?

Co je to blízkost,
když ji toto neúnavné odstraňování vzdáleností
dokonce zapuzuje?

Co je to blízkost,
že když jí není,
chybí i dálka?

Co se to tu děje,
když právě proto, že se odstranily velké
vzdálenosti,
je všechno stejně daleko
a stejně blízko?

Co je to za jednotvárnost,
v níž nic není ani daleko
ani blízko,
ale jaksi bez odstupu?

Všechno se slévá
v jednotvárný nedostatek
jakéhokoliv odstupu.
Jakže?

Není to smršťování, jež neponechává žádný
odstup,

ještě děsivější,
než kdyby se vše nadobro rozletělo?

Hledíme strnule vstříc
tomu, co by mohlo přijít
s výbuchem atomové bomby
a nevidíme

to, co už je dávno zde
a co se událo právě jako dějství,
jež vrhá atomovou bombu
už jen jako svůj poslední výplod,
nemluvě o bombě vodíkové,
jejíž jediné zažehnutí,
domyšleno do všech důsledků
by stačilo všechn život na zemi
docela vyhladit.

Na co ještě čeká tato bezradná úzkost,
když to otřesné
je již skutkem?

Otřesné je takové dění,
které otrásá vším, co jest,
a vyvrací je z kořene jeho dosavadního bytí.
Co je toto otřesné otrásající?

Ukazuje se a skrývá
 ve způsobu, jakým tu všechno jest,
 že totiž navzdory všemu překonávání vzdále-
 ností,
 blízkost toho, co jest,
 stále chybí.

Jak je tomu s blízkostí?

Jak se můžeme dostat k jejímu bytostnému
 jádru?

Zdá se, že blízkost nelze nalézt bezprostřed-
 ně.

Spíše se to podaří tak,
 že budeme sledovat to, co v blízkosti jest.
 V naší blízkosti je to, co jsme zvyklí nazý-
 Avšak co je věc? vat věcmi.

Na věc jakožto věc
 myslel dosud člověk právě tak málo
 jako na blízkost.

Věc je třeba džbán.

Co je džbán?

Říkáme: nádoba, nádrž,
 totiž něco takového, co v sobě může něco ji-
 To, čím džbán v sobě něco drží, něho podržet.
 jsou stěny a dno.

Toto podržující
 je samo opět možno držet:
 proto má džbán ucho.
 Jakožto nádoba je džbán něco,
 co stojí samo v sobě.
 To, že stojí sám v sobě,
 charakterizuje džbán jako něco samostatného.
 Jakožto něco samostatného,
 co stojí samo,
 liší se džbán od předmětu,
 jenž stojí před námi.
 Něco samostatného se může stát předmětem,
 když si to před sebe představíme,
 ať už tak, že to bezprostředně vnímáme,
 či tak, že si to zpřítomňujeme ve vzpomínce.
 Co však dělá věc věcí,
 nespočívá v tom, že je to představený předmět,
 a vycházíme-li od předmětnosti předmětu,
 pak to vůbec ani nelze určit.

Džbán zůstává nádobou,
 ať si jej představujeme nebo ne.
 Jakožto nádoba stojí džbán sám v sobě.
 Co to však znamená,
 že toto podržující

stojí samo v sobě?

Že nádoba stojí sama v sobě:

určuje to již džbán jakožto věc?

Džbán přece stojí jako nádoba,

jen pokud byl do tohoto stavu uveden.

To se však stalo:

džbán byl jistým způsobem postaven,

totiž zhotoven.

Hrnčíř zhotovuje hliněný džbán z hlíny,

ze země zvlášť k tomu účelu vybrané a upravené.

Z té džbán sestává.

Skrze to, z čeho sestává,

může také na zemi stát,

ať už bezprostředně,

či prostřednictvím stolu a lavice.

Co je postaveno při takovém zhotovování,

je něco, co stojí samo v sobě.

Vezmeme-li džbán jako zhotovenou nádobu,

pak jej přece, zdá se,

držíme jako věc

a nikterak jako pouhý předmět.

Nebo bereme i nyní džbán

stále ještě jako předmět?

Ovšemže.

Není už pro nás sice jen předmětem pouhého
za to je však předmětem, představování,
který nám zhotovování předkládá tak, že je
že nám jej staví naproti tu pro nás,
a kladě jej vůči nám do jistého protikladu.

Zdá se,

že džbán je charakterizován jako věc tím,
že stojí sám v sobě.

Popravdě však

to, že stojí sám v sobě,
myslíme z hlediska zhotovování.

Aby stál sám v sobě:

o to jde při zhotovování.

I tímto způsobem je však

to, že stojí sám v sobě,

stále ještě myšleno z hlediska předmětnosti,
i když to, jak zhotovená věc stojí před vámi,
netkví už jen v pouhém představování.

Leč od předmětnosti předmětu

a od předmětně myšlené samostatnosti

nevede cesta k věcnosti věci.

Co je na věci to věčné?

Co je věc o sobě?

K věci o sobě se dostaneme teprve tenkrát,
až naše myšlení jednou dosáhne věci
jakožto věci.

Džbán je věcí jakožto nádoba.

Něco takového jako nádoba

musí být sice zhotoveny,

ale z toho, že hrnčíř džbán zhotovuje,
nikterak nevyplývá,

co je džbánu vlastní, pokud je džbánem.

Džbán není nádobou proto, že byl zhotoven,
nýbrž

džbán musel být zhotoven, protože je takovou-
to nádobou.

Zhotovování sice nechává vstoupit džbán
do toho, co je mu vlastní,

avšak to, co je vlastní bytostnému jádru
není nikdy produktem zhotovování. džbánu,
Vyvázan ze zhotovování

je pro sebe stojící džbán soustředěn do toho
něco v sobě držet. jediného:

Při procesu zhotovování

musí džbán ovšem napřed ukázat svému zhotovi-
svoji podobu. teli

Avšak to, co se takto ukazuje,

podoba /EIDOS, IDEA/,
 charakterizuje džbán pouze v tom ohledu,
 v kterém nádoba stojí vůči svému zhotoviteli
 jako to, co má být zhotoveno.

Co však nádoba takové podoby jako tento džbán
 co jest a jak jest jakožto džbán tato ¹věc, ²jest,
 nelze tím, že se zaměříme na tuto podobu,
 nikdy zkusit, IDEA,
 natož pak přiměřeně myslet.

Proto ani Platon,
 který při představování bytostné přítomnosti
 vycházel z jeho podoby, toho, ²(co je zde,
 ani Aristoteles
 a všichni další myslitelé, kteří přišli po něm
 nemysleli bytostné jádro věci.

Platon spíše zakusil,
 a to směrodatně pro celou následující dobu,
 vše, co jest v bytostném smyslu přítomné,
 jako předmět zhotovování.

Místo předmět,
 to, co stojí před námi,
 řekneme přesněji: výplod, výtvor.
 V plném bytostném určení tohoto vý-...
 je obsaženo dvojí:

jednak vzcházení ve smyslu pocházení, původ z.
 ať už to vyrůstá samo ze sebe, či je to zho-
 tovováno,
 jednak vzcházení ve smyslu vyvstávání vze-
 do neskrytosti toho, co již je šlého
 v bytostném smyslu přítomné.

Ať si však budeme to, co je bytostně přítomné,
 představovat ve smyslu výplodu či předmětu
 nedospějeme nikdy k věci jako věci. Jakkoliv,
 Věcnost džbánu spočívá v tom,
 že džbán jest jako nádoba.
 To, čím nádoba pojímá,
 postihneme tehdy, když džbán naplníme,
 je zřejmé, že pojímání
 se ujímají stěny a dno.
 Ale ne tak zhurta!
 Když naplňujeme džbán vínem,
 lijeme snad víno do stěn a do dna?
 Nanejvýš mezi stěny a dno.
 Dno a stěny jsou ovšem tím,
 co je na nádobě nepropustné.
 Když džbán naplňujeme,
 plyne nalévaná tekutina

do prázdného džbánu.

Prázdnó je to,
čím nádoba pojímá.

Džbán jakožto nádoba
je toto prázdnó,
toto pojímající nic.

Avšak džbán přece jen sestává
ze stěn a dna.

Z čeho džbán sestává,
skrže to také stojí.
Co by to bylo za džbán,
který by nestál?

Přinejmenším džbán nepovedený;
tedy stále ještě džbán,
a to takový, který by sice pojímal,
ale poněvadž by se stále kácel,
nechával by svůj obsah zase vytékat.
Leč vytékat může něco jen z nádoby.

Dno a stěny,
z nichž džbán sestává,
a skrže které stojí,
nejsou tedy vlastně to, co pojímá;
spočívá-li však pojímání

v prázdnosti džbánu,
 pak hrnčíř, jenž na hrnčířském kruhu
 vytáčí stěny a dno,
 nezhotovuje vlastně džbán.

Utváří pouze hrnčířskou hlínu;
 nikoliv - utváří prázdno.

Kvůli němu,

do něho

a z něho

ztvárňuje hlínu v útvar.

Hrnčíř začíná a stále pokračuje tak,
 že pojímá nepojmutelnost prázdna
 a staví je jako pojímající
 do tvaru nádoby.

Prázdno džbánu

určuje každý hrnčířův hmat.

Věcnost nádoby

nikterak nespočívá v látce,

z níž nádoba sestává,

nýbrž v onom pojímajícím

prázdnu.

Je však džbán skutečně prázdný?

Fyzika nás ujišťuje,

že džbán je naplněn vzduchem
 a vším tím, co tvoří vzdušnou směs.
 Když jsme se odvolávali
 na prázdno džbánu,
 abychom určili to,
 čím džbán pojímá,
 nechali jsme se svést
 takovým napůl básnickým způsobem nazírání.

Jakmile se však pustíme
 do vědeckého zkoumání skutečnosti
 skutečného džbánu,
 ukáže se nám
 něco jiného.
 Naléváme-li do džbánu víno,
 pak dochází pouze k tomu,
 že vzduch, kterým byl džbán dosud naplněn,
 je vytlačován a nahrazován kapalinou.
 Naplňovat džbán
 znamená z vědeckého hlediska
 vyměňovat jednu náplň za jinou.

Tyto údaje fyziky jsou správné.
 Věda w nich před nás staví něco skutečného,

čím se objektivně řídí.

Avšak - je tato skutečnost džbán?
Nikoliv.

Věda se setkává vždy jen s tím,
co její způsob představování
již předem připustil
jako svůj možný předmět.

Říká se,

že vědecké poznání má
nutkavou přesvědčivost.

Zajisté!

K čemu nás však nutí?

V našem případě k tomu,
abychom se vzdali i džbánu
naplněného vínem

a na jeho místo dosadili dutý prostor,
který zaujímá kapalina.

Věda uvádí džbán jakožto věc
vniveč,

protože věci,

jako to, co je směrodatně skutečné,
nepřipouští.

Toto vědění vědy,

jež je ve svém oboru,
totiž v oboru předmětů,
tak nutkavé,
zničilo věci jako věci
už dávno před tím, než vybuchla
atomová bomba.

Její výbuch
je jenom nejmasívnější
ze všech ostatních masívních potvrzení
již dávno se odehravšího
zničení věci:

potvrzení toho, že věc jako věc
zůstává nicotnou.

Věcnost věci
zůstává skryta,
zapomenuta.

Bytostné jádro věci
nevychází nikdy najevo,
tzn. nedostává se k řeči.

To mám na mysli, když říkám,
že věc jakožto věc
je zničena.

Toto zničení je proto tak děsivé,
protože s sebou nese
dvojí zaslepenost:

jednak mínění,
 že věda přednostně,
 před vším ostatním zakoušením,
 postihuje skutečné
 v jeho skutečnosti,
 jednak zdání, jakoby
 nehledě na vědecké prozkoumávání skutečného
 mohly být věci přesto věcmi,
 což by předpokládalo,
 že již vůbec kdy
 bytostně věcmi byly.
 Kdyby se však už věci
jako věci
 ve své věčnosti
 někdy ukázaly,
 byla by se věčnost věci
 stala zřejmou.
 Ta už by sama prosadila svůj nárok
 být myšlena.
 Popravdě nám však věc
 jako věc
 zůstává odepřena,
 je nicotná,
 a v tomto smyslu zničená.
 To se stalo a děje se

tak bytostně,
 že věci nejen, že již
 nejsou jako věci připuštěny,
 nýbrž se ještě vůbec nikdy
 nemohly jako věci
 zjevit myšlení.

V čem to je,
 že se věc neukázala
 jako věc?
 Že by člověk jenom opomenul
 představit si věc
 jakožto věc?
 Opomenout může člověk
 jenom to, co je mu již prisouzeno.
 Představit si člověk může,
 ať už jakkoliv,
 jenom to, co se již napřed
 samo od sebe osvětlilo
 a v tomto světle,
 které si s sebou přineslo,
 se mu ukázalo.

Co však je tedy věc jako věc,
 že se její bytostné jádro ještě nikdy

nemohlo zjevit?

Je tomu tak,

že se věc ještě nikdy dost nepřiblížila,

takže se člověk ještě nenaučil

dostatečně dbát věci jako věci?

Je to blízkost?

To už jsme se ptali.

Abychom se to dověděli,

vyptávali jsme se toho, co je v blízkosti,

totiž džbánu.

Co dělá džbán džbánem?

Ztratili jsme to náhle ze zřetele,

a to v tom okamžiku, kdy se nám vnutilo zdání,

že věda může říci

poslední slovo o skutečnosti

skutečného džbánu.

Účinnou složkou nádoby,

to, čím pojímá,

její prázdno,

jste si představili jako

dutý prostor vyplněný vzduchem.

Tím skutečně prázdno, fyzikálně myšlené, je:

ale není to

prázdno džbánu.

Nenechali jsme prázdnou džbanu
být jeho prázdňem.
Nedbali jsme toho,
co je na nádobě tím pojímajícím.
Nezamyslili jsme se nad tím,
jak toto pomíjející samo
bytostně jest.
Proto také nám muselo ujít,
co džbán pojímá.
Vino se stalo
pro vědeckou představu
pouhou kapalinou
a ta obecným látkovým skupenstvím,
které je možné všude.
Naší úvaze uniklo,
co džbán pojímá
a jak to činí.

Jak prázdnou džbanu pojímá?
Pojímá tak, že přijímá,
co se do něj nalévá.
Pojímá tak, že podržuje,
co přijalo.
Prázdnou pojímá dvojím způsobem:
přijímajíc a podržujíc.
Slovo "pojímat" je tudíž dvojznačné.

Přijímání nalévaného
 a podržování nalitého
 vždy patří dohromady.
 Jejich hodnota je určena vyléváním,
 k němuž je džbán
 jako džbán předurčen.
 Dvojí způsob, jakým prázdno pojímá,
 je založen ve vylévání.
 Teprve jako vylévání
 je pojímání tím,
 čím jest.
 Vylévání ze džbánu
 je nalévání hostům.
 Pojímání nádobou
 je bytostně
 v hostinném nalévání.
 Pojímání potřebuje prázdno
 jako to, co je schopno pojímat.
 Bytostné jádro pojímajícího prázdna
 je soustředěno do hostinného nalévání.
 Nalít hostům
 znamená však víc
 než něco pouze načepovat.
 Hostinné nalévání,
 v němž je džbán džbánem,

se soustřeďuje do dvojitého pojmání,
totiž do vylévání.

Soustředění hor nazýváme
pohoří.

Soustředění dvojitého pojmání
do vylévání,

jež jakožto souhrn

tvorí teprve plné bytostné jádro

hostinného nalévání, ~~xxx~~

nazýváme: pohoštění, dar.^{x/}

To, co dělá džbán džbánem

bytostně jest

v nalévaném jakožto daru pohoštění.

I prázdný džbán

si podržuje svoje bytostné určení

z daru nalévání,

i když z prázdného džbánu

nelze nalévat.

I to však je vlastní

jen a jen džbánu.

Naproti tomu u kosy nebo kladiva

nepřipadá nějaká neschopnost nalévat vůbec

Dar nalévaného může být nápojem. v úvahu.

Nápojem je voda,

nápojem je víno.

 x/ viz str. 22: Stejně jako ve slově "Gebir-
 ge" /pohoří/ tak i ve slově "Geschenk" /dar/
 znamená předpona "Ge-" ono soustředění,
 shromáždění, souhrn. /Pozn. překladatele./

V daru nalévané vody
 dlí pramen.

Dlí tu skála, z níž pramen prýští,
 a v ní dlí temná dřímota země,
 jež přijímá déšť a rosu
 nebes.

Ve vodě pramene dlí svatba
 nebe a země.

Dlí i ve víně,
 které skýtají révové plody,
 v nichž se důvěrně snoubí
 výživa země
 se sluncem nebes.

V daru vody,
 v daru vína,
 dlí nebesa a země.

Dar nalévaného
 je však to, co dělá

džbán džbánem.

V bytostném jádře džbánu
dlí nebesa a země.

Dar nalévaného
je nápojem
smrtných.

Tiší jejich žízeň.
Osvěžuje jejich volné chvíle.
Rozveseluje jejich družnost.

Dar džbánu
je však také čas od času věnován
posvátné úlitbě.

Úlitba netiší žízeň.
Ztišuje sváteční veselí
a povznáší oslavu
k výsostem.

Dar úlitby se nenalévá ve výčepu,
ani není nápojem
smrtných.

Úlitba je nápoj obětovaný
nesmrtným bohům.

Dar nalévaného

jakožto úlitba
 je hostinný dar ve vlastním smyslu.
 V nalévání zasvěcenému úlitbě
 bytostně jest
 nalévající džbán
 jakožto hostinný dar.
 Posvátná úlitba je to,
 co slovo "lít" ve vlastním smyslu znamená:
 dar a oběť.
 Lít, německy giessen, Guss,
 zní řecky CHEEIN,
 indoevropsky: ghu.
 To znamená obětovat.
 Bytostně provedeno,
 přiměřeně myšleno
 a ryzím způsobem vysloveno
 je lití: dar, oběť,
 a tudíž hostinné nalévání.
 A jedině proto se může bytostné jádro lití,
 jakmile zchradne,
 stát pouhým čepováním a vyléváním,
 až se nakonec v obyčejné nálevně
 úplně ztratí.
 Lití není pouhé naplňování a vyprazdňování.
 V daru nalévaného nápoje

dlí po svém způsobu
smrtní.

V daru úlitby

dlí po svém způsobu
božstí,

kteří přijímají dar nalévání
jako dar oběti.

V daru nalévaného

dlí různým způsobem
smrtní a božstí.

V daru nalévaného

dlí země a nebe.

V daru nalévaného

dlí zároveň

země a nebe, božstí a ~~smrtní~~ smrtní.

Tito čtyři,

sami od sebe zajedno,

patří dohromady.

Semknutí v jedno jediné součteří
předchází všechno, co zde jest.

V daru nalévaného

dlí jednoduchá semknutost těchto čtyř.

Dar nalévaného

je hostinným darem,
 nakolik dává prodlévat
 zemi a nebi, božským a smrtelným.
 Prodlévání však nyní není už pouhé setrvávání
 něčeho, co se vyskytuje.
 Prodlévání uvlastňuje.
 Přivádí ty čtyři
 do světlého pole toho,
 co je jim vlastní.
 Dík jednoduché semknutosti
 toho, co je jim vlastní,
 jsou si navzájem důvěrně blízcí.
 Svorní v této vzájemnosti,
 jsou neskryti.
 Dar nalévaného
 dává prodlévat
 jednoduché semknutosti součtveří těchto čtyř.
 V tomto daru však
 bytostně jest
 džbán jako džbán.
 Dar nalévaného soustřeďuje to,
 co patří k hostinnému nalévání:
 Ono dvojí pojímání,
 to, co pojímá,
 prázdnotu

a lití jakožto obdarování.

To, co je shrnuto v tomto daru,
se samo soustřeďuje v tom,
že uvlastňuje čtveřinu,
a tak prodlévá.

Toto rozmanité a přitom jednoduché soustřeďo-
je to, čím džbán bytostně jest. vání

Jedno staré německé slovo
vyjadřuje toto soustředění.

To slovo zní: thing.

Bytostné jádro džbánu

je čisté hostinné soustředění
jednoduchého součtveří

do prodlení v jediné chvíli.

Džbán bytostně jest jako věc.

Džbán je džbánem jakožto věc.)

Jak však je bytostně věc?

Věc věcní.

Věcnění soustřeďuje.

Uvlastňujíc součtveří,
soustřeďuje věcnění

její prodlení

do toho, co vždy v tu kterou chvíli prodlévá:
do té či oné věci.

Takto zakoušenému a takto myšlenému
bytostnému jádru džbánu
dáváme jméno věc.

Promyslíme nyní toto jméno
na základě toho, jak jsme myslili
bytostné jádro věci,
na základě věcnění,
jako toho co soustřeďuje a uvlastňuje prodle-
ní součtveří.

Vzpomeneme však přitom zároveň
starohornoněmeckého slova thing.

Tento poukaz na dějiny řeči
snadno svádí k mylnému pochopení způsobu,
jakým nyní myslíme bytostné jádro věci;
mohlo by to vypadat tak,
jako by bytostné jádro věci,
jak nám nyní tane na mysli,
bylo tak říkajíc vyždíáno ze slovního významu
starohornoněmeckého jména thing,
na které jsme náhodou narazili.

Mohlo by se ozvat podezření,
že tento pokus zakusit bytostné jádro věci
je založen na libovůli etymologické hříčky.
Tím by se utvrdilo beztak už všeobecně rozší-
řené mínění,

že místo abychom promýšleli bytostné obsahy,
hledáme pouze ve slovníku.

Leč opak je pravdou.

Starohornoněmecké slovo thing

/podobně jako staročeské slovo věca; pozn. př.
znamená shromáždění, takové, které má projednat
záležitost, o níž je třeba mluvit,
totiž nějaký sporný případ.

Následkem toho se staroněmecká slova thing a
stávají jmény pro záležitost; dinc
označují vždy to, co se člověka nějakým způso-
na čem mu záleží bem týká,
a o čem se tudíž musí mluvit.

To, o čem se mluví, nazývají Římané res;
EIRÓ, /RHŮS, RHÉTRA, RHÉMA/ znamená řecky:
o něčem mluvit, něco projednávat;
res publica neznamená stát,
nýbrž to, co se každého ze společnosti zřejmě
co každého "zajímá" týká,
a co se tudíž veřejně projednává.

Jenom proto, že res znamená to, co se někoho
týká,
může se dostat do takových slovních spojení
jako res adversae, res secundae;

to první je něco, co se nás dotýká nějak pro-
to druhé, co nás provází příznivě. tivně,
Slovníky sice překládají správně
res adversae jako neštěstí,
res secundae jako štěstí;
o tom však, co tato slova říkají,
když jsou vyslovena tak, jak jsou myšlena,
se ze slovníků moc nedovíme.
V tomto a v ostatních takových případech
tomu tedy opravdu není tak,
že by naše myšlení žilo z etymologie,
nýbrž etymologie je odkázána
na to, že se nejdříve promyslí
bytostné obsahy toho,
co slovníková hesla jako slova
holým, nerozvinutým způsobem jmenují.
Latinské slovo *res* pojmenovává to, co se člo-
záležitost, spor, případ. věka týká,
Pro to užívají Římané také slova *causa*.
Původně a ve vlastním smyslu
to vůbec neznamená "příčina";
causa znamená případ,
a tudíž také obsah případu,
totiž že se něco dává do pohybu

a dostává spád, stává se splatným.

Pouze proto, že causa znamená téměř totéž co
totiž případ, res,

může později slovo causa

nabýt významu příčiny

ve smyslu kauzálního působení.

Staroněmecká slova thing a dinc

se svým významem shromáždění,

a to za účelem projednání nějaké záležitosti,

se tedy hodí jako žádná jiná

k věcně správnému překladu

latinského slova res, něčeho, oč běží.

Z oňoho slova latinské řeči,

jež v ní odpovídá slovu res,

totiž ze slova causa ve významu případu a zá-

stává se pak románské la cosa ležitosti,

a francouzské la chose;

německy se říká das Ding, věc.

V angličtině si slovo thing dosud podrželo

plný význam,

jež má latinské slovo res:

he knows his things,

vyzná se ve svých věcech, v tom, co se ho týká;

he knows how to handle things,

ví, jak věci zařídit,

tzn. umí si poradit s tím,
 oč se případ od případu jedná;
 that's a great thing:
 to je velká /zvláštní, strhující, ohromná/ věc,
 tj. něco vycházejícího ze sebe,
 co se týká člověka.

Rozhodující teď však není
 krátce zmíněná historie významu slov
 res, Ding, causa, cosa, chose, thing,
 nýbrž něco docela jiného,
 na co jsme dosud nepomyslili.
 Latinské slovo res
 pojmenovává to, co se člověka nějak týká.
 To je na res reálné.

Realitas římské res je zakoušena
 jako týkáni se.

Jenže:

Římané tuto svou zkušenost
 v jejím bytostném jádře
 nikdy výslovně nemysleli.

Realitas této res sč Římané představovali
 na základě toho, že převzali pozdní řeckou fi-
 spíše ve smyslu řeckého ON; losofii,
 ON, latinsky ens,
 znamená to, co jest bytostně přítomno

ve smyslu toho, co odněkud vzešlo.

Z res se stalo ens,

to, co je zde ve smyslu něčeho zhotoveného
a představeného.

Zasuta zůstala

vlastní realitas původně římsky zakoušené res,
totiž týkáni se

jako bytostné jádro

toho, co jest zde.

Jméno res slouží naopak v pozdější době,
obzvláště ve středověku,

k označení každého ens qua ens,

tj. všeho, co zde jakkoliv jest,

i tehdy, když vzniká jen z představy
a jest zde jako ens rationis.

Totéž, co se stalo se slovem res,

děje se s odpovídajícím jménem dinc,

neboť dinc znamená cokoliv,

co nějakým způsobem jest.

V souladu s tím používá Mistr Eckhart slovo
jak pro Boha, tak i pro duši. dinc

Bůh je pro něho

"hoechste und oberste dinc",

nejvyšší a nejvznešenější věc.

Duše je "groz dinc", velká věc.

Tím nechce tento mistr myšlení nikterak říci,
že Bůh a duše jsou snad
totéž co skála: hmotný předmět;
dříc je zde opatrné a zdrženlivé jméno
pro něco, co vůbec jest.

Tak říká Mistr Eckhart
podle jednoho výroku Dionysia Areopagity:
diu minne ist der natur,
daz si den menschen wandelt
in die dříc, die er minnet,
láska je takové přirozenosti,
že mění člověka
ve věci, které miluje.

Poněvadž slovo věc
znamená v řeči západoevropské metafyziky
to, co jakkoliv a vůbec něčím jest,
mění se význam jména "věc"
podle výkladu toho, co jest, tedy jsoucna.
Kant stejně jako Mistr Eckhart
mluví o věcech
a míní tímto jménem něco, co jest,
ale pro Kanta se to, co jest,
stává předmětem představy,
jež se odehrává v sebevědomí lidského Já.

Věc o sobě

znamená pro Kanta:

předmět o sobě.

Ono "o sobě" Kantovi znamená,

že předmět o sobě

je předmětem beze vztahu k lidskému předsta-
tzn. bez onoho "před-", vování,

díky němuž si jej teprve vůbec
můžeme představit.

Prísně kantovsky

znamená "věc o sobě" předmět,

který pro nás žádným předmětem není,

neboť má stát bez jakéhokoliv možného "před-":
pro lidské představování, jež by mu stálo na-
proti.

Ani onen dávno opotřebovaný

všeobecný význam jména "věc",

kterého se používá ve filosofii,

ani starohornoněmecký význam slova "thing"

nám však ani v nejmenším nepomůže

v obtížné situaci,

kdy máme zakusit

a dostatečně myslit

bytostný původ toho, co zde říkáme

o bytostném jádru džbánu.

Je ovšem případné,
že v jednom významovém momentu
starého jazykového úzu slova thing,
totiž "shromažďovat",
ozývá se již něco z toho,
jak jsme v předchozím myslili
bytostné jádro džbánu.

Džbán není věc
ani ve smyslu římsky míněné res,
ani ve smyslu ens,
jak si je představovali ve středověku,
natož ve smyslu novověké představy předmětu.

Džbán je věc,
nakolik věcní.

Z věcnění věci
se teprve také uvlastňuje a určuje
bytostná přítomnost toho, co jest zde
a co je takového druhu jako džbán.

Vše, co je zde,
je dnes stejně blízko
a stejně daleko.

Vládne něco, co nezná žádný odstup.
Veškeré zkracování a odstraňování vzdáleností
nenese s sebou
žádnou blízkost.

Co je blízkost?

Abychom našli bytostné jádro blízkosti, uvažovali jsme o tom, co je v blízkosti, totiž o džbánu.

Hledali jsme bytostné jádro blízkosti a našli jsme bytostné jádro džbánu jako věci. V tomto nálezu jsme však zároveň postřehli bytostné jádro blízkosti.

Věď věcní.

Tím, že věcní, dává prodlévat zemi a nebi, božským a smrtelným; tím, že dává těmto čtyřem prodlévat, přivádí je v jejich dálkách k sobě blízko.

Přivádět takto

k sobě blízko

znamená přibližovat.

Přibližování je bytostné jádro blízkosti.

Blízkost přibližuje dálku, a to jakožto dálku.

Blízkost dálku uchovává.

Tím, že uchovává dálku, je blízkost bytostně přibližováním.

Takto přibližujíc,

skrývá blízkost sama sebe

přízeň a nepřízeň počasí,
plující oblaka a blankytná hloubka éteru.

Řekneme-li nebe,
pak myslíme zároveň již i ostatní tři
z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Božští jsou kynoucí poslové božství.

Z jeho skryté vlády vchází bůh
ve zjevnost svého bytostného bytí,
jež naprosto vylučuje srovnávat ho
s čímkoliv, co jest zde.

Vyřkneme-li slovo božští,
pak myslíme i zároveň ostatní tři
z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Smrtelní jsou lidé.

Nazývají se smrtelní,
protože mohou zemřít.

Zemřít znamená:

být schopen smrti jakožto smrti.

Jen člověk umírá.

Zvíře hyne.

Nemá smrt jakožto smrt
ani před sebou, ani za sebou.
Smrt je schrána, v níž je Nic,
totiž to, co v žádném ohledu vůbec není
něčím pouze jsoucím,
co však nicméně bytostně jest,
dokonce jako tajemství
bytí sama.)

Smrt jakožto schrána tohoto Nic
skrývá v sobě
bytostnost bytí.
Smrt jakožto schrána tohoto Nic
je skryše bytí.

Smrtelné nazýváme smrtelnými
- ne proto, že jejich pozemský život končí,
nýbrž proto, že jsou schopni smrti jakožto
Smrtelní jsou kdož jsou, smrti.
jakožto smrtelní,
totiž jako bytostně jsoucí ve skryši bytí.
Jsou bytostně jsoucím vztahem
k bytí jakožto bytí.)

Metafyzika si naproti tomu představuje člověka
jako animal, jako živočicha.

I tehdy když animalitou vládne ratio,
zůstává bytí člověka určeno z hlediska života
a prožívání.

Živočichové nadaní rozumem se musí smrtelnými
teprve stát.

Řekneme-li smrtelní,
pak myslíme zároveň i ostatní tři
z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Země a nebe, božští a smrtelní,
sami od sebe zajedno,
patří k sobě z jednoduché semknutosti jednot-
ného součtveří.

Každé z těchto čtyř zrcadlí svým způsobem
bytostné jádro těch ostatních.
Každé se přitom zrcadlí svým způsobem zpět
do toho, co je mu vlastní,
uvnitř jednoduché semknutosti těch čtyř.
Toto zrcadlení není vyjádřením nějaké kopie,
tím že každé z oněch čtyř světlí,
uvlastňuje zrcadlení
vlastní bytostné jádro každého z nich
do jednoduše semknutého vzájemného vlastnění.
V této uvlastňující a světlicí hře zrcadlení
přihrává se každé z oněch čtyř jedno druhému.

Uvlastňující zrcadlení
 uvolňuje každé z oněch čtyř
 do toho, co je mu vlastní,
 víže však takto uvolněné
 do jednoduchého semknutí jejich bytostné vzá-
 jemnosti.

Toto do volna vížící zrcadlení,
 opřeno o skladbu jejich vzájemné odevzdanosti
 je hra,
 jež každé z oněch čtyř,
 jedno druhému důvěrně oddává.
 Žádné z oněch čtyř
 netrvá zatvrzele na svém.
 Každé z oněch čtyř
 je k tomu, co je mu vlastní
 uvnitř jejich vzájemného vlastnění
 spíše vyvlastňováno.
 Toto vyvlastňující vzájemné vlastnění
 je zrcadlová hra součtveří.
 Z ní je sezdána
 jednoduchá semknutost součtveří.

Uvlastňující zrcadlovou hru jednoduché sem-
 knutosti
 země a nebe, božských a smrtelných

nazýváme svět.

Svět je bytostně tak,
že světuje.

Tím říkáme:

Způsob bytí světa
není možno ničím jiným
vysvětlit ani zdůvodnit.

Není to proto,
že by naše lidské myšlení
nebylo takového vysvětlení a zdůvodnění schop-
Nevysvětlitelnost a nezdůvodnitelnost no.
světování světa
spočívá spíše v tom,
že něco jako příčiny a důvody
zůstává způsobu bytí světa
nepřiměřené.

Jakmile se zde lidské poznání
dožaduje nějakého vysvětlení,
pak tím nejenže nepřekračuje rámec toho, jak
svět bytostně jest,
nýbrž padá pod jeho úroveň.

K jednoduché semknutosti světování
lidská snaha vysvětlovat
vůbec nedosahuje.

Když si ony jednotné čtyři
představíme jako osamocené jednotlivé skuteč-
jež mají být jedna druhou zdůvodněny nosti,
a jedna druhé vysvětleny,
pak jsou již ve svém bytostném jádře
udušeny.

Jednota součtveří je čtveřina.
Čtveřina se však nevytváří tak,
že by ony čtyři objímala
a jako taková k nim přistupovala teprve dodateč-
Čtveřina se rovněž nevyčerpává tím, ně.
že by oni čtyři,
jestliže se už tedy vyskytují,
stáli pouze vedle sebe.

Čtveřina bytostně jest jakožto uvlastňující
zrcadlová hra
oněch v jednoduché semknutosti sobě navzájem
Způsob bytí čtveřiny je být jakožto oddaných.
svět.

[Zrcadlová hra světa
je krouživý rej uvlastňování.]
Proto také neobepíná ony čtyři

teprv dodatečně jako obruč.
 Rej je víření a zároveň prsten,
 jenž víří
 a hraje tak hru zrcadlení.
 V uvlastňování
 světlí ony čtyři
 do lesku jejich jednoduché semknutosti.
 Tím, že jim uděluje tento lesk,
 uvlastňuje vířící prsten vzájemné ony čtyři,
 dokořán otevřené,
 v záhadu jejich bytostného jádra.

Shrnuté bytostné jádro
 takto vířící zrcadlové hry světa
 je lehounký vír.
 V lehounkém víru zrcadlivě vířícího prstenu
 vinou se oni čtyři do svého jednotného
 a přece každému z nich vlastního
 bytostného jádra.
 Poddajně se snoubí
 a ohebně kloubí
 v svém lesku svět.

Poddajný, ohebný, do kroužku svinutý,
 kujný, vláčný, drobný, lehký -

to vyjadřuje stará němčina slovy ring a gering.
 Zrcadlová hra světa
 umožňuje jako poddajné víření oněm čtyřem,
 aby se vykroutili do svého vlastního ohebného,
 do kroužku svinutého
 bytostného jádra.
 Ze zrcadlové hry tohoto drobného svitku
 uvlastňuje se věcnění věci.

Věc dává prodlévat součtveří.

Věc věcní svět.

Každá věc

dává prodlévat součtveří

v tom, co z jednoduché semknutosti světa
 v tu kterou chvíli prodlévá.

Když necháme věc

v jejím věcnění ze světování světa

být tak, jak bytostně jest,

pak myslíme na věc jakožto věc.

V takovém upamatování

necháváme se oslovit

světujícím bytím věci.

Když takto myslíme,

jsme věcí jako věcí

volání.

Jsme - v silném slova smyslu -
věcně podmíněni.

Všechny nároky na nepodmíněnost
jsme nechali za sebou.

Myslíme-li věc jako věc,
pak klademe bytostné jádro věci
šetrně do oné oblasti,
z níž bytostně jest.

Věcnění je přibližování světa,
přibližování je bytostné jádro blízkosti.
Pokud šetríme věc jako věc,
obýváme blízkost.

Přibližování blízkosti
je vlastní a jediná dimenze
zrcadlové hry světa.

To, že při všem odstraňování vzdáleností
blízkost stále chybě,
přivedlo k vládě cosi,
co nezná žádný odstup.

Chybí-li blízkost,
zůstává věc v tom smyslu, jak jsme o ní mluvili
jakožto věc zničená. výše,

Kdy tedy a jak
jsou věci jako věci?
Tak se ptáme,
obklopeni vládou toho,
co nezná žádný odstup.

Kdy a jak
přijdou věci jako věci?
Nepřijdou skrže lidské pikle.
Nepřijdou však ani
bez bdělosti smrtelných.
První krok k takové bdělosti
je krok zpět
z myšlení pouze představujícího,
tj. vysvětlujícího,
do myšlení upamatovávajícího.

Krok zpět
z jednoho myšlení do jiného
není ovšem pouhá změna stanoviska.
Nemůže být ničím takovým už proto,
že veškerá stanoviska,
včetně způsobu jejich střídání,
ulpívají v oblasti představujícího myšlení.
Krok zpět ovšem opouští oblast zaujímání sta-
Krok zpět směřuje tam, noviska.

kde má své místo odpovídání,
 jež oslovováno bytostným jádrem světa
 tomuto jádru v něm samém
 odpovídá.

Pro příchod věci jakožto věci
 nezmůže nic

pouhá změna stanoviska -
 - stejně jako všechno to,
 co nyní stojí bez odstupu před námi
 jako předmět,
 nelze nikdy změnit ve věci
 pouhou změnou jejich postavení.

Věci jako věci
 nepřijdou také nikdy tak,
 že se předmětům prostě vyhneme
 a ve svém nitru si vzpomeneme
 na někdejší staré předměty,
 které snad kdysi byly na cestě
 věcmi se stát,
 či být dokonce jako věci zde.

Co se věcí stane,
 uvlastňuje se z onoho nepatrného víru
 zrcadlové hry světa.

Tepěve tehdy,

ažsvět zasvitne,
 a to patrně prudce,
 jako svět,
 zaleskne se vířící prsten
 a lehounký vír země a nebe, božských a smrtel-
 se mu vykroutí ných
 do svitku své jednoduché semknutosti.

V souladu s tímto lehounkým vírem
 je věcnění samo nepatrně
 a každá prodlévající věc poddajná.
 nenápadně se poddávající svému bytostnému urče-
 Poddajná je věc: ní.
 džbán a lavice,
 lávka a radlice.
 Věc je však svým způsobem
 také strom a rybník,
 bystřina a hora.
 Tím, že věcní každá ve svém prodlení po svém,
 jsou věci:
 volavka a srna,
 kůň a býk,
 tím, že věcní každá ve svém prodlení svým způ-
 jsou věcmi i: sobem,
 zrcadlo a spona,

obraz a kniha,
koruna a kříž.

Nepatrné jsou věci
také co do počtu,
v poměru k bezpočtu
všech stejných a všude lhostejných předmětů,
v poměru k bezměrné masovosti člověka
jako živočicha.

[Teprve lidé jako smrtelní
dosáhnou a budou obývat
svět jako svět.
Jen to, co je ze světa nepatrné,
se jednou stane
věcí.]

Přeloženo z německého originálu Das Ding, in:
Vorträge und Aufsätze, Günther Neske Pfullin-
gen, 1954.

Učlenění textu připomínající volný verš spa-
dá plně na vrub překladatele. Je výrazem sna-
hy zachytit co možná nejvíc z myšlenkové
hloubky a básnického patosu autora.

M a r t i n H e i d e g g e r

Dopis mladému studentovi

Freiburg i.Br., 18.6.1950

Milý pane Buchnere!

Děkuji Vám za dopis. Vaše otázky se týkají jádra věci a argumentace je správná. Přesto je třeba uvážit, zda jste se již dostal k tomu, co je rozhodující.

Ptáte se: odkud dostává /stručně řečeno/ myšlení bytí pokyn, jenž mu ukazuje cestu?

Nesmíte však brát "bytí" jako objekt a myšlení jako nějakou činnost objektu. Myšlení, na němž je přednáška /"Věc"/ založena, není pouhé představování něčeho, co se vyskytuje. "Bytí" totiž vůbec není identické se skutečností nebo s tím, o čem jsme právě zjistili, že je to skutečné. Být také nestojí v protikladu k "už nebýt" a "ještě nebýt"; obojí na-
posled zmíněné patří totiž k bytostnému jádru bytí. To už tušila v užitečném rozsahu i metafyzika svým nicméně sotva pochopeným učením o modalitách, podle něhož k bytí patří stejně tak možnost, jako skutečnost a nutnost.

V myšlení bytí nikdy nepostupujeme tak, že bychom si něco skutečného jen představova-

li a vydávali to pak za to pravé. Myslet "by-
tí" znamená a vyžaduje: odpovídat nároku jeho
bytostného jádra, být s ním v souladu. Odpo-
vídání má svůj zdroj v tomto nároku a oddává
se mu. Odpovídat znamená ustoupit před tímto
nárokem a vstoupit tak do jeho řeči. K nároku
bytí však patří právě tak ono již odhalené
byvší /ALÉTHEIA, LOGOS, FYSIS/, jakož i zaha-
lené příští toho, co se ohlašuje v možném o-
bratu od zapomnění bytí k uchovávání jeho by-
tostného jádra. Všeho toho zároveň musí odpo-
vídání dbát, a to na základě dlouhého soustře-
dění a neustálého přezkušování svého naslouchá-
ní, má-li nárok bytí slyšet. A právě při tom se
může přeslechnout. Možnost zbloudit je u toho-
to myšlení největší. Toto myšlení nelze nikdy
vykazovat tak, jako vědění matematické. Není
však o nic víc libovolné, nýbrž je vázáno na
bytostné poselství bytí; nikdy však není ně-
čím tak závazným jako výrok, spíše je jen mož-
ným popudem jít po cestě odpovídání, a to v
naprosto soustředěné pozornosti vůči bytí,
které již bylo vysloveno.

Chybění boha a božského, je nepřítomnost.
Avšak nepřítomnost není žádné nic, nýbrž je

to právě bytostná přítomnost skryté plnosti toho, co již bytostně bylo a co takto soustředěno bytostně jest, kterou však je třeba si teprve osvojit: bytostnou přítomnost božského v řečtví, u židovských proroků, v kázání Ježíšově. Toto "už ne" je ve svém jádře jakýmsi "ještě ne" toho, co je zahaleným příštím jeho nevyčerpatelného bytostného jádra. Protože bytí není nikdy jen tím, co je zrovna skutečné, nemůže být střežení bytí ztotožňováno s funkcí strážného, který hlídá poklady uložené v nějaké budově. Střežení bytí nesleduje strnulým pohledem to, co se kolem nás vyskytuje. V tom totiž, je-li to vzato samo o sobě, nikdy na nárok bytí nenarazíme. Střežit zde znamená být bdělý vůči bytostně se odbývajícimu a přitom teprve nastávajícimu údělu bytí, na základě dlouhé a stále se obnovující uvážlivosti, která dbá pokynů, jimiž se nárok bytí ohlašuje. Poselství bytí nezná žádnou jednoduchou časovou posloupnost: dnes "stav zásob", zítra "svět a věc" - nýbrž je to vždy odbývání se i současnost dřívějšího a pozdějšího. V Hegelově Fenomenologii ducha je bytostně přítomna

ALÉTHEIA, i když proměněná.

Myšlení bytí ve smyslu odpovídání je velice bludná a navíc ještě nudná věc. Myšlení je však přesto asi ta nevyhnutelná cesta, která nechce být žádnou cestou spásy a která nepřinese novou moudrost. Tato cesta nanejvýš je cestou přes pole, polní cestou, která nejen o zřikání mluví, nýbrž která se už zřekla - totiž nároku na to, být závaznou naukou a platným kulturním výkonem, či duchovním činem. Všechno záleží v onom velice ošidném kroku zpět do uvážlivosti, která dbá onoho obratu od zapomnění bytí, jenž se začíná rýsovat v údělu bytí. Krok zpět z představujícího myšlení metafyziky toto myšlení nezavrhuje, ale otvírá dálku směrem k nároku zachovné pravdy bytí, v níž ono odpovídání stojí a jde.

Již častěji jsem se setkal, a to právě u lidí, kteří jsou mi blízko, s tím, že velmi rádi a pozorně naslouchají předvedení bytostného jádra džbánů, ale že si hned zacpávají uši, jakmile začnu mluvit o předmětnosti, výplodu, původu zhotovenosti a "stavu zásob". Ale to všechno k myšlení věci nutně patří, totiž k

myšlení, jež myslí na možný příchod světa, a tím, že na něj takto pomýšlí, pomáhá možná nejnepatrnějším a nejneplánádnějším způsobem, aby onen příchod dospěl až do oblasti lidské otevřenosti.

Ke zvláštním zkušenostem, jež mám se svou přednáškou, patří také to, že se mě lidé ptají, odkud moje myšlení dostává pokyny - docela tak, jakoby právě jen vůči tomuto myšlení byla taková otázka nutná. Naproti tomu však nikoho nenapadne, aby se ptal: odkud má Platon pokyn myslet bytí jako IDEA, odkud má Kant pokyn myslet bytí jako transcendentálnost předmětnosti, jako posici /kladenost/?

Odpověď na tyto otázky snad bude možno jednoho dne najít právě v těchto myšlenkových pokusech, které, jako ty moje, vypadají jako bezuzdná libovůle.

Nemohu vám poslat - a taky to nežádáte - žádnou legitimaci, jíž by bylo možno kdykoliv pohodlně prokázat, že to co jsem řekl, souhlasí se "skutečností".

Všechno je zde cesta přezkušujícího se a naslouchajícího odpovídání. U cesty je vždy ne-

bezpečí, že se stane bludnou. Chůze po takových cestách vyžaduje cviku. Cvik je řemeslo. Vytrvejte i v opravdové nouzi na cestě a vytrvale se uče, i za cenu bloudění, řemeslu myšlení.

S přátelským pozdravem

Martin Heidegger

Přeloženo z německého originálu Das Ding,
in: Vorträge und Aufsätze, Günther Neske
Pfullingen, 1954

M a r t i n H e i d e g g e r

Přípitek

Milý synovče H.!

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

Proto budiž jménem bližšího i vzdálenějšího příbuzenstva řečeno jen 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 vpravdě je to zcela jinak.

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

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

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

Jestliže se v tento slavnostní den smíme s Tebou radovat, pak jsme sami málo udělali pro to, 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, modlitba, 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 vozíček, navštěvoval svého otce kostelníka v jeho dílně. Byla tehdy v přízemí v levém křídle Notkirche.

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 začneš; zůstaneš,
i když mnoho působí nouze a výchova,
nejvíce zmůže zrod,
a paprsek světla, který
potkává novorozence.

Nejvíce z přirozených darů přináší rodná země a nebe nad ní. Z nich vzchází to, co je dosti silné, aby rostlo vstříc daru milosti.

Avšak právě tyto zdroje přirozeného růstu, všeho ryzího lidství jsou dnes tak ohroženy, jako ještě nikdy. Tyto zdroje také nemohou být uchráněny umělými 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 sebrala 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 zpusnutí vždycky cítil to, co stojí na zemi, a zakusil to, co vychází ze zdroje, a abys spatřil paprsek, v jehož světle se ukazují čisté a správné.

Nechť zůstane toto 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 pojmenováno 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.

Přeloženo z německého originálu Tischrede
bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Hei-
degger /Pfingstsonntag 1954/, Revista Augus-
tiniana de espiritualidad, vol. XI, 1970,
n. 36.

J. P.

Křesťanská víra a myšlení

Mně bylo původně řečeno, že v té knížce o "Přirozeném světě" jsou určité partie, které mladé bohoslovce a vůbec mládež zainteresovanou o otázky náboženství a myšlení zajímaly, a že by bylo snad následkem toho dobře právě tyto partie trochu objasnit. Ta knížka pretenduje na to být ryze filozofická ale jsou tam - zvláště na konci - některé úvahy, které vypadají jako relevantní pro křesťana.

Vy víte, že tento námět: filozofie a křesťanství, filozofie a křesťanská teologie - je téma bez břehů. Dvě tisíciletí evropských myšlenkových dějin se v podstatě zabývají touto otázkou, a tak je těžko za jeden večer říci něco takového, v čem by mohl být základ pro skutečný rozhovor mezi námi.

Pro začátek bych pověděl něco osobního: když jsem se začínal zajímat filozofií, tak zrovna tenkrát začala vycházet Křesťanská revue a zemřelý a námi všemi tak postrádaný J.B. Souček tam napsal článek o filozofii a teologii. Já jsem na ten článek zareagoval, a to takovými skeptickými poznámkami, které

byly v podstatě toho rázu, že na pozitivní stanovisko Součkovo jsem odpověděl takovou skepsí. Říkal jsem: filozofie je záležitost čistého nazírání a teologie naopak je záležitost člověka, který na obsahu víry lpí celou duší; a neviděl jsem nějakou možnost mezi tím dvojím sklenout most. Profesor Rádl potom napsal do dalšího čísla Křesťanské revue takovou pětirádkovou poznámku, kde bylo možno se dočíst, že ten, kdo má takové stanovisko, jaké jsem proklamoval já, ten že se nedostane ani k lžící polévky, natož pak k teologii. My jsme potom se Součkem o těchto otázkách často mluvili - také jednou veřejně - pokaždé nešťastně, pokaždé jsme se rozešli s takovým pocitem, že jsme šli jako mimoběžky, které se nemohou setkat. - Tolik tedy osobní vzpomínka.

Nicméně právě s těmi teology rázu Součkova přes to, že jsme se nedokázali domluvit zásadně a pozitivně, vzniklo z těchto třenic - abychom tak řekli - takové dost důvěrné a upřímné přátelství z obou stran, v jehož pozadí byl takový pocit, že nám přes všechny difference běží nějak podstatně o

shodnou věc.

Já bych teď nechtěl vykládat nějak abstraktně o vztahu mezi filozofií a křesťanstvím, případně křesťanskou teologií, nechtěl bych také referovat o věcech, o publikacích a myšlenkových směrech. Víte všichni, že ten problém je stále námětem diskusí a prohloubené meditace ze strany filozofů i teologů. Chtěl bych právě vyjít z toho, co mně přátelé říkali, že totiž snad by je zajímal problém, jak k těm otázkám božského a boha je možno přistoupit z hlediska přirozeného světa. To je totiž problém, který nejen u mne osobně, ale, myslím, vcelku je v centru filozofického usilování 20. století. To nemyslím nějak personálně, protože je o tom moje knížka, ale ten problém objevili a kolem něho soustředili filozofickou problematiku moderní velcí myslitelé: na prvním místě Husserl, jeho žáci a ovšem také ten největší a zároveň největší Husserlův odpůrce totiž Martin Heidegger.

Co znamená přirozený svět? Co to je? A proč má pro 20. století tak pronikavý význam?

Přirozený svět je prostě ten svět, v kterém žijeme; s kterým se setkáváme, s jehož věcmi, obsahy a záležitostmi se setkáváme, jakmile otevřeme oči a jakmile se začneme setkávat s věcmi a s bližními. Je to ten svět, pro který máme porozumění jakožto lidé; ten svět, který není vytvářen koncepcemi učenců v jejich pracovnách a laboratořích, nýbrž ten, v němž doopravdy a bez problémů, i se všemi problémy, žijeme. Ten svět, který je pro všechno uvažování abstraktní a teoretické základem; ten, jehož realita je základem vší reality; ten, s kterým musíme být seznámeni a v němž musíme být doma, kdykoliv začneme problematizovat, teoretizovat, zamýšlet se. Ten svět, do kterého jsme skutečně postaveni, a o který se wskutku jedná tam, kde mluvíme o postavení člověka na světě.

A teď je ta zvláštní a důležitá věc, že tento svět, v němž skutečně žijeme, je zároveň historický svět, je to zároveň svět člověka určité situace, určité doby. Mění se tedy. Náš přirozený svět je jiný než řecký

přirozený svět. Ale už vyslovím-li tuto myšlenku, je problematická. Edmund Husserl se domníval, že ze všech takových variant, v nichž se ten lidský svět vyskytuje, je možno vyloučit něco takového jako společný invariant, a že tento společný invariant je právě ta prarealita, v níž se vždy pohybujeme a která je půdou pro lidský život a jeho problémy i řešení.

My moderní lidé se svým školním vzděláním jsme si navykli myslet v trochu jiném světě nežli je ten přirozený. Navykli jsme si myslet v určitých schemech, která se dají historicky datovat, jsou to schemata objektivní nebo objektivizované zkušenosti, tak jak velcí myslitelé ji koncipovali v 17. stol. a jak se rozvíjí ve svých důsledcích do dnešního dne na základě konceptu matematické přírodovědy a všech dependencí tohoto konceptu, který do sebe zatahuje čím dál tím širší okrsy jsoucna, takže dnes do tohoto konceptu je zahrnuto to, co se dříve nazývalo lidskou duší; je tam zahrnuto to, co se týče lidské společnosti, lidského jazyka a

nejrozmanitějších duchovních záležitostí. Kdo řekne: moderní matematicko-fyzikální, vůbec objektivní nebo objektivovaný svět - ten zároveň říká: moderní pojetí jsoucna, moderní matematika, atd.

Staří Řekové kupř. svůj svět, ten, který je obklopoval a ten, který mysleli, mohli považovat za božský; ten mohli považovat za něco, v čem bohové a bůh se může projevat, se může ukazovat. Ve světě moderní objektivity něco takového je přinejmenším podivné. Chtít něco takového očekávat od světa formulí, od toho světa, který čím dál tím více se odhaluje jako abstraktum - abstrakta jsou nakonec to jediné, možná, co ve světě je nutné - takového něco očekávat nemůžeme.

Otázka z hlediska přirozeného světa zní možná takto: Existuje v přirozeném světě něco takového jako původní přístup k tomu, co je božské? Existuje tam něco takového jako původní porozumění člověka pro to, co je posvátné a božské? Z toho hlediska bych se nyní pokusil k těm otázkám několik

stručných poznámek říci.

Hlavně proto je to relevantní, poněvadž přirozený svět je něco takového, v čem pořád žijeme přesto, že do něho vproudila ta objektivita světa pracoven a laboratoří, hlavně skrze techniku a její důsledky, ale také školou a jinými institucemi. Ale přesto žijeme všichni v tom přirozeném světě a žijí v něm i ti učenci v té laboratoři, poněvadž jejich práce a jejich experimenty se odehrávají mezi stoly, křivulemi, aparáty atd., ale nikoliv mezi atomy a jinými konstrukcemi.

Ovšem my žijeme v přirozeném světě zvláštního druhu. Říkal jsem, že přirozený svět je historická veličina. Kdyby měl pravdu Edmund Husserl se svou myšlenkou, že povaha přirozeného světa v nejvlastnějším smyslu slova se objevuje tam, kde ze všech svých zkušeností o světech historických vyvozujeme určitý invariant, pak by ovšem bylo jasné, že něco takového jako původní přístup k něčemu, co je božské a posvátné, není možný. Jednoduše proto, poněvadž svět dneška, ten svět přirozený, do kterého vproudila

moderní objektivita, takovýhle přístup, myslím, podstatně zasouvá. Ale což jestli právě ten dnešní svět, v kterém žijeme, v kterém pracujeme a do kterého se každé ráno probouzíme, což jestli tento svět je přirozený svět ve způsobu deficience, v takovém módu pustošení, zpustošenosti? Což jestli je tento svět tak, jak dnes se nám prezentuje, určitou fází, která je spíše sto nám ukázat, že člověk může žít v přirozeném světě takovým způsobem, že o tomto prvotním základu a půdě své existence neví nebo nemá jasno - to míním tím způsobem, modem pustošení - že si sám zahraňuje přístup k jeho vlastní povaze a k bohatství, které v něm jako takovém je obsaženo? K té nesmírně plodné trivialitě, s kterou je každý z nás seznámen, aniž ji ale skutečně pochopil a aniž by se do ní autentickým způsobem ponořil a dovedl ji vytěžit. Proto myslím, něco takového jako úloha odkrytí přirozeného světa není paradox. Ten přirozený svět je v našem způsobu života jaksí zasut a odstrčen.

Ovšem hned zároveň s tím vidíte, že ú-

loha odkrýt tuto - jak jsem říkal - plodnou trivialitu, je nesamozřejmá, těžká úloha. Kde hledat přirozený svět v jeho autentické povaze, vtom, čím on v plném smyslu slova je, když nebudeme s tím husserlovským námětem invariace spokojeni?

Ale vás nepochybně nebude zajímat ten problém, který je ryze filozofický; myslím že nám postačí jenom to, že se dotazujeme přirozeně svého prožívání a svého života v přirozeném světě, ale zároveň že se snažíme destruovat všechno to - destruovat ne ve smyslu pouhého škrtání, ale ve smyslu odoperování významového - co souvisí s moderním konceptem objektivace. A z tohoto hlediska potom můžeme říci: V tom přirozeném světě člověka vždycky existovalo něco takového jako porozumění pro to, co je božské a posvátné!

Vy si vzpomenete na to, že jeden z nejstarších argumentů přirozené nebo lépe řečeno filozofické teologie byl argument ex consensu gentium. Z tohoto hlediska ten ar-

gument dostává trochu novou podobu, a zní potom asi tak: V přirozeném světě člověka existuje jako zvláštní dimenze něco takového jako porozumění pro tuto realitu.

Ovšem nám právě jako moderním lidem a nám jako křesťanům tato sice jinak formulovaná, ale přesto jenom banální věta mnoho nepomáhá a neříká. Nepomáhá nám proto, poněvadž nás dostává do situace, kdy najednou toho máme před sebou nepřeborné množství a právě takového porozumění pro posvátné a božské, s kterým si nevíme rady a s kterým eventuálně nechceme si vědět rady. To posvátné a božské, jak se ukazuje člověku v těch okolnostech před filozofií, před výslovnou reflexí, je takové, porozumění, které nám dává málo, s kterým se nemůžeme spokojit. My sice vidíme, že - abychom tak namátkou sáhli do minulosti - něco takového jako život v řecké nebo římské rodině byl nesmírně, ve všem, v každém gestu, v každé jednotlivosti podmíněn vztahem k božskému. V těch nejbanálnějších úkonech, v tom, co se týkalo kupř. jídla, každé jídlo bylo ritus, každý pracovní úkon, válka i mír se

neodehrály, abychom tak řekli bez souhlasu božského. Člověk žil v této atmosféře způsobem, který je dnes pro nás takřka nepředstavitelný, s intenzitou, kterou nechápeme. To znamená, moderní člověk, který i tam, kde odpovídá na apel vyšší, má docela jiný vztah k tomu, co je boží a co je božské. Jeho vztah rozhodně není to ustavičné tremendum a ustavičný dotaz a neklid, s kterým žil člověk tehdejší doby ttáří v tvář božskému.

Alle pochopitelně všichni si klademe otázku: Přece tyto primitivní zkušenosti a pověry, s kterými ti lidé dnes a denně v nížinách každodennosti a na vrcholku života - ty přece nejsou s to nám říkat už vůbec nic, ty nejsou našimi zkušenostmi, to je jednou provždycky odbyto tím, co se stalo nejústředněji právě v této oblasti, co člověka osvobodilo k tomu, co křesťan považuje za pravou konfrontaci s bohem. Ale je tato primitivní zkušenost tak úplně irevelantní pro nás? Myslím asi tak: Přirozený svět s přirozeným přístupem k božskému u-

kazuje, že v člověku je něco takového jako porozumění pro božské, jako samozřejmý rys naší otevřenosti pro to, co je božské - to je consensus gentium; na druhé straně ten obsah, který přirozená otevřenost má, je něco takového, co my akceptovat nejsme odhodláni a nemůžeme, to je něco takového, co s naším životem tváří v tvář bohu je neslučitelné. Ale tento dnešní poměr k bohu nemá ráz toho consensu a je vystaven celé té překérnosti, v které něco takového jako bůh a božské je vystaveno tomu světu, jejž my žijeme a jehož podstatná komponenta je ta objektivace.

A tak stojíme tváří v tvář této zvláštní situaci: tam, kde otevřenost je jako takový samozřejmý fakt, jsou obsahy, které akceptovat nemůžeme; Tam, kde žijeme vážně svůj vztah k bohu, se klade potom otázka: nestojíme prostě v jisté tradici, která tváří v tvář modernímu světu a jeho důsledkům se sice může takřikajíc znovu a znovu afirmovat, tvrdit, ale nemůže se s tímto světem vyrovnat a nemůže s ním v pravém smyslu slo-

diskutovat. Existuje pro tohle dilema nějaké řešení?

Neskrývám tu těžkou situaci, v níž jsme, v níž stojíme; problém lidství je ve své podstatě problém života na úrovni, která není úrovní pouhé úživy. Člověk od počátku dějin se snaží překonat stanovisko takové propadlosti biologickému životu, kterému je člověk vydán, protože je ZOON. V tom starém výměru člověka jako ZOON, LOGON ECHON, živočich, který má smysluplnou řeč, porozumět tomu, co je to ZOON není samozřejmé a není to snadná věc. Člověk není, jak se to obvykle interpretuje, ZOON ve své základně, v takové jisté vrstvě svého bytí, nýbrž člověk je ZOON tak, že tím, čím v eminentním smyslu slova jest, tzn. porozuměním tomu, co je kolem něho, co je sám a co jsou jeho bližní, že tohle jeho porozumění propadá tomu zařazení do biologického života. Člověk - aby setak řeklo - se dělá tím biologickým životem. Ale zároveň od začátku dějin ve vlastním smyslu slova se člověk snaží žít nad touto úrovní života sebe samotného us-

tavičně ztravujícího - jak to Hannah Arendtová krásně definovala: život je sebeztravováním a vyžaduje ustavičně toho, co jej zachraňuje a co jej udržuje. A život člověka na dlouhá údobí, tak jako život zvířat, se vyčerpává tím, že prostě se snaží vyhovět této potřebě a že jí uspokojuje.

Ale zároveň člověk historický utváří koncepty života, který se povznáší nad tuto úroveň, koncepty života, kde pro život uvolněný je obsahem něco dalšího.

V dnešní době vidíme přece docela jasně, že tam, kde porozumnění skutečnosti, v němž společnost jako celek nebo převážně žije, se zase chýlí k tomu, aby - sice složitým a rafinovaným způsobem - ten sebeztravující život udělalo centrem, tam že zároveň mizí něco takového jako vlastní lidskost. Vypadá to tak, jakoby na začátku dějin stálo lidské centrování kolem života biologického a sebeztravujícího, a jakoby na opačném konci, tam, kde stojí člověk dnes, opět se vynořovala tato zvláštní figura lidského života. A z toho důvodu myslím, že je právě v tom našem dilematu, v té alternativě, kterou

jsem se vám pokusil předvést, něco takového, co pro nás vždycky má takový bodavý význam.

Jak je to možné a jakým způsobem došlo k tomu, že člověk, který vyšel z toho stadia předhistorického, po projití dějinným procesem se vrací k něčemu takovému, jako je ta biologická úroveň?

Řekli jsme si, že přirozený svět sám je historická veličina, historické faktum. Ale co to vlastně znamená - historie? Je historie jenom souhrn lidských příběhů? Je historie jenom souhrn příběhů jednotlivců a společností? Co se to vlastně v historii děje? Čeho dějinami jsou dějiny? Když říkáme, že i ten svět, v kterém žijeme, v kterém zdánlivě tak úplně automaticky a přirozeně jsme, i ten že je historická veličina - co se to vlastně v dějinách vyvíjí? Co se vlastně v dějinách děje? Není to právě ten svět sám, který se vyvíjí? Já užívám slova "vyvíjí", které není adekvátní, které není dobré; chci jenom říci: Co je v tom procesu? Co se to vlastně děje? Co má historii?

Změnilo se naše porozumění věcem.

Když mluvíme o tom, že my máme jiný svět, nežli mělo 17.století, nežli měl středověk, nežli měli staří Řekové, chceme tím říci, že naše porozumění všemu tomu, s čím se setkáváme, je jiné nežli jejich. Viděli jsme, jak právě kupř. do toho našeho přirozeného světa vstoupila celá ta objektivita a s ní myšlenková práce několika staletí, génů, kteří nám otevřeli možnost ovládat a předvídat přírodu tak, jak nikdy nebyla ovládána a předvídána. Ale zároveň se tato příroda - pokud ji ještě máme právo tak nazývat - stala něčím takovým, v čem se už nikdy tak jako kupř. řeckému člověku, nemůže otvírat to, co je božské, nikdy už se v ní nemůže tak ukazovat.

Tedy tohle se změnilo, tohle se vyvíjí, tady je někde základní změna! Ale pakliže se takto mění - je v historickém procesu - to naše pochopení pro věci, které nejsme my a které s námi nestojí v nejintimnějším styku - a to je právě příroda, svět v běžném slova smyslu -, zдалipak nějakým takovým způsobem, takovou nějakou historickou

změnou neprochází právě také to, co se nás nejužším způsobem dotýká: sebezpočtení člověka a sebezpočtení člověka ve vztahu také k tomu, co je božské a boží?

Nepochybně kupř. pojetí řeckých filozofů a spolu s tím pojetí antického člověka v pozdějších poklasických stoletích vůbec, je jiná otevřenost pro sebe a pro to, co je božské, nežli ta, kterou konstatujeme u přírodních národů nebo u prvotních vysokých civilizací. To porozumění pro božské je u nich hluboce ovlivněno už filozofickou reflexí, filozofickým postojem, který sám přece nějakým způsobem historicky vznikl, který sám je takovým svědectvím hluboké proměny v porozumění tomu, co je. A my víme, že tato změna, ke které došlo tím, že řecká filozofie objevila něco takového jako věčnost, jako povznesení nad čas - to souvisí s určitým zvláštním pojetím času, času jako něčeho, co pomíjí, co jenom uplývá a nezůstává, netrvá. Tato řecká myšlenka toho, co je božské a posvátné, ovlivňuje do dneška velkou část náboženského smýšlení a teologického myšlení.

Je velká otázka, zdali ten způsob, jak řecký člověk vidí a cítí, jak rozumí božskému, zdali tato zkušenost, zdali toto porozumění je adekvátní tomu, co promlouvá jako oslovenost nikoliv božským, nýbrž živým bohem v křesťanství. V křesťanství s jeho zvěstováním království, které již nastává a oslovením, které se obrací na každého zvlášť, jednotlivě. Ten příchod přece není něco, pro co čas je irelevantní, takže se musí škrtat, aby se dospělo k tomu vlastnímu, nýbrž zde je zkušenost podstatně časová, podstatně zároveň docela jinak duchovní, nežli je ta duchovnost, kterou tak hlubokým a nesmírně propracovaným způsobem intendovala řecká filozofie.

Moje otázka je teď ta: umožňuje pojetí historie jako historie světa - jako dějin nikoliv toho, co je ve svět obsaženo, nýbrž toho porozumění, které dělá člověka člověkem - umožňuje tento koncept historie, abychom zároveň sklenuli jakýsi most mezi tím censensem gentium a mezi tou skutečností dneška? Umožňuje nám tento koncept, s tím

porozuměním pro zároveň proměnu a stálost, abychom našli cestu, abychom našli v naší přítomnosti a v našem porozumění pro jsoucno ten způsob, který v našem přirozeném světě je snad ještě pořád možný? Je možno na základě tohoto konceptu historie lidského porozumění, toho, že lidské porozumění je jistý pohyb, jisté dění, je možno na základě toho porozumět té skutečnosti, že během tohoto pohybu staré možnosti, které se zasouvají a ustupují, neznamenaají ztrátu toho podstatného, nýbrž jenom určitou proměnu, určité vystřídání v základních zkušenostech naší otevřenosti pro to, co jest?

[Lidský život je život porozumění a je třeba pochopit, že se vyčerpává tímto porozuměním. Vezmeme-li je dost široce, tak, že do něho patří právě veškeré lidské chování, všechny ty způsoby, kterými se člověk vyrovnává s tím, s čím se setkává a co na něho útočí. A tady je potřebí nějakých formulací, které by nám jasně postavily před oči, že tohle porozumění není něco statického, nýbrž že je to pohyb, že je to dění a že je to

nejzákladnější dění, bez kterého všechny ostatní děje jsou nesrozumitelné a nemohou ve skutečnosti ani být, ani být pochopeny.

Z tohoto důvodu jsem se snažil na konci té skicý o "Přirozeném světě" lidský život představit v podobě tří takových základních pohybů, z nichž první se týče nejúžeji lidského vzniku a zániku; je to takový pohyb, kterým je člověk do světa věcí a bližních zakořeněn;

druhý je pohyb práce a výroby, kterým se člověk brání na jedné straně proti tomu sebeztravování života a na druhé straně mu dodává pevnou kostru těch věcí, kterých vyžaduje jeho duševní veřejnost;

a posléze ten pohyb nejdůležitější: pohyb svobody a porozumění, kterým se člověk nějakým způsobem vyrovnává s celkem světa a s tím, co jej z tohoto celku oslovuje.

Ve všech těchto oblastech pohyb, a pohyb v té poslední oblasti je pohybem v nejvlastnějším smyslu slova dějinným.

Milí přátelé, já končím ten svůj špatně připravený a jistě vás také neuspokojující

cí výklad, v kterém na tyto otázky nejvlastnější, týkající se vztahu mezi filozofií a teologií dopadlo jenom docela málo slov a asi ještě méně jasností. Byl bych vděčen, kdybyste k tomu, co bylo tady vyloženo, řekli za své strany své.

D I S K U S E

A: Já děkuji mnohokrát panu profesorovi za jeho výklad. Budeme mít ještě poměrně dosti času na rozhovor, tak bych vás prosil, kdo má nějaké dotazy, ať se přihlásí.

B: Já bych položil otázku: Vy jste mluvil o nebezpečí nebo možnosti konce dějin, o tom náznaku nějaké čistě biologické existence. Křesťanství přineslo určitou koncepci konce dějin nebo dokonce několik koncepcí, které jsou většinou koncepce eschatologické. Mohl byste aspoň krátce nastínit, jestli v tom vidíte nějaký vztah nebo jak se díváte na ty křesťanské koncepce dějin.

P: Ten konec dějin tak, jak já jsem o něm mluvil, přirozeně s tím křesťanským, které znamená soud - nemá nic společného.

To je koncept, který vyplývá z jistého pojetí dějin, z jisté filosofie dějin, kterou se pokouším jaksi rozvinout a kterou přirozeně nemohu tady vykládat. Ale jenom tolik k tomu: Dějiny, myslím, ve vlastním smyslu slova, jsou vždycky dějinami určitého lidského napřímění nad tuto biologickou úroveň. Ale toto napřímění je zároveň zápasem se všemi ohroženími, která na člověka dopadají nebo která člověk riskuje ze svého vztahu k biologickému základu, i z toho, co sám dějinně vytváří a co pro něj znamená znovu a znovu možnost úpadku pod tu jednu dosaženou úroveň té svobody. A z toho hlediska je potom koncipován taky ten konec, ne tedy z hlediska nějakého analogického tomu křesťanskému pojetí.

B: Jenom maličkou poznámku k této věci: Ona mezi tím možná přece jenom nějaká souvislost je, protože víme, že člověk vlastně zpátky na tu původní biologickou rovinu nemůže, a že když se tam jakoby dostává tak klesá pod ni. Prostě člověk se nemůže stát pouhým zvířetem, ale něco horšího než zvíře. A v tomto smyslu by tu byl ja-

kýsi Anknüpfungspunkt pro ten přístup křesťanství, že by v tom byl také kus soudu.

P: Ten počátek dějin, jak já jej vidím, ne-
 znamená ve vlastním smyslu zvířecí úro-
 veň. Je to také lidské, člověk nikdy ne-
 může být zvířetem, ale právě vyčerpává
 se tak, jak řekneme ve velké domácnosti.
 Ty říše předoasijské, ty první vysoké ci-
 vilizace - to jsou ve skutečnosti takové
 obrovité domácnosti, které poskytují
 všem účastníkům možnost úživy a života
 na té úrovni úživné, ale nic dál. A prá-
 vě tak mám ten dojem, že když se mluví
 o konzumní společnosti - to slovo "kon-
 zum" má i etymologicky docela zajímavý
 význam tady, protože souvisí s consumere
 - a to je ten život, který sice je na
 technicky ohromně rafinované úrovni, ale
 zase se zaplétá sám do sebe a žije pros-
 tě v této jediné oblasti - se zapomenutím
 na všechny možnosti, které historicky by-
 ly již předtím proexecírovány.

C: Já bych teď zkusil říci něco, asi to za-

motám, tak prosím předem o prominutí. Jestli tomu dobře rozumím, tak to naše porozumění, a svět je v proměně, není původní. Naše původní porozumění světu a svět jsou společně zároveň v proměně. A teprve když dosáhneme ve svém porozumění světu i porozumění tomu, že svět se proměňuje, a že tedy zároveň porozumění tomu, že svět se proměňuje, a že tedy zároveň se proměňuje svět a zároveň se proměňuje naše porozumění světu, a to také proto zřejmě - teď nevím, zda jsem ještě stále na pevné půdě - zároveň proto, že vlastně ten svět se proměňuje v důsledku našeho porozumění, tak to znamená, že vlastně ten svět se nemůže konstituovat jakožto svět bez našeho porozumění.

P: Ano, svět je naše porozumění.

C: Ano, a k tomu našemu porozumění - tohle je třeba vzít dosti široce, tak jak jste říkal, pane profesore - tj. patří do toho i všechno naše chování.

P: Všechno naše chování, je otevřené, tzn. každé je pochopitelné jenom na základě to-

ho, že rozumíme věcem, že rozumíme jsoucnům. Když já jako člověk se opřu o tento stůl, tak v tom přece je porozumění celé této situaci, v které tady jsme: vím, jaký smysl má tento stůl tady a vím co znamená, že jsme se tady sešli, že já ta dy nejsem jako nezaujatý divák, nýbrž že tady něco dělám - to všechno k tomu patří. To je chování a to chování je přirozeně diktováno nějakým porozuměním.

C: Když se opřu o ten stůl, tak ovšem je to chování, které nikdy nemohu považovat za základní; to už je v rámci jistého porozumění, to už je v rámci světa. Ale existuje nepochybně také chování, které je mnohem základnější. Mně tane na mysli tohle: Zda není orientace ve světě nebo chování tj. jakési počínání, či aktivita ve světě zdanení čímsi, co to porozumění teprve otevírá a co teprve samo pak, když vstoupí v to porozumění, respektive když to porozumění se k tomu vrací, tak teprve může dospět k tomu porozumění světa nebo k tomu světu, jenž je porozuměním. Tedy

mně jde o tohle: Jestli je to chování umožňováno jenom tím porozuměním anebo zda to porozumění nezbytně svou nejvlastnější povahou není podmíněno tím chováním, tím počínáním, tedy není možné jenom tam, kde už napřed nějaké chování bylo. Zda to porozumění se vůbec může vztáhnout původně k tomu světu, v němž žijeme, zda to není původně, daleko původněji vztažení k tomu světu zprostředkovanému konáním.

P: To jistě, ale to původní konání je právě to porozumění. To je naprosto neodlučné. Přece stoly, místnosti, atd. jako stoly místnosti, dveře, atd. objevujeme tím, že jistým způsobem se mezi nimi pohybujeme a s nimi zacházíme. To není žádné takové porozumění, které by bylo napřed a žádná teorie; to je právě takové porozumění, které je život sám.

C: Odpusťte, ale já to chci ještě kousíček dovést. Mně se přece jenom zdá, že to nějaké pradávné, první lidské chování, je strašně maloučko odlišné od chování těch nejvyšších primátů.

P: Co o tom víme? A hlavně: co nás to zajímá?

C: Zajímá nás to proto, že to porozumění - to už plaveme uprostřed proudu a my tam těžko můžeme rozlišovat některé věci, tedy přinejmenším je to určitý problém. My to buď musíme nechat nerozhodnuto anebo když to rozhodujeme, tak to rozhodujeme poněkud svévolně. A mně teď jde o tohle: Když vy jste tam mluvili o tom, že k tomu základnímu, původnímu porozumění světa patří porozumění pro božské a teď jste to ukázal jako podstatně zproblematizováno v moderním světě, že tohle přirozené porozumění pro posvátné a božské už není záležitostí consensu, že se stává čímsi nesamozřejmým a tedy v tomto smyslu jako kdyby to bylo vyřazeno z toho, co k tomu porozumění přirozenému světu náleží, a že tedy jako by byl řekněme věřící křesťan postaven před dilema: buď - teď to už poněkud posunu - navázat na jakýsi consensus anebo stát proti consensu - pokud tu svou víru bude reflektovat co nejvážněji - tak mně se kladě tato otázka: Zda tohle není

přímý důsledek dějinného porozumění, zda tam, kde to porozumění světu, porozumění věcem, jež je tady svět, zda toto porozumění ve chvíli, kdy dojde tak daleko, že samo sobě rozumí dějinně, není postaveno před úkol se nějak postavit ke vsětu jakožto k dějinám? A tohle postavení ke světu jakožto k dějinám, zda není nezbytně provázáno distancí, motivovanou z velmi hlubokých vnitřních důvodů, proti původnímu porozumění božskému?

P: Jistě je ten problém dějin a zkušenosti o dějinách ústřední. Vy v podstatě tvrdíte - jestli tomu dobře rozumím - že to naše porozumění dějinám, takový historismus, že vlastně odvádí v podstatě od vlastního, přímého vztahu k božskému, ne?

C: Ano, od toho, čemu se kdysi říkalo: božské, posvátné,

P: Ale ten můj pokus - jestli má nějaký smysl to, co jsem vám dnes tady povídal - směřuje právě opačným směrem. Já používám toho pojmu dějin - a ne dějin vnějších dějů, nýbrž - dějin porozumění, porozumění jako

děje, k tomu, abych nějak naznačil, že přes tu podstatnou výměnu v našem porozumění tomu, co je, je v tom kontinuita, a že právě v této oblasti je nějaká možnost tomu modernímu nihilismu čelit. A to tím, že si jasně postavíme před oči to, že ty základní "dimenze" porozumění jsou na se neztrácejí, nýbrž se proměňují; a že v tom, že se proměňují, je jistá možnost zákrytů a nepochopení. Asi v tom smyslu, že kupř. něco takového jako antické porozumění jsou se může pro nás stát něčím, co zakrývá ten autentický způsob přístupu, který souvisí s tím, že nábožensky, křesťansky bylo objeveno něco takového, jako význam času pro tuto dimenzi. Rozumíte? Tam směřují ty moje poznámky.

Teď já bych chtěl říci ještě tohle: Kdo stojí v křesťanské tradici, tak ten v ní stojí, ale je otázka, jestli křesťanský člověk je s to na té běžné úrovni křesťanské teologie diskutovat s dnešním světem. A tohle myslím, není otázka malé-

ho dosahu, zejména také proto, poněvadž křesťan se přece nedomnívá, že to poselství je něco určitého pro ně soukromě; to je něco, co se týká nějakým způsobem všech, a toho nihilistického světa taky. Z toho důvodu se domnívám, že je potřeba diskuse s tím dnešním světem. Jakým způsobem to provést? Samozřejmě křesťané a křesťanští teologové si mohou zůstat klidně mezi sebou a udržovat živou jistou tradici. Ale jsou tímto uchováváním, touto konzervací tou solí země, kterou se domnívali vždycky být?

D: Mně není jasná taková základní věc: co považujete za takovou rovinu, na které ti křesťané, o nichž hovoříte, jsou; a druhá věc: čemu říkáte - nihilistický svět? To jsou takové momenty, které to hodně rozšíří, ale není mi to dost jasné.

P: No, tak co jsou křesťané...?

D: Přece křesťané také žijí v tomto přirozeném světě současně s těmi "nihilisty" - nebo jak jim říct -, ten přirozený svět je jim do značné míry totožný, do značné

míry žijí v tomtéž přirozeném světě.

P: Ale jsou jisté rozdíly. Jistě, všichni žijeme v této nihilistické přítomnosti, ti křesťané v ní žijí v modu obhajoby jisté tradice. To je dobře, že toto připomínáte, poněvadž ono nejde jenom o to, aby křesťané ovlivňovali ten nihilistický svět, nýbrž oni jsou hluboce ovlivněni tím světem moderní objektivitu. Samozřejmě, že jsou, a následkem toho také všechno to, co ustavičně vidíme, že totiž křesťanství je v dnešním světě záležitost víceméně obrany jisté tradice, která z velké části tak nějak nezabírá - a to, myslím, také z toho důvodu, že jsou asi nějaké nejasnosti a nějaké vnitřní nedostatky v tom konceptu dnešních křesťanů...

D: Pane profesore, já si myslím, že se mýlíte, že to tak docela neplatí o křesťanech že jenom brání nějakou tradici; naopak, že řada křesťanů spíš si myslí, že by třeba tu tradici měli bránit a neví, jak na to, a že už žijí tak nějak mimo ni.

P: Ale co to znamená: "žijí nějak mimo ni"?

To znamená, že takoví, o nichž mluvíte, od té tradice odpadají. Ta obhajoba, jak já na ni myslím, to znamená prostě to, že dnešní svět ve všem tom, čím je aktivní a čím žije, v tom je takříkající ofenzivní a o tu křesťanskou tradici se naprosto nestará. A křesťané v tomto světě, který je něčím docela jiným dirigován a indikován, se snaží nějak udržet interpretací, svými skutky, svým soukromím a svým pojetím mravního jednání, atd. něco, co vzniklo v docela jiných duchovních poměrech.

C: Já mám dojem, že tam, kde se křesťané hodně starají o tu tradici, tak že jsou nějak opravdu mimo tu skutečnou tradici, protože k podstatě křesťanství patří takový universalismus, přesně takový, jak jste před chvílí vyložil, že tedy relevantní může být křesťanství jediné, když dovede oslovit všechny a když tedy započítá do toho třeba i ten nihilistický svět, prostě všechno tam patří. Po této stránce by se to opravdu muselo vlastně vymezit,

co ta tradice znamená. Ale to porozumění, které je celkem, i když nepřevládlo úplně tak je ale přesto hojné mezi křesťany a křesťanskými teology. To je to, že křesťan se neliší od nekřesťanů, od ostatních lidí tím, že by měl nějaké jiné, zvláštní zkušenosti, třeba zkušenosti s bohem nebo o bohu, že by žil ještě navíc v nějaké swatyni nebo v nějakém posvátném prostoru či čase, že by měl něco navíc. Že tohle porozumění jakkoliv má svou minulost a přetrvává, že je dost kritizováno a jaksi málokdo z těch hlubších myslitelů se k tomu hlásí. Jediná věc snad, čím může křesťan oslovit, je vlastně něco, k čemu nepotřebuje žádnou vizitku, zda je křesťan nebo ne, tj. že dovede sám nahlédnout a druhé k nahlédnutí přivést, jak lépe porozumět světu, v němž moderní člověk žije, a jak člověk sám sobě může v tomto moderním světě lépe porozumět. Čili, to je přesně ta úloha, o které jste na začátku hovořil, k tomu jaksi něco přidávat, nějakou křesťanskou ingredienci - v tu ránu ztrácí křesťan vše.

P: Já myslím, že mi něco imputujete, co nebylo mým úmyslem. Já tady nechtěl dávat křesťanům žádné recepty, předepisovat jim jakákoliv chování, já jsem se jenom snažil předvést tu paradoxní situaci, ve které jsem: že totiž jediný způsob - snad - kterým můžeme pochopit, že by bylo možné něco takového jako otevřenost člověka vůči bohu, ten jediný způsob, který se mi zdá, že je schůdný, je, existuje-li v našem přirozeném světě něco takového jako taková možnost. A že na druhé straně my dnes sice žijeme v přirozeném světě, ale v modu zpusťování tím objektivovaným, ať jsme křesťané nebo nejsme, všichni. A že následkem toho taky nemáme porozumění pro tuto základní situaci, že jaksi klesáme v jistém smyslu na myslí anebo můžeme klesat na myslí, vůči tomuto nihilistickému světu. A tuto situaci jsem se snažil jaksi překlenout tou myšlenkou, že objevení historie jakožto historie světa, není ten relativistický historismus, kterému se obvykle holduje, nýbrž žemá ráz pohybu - jak

jsem o tom říkal - pohybu, v kterém se naše porozumění rozvíjí a kterým žije.

C: Ještě maličkost k tomu. Je velice těžké trefit se do stejného místa, ale teď mi to připadá strašně blízko. Jak jste se zmínil o tom Weischädelovi, já jsem se díval do toho, tam je ta úvaha o možnosti filozofické teologie - nevím, jestli je to totéž, o čem jste mluvil - ale tam má jednu krásnou větičku: Že bůh je to, co nám, když čelíme nicotě, dovoluje smysluplnost, nebo přesto žít ve smyslu. Mně se zdá, že jenom důraz nebo jenom podtržení toho pohybu dějícího se světa ještě není dost silný...

P: To, jistě ne - na této úrovni.

C: Že není dosti silný, aby čelil tomu nihilismu a že tedy porozumění dějinám musí jít ještě krůček dál, i filozoficky.

P: Já jsem o Weischädelovi nemluvil - a to z mnoha důvodů. To by totiž leželo jaksi mimo celý tento rámeček. Mně bylo několika přáteli řečeno, že bych se měl vy-

jádrít k tomu, co bylo v "Přirozeném světě". Z toho důvodu jsem to zaměřil takto, jak jsem to udělal. Pochopitelně mohli bychom mluvit také - a bylo by to jistě lepší - o Weischädelově koncepci, ta jeho koncepce je nepochybně propracovanější a hlubší; a já se taky nedomnívám, že to, co jsem tady řekl, by bylo něco víc, nežli zase určitá otázka, jistý program pro orientaci. To zakrývání, které spočívá v přežívání starých konceptů, které nejsou založeny na realitě času - to myslím, že všichni teologové znají moc dobře. Proč jinak ten strašný boj těch Barthů a jim podobných proti filozofické teologii, kterou se v podstatě pořád rozumí ten řecký metafyzický koncept? Já jsem se pokoušel ptát ještě dál: jestli takováto přeměna pohledu na dějinnost v těch základních dimenzích našeho světa není s to nám taky něco říci, něco pozitivního pomoci v orientaci v tom nihilistickém světě?

E: Pane profesore, já mám dojem, že v tom co jste řekl, je skutečně víc nežli jenom

paralela k tomu, jak vlastně už dnes, neříkám přímo teologickému v tom metafyzickém smyslu slova, ale k takovému myšlenkovému sebepochopení dnešního křesťanství dochází. Jenom bych vytkl dvě li-
nie: To už je dnes vlastně stará věc, že i program té objektivizace byl spolupod-
míněn pravděpodobně tím příchodem křesťanství a tím rozbitím právě toho před-
křesťanského chápání božství jako něčeho, co se jeví ve světě. Že prostorem té
transcendence, tím hiátem, který tu vznikl, bylo cosi ve světě uvolněno, že byl
dán nový impuls lidské aktivitě, a ta te-
orie sekularizace tolikrát vyslovená v
tomto století, chápe dokonce i tu moder-
ní přírodovědu jako něco, co vzešlo, do-
konce legitimně, také z křesťanského im-
pulsu, a tedy je vlastně zase zpětně ja-
kousi šancí pro křesťanství. To je tako-
vá ~~otázka~~ téze jistě polemická, protože
na druhé straně se ukázalo, že program
té objektivity, pokud byl vztažen přímo
na samotné výpovědi víry, se ukázal niči-
vým, a všechny ty pokusy, kdy teologie

se snažila modelovat se podle toho modelu objektivní vědy, vedly k zadušení toho původního impulsu - totiž víry. Ale nicméně se dá říct aspoň tolik, že víra sama není ohrožena tím procesem objektivace, protože ona se vlastně nikdy legitimně nechápala jako něco, co by se mělo objektivovat. V tom smyslu křesťanská víra přece jenom má něco společného s tím světem toho přirozeného božského, jak jste ho tady líčil z počátku, s tím světem Řeků, s tím světem antickým, že je právě před objektivací. A velcí křesťanští myslitelé a právě nové doby, si to ostře uvědomovali, např. Pascal nebo Kierkegaard.

Z toho hlediska vzniká taková paradoxní situace, že vlastně to křesťanské východisko, ta víra - a ta víra je něco skutečně radikálně nového oproti třeba řeckému pojetí božství - spadá do přirozeného světa. Ona by byla v tomto smyslu zkušeností přirozeného světa. Anebo - a to je ta otázka: Je z toho hlediska křesťanská víra přece jenom něčím deri-

vovaným, a byla by v přirozeném světě i víra nějak ještě základněji přítomna nežli právě v té křesťanské podobě? To je další věc, která myslím dosti úzce musí souviset s tím, co jsem se snažil říct na začátku: totiž kdyby tomu bylo tak, že proces objektivizace je přímo podmíněn právě křesťanskou podobou víry, pak by se dalo říct, že to, čeho křesťanská víra je sekundární modifikací na rovině přirozeného světa, spadá právě do tohoto procesu, který konec konců ruší to své východisko. Ale nemusí rušit to východisko, jehož právě ta křesťanská víra je tou pouhou modifikací.

Jinými slovy: Bylo by možno na rovině nepředsuděčné a žádnou křesťanskou teologií nepreformované analýzy přirozeného světa dospět k víře, která by v tomto smyslu mohla být práva právě té zkušenosti dějin, aniž by do té zkušenosti dějin bylo nutné započítávat právě ten přirozený svět rozkládající důsledek té objektivace.

A taďy bych řekl, ře takové pokusy existují, ře fenomenologie, myslím objevuje dokonce i v lidské ontogenezi něco takového, co bychom mohli nazvat jakousi vírou v rámci přirozeného světa. A zajímavé je, ře křesťanští myslitelé se na to také vlastně dokonce někdy i odvolávají. Když Rádl podává takový svůj obraz víry, tam, kde hovoří o tom dítěti, které se prostě staví na ty vlastní nohy, ale matka před ním má ještě ty ruce roztařeny, takže ono jenom chvílku popoběhne po těch vlastních nohou, kde je tedy jednak moment toho vzprímení, a jednak moment té důvěry - tak vlastně se taďy odvolává na určitou skutečnost přirozeného světa, totiž na jakousi elementární životní důvěru, jakousi elementární životní odvahu, která by v tomto smyslu byla - řekl bych - ještě před nějakou křesťanskou formací, totiž před tím, než skutečně křesťan přijme, ře tato naděje, tato důvěra, tato odvaha je zakotvena v historickém zjevení, v Ježíšovi a v tradici křesťanství.

Z toho hlediska by se mohla ještě položit otázka: Jestli je třeba to řecké pojetí součástí přirozeného světa zase tak docela původní anebo jestli nepředstavuje už určitou volbu a dokonce určitý pokles? /Tím nemyslím prostě nějakou koncepci prazjevení a jeho pokažení, jak to známe z křesťanské tradice./ - Ale samozřejmě, že to není primární! Před takovou přirozenou, i když proměnnou zkušeností božství, je tedy taková masívnější třeba zkušenost mýtického člověka o božství, ale jistě ještě nějaké další formy, které můžeme jen velmi nedokonale analogizovat podle dnešních primitivních kultur.

Ale je tady taková otázka: Je-li tomu tak, že k lidské existenci patří ta možnost vyložit se jako zvíře, jako článek nějakého biologického řetězu, není tady vždy, i v té zkušenosti v božstvím ta možnost si tu zkušenost božství - řekl bych - nějak vyložit příliš nízko, tzn. modifikovat si ji prostě podle podob nějakého jsoucna. Řekněme ta kosmická zbožnost ještě toho antického člověka je

takovou zkušeností konec konců na něčem - na kosmu; ta křesťanská zkušenost božského je zkušeností na člověku; a všechno jsou to vlastně nakonec asi vůči tomu božskému naprosto neadekvátní podoby.

Jinými slovy: Není tu něco základnějšího, čeho všeho toto jsou konec konců jakési deficientní mody, jistě víc než nic, ale přece jenom deficientní mody; a nebyli bychom s to odhalit nebo tak se přiblížit k tomu nejpodstatnějšímu z těch obrazů, které jsou vždycky vzaty z nějakého takového jsoucna, které je nám blízké a které je pro nás centrální?

Tak to byla taková úvaha, která by se dovolila nějak v pozitivním smyslu navázat na ten výklad, který jste podal, pane profesore.

P: Myslím, že ta vaše úvaha jde hodně-hodně daleko za to, co jsem tady tak náznakově podal. K tomu, co vy naznačujete, bych řekl tolik: Fakticky je to tak, že moderní matematická přírodověda nevznikla náhodou v křesťanské půdě, to víme. Tu

matematickou přírodovědu neměli ani Řekové, ani žádná mimoevropská kultura - a to asi z podstatných důvodů. Ovšem ta otázka konkrétní motivace toho procesu je dodnes nevyjasněna ve své kompletnosti, a ten křesťanský vliv na zahájení toho procesu je velice takový zprostředkovaný. Není to tak, že by křesťanství bylo nějak bytostně spjato s tímto způsobem pochopení skutečnosti, který se v tom světě radikální objektivizace projevuje, aspoň ne s tendencí k této radikální objektivizaci, která je právě radikální, která chce všechno absolutně podřazovat tomuto konceptu. Já myslím, že to je vyloučeno, tady je naprostý rozpor, a tady je ten moment, kde mezi obojím je ostrý protiklad.

Teď ovšem křesťanství přece nikdy nemůže opustit tu základní rovinu - aspoň myslím - v které žije, totiž v tom bytostném zájmu o vlastní bytí. Ne? Kdežto svět objektivizace je přece svět takového bytí které je samo k sobě lhostejné nebo řek-

něme nemá ani možnost být lhostejné, ani nelhostejné. A právě proto, že křesťanství stojí na této základně, právě proto má kořeny v přirozeném světě. Ovšem je otázka, jak dalece budou s tímto souhlasit teologové, a jak by se tato myšlenka mohla vůbec adekvátně teologicky formulovat? Poněvadž tam, kde řeč křesťana je formulována takovými radikálními teology, tak odmítají každý, jak se tomu říká, Anknüpfungspunkt v lidské existenci nebo jej považují za něco tak vágního, že o tom raději nemluví. To je sice pozice, která je pochopitelná z hlediska sebejistoty víry, ale myslím, že nás - no, jistě, teologové mají jiné věci na práci - ale nás, kteří reflektujeme o světě tak, jak se nám ukazuje, o přirozeném světě, nechává tato řeč naprosto na holičkách, takže je v ní něco takového nemilosrdného.

A teď k těm vašim myšlenkám o základních zkušenostech otevřenosti pro božské. Já jsem o těchto věcech nechtěl tady širším způsobem jednat, ale pochopitelně to, co jste tady naznačil, by měla fenomenolo-

gie této dimenze doopravdy podat, způsobem pochopitelně naprosto nedogmatickým a takovým, aby nejrozmanitější zkušenosti se daly zahrnout do těchto struktur.

Jinak, já za ty vaše výklady, jako jistě i ostatní posluchači, jsem vděčen, jsou poučné. A taky ta připomínka Rádla, toho myslitele, který pro nás všechny - ať teology nebo neteology - tolik znamená.

F: Pane profesore, chtěl bych se zeptat, zda bylo záměrně, že v přednášce nazvané "Křesťanská víra a myšlení" jste se důsledně vyhýbal užívání toho slova "víra". Je to snad tak, že víra nemá co činit s myšlením, nebo je to naopak způsob otevřenosti vůči bohu? Jak tomu slovu "víra" rozumíte?

P: Já jsem se tomu nijak nevyhýbal. Myslím, že jste to správně pochopil, víru vidím jako způsob otevřenosti tím směrem, jak bylo naznačeno, která je specifická pro křesťanství. Myslím, že tolik je možno

řící: Něco takového jako víra - existuje jenom v křesťanství. Řeckou otevřenost vůči božskému, vůči bohům, není možno naznačit jako víru. A zrovna tak v jiných civilizacích.

Ovšem já jsem se ze začátku hned omluvil za to, že ten titul je neadekvátní a kdybych se měl zaměřit přesně tím směrem, jak ten titul říká, tak by bylo důležité a nezbytné podat fenomenologii víry. Že jsem to neudělal, je strašná chyba a doufejme, že snad bude někdy jindy příležitost, aby se to dohonilo - jestli vás to bude zajímat.

A: Prosím vás, je zde ještě nějaká otázka? Čas už značně pokročil a já tedy ještě jednou děkuji panu profesorovi za jeho výklad.

Předneseno 27.1.1975. Doslovný záznam podle magnetofonového pásku.

M. H e i d e g g e r

Rozhovor s Richardem Wisserem

W: Pane profesore Heideggere! V naší době je slyšet stále více hlasů - a jsou to hlasy stále naléhavější - které propagují změnu společenských poměrů jako rozhodující úlohu přítomnosti a vidí v takové změně jedinou možnost slibující úspěšně vykročit do budoucnosti.

Jak se stavíte k takovémuto zaměření tzv. "ducha doby" třeba vzhledem k reformě univerzity?

H: Odpovím pouze na poslední otázku; neboť to, na co jste se ptal předtím, je pojato příliš široce. A odpověď, kterou vám dám, je odpověď, kterou jsem dal před čtyřiceti lety ve své nástupní řeči ve Freiburgu v roce 1929.

Budu citovat z přednášky Co je metafyzika?: "Obory věd se rozprostírají do velké šíře. Způsoby, jimiž traktují své předměty se mohou od sebe zásadně lišit. Tato roztržštěná mnohotvárnost disciplín drží dnes pohromadě už jen technickou organizací univerzit a fakult a jednotný význam si zachovává jen praktickým zacílením oborů. Naproti tomu odumřelo zakořenění

věd v jejich bytostné půdě." Myslím, že je to odpověď, která by mohla stačit.

W: Jsou ovšem nejružnější motivy, jež vedly k modernímu pokusům dosáhnout v celospolečenském měřítku nebo i v rovině mezilidských vztahů určité změny orientace v kladení cílů a určitého "přestrukturování" faktických daností. Zřejmě je v tom značnou měrou zapletena i filosofie, ať už v dobrém či ve zlém.

Vidíte nějaký společenský závazek filosofie?

H: Ne! - V tomto smyslu nelze o nějakém společenském závazku hovořit! Chceme-li na tuto otázku odpovědět, musíme se nejdříve zeptat: Co je to společnost? a zamyslet se nad tím, že dnešní společnost je jen zabsolutizováním moderní s u b j e - k t i v i t y a z tohoto místa že se filosofie, která stanovisko subjektivity překonala, vůbec žádného rozhovoru zúčastnit nesmí.

Jiná otázka je, nakolik lze vůbec mluvit o nějaké z m ě n ě společnosti. Otáz-

ka po požadavku změny světa vede zpět k často citované větě Karla Marxe z Tezí o Feuerbachovi.

Chci ji citovat přesně a výslovně: "Filosofové svět jen různě i n t e r p r e - t o v a l i ; jde o to jej z m ě n i t ." Ti, kdo tuto větu citují a se jí řídí, přehlížejí, že změna světa předpokládá změnu p ř e d s t a v y o s v ě t ě a že představu o světě lze získat jen tak, že budeme svět dostatečným způsobem i n - t e r p r e t o v a t . To znamená: Když Marx požaduje svoji "změnu", opírá se o zcela určitou interpretaci světa, čímž se prokazuje, že tato věta není větou fundovanou. Budí dojem, že je vyslovena jako rozhodné odmítnutí filozofie, zatímco druhá část věty filozofii implicitně jako nevyslovený předpoklad právě požaduje.

W: Čím dnes může působit v a š e filozofie s ohledem na konkrétní společnost s jejími rozmanitými úkoly a starostmi, nedostatky a nadějemi? Nebo mají pravdu ti vaši kritikové, kteří tvrdí, že Martin Hei-

degger je tak soustředěně zaujat "bytím", že pustil ze zřetele *conditio humana*, bytí člověka ve společnosti a člověka jako osoby?

H: Tato kritika je velké nedorozumění! Neboť otázka po bytí a rozvinutí této otázky p' předpokládá právě jistou interpretaci p o b y t u , tzn. jisté vymezení bytostného určení člověka. A základní myšlenka mého myšlení je právě ta, že bytí, resp. zjevnost bytí p o t ř e b u j e člověka a že naopak člověk je člověkem, jen pokud stojí ve zjevnosti bytí. Tím by mohla být otázka, nakolik se zabýváme pouze bytím a zapomínám na člověka, vyřícena. Není možno se ptát na bytí, aniž bychom se ptali na bytostné určení člověka.]

W: Nietzsche jednou řekl, že filozof je špatným svědomím své doby. Nechme stranou jak to Nietzsche myslel. Při sledování pokusu prohlédnout dosavadní dějiny filozofie jako dějiny úpadku z hlediska bytí a tedy je "destruovat", jsou asi mnozí v

pokoušení nazvat Martina Heideggera špatným svědomím západoevropské filozofie. V čem vidíte nejcharakterističtější příznak - mohli bychom také říci nejcharakterističtější připomínku - toho, co nazýváte "zapomenutost bytí" a "opuštěnost bytím"?

H: Nejdříve musíme vaši otázku v jistém ohledu korigovat, když mluvíte o "dějinách úpadku". To není míněno negativně!

Nemluví o dějinách úpadku, nýbrž o údělu bytí v tom smyslu, že se bytí ve srovnání s jeho zjevností u Řeků stále víc a víc odvrací - až se z něj vyklubala pouhá předmětnost a dnes pouhý stav zásob pro technické ovládnutí světa. Tedy: nejsou to dějiny úpadku, nýbrž o d v r a t b y t í , v čem stojíme.)

Nejcharakterističtějším příznakem této zapomenutosti bytí - a zapomenutost je zde třeba vždy myslet z řeckého, od LĚT-HĚ, tj. od sebe-skrývání, sebe-odvracení bytí -, tedy nejcharakterističtějším příznakem tohoto údělu, v němž stojíme - pokud to vůbec mohu přehlédnout - je sku-

tačnost, že ona otázka po bytí kterou kladou, není stále pochopena.

W: Dvě věci stále kladete do otázky a vždy znovu problematizujete: v l á d y -
chtivý nárok vědy a takové porozumění technice, které v ní nevidí nic než vhodný prostředek k rychlejšímu dosažení toho, co si právě přejeme. Právě v naší době, kdy si většina lidí od vědy slibuje všechno a kdy se jim ve světě objímajícím, ba svět přesahujícím televizním vysíláním demonstruje, že pomocí techniky dosahuje člověk toho, co si předsevzal, jsou vaše myšlenky o vědě a o bytostném určení techniky pro mnohé hlavolamem. Především co chcete říci tím, když říkáte, že věda nemyslí?

H: Abych začal nejdříve tím hlavolamem: Myslím, že je to docela zdravé! Moc málo si dnes na světě lidé lámou hlavu, ale zato je tu velká bezmyšlenkovitost, která souvisí právě se zapomenutostí bytí.
(A tahle věta, že věda nemyslí, která vzbu-

díla takový rozruch, když jsem ji vyslovil, v jedné freiburské přednášce, znamená: V ě d a se nepohybuje v d ě m e n z ě f i l o s o f i e . Je však, aniž o tom ví, na tuto dimenzi o d k á z á n a . Například: Fyzika se pohybuje v prostoru, v čase a v pohybu. Co je to pohyb, co je to prostor, co je to čas nemůže věda jako věda rozhodnout. Věda tedy n e m y s l í věda se svými metodami v t o m t o smyslu vůbec myslet n e m ů ž e .

Pomocí fyzikálních metod nemohu např. říci, co je to fyzika. Co je fyzika, mohu pouze myslet, a to způsobem filosofického [tázání]. [Věta, že někdo nemyslí, není žádná v ý t k a , nýbrž pouze k o n s t a t o v á n í vnitřní struktury vědy: k jejímu bytostnému určení patří, že na jedné straně je odkázána na to, co myslí filosofie, na druhé straně, že však na to, co je takto třeba myslet, zapomíná a nevěnuje tomu pozornost.]

W: A co míníte za d r u h é tím, když mluvíte o tom, že větším nebezpečím než atomová bomba je pro dnešní lidstvo nebezpe-

čí z toho, že se dostalo pod zákon techniky, že mu vládne "Gestell", jak nazýváte základní rys techniky, který spočívá v tom, že všechno skutečné odhaluje jako stav zásob pro možnou objednávku, nebo jinak vyjádřeno: umožňuje mít všechno a každého k dispozici na stisknutí knoflíku? ^{x/}

H: Co se týče techniky, určují bytostné jádro techniky tak, což se ještě nikde neujalo, že totiž - abych to řekl konkrétně - moderní přírodověda je rozvinutím bytostného jádra moderní techniky a naopak. Především je třeba říci, že *n e - j s e m p r o t i* technice. Nikdy jsem nemluvil *p r o t i* technice, ani proti tzv. démoničnosti techniky. Pokouším se pouze *b y t o s t n é m u j á d r u t e c h n i k y* porozumět.

Když citujete tu myšlenku o nebezpečnosti atomové bomby a o ještě větší nebez-

^{x/} Srov. Rozhovor M. Heideggera s redaktory časopisu Spiegel s komentářem J.P., Praha 1978. /Pozn. překl./

pečnosti techniky, myslím na to, co se dnes rozvíjí pod titulem biofyzika, že totiž budeme v dohledné době schopni udělat člověka tak, tzn. zkonstruovat ho přímo v jeho organickém jádře tak jak ho budeme potřebovat: uděláme lidi šikovní nebo nešikovní, chytré nebo hloupé. Tak daleko to dojde!

Technické možnosti jsou dnes už v přípravě a byly již také nositeli Nobelovy ceny na jednom jejich rokování v Lindau vysloveny - jak jsem to již před lety citoval v jedné přednášce v Messkirchu. Tedy: především bych chtěl odstranit mylný dojem, že snad jsem proti technice.

Vidím v technice, myslím v jejím bytostném určení, že člověk je podřízen moci, která ho vyzývá a vůči níž již není svoboden, že se zde cosi ohlašuje, totiž sepjetí bytí s člověkem - a že sepjetí, které se v bytostném určení techniky skrývá, vyjde snad jednoho dne ze své skrytosti na světlo.

Zda se to stane, to nevím! Vidím však v bytostném jádře techniky první projev daleko hlubšího tajemství, které nazývám "úvlast" X/ /Ereignis/, z čehož můžete vyrozumět, že o nějakém odporu nebo odsunování techniky nemůže být vůbec řeči. Jde naopak o to, porozumět bytostnému jádru techniky a technického světa. Podle mého mínění k tomu nemůže dojít, dokud se nebudeme filosoficky pohybovat ve vztahu subjekt - objekt. To znamená: v marxismu nemůžeme bytostné jádro techniky pochopit.

W: Všechny vaše úvahy jsou založeny a vyúsťují v otázce, jež je základní otázkou vaší filosofie, v "otázce po bytí". Vždy znovu jste poukazoval na to, že vaším cílem není připojit k dosavadním tézím o bytí nějakou novou. Právě proto, že bytí bylo určováno opravdu velmi různě,

X/K zavedení těchto českých termínů viz překlady Heideggerovy přednášky Konec filosofie a úkol myšlení ve sborníku Co je to filosofie, Praha 1977. Pozn. překl.

třeba jako vlastnost, jako možnost a skutečnost, jako pravda, ba i jako Bůh, ptáte se po nějakém srozumitelném souzvuku; a to ne ve smyslu nějaké vyšší syntézy, ale jako otázky po smyslu bytí.

V jakém směru vyvstává ve vašem myšlení odpověď na otázku: Proč je jsoucné a ne spíše nic?

H: Tady musím odpovědět na otázky dvě: objasnění otázky po bytí - za prvé. Myslím, že je tu jistá nejasnost v položení otázky. Titul "otázky po bytí" je dvojsznačný.

[Otázka po bytí znamená jednak otázku po jsoucnu jakožto jsoucnu. A v této otázce se určuje, co je jsoucné. Odpověď na tuto otázku má za výsledek určení bytí. Otázku po bytí lze však chápat také v tomto smyslu: Na čem se zakládá každá odpověď na otázku po jsoucnu, tzn. v čem vůbec tkví neskrytost bytí? Vyjádřeno příkladem: Řekové určují bytí jako přítomnění přítomného ^{x/}/viz pozn. na str. 123/. V přítomnění zaznívá přítomnost, přítomnost je momentem času, určení by-

tí jako přítomnění je tedy vztaženo k času. Jestliže se nyní pokusím určit přítomnění z času a rozhlédnu se po dějinách myšlení, co je řečeno o čase, shledám, že počínaje Aristotelem je bytostné jádro času určeno z již u r č e n é h o bytí. Tedy: tradiční pojem času je nepoužitelný. A p r o t o jsem se pokusil v "Sein und Zeit" rozvinout nový pojem času a časovosti ve smyslu eksťatické otevřenosti.

Druhá otázka je otázka, kterou položil již Leibniz a kterou opět obnovil Schelling a kterou já opět doslovně opakuji v závěru své již zmíněné přednášky Co je metafyzika?.

Avšak: tato otázka má u mne docela jiný smysl. Obvyklá metafyzická představa o tom, na co se touto otázkou ptáme, je taková: Proč je vůbec j s o u c n o a ne spíš nic? To znamená: Kde je příčina nebo důvod toho, že je j s o u c n o a ne nic?

Já se naproti tomu ptám: proč je vůbec jsoucno a ne s p í š e nic? Proč má

jsoucno přednost, proč není ono nic myšleno jako identické s bytím? To znamená: proč vládne a odkud pochází zapomenutost bytí?

Je to tedy úplně jiná otázka než ta metafyzická. To znamená: já se ptám, "Co je metafyzika?". Neptám se m e t a f y z i c k o u otázkou, nýbrž ptám se po b y t o s t n é m u r č e n í metafyziky.

Jak vidíte, jsou tyto otázky všechny neobvykle obtížné a pro běžné chápání v podstatě nepřístupné. Je třeba dlouhého "lámání hlavy", dlouhé zkušenosti a skutečného vyrovnání se s velkou t r a d i c í. Jedno z velkých nebezpečí našeho myšlení je dnes právě to, že myšlení - tedy ve smyslu filosofického myšlení - nemá už žádné skutečně původní sepjetí s tradicí.

W: Zřejmě vám tady ve všem jde o odbourání subjektivity a ne o to, co se dnes píše s velkým písmenem, totiž o to antropologické a antropocentrické, ne o představu, že ve vědě, které má člověk před sebou

a ve výkonech, které podává, uchopil již svoji podstatu. Místo toho nabádáte člověka, aby věnoval pozornost zkušenosti pobytu na světě, v němž se člověk poznává jako bytost otevřená pro bytí a v němž se mu bytí dává jako ne-skrytost. Prokázání nutnosti takové proměny lidského bytí na základě zkušenosti pobytu na světě je věnováno celé vaše dílo. Vidíte nějaké náznaky, že se tato myšlenková nutnost stane skutečností?

H: Jak bude vypadat osud myšlení, to neví nikdo. Jednu svoji přednášku, která se konala v Paříži roku 1964 a kterou jsem nepřednášel sám, ale která byla přečtena ve francouzském překladě, jsem nazval Konec filosofie a úkol myšlení. Činím tedy r o z d í l mezi filosofií, tzn. metafyzikou a myšlením, jak já je chápu. Myšlení, které v této přednášce od filosofie odlišuji - především tím, že se zde pokouším o vyjasnění bytostného jádra řecké ALÉTHEIA -, toto myšlení je z podstaty věcí v porovnání s metafyzic-

kým mnohem jednodušší než filosofie, ale ve svém provedení právě pro svou jednoduchost daleko obtížnější.

A vyžaduje to: novou pečlivost jazyka, žádné vynalézání nových termínů, jak jsem si kdysi myslel, nýbrž návrat k původnímu obsahu naší vlastní řeči, i když ji můžeme zachytit jen v jejím stálém odumírání.

Myslitel, který přijde a který snad bude postaven před úkol skutečně převzít toto myšlení, které se já pokouším p ř i - p r a v o v a t , ten bude muset odpovídat slovu, jež napsal kdysi Heinrich Kleist a které zní:

"Ustupuji před kýmsi, kdo tu ještě není, a skláním se, o tisíciletí dřív, před jeho duchem."

x X x

Rozhovor konaný u příležitosti filosofových osmdesátých narozenin /26.9.1969/ vysílala dne 24.9.1969 Druhá německá televize. Orig. byl uveřejněn v knize Martin Heidegger im Gespräch. Herausgegeben von Richard Wisser. Verlag Karl Alber Freiburg /München 1970/.

Martin H e i d e g g e r

Výňatky z rozhovoru s R. Augsteinem
a s G. Wolffem

- S: Proč bychom měli být technikou tak strašně přemoženi?
- H: Neříkám přemoženi. Říkám, že nemáme ještě cestu, která by bytostnému jádru techniky odpovídala.
- S: Mohlo by se vám přece naivně namítnout: co je zde potřeba zvládnout? Všechno přece funguje. Staví se stále více elektráren. Pořádně se vyrábí. Ve vysoce technizovaných částech Země jsou lidé dobře zásobeni. Žijeme v blahobytu; co zde vlastně chybí?
- H: Všechno funguje. To je právě na tom to děsivé, že všechno funguje a že toto fungování vede opět k dalšímu fungování a že technika člověka stále více odpoutává od Země a vykořeňuje ho. Nevím, zda jste byli zděšení vy, já jsem rozhodně zděšen byl, když jsem viděl ty snímky, jak vypadá Země z Měsíce. Nepotřebujeme vůbec žádnou atomovou bombu, vykořenění člověka je již tu. Máme už jen samé technické vzťahy. To už není žádná Země, na čem člověk dnes žije. Měl jsem nedávno dlouhý roz-

hovor s René Charem v Provincii, básníkem a účastníkem hnutí odporu, jak víte. V Provincii se nyní budují raketové základny a kraj je nepředstavitelným způsobem pustošen. Tento básník, kterého jistě nebudeme podezřívát ze sentimentality a oslawování idyly, mi řekl, že vykořenění člověka, které tu probíhá, bude náš konec pokud se ještě někdy nedostane k nenásilné moci myšlení a básnění.

S: Musíme ovšem říci, že jsme také raději tady, a v současné době se už jistě nedočkáme toho, že bychom mohli odsud pryč; ale kdoví, zda je člověku určeno, aby zůstal na Zemi? Bylo by myslitelné, že člověk nemá vůbec žádné určení. Ale přece jen by bylo lze vidět jistou možnost člověka v tom, že se ze Země rozšíří na jiné planety. Jistě ještě dlouho nebude člověk tak daleko. Avšak kde je psáno, že má své místo zde?

H: Z naší lidské zkušenosti a z dějin, aspoň pokud se v nich orientuji, vím, že všechno podstatné a velké vzniklo z toho,

že měl člověk domov a že byl zakořeněn v tradici. Dnešní literatura např. je z velké části destruktivní.

S: Slovo "destruktivní" nás zde zaráží, a to také proto, že slovo "nihilistický" se právě vaší zásluhou a ve vaší filozofii dostalo do zcela vyhraněné a obsáhlé významové souvislosti. Překvapuje nás, že slovo "destruktivní" slyšíme ve vztahu k literatuře, kterou jste přece mohl a musel vidět veskrze jak součást tohoto nihilismu.

H: Rád bych řekl, že literatura, kterou mám na mysli, není nihilistická v tom smyslu, jak jsem o něm přemýšlel.

S: Zřejmě vidíte, a tak jste se také vyjádřil, že svět je v jakémsi pohybu, který vyvolá nebo už vyvolal vznik absolutního technického státu.

H: Ano!

S: Dobře. Teď však vzniká přirozeně otázka: Může vůbec jednotlivec tento spleť vývoj, který se nám tak vnucuje, ještě ov-

livnit, nebo může ho snad ovlivnit filosofie, nebo mohou ho ovlivnit společně tím, že filosofie přivede jednotlivce nebo více jednotlivců k určité akci?

H: Smím-li odpovědět krátce a snad poněkud pasívně, ale na základě dlouhého zamyšlení: Filosofie nebude moci způsobit žádnou bezprostřední změnu nynějšího stavu světa. To neplatí jen o filosofii, nýbrž o všech pouze lidských myšlenkách a touhách. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. Zbývá nám jediná možnost, totiž v myšlení a básnění připravovat pohotovost pro to, až se objeví bůh, anebo v nepřítomnosti boha zajít; zaniknout před bohem nepřítomným.

S: Je tu nějaká souvislost mezi vaším myšlením a příchodem tohoto boha? Je zde podle vašeho názoru nějaká kauzální spojitost? Myslíte, že boha můžeme myšlením přivolat?

H: Nemůžeme ho myšlením přivolat, v našich silách je nanejvýš vzbuzovat pohotovost k očekávání.

S: Ale můžeme tomu pomoci?

H: První pomocí by mělo být připravování pohotovosti. Svět nemůže být skrze člověka, ale ani bez člověka tím, čím je a jak je. To souvisí podle mého názoru s tím, že to co nazývám oním odedávna tradovaným, mnohoznačným a nyní otupeným slovem "bytí", potřebuje člověka, aby se mohlo zjevovat, uchovávat a utvářet. Bytostné jádro techniky vidím v tom, co nazývám "Ge-stell", což je výraz často vysmívaný a snad nešikovný. Vláda tohoto "Ge-stell" znamená: člověk je vydán na povel /gestellt/ jisté moci, která si ho nárokuje a vyzývá ho; je to moc, která se zjevuje v bytostném jádře techniky a kterou člověk sám neovládá. Dopomáhat k tomuto nahlédnutí: více myšlení nežádá. Filosofie je u konce

S: V dřívějších dobách - a nejen v dřívějších dobách - se lidé vždycky domnívali, že filosofie nepřímo velice působí, přímo jen zřídka, ale že nepřímo může působit hodně, že dopomohla novým proudům k tomu, aby prorazily. Když pomyslíme je-

nom u Němců na taková velká jména jako Kant, Hegel a dále až po Nietzscheho, o Marxovi ani nemluvě, lze ukázat, že oklikami měla filosofie nesmírný vliv. Myslíte tedy, že toto působení filosofie je u konce? A když říkáte, že stará filosofie je mrtvá, že už neexistuje, zahrnuje to také myšlenku, že toto působení filosofie, jestliže zde kdy bylo, tak přinejmenším dnes už tady není?

H: Nějakým jiným myšlením je zprostředkované působení možné, ale rozhodně ne působení přímé, tak, že by myšlení jaksi kauzálně změnilo stav světa.

S: Promiňte, my nechceme filosofovat, na to nestačíme, ale máme zde teď přece místa, kde je šev mezi politikou a filosofií, tak nám prosím, odpusťte, že vás zatahujeme do takového rozhovoru - právě jste řekl, že filosofie a jednotlivci nemohou nic dělat, kromě...

H: ...kromě připravování pohotovosti, v níž bychom vytrvali otevření pro příchod bo-

ha nebo pro to, že zůstane nepřítomen. I zkušenost s takovou nepřítomností není žádné nic, nýbrž osvobození člověka od toho, co jsem v Sein und Zeit nazval propadnutím jsoucnu. K přípravě zmíněné pohotovosti patří zamyšlení nad tím, co dnes je.

S: Ale to by tedy skutečně musel přijít o-
nen pověstný náraz zvenčí, nějaký bůh
nebo kdo. Takže samo ze sebe a soběstač-
ně by tedy myšlení nemohlo už dnes nic
dokázat. Dříve to podle mínění součas-
níků, a myslím, že i podle mínění naše-
ho, možné bylo.

H: Ale nikoliv bezprostředně.

S: Jmenovali jsme už Kanta, Hegela a Marxe
jako velké hybatele. Ale i od Leibnize
vyšly podněty - pro rozvoj moderní fy-
ziky a tím pro vznik moderního světa vů-
bec. Myslíme, jak jste už řekl, že s ta-
kovým působením už dnes nepočítáte.

H: Ve smyslu filosofie už ne. Úlohu dosa-
vadní filosofie už dnes převzaly vědy.

Abychom mohli dostatečně objasnit "působnost" myšlení, museli bychom důkladněji probrat, co zde může účinek a působení znamenat. Bylo by zde třeba zásadnější rozlišení mezi podnětem, příčinou, podporou, zábranou a spoluprací, kdybychom měli důkladně probrat větu o důvodu. Filosofie se rozpouští v jednotlivých vědách, v psychologii, logice, politologii.

S: A kdo nyní zaujme místo filosofie?

H: Kybernetika.

S: Nebo ten zbožný, který vytrvává otevřen?

H: To však už není filosofie.

S: A co to tedy je?

H: Já to nazývám jiné myšlení.

S: Nazýváte to jiné myšlení. Mohl byste to formulovat poněkud určitěji?

H: Pamatujete se na větu, kterou končí moje přednáška Otázka techniky /Die Frage nach der Technik/: "Tázání je zbožnost myšlení"?

S: Ve vašich přednáškách o Nietzschem jsme

našli větu, která se nám zamlouvá. Říkáte tam: "Protože ve filosofickém myšlení vládne nejvyšší možná vázanost, proto myslí všichni velcí myslitelé totéž. To je však tak podstatné, a bohaté, že jednotlivec to nikdy nevyčerpá, nýbrž každý každého jen přísněji váže." Podle vašeho mínění se však tedy ale zdá, že právě tato filosofická stavba je v jistém smyslu dokončena.

H: Je dokončena, ale neznamená to, že se pro nás stala nicotnou, nýbrž právě v rozhovoru, který s ní vedeme, je znovu přítomna. Celá moje práce v přednáškách a seminářích v uplynulých třiceti letech byla v podstatě jenom interpretací západoevropské filosofie. Návrat k dějinám a k dějinným základům myšlení, promýšlení otázek, na které se od dob řecké filosofie ještě nikdo netázal, to neznamená žádné přetržení svazku o tradici. Ale říkám: Způsob myšlení tradiční metafyziky, která je Nietzschem uzavřena, neskýtá už žádnou možnost, abychom myslitelsky zakusili základ-

ní rysy technického věku, který teprve začíná.

S: Asi před dvěma lety jste v rozhovoru s jedním buddhistickým mnichem mluvil o "zcela nové metodě myšlení", a řekl jste, že tato nová metoda myšlení je "zatím dosažitelná jen pro velmi málo lidí". Chtěl jste tím říci, že jenom málokterí lidé mohou mít ona nahlédnutí, která jsou podle vašeho názoru možná a nutná?

H: "Mít" ve zcela původním smyslu, totiž že je mohou do jisté míry také sdělit.

S: Ano, ale ten přechod k uskutečnění jste ani v tomto rozhovoru s buddhistou nepředvedl zřetelně.

H: Já ho také zřetelným učinit nemohu. Nevím vůbec nic o tom, jak toto myšlení "působí". Může být, že cesta myšlení dnes vede k mlčení, aby se myšlení uchránilo od toho, že se kolem jednoho roku rozmrhá. A může být, že bude potřebovat 300 let, aby "zapůsobilo".

Rozhovor se konal 23.9.1966, byl uveřejněn v časopise Der Spiegel, č. 23, 31.5.1976

J.P.

Výňatky z diskuse o Heideggerovu rozhovoru s R. Augsteinem a G. Wolffem

P: ...Myšlenka, že druhá Heideggerova filosofie je teologie je stará, ale tento způsob jejího zdůvodnění je nový. Výtka je stará - byla mnohdy zformulována tak, že bytí, jak ho Heidegger charakterizuje, je ve skutečnosti hypostáze teologického charakteru. S touto myšlenkou se sejdeme kupř. u Löwitha, který říká, že Heideggerova filosofie je "Theologieersatz" a "Religionsersatz". Ale tento způsob formulace je nový.

Když Heidegger mluví o "jiném myšlení" a očekávaném příchodu boha, tak neříká, že bůh přijde. Říká jen - buď přijde anebo nepřijde. Ale to, co my jako myslitelé druhého způsobu myšlení můžeme udělat tváří v tvář katastrofě, která hrozí v přemoci a všemohoucnosti techniky, je příprava na toto očekávání. V čem ta příprava spočívá? Přirozeně to nebudou nějaké exercicie. Heidegger říká: Zbožnost myšlení je tážení. Proč? Jsou to jenom zvučná slova? Přece víme, že dokud bereme Heideggera jako zvučná slova, n i k d y mu nerozumíme. Zbožnost znamená přece otvírat

se pro něco vyššího. Jsme zbožní tenkrát, když cítíme nad sebou něco a děláme se pohotovými k tomu, aby na nás zapůsobilo. A jakým způsobem se o t v í r á m y s l i - t e l tomu vyššímu? Přece tak, že otrá- sá tím, co je každému samozřejmé, proble- matizuje to. A co je to samozřejmé dneš- nímu člověku? Technické myšlení. Jaký je zvláštní ráz technického myšlení, co ono vlastně je, co je jeho podstata? Heide- ggerova myšlenka, je, že podstatou tech- nického myšlení je ona metafyzika, o kte- ré jsme mluvili. A k ní patří zvláštní po- měr člověka k pravdě, k bytí a k jsoucnu, vůle ovládat jsoucno, pravda jakožto "pra- vdy", kterých se dá prakticky používat, a bytí jako něco kompletně zapomenutého. Ale to, co je kompletně zapomenuto, je právě tím nesmírně mocné. Zvláštní situ- ace technické verze metafyziky spočívá v tom, že nám něco vládne, o čem my si mys- líme, že to ovládáme, a co právě tím, jak nás ovládá v tom, že si myslíme, že my to mu vládneme, vládne nad námi. To je ona situace. A to je zkušenost, o které Hei-

degger mluví. Zkušenost, že v podstatě techniky je něco takového, co se nám vymyká - ale podstatně, ne nahodile! Tuto myšlenku o technice nikdy nikdo neměl. Každý si představuje - to je základní předpoklad - že to je nahodilá věc, že nad námi technika tak vítězí, že nás odtrhuje od nás. A že se to dá nějak spravit. Když techniku správně humanisticky použijeme, tak bude všecko dobré. A toto prohlašuje Heidegger za zásadní nemožnost, zásadní omyl.

Ale je tu ještě jedna věc: technika je jím označena jako "Gestell" - to je zvláštní nová manifestace bytí, která už není manifestací ve formě subjekt - objekt. Ona to není manifestace - bytí zůstává přitom v skrytu a manifestuje se jsoucno. Je to manifestace ve smyslu toho, co bytí manifestuje, ve smyslu accusativus objectivus. Bytí přitom zůstává samo naprosto v skrytu. Co se ukazuje, jsou objednávky, jsoucno jako objednávka a my rovněž. A právě proto, že jsoucno se ukazuje jako objednávka při kompletní

skrytosti bytí, právě tohle nás odtrhuje od nás samotných. /Proč? Protože člověk je místo pravdy./ A tam, kde je něco takového, tam možnost ontologické pravdy úplně zmizela. Tím se člověk dostal tam, kde je, totiž že na Měsíci je zrovna tak jako tady, a tady zrovna tak jako na Měsíci. Když Fichte říkal, že jsou lidé ochotní považovat se za kus lávy na Měsíci spíše než za já, tak v tomto výroku je něco skoro prorockého.

Na tom vidíme dvě věci: Jednak bytí tady přece naprosto vládne, to je takový průkaz jako nikdy předtím, že bytí nám vládne, že my nejsme jeho pány, nýbrž ono je naším. Čili je potřebí toto všechno přemyslet, celý komplex toho, jak k této situaci dochází, a ne tak, abychom to dostávali prostě do ruky. Jestli je tedy někdo pánem, nemůžeme to být my. Žádný "maitre et possesseur de la nature". "Druhé myšlení" nemůže takto postupovat. Je-li tu nějaký pán, musí to být něco vyššího nežli my. To je to čekání na boha. Jak se bůh ukáže? Heidegger mluví

stále o Hölderlinovi. To ukazuje, že si představuje příští nějak podobně jako Hölderlin. Ne asi stejně, to je jisté. Jsou takové Heideggerovy výroky, např. někde říká: Kázání na hoře je božské. Ale jsou zase jiné.

Kde se Hölderlin vyjadřuje o příchodu boha? Kupř. v básni "ie wenn am Feiertage." V této básni je to všechno řečeno:

Und was zuvor geschah, doch kaum gefü-
Ist offenbar erst jetzt, hlt,
Und die uns Lächelnd den Aker gebauet,
In Knechtgestalt, sie sind bekannt, die
Die Allebendigen, die Kräfte der Götter.

A pak je tam řečeno:

Denn sie, sie selbst, die Älter, denn die
Zeiten
Und über die Götter des Abends und Ori-
ents ist,
Die Natur ist jetzt mit waffenklang er-
wacht,
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nie-
der
Nach festem Gestze, wie einst, aus hei-
ligem Chaos gezeugt
Fühlt neu die Begeisterung sich,

Die Allerschaffends wieder.

/Český překlad:

Co předtím stalo se, zpozorováno stěží,
Teď teprv vyšlo najevo,
Ty síly bohů ve všem živoucí
Jsou nyní poznány v těch, kdož nám s ús-
měvem
Pole obdělali v podobě pacholků.

Vždyť ona sama starší nežli čas,
Příroda stojící nad bohy Východu
i Večera, v třeskotu zbraní se teď pro-
bouzí.

Od výšin blankytu až po dno propastí,
Po starém zákonu zplozené svatým chaosem,
Je cítit nové rozevlání ducha,
Jež opět tvoří všechno./

"Die Natur, die über die Götter ist" -
to je bytí ve výkladu Heideggerově. To
je také "über die Götter" v tom smyslu,
že otvírá pro všechno jsoucno, a bůh je
jsoucí, a bůh jest. V tom smyslu je bytí
nad. Příroda, FYSIS, "Sein", bytí není,

není nic jsoucího. "Die G"otter des Abends und Orients... die uns lächelnd den Aker gebauet..."

Ta přeměna je přeměna otevřenosti; svět se změní, ne věci, svět se má změnit. Nebudu to dál vykládat, chci jen upozornit na to, o co se v interview jedná, a že ani tu první, ani tu druhou otázku není možno odbýt mávnutím ruky a říci: To je mystika. Je-li to mystika, tak začíná někde docela jinde, nežli v těchto formulacích.

- C: Vidím v interview dva tóny Heideggerova stanoviska. Na jedné straně ho zaměstnává velice praktický technicko-společenský soubor problémů - moderní svět. Na druhé straně připouští řešení, které mi není docela jasné: Připustímě, že bůh vstoupí do dějin. Co by měl bůh v dějinách provést? Co by se mělo stát? Eschatologické představy starých náboženství - židovská nebo perská eschatologie - byly konkrétní ve vyličení toho, co udělá bůh, který vstoupí do dějin, mesiáš: zřídí králov-

ství atd. Ale Heideggerova myšlenka je jaksi nekonkrétní. Když ji máme přijmout jako reálnou možnost, chtěli bychom přece jen vidět v té budoucnosti něco pevného, nějaké řešení. Heidegger však nenaznačuje žádné řešení, nic pevného. Co by ten bůh měl provést? Jistě ne řešit nějaké sociálně technické problémy? Ale co tedy?

P: Řešit problémy - to je záležitost, kterou jistě z toho není možné odmyslet, poněvadž vztah člověka k technice má být do toho nějak zahrnut. Jak, to já dobře nevím. Ale k tomu, jak bůh vstupuje do dějin bych poukázal na katolictví. Konkrétní eschatologické představy jsou jistě část vstupu boha do dějin a jsou velmi důležité, ale bůh vstupuje p o m o c í nich, ne v nich. Když se podíváme na to, jak vstoupilo do dějin kupř. křesťanství, vidíme, že pomocí, ale rozhodně ne v nich.

C: Máme si to tedy představit jako nějakou změnu smýšlení?

P: Změnu světa. Jak ovšem ke změně světa dochází? Změna světa se "normálně" odehrává

kupř. jako přechod od mýtického světa k filosofii. Tím se stal neproblematický svět celý problematickým. Ale kupř. zproblematizování filosofie křesťanstvím - když řekl Pavel, že moudrost helénská, filosofie, metafyzika, se ukázala jako bláhovost - to je také změna světa. Nietzsche říká: Velké věci přicházejí na holubičích nožkách. A je to podstatné, protože kdyby se svět skládal z věcí a z lidí, tak by mocní tohoto světa všechno zahubili. Ale oni nejsou s to, protože změna se odehrává někde jinde. Proto Heidegger říká: My to můžeme jen připravovat, my můžeme jenom budít pohotovost k očekávání. A čím? Tím, že zproblematicujeme všechno, co dnešní člověk považuje za samozřejmé. Ale jak to zproblematicujeme? Ne jako řemeslo, nýbrž že se pomalu podíváme na hluboký vznik ve světech minulých. Tam to můžeme všechno rozvázat, jít zpátky až k začátkům.

C: Takže z hlediska výskytové vědy jako je sociologie Heidegger připouští možnost,

že v určitém okamžiku lidstva změni mentalitu a to povede k tomu, že se se svými palčivými problémy nějakým způsobem snad vyrovná.

P: Bez této změny asi ne.

C: A proč k tomu nestačí jeho filosofie? Proč je zapotřebí ještě nějakého boha, nějakého faktoru mimořádného? Vždyť jeho filosofie samotná nemá poměr k bytí jako k něčemu, co se pouze vyskytuje.

P: Já myslím, že to souvisí s tím, co jsem teď vykládal - že člověk nesmí žít v povědomí: Já jsem pán, pán jsoucna. A k tomu bytostně náleží, že uznává pána nad sebou, ale ne pána jen abstraktního, nebo lépe řečeno nejsoucího jako je bytí.

D: A není tato myšlenka odvozena zase z konceptu panství, panování? Jak ~~z~~ toho, že když člověk není pán, vyplývá, že je pánem někdo jiný? Co když o žádné panování nejde?

P: Jak to tam stojí? Buď se dočkáme boha nebo jeho nepřítomnosti. Ale nezapomínej-

te ještě na jednu věc. Četli jste "Das Ding": Ve čtveřině toho, co patří ke světu vždycky, je nejen to, co je stále blízké, a to, co je ustavičně daleké, nýbrž také my, kteří jsme smrtelníci - jak Heidegger říká řeckým názvem - a potom ti božští, ti nebeští. A Heidegger mluví o "denkende Boten der Gottheit" a pak mluví o "Gott", "der Gott", který je jeden. Já tohle nedovedu všechno interpretovat s jistotou.

Jak je to se smrtelností? Lidé smrtelní jsou, jak Heidegger říká, "die den Tod vermögen". Ale nesmíme zapomenout, co je u Heideggera smrt a v čem je lidská konečnost. Smrt ve smyslu úmrtí pro člověka neexistuje, protože úmrtí je minulost. To pro nás smrt nemůže nikdy být, smrt je budoucnost, je to ta možnost naprosté nemožnosti. Ale to konkrétně znamená, že významnost jsoucna, "Bedeutsamkeit", někde končí. A význam smrti je, že člověk má ještě tento vztah ke konci, a myslet božské znamená myslet je nějak v relaci

k tomu našemu. Jak - to budiž naší společnou úlohou.

B: Pane profesore, myslíte to nějak tak, jak to vykládají Heidegger s Finkem, když mluví o Herakleitově fragmentu: "Nesmrtelní smrtelní, smrtelní nesmrtelní..."

P: Já teď nevím, jak oni to tam vykládají, už si na to nevzpomínám. Ale tenhle fragment by jistě něčím přispěl. Nějaká taková reciprocita tady bude... Ale já zatím dobře nevidím to místo, kde se nebešťané stýkají s pozemšťany. U Herakleita je řečeno: "...jedni žijí smrt těch druhých a umírají život těch druhých."

Ale co je naše umírání? To je přece náš vztah k bytí. Já jsem se ještě tímhle tak nezabýval, abych mohl říci, že jsou mi tyto věci nějak blízké a jasnější. Jenom naznačuji, kterým směrem Heidegger tyto problémy rozvíjí. V každém případě "Nur noch ein Gott kann uns retten" a "příprava na pohotovost" nejsou floskule.

B: V tom výroku se říká "ein Gott". Co znamená ten neurčitý člen, má nějakou speciální funkci?

P: To já nevím, ale v té básni je řečeno: "Und
"über die Götter des Abends und Orients ist
die Natur..." - tzn., že historická epifanie
božstev je pro něho něco konkrétního.

Když fenomenologicky vezmeme věc vážně, je
otázka asi taková: Je jasné, že božstva se
zjevila, ukázala se nám zrovna tak, jako
všechno jiné jsoucno, to je jisté, to je
fenomén. Neuchylujeme se od fenomenologic-
kého přístupu, když tohle tvrdíme, když to
jako fenomén bereme. Žádné jsoucno nám není
jinak přístupné než jako takové, které se
ukazuje. Otázka pro nás je, zda technické
nazírání na skutečnost, v které jsme jako
v buldozeru, je definitivní, jak nám tvrdí
pozitivisté. A jestli ne, je možno tuto o-
tázku formulovat také tak: Vrátí se božstva?
Vrátí se bůh? - tak, aby k nám mluvil doop-
ravdy? Ne tak, že je tady jenom tradice a
na základě ní mnozí lidé tuto skutečnost
ještě cítí, ovšem tak, že to nepřesvědčuje
tak silně a tak všeobecně, jako to přesvěd-
čovalo dřív, jako tomu bylo, když lidé vy-
cházeli z obydlí a viděli boha na obloze a
měli ustavičně na mysli, že ten nejbližší

příchodí vysoké postavy může být bůh, který chodí mezi lidmi.

D: Také si myslím, že na otázku, jak to Heidegger myslí, není možno odpovídat přímo, ale že nejprve je nutné zamyšlení nad tím, co je to bůh, co je to božské. Moderní vztah člověka k světu je, že člověk má k dispozici svět. To nikdy nemohli mít Řekové právě proto, že ve světě byli spolu s bohy, a bůh je něco, co právě není k dispozici. A právě proto v našem světě, pokud je k dispozici, nemůže být bůh.

P: Ale obraťte to takto: Řekové byli ve svém světě s bohy, protože ten svět to umožňoval, umožňoval setkání člověka s bohy. Ale náš svět to neumožňuje. Náš svět je po této stránce příliš úzký - na rozdíl od toho, co si spontánně myslíme. My se domníváme, že máme tak obrovský a široký svět, jaký nikdy nebyl. Ve skutečnosti f e n o m é n nám ukazuje, že je chudý. Nejenže bůh se do světa nevejde, ale ani člověk se do něho nevejde. My nemáme žádný obraz o člověku, žádné pojetí člověka. Člověk je v tomto smyslu věc. A tohle je přece něco jako dů-

kaz. / .../

P: Pochopitelně to souvisí s tím, na co se ptal kolega C. Získat vztah k technice přece neznamená vyhodit ji oknem, nýbrž to znamená nějakým způsobem ji pozitivně zařadit, nějak se s ní vyrovnat... Ale rozhodně ne tak, že se zabsolutizuje a že se na základě tohoto pojetí bytí - lépe řečeno jeho nepojetí, na základě jeho skrytosti - vyhlásí nějaká pozitivistická dogmata, a že si budeme myslet, že tím všecko vyřešíme. A sem potom přicházejí určité moderní teologické nauky. Ti lidé jsou z velké části velcí hrdinové a je v tom něco..., ale myslím si... Nejen velký protestantský teolog Bonhoeffer, ale také mezi katolíky jsou takové tendence, např. Graham Greene. Bonhoeffer hovoří o tom, že křesťanství je jakási dospělost člověka, že křesťanství je něco jiného než náboženství. Náboženství je snaha ovlivnit skutečnost pomocí nějakých magických sil. V kultu je tato snaha.

Křesťanství je zároveň příprava a rezultat dospělosti člověka, která toto odmítá a přejímá plně zodpovědnost za to, co jest. Pozitivní zodpovědnost. Ateista, který působí ve smyslu naprostého sebezapření a sebevzdání. Víte, že kupř. u Grahama Greena je případ, kdy někdo z lásky obětuje vlastní duši - je to extrémní případ - tedy ne pouze svoji fyzickou existenci, ale odhodlá se k věčnému zatracení spácháním sebevraždy - z lásky - takovýto paradox. A za tím je myšlenka, že taková naprosto oddaná, sebezapíravá, sebezapomenutá láska - ta že je to božské, na čem jedině záleží a co jedině je manifestací křesťanské substance; to že jedině ukazuje, co je křesťanství. Je v tom něco podobného, jakoby analogie: láska, absolutně sebezapomenutá láska a dobrota, je v podobné pozici jako bytí, které odhaluje to, co jest.

C: Mám dojem, že pojetí bytí v "Sein und Zeit" vylučuje bytí takového jsoucna, které bychom mohli charakterizovat jako "bůh". V tradiční metafyzice mají všechna jsoucna jen jeden

způsob bytí. U Heideggera mají různé obory jsoucna různé způsoby bytí: bytí pobytu = "Sorge", "Zuhandenheit", "Vorhandenheit" a "Mitdasein". Je jasné, že bůh nemůže být totéž, co "Dasein", je-li k "Dasein" ve vztahu panství. "Zuhanden" ani "Vorhanden" není. "Mitdasein" také ne, to je bytí druhého "Dasein".

P: Co kdybychom to řekli takto: Bytí člověka je druhem "Mitsein". Způsob bytí je něco, co se může obměňovat v různé formě. Pro nás je "Mitsein" empiricky "Mitdasein", ale v podstatě "Mitsein" je přece něco formálnějšího. "Mitsein" je způsob bytí s druhou bytostí, které mohu říkat "ty" a která mně může říkat "ty". Na příkladě druhého mohu teprve vyčíst ontologickou strukturu. Ale tato ontologická struktura sama, hluboce odlišná od věcného bytí /"Verhandenes", "Zuhandenes"/, nesmí být jenom strukturou lidského spoluobstarávání. Podstatné může být právě to, že za určitých okolností se může ukázat něco jako vyšší já, ne takové,

které se potřebuje teprve získávat, nýbrž takové, které to nepotřebuje.

C: Jaký by byl způsob bytí takového jsoucná? Jak se tradičně teologicky líčí bůh, je to bytost, která by byla, i kdybych já nebyl, která je mým stvořitelem, zachovatelem atd. čili tradiční teologie popisuje boha právě v modu "Verhandensein".

P: A to je možná právě její chyba. Podíváte-li se na dnešní teologii, jak se vyrovnává s dnešní situací myšlení, vidíte, že nedovede vůbec boha definovat. Tradiční teologie je samozřejmě spojena s řeckou ontologií výskytu. A je-li pravda, že právě výskytová ontologie se dnes stala předmětem otřesu, může tato ontologie padnout, aniž by možnost jiné, jinak pojaté ontologie byla vyvrácena, naopak - taď se možnost otvírá...

B: Ale kromě toho hlavního proudu jsou v celé historii ještě proudy, kterým se říká mystické apod., kde právě je snaha boha uchránit od definovatelnosti a převoditelnosti na výskyt.

P: Jistě je to tak. Jenomže obyčejně bývají provázeny snahou uvést to v soulad s ontologií "Vorhandenheit". A to je pak vnitřní potíže těchto nauk. To vidíte kupř. u novoplatonismu, který zřejmě je už pod vlivem křesťanství, ale zase na druhé straně má na křesťanství obrovský vliv. Vždy tam ten kompromis je. Na tom je vidět, že se ontologie na to nehodí.

C: Výskytová teologie není pro novověké myšlení charakteristická. To je věc středověká, která se v druhé scholastice jen udržuje. Pro novověk je charakteristické od dob Schleiermachera před liberální teologií docela jiné pojetí. Výskytové pojetí je docela netypické, to se udržuje, řekl bych, jen z vůle určitých úřadů. To, co se spontánně rozvíjí v novověkém myšlení, je právě nevýskytové pojetí boha. A proti tomu stoupenci výskytové teologie namítají, že je v něm bůh redukován na něco imanentního vědomí, čili na něco subjektivního, a v tom vidí kořen náboženské krize. Není tedy správný pohled, že tu doznívá výskytová teologie.

Ta byla v 19. století z dobře promyšlených důvodů obnovována jako protilék proti imanentistické krizi. A imanentistická teologie je myšlenkám nové teologie neobyčejně blízká, i když samozřejmě Heideggerova terminologie se objevuje u protestantských a také některých katolických myslitelů teprve v současnosti. Ale snaha boha odpředmětnit je pro teologii 19. a 20. století velice typická.

P: Jenomže otázka je, zdali ta subjektivistická ontologie, která se traduje od Descarta, není zvláštním druhem ontologie "Vorhandenheit", za to není přes tu jistotu a sebejistotu a přes názor toho, co mohu v sobě evidentně zachytit - zase právě *res cogitans*, která triumfuje. A jestli je to tak, potom také to remedium, které navrhuje návrat k objektivitě, je řešení polovičaté. A z tohoto důvodu chce Heidegger až ke samotným pramenům všech těchto ontologických konceptů. Nejde to jinak než jít až k samotnému začátku.

Mohlo by se říci, že koncept "Dasein" je

odvozen od Kierkegaarda a ten je závislý na německé romantice. Ale ani "Dasein" není nakonec pro Heideggera to nejzákladnější. "Dasein" je jen východiskem k revizi ontologické problematiky. Tady se začalo s revizí Descartovy res cogitans, která na "Dasein" jakožto existenci, jako na něco, co je ve svém bytí nelhostejné ke svému bytí, vůbec nestačí. Tam se ukazuje nedostatečnost tradiční ontologie v otázce způsobu bytí. Ale při všech těch analýzách se ukazovalo čím dál tím víc, že celá tradiční ontologie upadla v zapomenutí, že se už takto ptát a dívat na věci neumíme.

C: Když mluví Heidegger později o metafyzice a v "Sein und Zeit" o ontologii výskytu - je to totéž?

P: Ne, ještě ve "Was ist Metaphysik" neodlišuje filosofii od metafyziky. Naopak říká: Filosofie je metafyzika. Ale jakmile začne hloubat o otázce pravdy, tak se mu najednou začnou věci ukazovat jinak a začne myslet "das andere Denken", "druhé myšlení", které už nesměřuje k technice. Metafyzika právě ztotožněním bytí se jsoucnem a naprostou objek-

tivací bytí a člověka vede k technizaci. Snad by se to dalo říci takto: Metafyzická pozice je: "Sein" je "Sein des Seienden"; a "das andere Denken" říká: "Seiendes ist Seiendes des Seine". To je "Kehre", obrat tzn. není to tak, že by bytí bylo něco v nás, co slouží k tomu, abychom se se jsoucím vyrovnávali, abychom jsoucno zvládli, nýbrž "Seiendes", kterým jsme my, slouží k tomu, aby bytí vládlo, aby se bytí ukázalo, nejen jsoucno, nýbrž také bytí.

/ ... /

Diskuse se konala v létě 1976. Přepsáno podle magnetofonového záznamu.

Heinrich R o m b a c h

Víra v Boha a vědecké myšlení

1.

Vědecké myšlení a náboženská víra tvoří dvě strany rozpolceného moderního vědomí. Nikdy proti sobě nestály tak tvrdě a nesmiřitelně jako na počátku novověku. Nejprve se spor rozvinul hlavně na poli astronomie - to byl ovšem spor, který už v době vzniku neodpovídal stavu vědomí na obou stranách. Otázku nevyhrotila alternativa heliocentrického a geocentrického obrazu světa. Koperník věděl, že v hlubším smyslu není důležité, jaký obraz světa podložíme výpočtům; oč jde, je uvést empirická data, získaná astronomickým pozorováním, do nesporné matematické souvislosti.

Ani na straně církve nebyl skutečný zájem o obraz světa. Ty mohou být takové nebo onaké, pokud dovolí uvést události, o nichž vypráví bible, v jednotu souvislého přesvědčení. To ovšem nový geocentrický obraz světa ztěžoval, protože v Písmě najdeme místa, kde se mluví o pohybu Slunce kolem Země, např. když čteme o Jozuem, že pouhým zvoláním zastavil Slunce i Měsíc na jejich dráze, aby umožnil vítězství Izraelitů nad Gabaonem: "Slunce v Gabaon zas-

tav se, a Měsíc v údolí Aialon", v 10. kapitole knihy Jozue. V rozhořčeném dopise Kepplerovi poukázal Martin Luther na rozpor mezi heliocentrickým systémem a tímto místem.

Ale orientaci neztratila jen víra, také vědecké myšlení sáhlo vedle. Přitom se na sebe obě strany fixovaly v stálých pokusech zabudovat se vzájemně do svých vysvětlení.

Analogický příklad k oběhu Slunce je absolutnost prostoru v newtonské přírodovědě. Newton učil, že absolutní prostor je základní systém, k němuž je nutno uvést ve vztah všechny místní a časové údaje. Proč? Poněvadž prostor je prostředí, v němž se vyskytují všechny jednotliviny našeho smyslově poznatelného světa a je tedy prostředkem, jak se v tutéž dobu dostat s čímkoliv do kontaktu. Proto je prostor způsob, jak se dotýká Bůh tělesných věcí, jak je - sám nadmyslný - přítomen ve všem smyslovém. Jinými slovy: Prostor je něčím ve světě všudypřítomným a tak umožňuje, aby se všudypřítomný Bůh ukazoval ve stavbě světa.

Takový je důvod nauky o absolutním prostoru: tedy důvod čistě teologický. Newton hledal

prostředníka mezi Bohem a světem a našel prostor. Aby mu dal teologický obsah, způsobil vědecké komplikace, které nadlouho zdržely vývoj fyziky. Když byl totiž prostor pojat jako absolutní, musela také existovat absolutní míra pohybu. A tak se přírodověda spojila s klasickou mechanikou jako svou strnulou základnou a předem si tak znemožnila každý další krok. O jak bezvýhradnou a brzdicí pozici šlo, lze vyčíst z korespondence Clarka s Leibnizem, v níž Leibniz zastával moderní stanovisko infinitezimálního nazírání a relationalismu, zatímco Clarke jako newtonovec se držel v přírodních vědách železného dogmatismu a absolutismu. Toto v dějinách vědy prolomit bylo snad ještě obtížnější než likvidovat geocentrismus v dějinách víry. [Dogmatismus ve vědě je nesrovnatelně tvrdší a nebezpečnější než dogmatismus víry.]

2.

Oba naše příklady - totiž zasahování teologie do oblasti přírodovědy ve sporu ohledně slunečního oběhu a zasahování přírodovědy do teologie ve sporu o absolutní prostor - ukazují,

že konfúze obou oblastí vede nevyhnutelně ke škodám na obou stranách. Chce-li se víra najít v přírodovědeckých zkušenostech a výsledcích, deformuje se právě tak, jako vědění, které chce zastávat zájmy víry. Vývoj proto nutně vedl k naprostému oddělení obou oblastí.

Od této doby mohou obstát jen ve vzájemné distanci. Pro vědecké myšlení novověkého druhu nemohou existovat objekty "toho druhu jako Bůh". Jednoduše proto ne, že typ vědomí, který tvoří pro toto myšlení základnu, se s objekty, nadanými celostí, totalitou vůbec nemůže setkat. Vědecké myšlení míří k uspořádanému systému poznatků. A uspořádaný systém znamená, že jeden fakt podpírá druhý. Tak je možno přejít jen od jednoho faktu k dalšímu, ale ne k celku všech faktů. Uspořádaný systém sám - který už není faktem mezi fakty - nemůže být bezprostředně o nic opřen, tedy pozitivně dokázán. Zůstává hypotézou, je otevřený. I když pořadající hypotézu potvrdíme sebevíce zkušenostmi, není tím ještě jako celek potvrzena. Je-li však jedinou zkušeností vyvrácena, je vyvrácena jako celek. Jak se dnes říká, opírá se věda spíše

o falzifikaci, než o verifikaci.

Věda zůstává principiálně otevřená. Definitivní uzavřenosti nelze vědeckou cestou dosáhnout. Ne proto, že by nešla dost daleko, ale vzhledem k typu jejího vědomí a způsobu postupu, které nemohou uchopit něco takového jako celek. To prostě nespadá do okruhu věcí, které jsou pro ni skutečné. Nemůže o tom vypovídat pozitivně ani negativně. "O čem se nedá mluvit, to se musí mlčet". /Wittgenstein/.

Postaví-li se tedy věda na pevnou půdu zkušenosti, spočívá v principiálním kriticismu. V kriticismu principiálnosti. Absolutní totalita se vymyká kompetenci věd do té míry, že nemohou říci ani že celek je, ani že není. Pro tuto formu vědomí se Bůh prostě neklade, tedy nepůsobí. "Bůh" je všechno. Ale "všechno" - to není odpověď na vědeckou otázku.

3.

Svět víry a svět vědění jsou nekonečně vzdálené. A přesto mají spolu co dělat a mohou vstoupit ve spojení. Plyne to už z toho, že

svět vědění vzešel ze světa víry - historicky vysvětlíme povědomí moderní vědy jen z jistých tendencí ve sféře teologie. Jinak bychom také nepochopili, proč se moderní věda vyvinula a dozrála výhradně v oblasti, kde platilo nebo doznívalo křesťanství.

Hledáme-li důvody pro tuto udivující vnitřní příbuznost, musíme vzít v první řadě v úvahu, že křesťanská teologie vyžaduje důraznější pojem Boha, totiž Boha nedostupného veškerému myšlenkovému úsilí. Bůh křesťanství není součást světa. Je nepodmíněný a absolutní, mimo jakoukoliv souvislost se skutečností. Je do té míry mimo, že už není ani "mimo"; liší se od skutečnosti natolik, že už ani není "jiný". /Bůh = nic-jiného, non-aliud, výstižnou formulací Mikuláše Kuzánského/.

V průběhu pokusu myslit boží absolutnost zcela radikálně, vzniklo nové pojetí světa "zcela přirozeného". Není-li Bůh součást světa, nelze žádné světské faktum vysvětlit odkazem na Boha. Odkaz od fakt je poukaz k faktům. A v tom tkví ten ryzí empirismus, relationalismus a čistě imanentní způsob vysvětlování, charakte-

ristický pro novou vědu, která odmítá jakékoliv metafyzické argumenty Bohem nebo věčným bytím. Toto vypuzení Boha ze světa se událo v teologii pozdněstředověkého nominalismu. Dějiny vědy o tom už vědí. Přičemž k vypuzení metafyzična ze souvislostí světa nedošlo z nepřátelství, ale naopak ve prospěch absolutní čistoty metafyzické myšlenky Boha a bytí. Aby se tyto myšlenky nestaly obětí nebezpečné konfúze, bylo třeba od nich svět odloučit. Bylo to tedy spíše vyloučení světa z Boha, než vyloučení Boha ze světa. Na obou stranách to však vedlo ke stejným důsledkům. Vznikly dvě sféry, každá s vlastním myšlením a vlastní zákonitostí.

Věda se zrodila z víry. Od počátku poskytovala teologii platnou službu. Čím ryzeji a imanentněji se totiž vyvíjela, čím důsledněji rezignovala na vše metafyzické, tím jasněji vystupoval její zrcadlový obraz, totiž pravá původní křesťanská myšlenka absolutního Boha. To bylo na počátku tohoto vývoje na obou stranách zcela jasné. Jak se však cesty rozcháze-ly, ztrácela se vzpomínka na smysl rozdělení -

smysl, který z hlediska prapůvodní křesťanské koncepce znamenal právě jednotu. Bralo se v úvahu už jen to, co rozděluje. Rigorózně odhlížela teologie od přírodních věd a naopak. Bez náhledu, že se vzájemně podmiňují na základě jednotného principu a pojetí. Dnešní úloha je tento proces radikalizovat a dovršit aby se znovu ukázal původní koncept, který neznamená ani nadvládu teologie nad přírodovědou, ani nadvládu přírodovědy nad teologií.

Otázka zní: kde je most? Jakým způsobem a prostřednictvím čeho se dá ukázat, že oba světy patří právě svou rozdílností k sobě? Nalézt takový most, popřípadě tu poslední spojující stezku, je věcí obou stran. Vycházíme-li však nyní hledat, pohybujeme se v neznámu. Nemůžeme se odvolávat na všeobecně uznávaná fakta a myšlenky. Můžeme nabídnout jen osobní mínění. Domněnky, nic víc.

4.

Spojující stezka začíná tím, co bychom mohli označit za teoreticko vědní nauku o dimenzích nebo také pluralismus ducha. Tím má být ře-

čeno, že vědecká zkušenost nemůže uchopit skutečnost samu, ale jen její aspekt. Vědecké zkušenosti jsou principiálně pluralistické. Jedna věda - jako bychom řekli, žádná věda, vše se realizuje pouze ve vědách. Každá z nich reprezentuje nějaký aspekt nebo dimenzi, v nichž můžeme spatřit a podle jednotné zákonitosti také interpretovat jsoucno. Každé jsoucno je znázornitelné v různých aspektech a odkrývá různé zákonitosti. Počet dimenzí neznáme. V průběhu dějin vědy se zvětšuje. Z počátku byla spatřena jen jedna dimenze, v 17. a 18. století dvě nebo tři, a dnes stojíme před počtem, který je stejně nekonečný jako počet jsoucen samých.

Uvnitř jedné dimenze platí přísné zákony výkladu důkazu a nabývání zkušeností. Tato zákonitost poukazuje do jisté míry na zákonitosti jiných dimenzí, jinak jsou ale dimenze od sebe odděleny natolik, že už na sebe ani nepoukazují. Tak například nelze vyvodit aspekty duchovně z přírodních věd. Interpretujeme-li přírodovědecky fenomény světa těles, nenarazíme nikdy na něco jako ducha nebo svobodu. Proto se dlouhou dobu /a u zaostalých vědců dosud/ nepohlí-

želo na duchovědy, aspoň pokud operují duchem a svobodou, jako na vědecké v přísném slova smyslu. To je ovšem pokles pod úroveň moderní vědy - do onoho dogmatismu, který se domníval, že prostřednictvím jedné zkušenosti nebo jedné hypotézy, jen proto, že se potvrdila, objevil všechno. Nauka o dimenzích nás od takového dogmatismu osvobozuje a je smyslem toho, co Kant nazval kriticismem a co bychom my dnes nazvali otevřenou metodologií.

Je-li naším východiskem existence různých dimenzí skutečnosti, které lze vykládat jen z jejich svézakonnosti, pak samo vědosloví klade poměr víry a vědění novým způsobem. Nebylo by proto možné, aby i náboženská dimenze měla své oprávnění v sobě samé, bez potvrzujícího odkazu k dimenzi vědecké a aniž by sama do této dimenze zasahovala? Existuje-li vskutku teologická dimenze, pak se musí vyznačovat vlastním stylem zkušeností a vlastním způsobem evidence, vlastní zákonitostí svých fakt, a získat tak v konfrontaci s vědou právě tak bezprostřední oprávnění, jako má věda vůči ní.

5.

A tak to také opravdu vypadá. Při bližší analýze vystupují náboženské zkušenosti, které jsou právě tak nesporné jako zkušenosti přírodovědecké. Právě tak je nelze snadno získat a podržet, protože implikují odpovídající způsob pohledu a svézákonnou formu postupu.

Dovolte mi malou poznámku. Vykazovat zkušenosti je nevděčná záležitost. Jen ten, kdo zkušenosti, o nichž je řeč, má přímo jako zkušenosti, může takové vykazování uznat za vykazání zkušeností. Kde prostě nejsou zkušenosti určitého typu přítomny, nepomůže sebeobšírnější a sebepřísnější mluvení. Pro čtenáře to bude pouhá "subjektivní" záležitost. O zkušenostech se nedá mluvit; leda zase ke zkušeným. Proto se nelze nadít, že zkušenosti, o nichž budeme mluvit, kdokoliv potvrdí, nebo že v ně uvěří; snad lze však očekávat aspoň to, že nebudou považovány za "pouze subjektivní" jen proto, že je nemá každý.

Začal bych zkušeností ne tak charakteristickou. Vidíme nějakého člověka, kterému se děje

bezpráví. Dlouhotrvající bezpráví. Třeba to, že je utlačován. Bezpráví, které se jakoby mění v právo pouze tím, že trvá, je nejhorší. Ale pohledme. Čím déle tíží nějakého člověka světské bezpráví, tím ospravedlněnější se tento člověk ukazuje ve své vnitřní podobě. Náš zrak nemůže v tomto utrpením zkušenému člověku toto ospravedlnění nenahlédnout a nezačít tak klást svět ryzí spravedlnosti, v němž jsou zachráněni všichni "les misérables". Každý člověk vede krom života na jevišti dějin a společnosti ještě život na čistším pozadí, v němž mají jeho činy právě takovou cenu, jakou mají a jeho utrpení váží právě tolik, kolik váží. Takto lze porozumět větě, vyslovené někým zkušeným: "Jsem v absolutním bezpečí."

Na to se kriticky smýšlející zeptá: A odkud to ví? Kde jsou garance a důkazy tohoto bezpečí? - Otázka tu však není na místě; zkušenost je prostě zkušenost. Ona vidí, že trpící člověk je ubezpečen a ochráněn něčím, co je zaměřeno právě na to. Tady není co vidět nebo věřit; útaď je třeba jen vidět. Takto viděl člověka Ernst Barlach a nadal tento obraz zá-

chrany do spravedlnosti bezpráví a bohatství chudoby ryzím tvarem. Záchrana je základní útvar lidství. Tak tomu rozuměl a ukázal to hlavně Tolstoj. A před tím to viděli mnozí jiní - výtvarní umělci, básníci, vykladači - kdož nám ukazovali tuto tvář spravedlnosti; ukázali, ne o tom jen mluvili. Vidíme ji na stěnách starých chrámů, lidových votivních obrazech nebo dokumentech z koncentračních táborů. Vo vše o tom svědčí - od Joba po Ossietzského. Nechybí nám svědectví. Spíš vidění.

Vůbec nejde o to, má-li bible pravdu a mohou-li si přísliby spásy jakékoliv provenience osobovat nárok na pravdivost. To bychom se ptali zevnějšku; to by mířilo k vědě. Zde a pro nás je důležité jen vidění. Zda je v nějaké tváři či podobně vytrpěného bezpráví vidět jakousi důstojnost; prostě a jednoduše řečeno, obsah a hodnotu, která by ne snad navzdory vši té bídě nakonec zůstala, nýbrž kterou stvořila právě ta bída a bezpráví. Kdekoliv se setkáme s něčím takovým, dívá se na nás sama záchrana. Ne ta, kterou by svému osudu a sobě připravil člověk sám, ale ta, která přišla skrze jeho osud a jako jeho osud.

Tato zkušenost patrně člověka přivedla k ideji "věčného života". Myšlenka věčného života nevychází z teorií, bajek a mytologií, ale pokračuje ze zkušenosti existence - ať už nabývá jakékoliv podoby a definuje se mytologicky, teologicky nebo filosoficky. Kant mluví o "inteligibilním charakteru", náležejícím osobě krom jejího charakteru "empirického". V něm se objevuje - mimo čas - jinak, možná zcela jinak, než si myslela.

Každá mytologická, teologická nebo filosofická formulace je napadnutelná. Zkušenost slitování není napadnutelná. Slitování je odpověď na vyšší právo. Kdo vidí ospravedlnění, nepomíjí její, absolutní ospravedlnění, v němž je postižený nepostižitelně zahrnut. Nazvěme toto zahrnutí třeba "věčný život", což je ovšem jen název, není a nesmí to být pojem. Je zcela vnitřní povahy, žádná realita, žádný "onen svět". Nelze vidět onen svět; tato záchrana se však děje před našima očima.

Jak citlivé věci to jsou, je patrné z toho, že by bylo neméně falešné věčný život "hypostazo-

vat", jako jej popírat. Zda věčný život skutečně existuje, zůstává otevřené, což neznamená "problematické". Kdo má na mysli věčný život, je nucen mu přičíst takový druh skutečnosti, kde nemá problematičnost žádný smysl. Pří-
mé přijetí nebo odmítnutí onoho světa se mívá a povahou skutečnosti "věčného ~~světa~~ života" a dokonce i "tohoto světa". Nezasazovat se o odstranění bezpráví by bylo právě tak falešné, jako považovat to, co jsme pro jeho odstranění udělali, už za právo /čímž by vzniklo jen nové bezpráví./

Mluvme o jiné zkušenosti. Pro toho, kdo ji učinil, je stejně odhalující a trvalá. Setkáme se třeba s trestanci a přitom s jistotou zkusíme, že zločinec nepociťuje svůj čin opravdu jako svůj, nýbrž jako něco, co "na něho padlo". V okamžiku zločinu nebyl sebe mocen a proto se cítí do jisté míry nevinen, totiž je vinen jen potud, nakolik tomu, co na něho padlo, poskytl prostor. Vyjevuje to mimo pochybu jistý základní rys na fenoménu zločinu. [Zlý čin je vždy pře-čin, tedy čin pře-sahující svého původce, který jej pociťuje ne pouze jako svůj, ale ja-

(ko svůj, a nějaké anonymní moci. V náboženské sféře by se mluvilo o "zlu" nebo o "zlém". Ne-
pochybně se zde setkáváme se starou zkušenos-
tí lidstva, kterou nám nejen potvrdí, ale vy-
křičí do tváře každý násilný zločinec.

Bylo by ovšem krátkým spojením "zlo" klidně
hypostazovat nebo dokonce považovat existenci
dábla za dokázanou. Ale právě tak nejde odbýt
tu zvláštní samostatnost a skutečnost čehosi
anonymního v přečinu jako čistě subjektivní
dojem či sebeklam. V dimenzi čisté zkušenosti
není síce "zlo" "objektivní", ale nepřestává
proto být skutečné. Nemáme pro to pojem, dokon-
ce ani název. Nazveme-li to rozpačitě nevysvět-
litelnou realitou, máme přitom na mysli jakýsi
negativní odraz božské dimenze, dimenze spásy,
která poukazuje na zkušenost bezmoci.

Zmínme ještě třetí typ metafyzické zkušenosti.
Nějaký člověk se zaplétá do chyb a jak se je
pokouší napravit, dělá jen další a další chy-
by. Nakonec je ze všech těch chyb jedno velké
pochybení a ze všech vin velká vina. Každým
pokusem ospravedlnit se a dostat se z toho,

je bezpráví těžší. Pak už není vůbec cesta. V krajním bodě se ale možná ukáže něco pozoruhodného. Totiž že zřeknout se cesty, zřeknout se té snahy vrátit se do práva a přiznat si naprosté zbloudění je svým způsobem nová cesta. Vrátit se k nicotnosti existence je přitom krokem do její absolutní pozitivity. Je to prožitek tak intenzivního a obsáhlého vysvobození, že by to předtím nepovažoval nikdo vůbec za možné. Svoboda navzdory všemu očekávání je vyšší svoboda; přitom není z prožitkového světa každodenní existence známa.

V nejjednodušší a neskromnější podobě pozorujeme tento fenomén už v životě dítěte. Zabředne-li do řetězu chyb a nevidí už východiško, může se z posledního zbytku sil svěřit matce. A místo očekávaného trestu zakusí přijetí - nějak vyšší a šťastnější - než po obvyklém "dobrém skutku". Kající hříšník, marnotratný syn, ztracená ovce mezi tolika spravedlivými - to jsou symboly hodnoty, která daleko přesahuje všechno to, co lze získat normální morálkou. Literatura je plná svědectví o této zkušenosti. [Odpykaná vina dává vyšší mravnost

než spravedlivé jednání. Průlom do sféry ospravedlnění, což je zároveň únik z každodenní zapletenosti - a každodennost je vždy zapletením, poskytuje zkušenost o vyšší spáse a zdaru, o štěstí, jež si běžná touha po štěstí nedovede představit.

Orestes, Iotr na pravici, Pavel, Augustin, Karamazov, jsou velcí svědkové této zkušenosti. Tato zkušenost je vlastní lidstvu jako celku. Je vyslovována také teologicky jako spásný a vykupitelský motiv, který otvírá život netušeně bohatší a hlubší. Pavlovo svědectví mluví o ryzím životě, který je neslýchaným způsobem osvobozen v sobě, k absolutní svobodě. Bohatství a sílu tohoto nového života je ovšem možno vidět pouze v tomto novém životě samém. To z něj právě dělá zkušenost. A ze zkušenosti jsou vyloučeni všichni ti, kdo ji nemají.

Jakmile zkušenost vyslovím, zní subjektivně, zní jako mínění. Držet se pouze zkušenosti je zkušenosti dovoleno - pak ovšem nemluví. Když mluví, to už se se sebou mívá, chce dávat vědění, kde je může dát jen věc sama. Zůstane-li u čisté zkušenosti, ohlásí se nám dimenze vyš-

ší svobody bez výkladu a nutnosti považovat ji za realitu existující někde za tímto světem. A když zkušenost promluví, rozvine se mimo svůj čistý obsah, dává si v té či oné souvislosti ten či onen výklad - na základě ať už mytologické, teologické nebo filozofické tradice. Pak ovšem přijme podobu teorie a musí připustit všechny ty pochybovačné otázky, které se jí dnes a vlastně vždycky kladou. Necháme-li lidskou zkušenost promluvit čistě po lidsku, může říci asi toto: Cesta osvobození nám předem jako cesta není dána; že je možná, to se nám musí ukázat v nemožnosti, totiž v nemožnosti, abychom se zvládli sami. Kdo však tuto zkušenost udělal, může si s ní hrát, ví totiž, že nemožností je docela dobře možno projít. Taková hra s prohlédnutím nemožností, za níž je bezprostředně a skoro nepokrytě patrna ta možnost navíc, se dá v lidské sféře nazvat půvabem, šarmem, gracií. Je to zřetelná a jednoznačná manifestace milosti, i když v profánním a každodenním náběhu. Máme tu fenomén průlomu do světa, v němž už to nejsme jen my sami, protože v nás působí něco víc než my sami. Bývá to však zkušenost němá a nepoznaná, protože

většinou do vyšší dimenze nepřevádí - je totiž tak přirozená a hutná, že vůbec jako přechod nevypadá. Transcendence se má ukazovat jako transcendence - v tom je velký omyl profánního postoje. Nemá tušení, že není profánní dost. Proto je neschopen božskou dimenzí skutečně zakusit.

6.

Kde až jsme se to octli? Neměli bychom teď mluvit o Bohu? Možná ano, ale to nebylo naším zá-
měrem. Používáme slova "Boží dimenze". Snad ani Bůh nemůže být pro člověka živý jinak, než že se zformuje určitá dimenze, naplněná nej-
různějšími zkušenostmi a obsahy. Boží svět počíná-
jícího lidstva byl z hlubokých důvodů světem
bohů, kde byly všechny ty zkušenostní momenty
perzonalizovány. Přitom není svět bohů nutně
totožný s mnohobožstvím. Mnohobožství je jen
jeho úpadkovou formou. Je-li dosud silný a pl-
ný, je to nekonečné rozvinutí božího života,
sjednoceného jedinou zákonitostí. Mnohost ře-
ckých bohů je jedním /možná křesťanským/ Bohem,
rozvedeným v nekonečné vyprávění, v mýtus. Je-
den křesťanský Bůh je ve skutečnosti božím ži-

votem, rozvedeným v nekonečnou zprávu o dějinách spásy, nabídnuté v nevyčerpatelných formách. - Pokud je Bůh jen Bůh, je holé nic. Jen když žije a jedná, soudí a povyšuje, může jako princip smyslu naplnit překvapující řád, do nějž vedou nesčetné zkušenosti. Jednotlivé zkušenosti - přesné, individuální a nepochybné.

Nic nám nebrání použít pro toto nevýslovné názvu "Bůh". Také nás k tomu ovšem nic nenutí. Kdo chce tyto zkušenosti ponechat v lidské sféře, ať je tam klidně nechá. Nebudou proto menší. Naopak je nutné, aby obstály také jako zkušenosti čistě lidské, jako zkušenost zvýšené svobody, ryzího práva a nekonečného života. Jinak se teologická sféra zfalšuje v něco trapně mimosvětského, masívně metafyzického. A vůči tomu je radikální realismus bez jakýchkoliv "metafyzických" aspirací naprosto v právu.

7:

Ale co to má společného s vědou? Dejme tomu, že se shodneme na možnosti zakusit vyšší dimenzi života; ne o ní jen vědět, ale mít ji jako skutečnou zkušenost živé síly v nás. Což jsme

tím ale nezbořili most k vědě? Zdůraznili jsme samodanost, nevýslovnost a nedokazatelnost zmíněné sféry. Co je ovšem dáno výhradně sebou samým, nelze nijak zprostředkovat. A co nelze zprostředkovat, to není věda.

Most jsme zbořili, ale snad jsme uvolnili stezku, kterou hledáme. Věda a víra se nám přece ukázaly v pozoruhodné příbuznosti. Ve všech vypracovanějších formách mají stejný styl, stejnou neúprošnost, operují stejnými prvky, i když pokaždé v jiné struktuře.

Především jsou obě založeny na zkušenosti, třebaže ne na obecně bezprostředně získané zkušenosti světa. Tady jsou to zkušenosti nesoucí stopu vlastního typu, umožněné přitom jen při zachování krajní čistoty tohoto typu. Podílet se na této zkušenosti může v obou případech jen kdo disponuje jejími předpoklady. V obou případech je to navíc zkušenost "transcendentální", přesažená v tom smyslu, že nemůže oblast, v níž bude zakoušené zakoušeno, nijak předjímat. [Teprve zakoušené samo ukazuje oblast, v níž je zakoušeno.] Zakoušená je tu tedy se svým předpokladem totožná.

Transcendentální styl zakoušení není ovšem hned zřejmý. Existuje jakási duchovněstředostavovská mentalita, pro níž vědecké zkušenosti přesažené nejsou, ale etablojí se v předem známé oblasti skutečnosti vůbec. Z dějin vědeckého bádání však víme, že rozhodující poznatky, které dávají určité vědě charakter, jsou právě ty, jež otvírají jistou oblast bádání. Věda bývá často chápána jen jako rozpracování nějaké již otevřené oblasti skutečnosti. Ale to pro ni platí až na druhém místě. Plně zkušenostní charakter mají jen ty poznatky, v nichž nám příroda odpověděla a tak se otevřel vhled do některé dimenze skutečnosti - kdy kritérium skutečnosti dostalo nový charakter. V tom se ale v jádře shoduje zkušenost vědy i víry a je to shoda hlubší než věda tuší a víra doufá - přesto to vůbec není shoda v tézích. Dále se oba světy - ve svých špičkových formách - setkávají v principiálním kriticismu. Obě nic netvrdí. Sledují zákonitost v nitru určité dimenze a zakoušejí nutnost v její absolutní koherenci. V určité dimenzi je všechno skutečné, i když dimenze sa-

ma. "skutečná" není. Je to podmínka skutečnosti, nikoliv skutečnost sama. Bůh nedostává smysl toho, jak je skutečný, od nějakého obecného pole skutečností, ale je, měřen obecnou skutečností, "neskutečný". Kdo přijímá boží existenci, ten Boha nepřijal. Když se ptali zenového mistra Tung-šana, kdo že je tedy Buddha, odpověděl: "Tři libry lnu." - K opravdové víře v Boha patří kriticismus a zdržení se tézí, což přesně odpovídá principiální skepsi a hypotetice vědy. Věrohodnost náboženství se ukáže v tom, jak důsledně dokáže o Bohu také mlčet.

Oba světy, svět víry i vědění, mají stejné způsoby zakoušení a postupu. Mají tentýž styl chování vůči skutečnosti, tentýž výhled, stejný stupeň nevýslovnosti. I vědecká výpověď vlastně nemluví, protože platí jen pro toho, kdo se dostal na její úroveň. Vědecké výpovědi jsou něco jako hovory se sebou. Mathematica mathematicis acribuntur. Matematika je jen pro matematiky, víra jen pro věřící. Kdo mají ryzí zkušenosti v odlišných oblastech, ti se nepřemlouvají. Mluví rozličnými jazyky, ale

ohlašuje se v nich týž duch.

Kde tedy vidíme stezku? V zpřítomnění celku bez hypostazování celku. Fyzik mluví o různých fyzikálních věcech, ale ne o FYSIS. Právě tak věřící. Ten má celek své dimenze jen v nekonečných formách rozmanitých jednotlivostí dějin spásy. Kdyby chtěl celek bez těchto věcí, nemá nic. Čím přesněji uchopí jednotlivost, tím víc na ní bude znát celek. V absolutní precíznosti jednotlivé zkušenosti spočívá jediná možnost totality víry.

A dále: Protože celek, na který míří v jednotlivostech vědy, je absolutní celek, a protože jedno, které je v boží dimenzi zachyceno v jednotlivé události, je jediné jedno, smíme obojí myslet jako totožné. Proto se ve věděni děje totéž, co ve víře. Jsou to dvě cesty k stejnému cíli, jen s jinak zformovaným výhledem. Oběma hrozí tentýž nepřítel, na jedné straně se jmenuje pozitivismus, na druhé dogmatismus. Pozitivismus je jím proto, poněvadž drží jen jediný typ skutečnosti a tak blokuje transcendentální charakter vědecké zkušenosti. A dogmatismus proto, že bere Boha jako skuteč-

nost a uzavírá ho tak do obecné, jemu samému vnější oblasti skutečnosti. Co vystupuje rádo jako nejvyšší zbožnost, je vlastně zamlčené potlačování Boha zdánlivou vírou. Právě tak je pozitivismus záluďnou a obtížně rozpoznatelnou nemocí vědeckého myšlení - tvrdí totiž, že uznává jedině a výhradně skutečnosti, přitom ale chce potichu a slepě skutečností předpisovat, co to vlastně skutečnost je. Dogmatismus nedeformuje jen víru, brání také vědě, aby pokračovala na své bezpředsudečné cestě, čeká stále důkazy existence takového Boha, v něhož je jedině ochoten věřit, protože by to byl kus tohoto světa. - Pozitivismus nedeformuje jen vědu, klade překážky, aby zkušenost docela jiné dimenze, totiž boží, byla brána jako skutečná. Kde však v nebezpečích nerozeznáváme totéž nedorozumění, dostávají se oba světy tak blízko, že už to znamená ne snad záměnu, ale rozhodně přátelství a ještě něco víc. S omluvou za slovní hříčku můžeme snad říci, že víra je FILIA jednoho a věda SOFIA celku. Když si obě porozumějí ve své totožnosti, pak je filo-sofie tou stezkou, která je nejen spojuje, ale v tom

posledním a nejpřísnějším činí jedním.)

Přeloženo z Wer ist das eigentlich - Gott?
Hg. von H.J. Schultz, München 1969, p. 192 -
208:

Heinrich R o m b a c h

Triviální zkušenostní věty o fenomenologii

1. Všechno, co je fenomenologie, je jasné; ne však, co je jasné, je fenomenologie.
2. Husserlovská filosofie ještě není fenomenologie.
3. Husserl není první fenomenolog. Husserl není poslední fenomenolog.
4. O fenomenologii se nedá mluvit.
5. Logická výpověď o fenomenologii nenahradí fenomenologickou výpověď o logice.
6. Kdo nefenomenologizuje, neříká fenomenologicky nic.
7. Fenomenologie je pracovní filosofie; zná jen konkrétní úkoly.
8. Fenomenologie je vidění. Kdo nevidí, nevidí, že nevidí.
9. Ne každý, kdo vyznává fenomenologii, je fenomenolog.
10. Neexistuje fenomenologická dogmatika.

11. Definitivně mrtvý je teprve ten, kdo je povýšen na církevního otce.
12. Diskuse může být smysluplná forma výměny, ale vzájemný vztah evidencí nelze objasnit diskusí.
13. Fenomenolog nemluví, ale ukazuje. Ukazovat se dá i řečí a také mluvit lze bez ukazování.
14. Existují formy duchovního styku, které jsou antifenomenologické.
15. Fenomenologie je komunikativní filosofie; má vlastní formy výměny.

Přeloženo z *Verité et Vérification /Phaenomenologica 61/*, Haag 1974, p. 224.

F I L O S O F I C K Ý S B O R N Í K

O b s a h

- M. Heidegger: Věc
- M. Heidegger: Dopis mladému studentovi
- M. Heidegger: Přípitek
- J. P. : Křesťanská víra a myšlení
Diskuse
- M. Heidegger: Rozhovor s R. Wisserem
- M. Heidegger: Výňatky z rozhovoru s R. Augstei-
nem a G. Wolffem
- J. P. : Výňatky z diskuse o Heideggerovu
rozhovoru s R. Augsteinem a
G. Wolffem
- H. Rombach : Víra v Boha a vědecké myšlení
- H. Rombach : Triviální zkušenostní věty
o fenomenologii