

6. XI. 66

Člověk vstupuje do hry tak, že do hry vnáší současně něco ze svého světa. Když se vrací na základnu svého světa, přináší s sebou něco ze samotné hry, co uvádí do jeho světa (mimo hru) nový prvek, co staví tento svět do nového světla, co otvírá pohled na jeho nový aspekt. Oba momenty nabývají v různých situacích rozličného významu a jednou má převahu jeden, podruhé druhý.

Člověk se stává člověkem tím, že vstupuje do jisté hry tak, aby ji už neopouštěl; a opouští-li ji přece, aby tak činil jen na cestě revize pravidel této hry, aby jednu hru zaměnil hrou jinou. Předpokladem pro tuto specificky lidskou cestu je okolnost, že se podaří s větším nebo menším úspěchem zahrnout, pojmout do hry i celý svět člověka, jak předchází samotné hře. To znamená, že převahy tu nabývá onen první uváděný moment: hlavní komponentou hry je ovšem člověk sám, ale jeho spoluhráčem se stávají věci a události jeho vlastního světa (mimo hru). Tím je ovšem jenom posílena také druhá komponenta, ale v určité – velmi významné ovšem – obměně. Člověk se už v tomto druhém taktu nevrací do svého světa tak, že by opouštěl hru, ale přeznačuje, novým významem obdařuje svůj svět v rámci hry. To znamená, že v jistých případech je nalezena taková platforma hry, z níž není nezbytné odcházet, kterou není nutno opouštět, abychom se vrátili do svého světa. Náš svět byl proměněn, přeznačen natolik, že může celý vejít do hry. Cesta polidšťování, cesta lidskosti je ve své podstatě vyznačena právě takovýmto stržením celého lidského světa na novou rovinu, resp. do nové sítě, soustavy souřadnic smyslu, do nového, rozlehlejšího světa významů. V takovém případě už není hra pouhou dočasnou enklávou ve světě mimo hru, ale hra představuje otevřenost světa, je otevřením, rozlomením jeho uzavřenosti. Hrou vtrhuje do světa (před hrou) něco, co dokáže přestavět, přebudovat tento svět. Hra se tak stává praxí; přitom každá praxe, která skutečně proměňuje svět, je hrou, tj. je invencí a tvorbou.

Člověk, který vstupuje do hry v onom podstatném smyslu, dosahuje určitého uvolnění a odstupu od dosud jej podmiňujícího vlastního světa a stává se stejnou měrou bytostí, která svět ovládá z roviny, která tímto světem není dána, jednoznačně určena. V tom smyslu ruší své zakotvení ve světě přírody, přírodní danosti, a zakotvuje v novém světě, který není přírodou totálně determinován. Hra přestává být dočasným vytržením ze světa přírody, ale stává se novým světem člověka, jeho novou, „nepřírodní“ „přírodou“.

1. Oikumene – to není uzavřená společnost jakkoliv velká, ale svět, celý svět. Ekumenismus se kryje s křesťanským universalismem, universalismus v sobě zahrnuje ekumenismus. Ekumenické hnutí je křesťanské hnutí, které překračuje hranice nejen vlastní církve, ale vůbec hranice celého křesťanstva. Ekumenické vztahy se proto neomezují na kontakty příslušníků různých církví mezi sebou, ale přerůstají z této základny ekumenismu (křesťanského) ve vztahy křesťanů k židovské synagoze, k islámským věřícím, k vyznavačům hinduismu, buddhistům atd. až i k těm, kteří jakékoli náboženství odmítají, k ateistům.

Ekumenismus má výrazně misijní charakter; ekumenické hnutí má plnit ono základní poslání, jímž je zavázán každý křesťan a každá církev, každý sbor, každé křesťanské společenství. Ekumenismus znamená hnutí, pohnutí, pohyblivost křesťanů ve směru za každým člověkem a za všemi lidmi.

2. Ekumenické úsilí je tedy orientováno na oslovení člověka v té situaci, v níž skutečně je, a těch názorů, které jsou pro něho charakteristické a významné. Ekumenismus znamená oslovit Židy židovsky, Řeky řecky – a člověka 20. století rovněž jeho řečí. Řeč ovšem není pouhým vnějším vyjadřovacím prostředkem, ale nástrojem a přímo výkonem myšlení. Myslet nemůžeme a nedovedeme, leč ve své řeči (částečně snad i v nějaké jiné řeči, které jsme se dobře naučili a do níž jsme dostatečně hluboko pronikli.) Vztít vážně program, který chce oslovit Židy židovsky a Řeky řecky, předpokládá tedy oslovení nejenom jiným jazykem, ale jinou myšlenkovou stavbou, jinou myšlenkovou tradicí. Odtud také respekt k myšlenkové atmosféře moderní společnosti 20. století, k myšlení moderního člověka.

66/003

Nebo Řekům i kterémukoli jiným národům, moudrým i nemoudrým, dlužník jsem. A tak, pokudž na mně jest, hotov jsem i vám, kteříž v Římě jste, zvěstovati evangelium.

(Řím.1,14-15)

Poněvadž i Židé zázraků žádají, i Řekové hledají moudrosti. Myť pak kážeme Krista ukřižovaného, Židům zajisté pohoršení, a Řekům bláznovství, ale povoláním, i Židům i Řekům, Krista, Boží moc a Boží moudrost. Nebo to bláznovství Boží jest moudřejší nežli lidé a mdloba Boží jest silnější než lidé.

(1.Kor.1,22-25)

Neníť ani Žid, ani Řek, ani slouha, ani svobodný, ani muž, ani žena. Nebo všickni jedno jste v Kristu Ježíši. A když Kristovi jste, tedy símě Abrahamovo jste, a podle zaslíbení dědicové.

(Gal.3,28-29)

Ale já uzřev, že nesprostně chodí v pravdě evangelium, řekl jsem Petrovi přede všemi: Poněvadž ty jsa Žid, pohansky živ jsi, a ne židovsky, proč pohany k židovskému způsobu vedeš?

(Gal.2-14)

Svoboden zajisté jsa ode všech, všechněm sebe samého v službu jsem vydal, abych mnohé získal. A učiněn jsem Židům jako Žid ...; těm, kteříž jsou pod Zákonem, jako bych pod Zákonem byl; těm kteříž jsou bez Zákona, jako bych bez Zákona byl; učiněn jsem mdlým jako mdlý, abych mdlé získal. Všechněm všecko jsem učiněn, abych vždy některé k spasení přivedl. A toť činím pro evangelium, abych účastník jeho byl.

(1.Kor.9,19-23)

Neníť zajisté rozdílu mezi Židem a Řekem; nebo tentýž Pán všech, bohatý jest ke všem vzývajícím jej.

(Řím.10,12)

... když jste svlékli starého člověka s skutky jeho, a oblékli toho nového, obnovujícího se k známosti, podle obrazu toho, jenž je stvořil, kdežto není Řek a Žid, obřízka a neobřízka, cizozemec a Scýta, služebník a svobodný, ale všecko a ve všech Kristus.

(Kol.3,11)

Obrácení: Jer.31,19; Pláč 5,21

Na víru obrácení: Skut.2,10;6,15;13,43 (proselyté)

Nebo nadějí spasení jsme. Naděje pak, kteráž se vidí, není naděje.

(Řím.8,24)

Šibolet: Soud.12,6

... vypravovali jim, kteraké věci Bůh skrze ně učinil a že otevřel pohanům dveře víry.

(Sk.14,27)

... věrou očistiv srdce jejich (Sk.15,9)

... věříš-li celým srdcem (Sk.8,37)

Nebo srdcem se věří k spravedlnosti, ale ústy vyznání děje se k spasení.

(Řím.10,10)

(Žilka: Neboť srdcem člověk v něj věří k spravedlnosti, ústy pak jej vyznává k spáse.)

66/004

„Problém reformační theologie je po mém názoru dosud nejtěžší a nesložitější otázkou v oblasti křesťanského myšlení. Neboť ku podstatě theologie patří kladný vztah k tzv. přirozenému a rozumovému poznání Boha. Může však reformace uznávat přirozené poznání Boha, když celou svou povahou se vzpírá názoru, že lze Boha poznat na cestě theoretické úvahy a rozumového zkoumání věcí? Když smysl reformační víry záleží ve vědomí, že Boha lze poznat jen v napjatém svědomí, které pokořeno

Božím slovem a probuzeno Boží láskou pořád bojuje o pravý vztah k bližnímu a ke světu? Může mít reformace svou filosofii? Není jen autoritativním biblicismem?

Obtíž těchto otázek tkví také v tom, že reformace neznala filosofie, která by byla adekvátní jejímu vnitřnímu obsahu. ... Reformace, zdá se, nevěří rozumovým pojmům a neuznává vnitřní, imanentní nutnosti, rozumové zdůvodnitelnosti víry a náboženského myšlení. ... Je patrné, jak snadno vznikl názor, že reformace je zhumanisováním, zpragmatisováním, odtheologisováním a oddogmatisováním víry.

Ale je to jen dojem. Reformace se nikdy nevzdala kladného vztahu k myšlenkovému zpracování víry, ovšem s výhradou, že tím nebude zastřen poslední důvod víry a spasení v Boží milosti. Ale protože neměla adekvátní filosofie, nabídla se brzy scholastická filosofie za její pomocnici. Calvinův systém theologický, jeho *Institutio christianae religionis*... Je to vůbec nejbibličtější dílo theologické, které kdy bylo v dějinách křesťanských napsáno... Leč Calvin nepodepírá své soustavy podrobným noetickým a filosofickým rozbořem okrajových principů theologických a netvoří reformační filosofie, která by byla protivahou filosofie scholastické. V dějinách filosofie není reformace zaznamenána jako zvlášť plodná kapitola. V myšlení reformačním byly sice předpoklady pro novou koncepci filosofickou, podstatně odlišnou od filosofie antické i středověké; reformační víra dává náměty a směr k nové metafysice vsutku křesťanské. Biblická koncepce Boha, člověka a světa čekala od počátku dějin křesťanských na své filosofické zpracování, ale nedošlo k tomu. Křesťanství zvítězilo v dogmatě a ve víře v církvi nad antickou spekulací a metafysikou, ale ve vlastním myšlení filosofickém a theologickém používalo stále filosofických a metafysických principů antických... Reformace znamená očistu evangelia, ale filosoficky nezdolala starých motivů myšlenkových. Proto se duch staré metafysiky vrací i do protestantské theologie. ...

Problém reformační filosofie je dnes základní otázkou protestantské theologie. Po mém názoru není tento problém dosud vyřešen a podrobně propracován. Mnoho bylo vykonáno a mnoho kamenů ke stavbě připraveno, ale velká práce je ještě před námi.

(JLH, *Křesťanství v myšl. a životě*, 1931, str. 403-407)

66/005

oikeó (οἰκέω) = bydlit, hospodařit, být zařízen, žít (intr.)
obývat, spravovat, vládnout (trans.)

oikoumené (οἰκουμένη) = a) obydlená země, b) (Řeky) obývaná,
spravovaná země

oikéma (οἶκμα) = byt, obydlí, dům

oikésis (οἰκησις) = bydlení, obývání; bydliště, byt, dům, sídlo
oikétér (οἰκητήρ)
oikétés (οἰκητής) = obyvatel, ten, kdo obývá, osidluje, kolonizuje
oikétór (οἰκήτωρ)

66/006

Filosofie a ekumenické hnutí

Litoměřice, 20. 11. 66

1. Co to je ekumenismus; kořeny slova, smysl, universalismus, misijní zaměření; ut omnes unum sint (Jan 17,21)
2. Misie = poslání; s čím přicházíme, co oznamujeme, zvěstujeme, co přinášíme? co je obsahem našeho oslovení? Nezbytnost porozumění, pochopení, reflexe. Ut credat mundus – co to je víra?
3. Jak zvěstujeme, jak oslovujeme, jaký je způsob, forma našeho oslovení? Rozumíme dost rozdílů mezi obsahem a formou našeho zvěstování? Kontrolujeme se dost, abychom neprosazovali kananejštinu, šibolet?
4. Kdo je adresát našeho zvěstování, kdo má slyšet naše poselství, kdo má být osloven? Rozumíme dost dobře, duchovní a myšlenkové atmosféře světa, do něhož vstupujeme se svým poselstvím?
5. Co může v této situaci udělat, jak může pomoci filosofie? V jakém vztahu je vůbec filosofie k onomu oslovení? Nezbytnost historického pohledu. Ale už v tom bude kus filosofie.
6. Jeden smysl slova „metanoia“ (μετάνοια, μετάνοια), o němž se v křesťanské tradici nemluvílo a který odhalila filosofie.
7. Mýtus a víra; mytologie a theologie. Likvidace mýtu cestou víry a cestou rozumu. Theologie není původně reflexí víry, ale apologií víry. Situace střetnutí hebrejské a řecké myšlenkové tradice. Převaha filosofie; vítězství metafysiky. Scholastika a humanismus. Situace protestantského myšlení. Náзор J. L. H. z roku 1931.
8. Současná situace: rozpad metafysiky, nenáboženská, sekularizace. Problém nenáboženského a nemetafysického oslovení moderního člověka. Moderní filosofie v radikální přestavbě. Účast křesťanů. Křesťanské myšlení – reflexe víry.
9. Zdroje rozpadu metafysiky a religiozity právě v křesťanské tradici. Dočasná vítězství metafysiky, dnes konečná porážka. Nezbytnost nového počátku. Metanoia v samé struktuře našeho myšlení. Nová filosofie.
10. Podíl filosofických diferencí na rozdělení křesťanů. Příklad: význam sporu nominalismu a realismu nejen pro reformaci, ale pro myšlení novověku. Špatné položení otázky: subjektivismus proti metafysice objektu. Nutnost revize; syntéza? Marx a filosofie praxe.

11. Hereze je možno překonat jen tak, že jejich moment pravdy integrujeme, ne tím, že je celé likvidujeme. Každá hereze žije z částečné, jednostranné pravdy, právě té, která byla zapomenuta nebo potlačena.
12. Perspektivy teologie a vztahu mezi teologií a filosofií. Filosofie jako reflexe víry – situace po metanoia filosofie.
13. Význam pro ekumenické rozhovory křesťanů odlišného vyznání. Nejen redukce (relativizace) sporů čistě filosofické povahy, ale možnost společného jazyka. Mimořádný význam pro ekumeničnost ve smyslu univerzality, světovosti. Platforma a principy reflexe veškeré lidské činnosti, vědy, sociální představby, politiky atd. Základ pro vybudování povědomí o nových normách a kritériích. Konec relativismu a nihilismu.
14. Technika ve službách „koreflexe“ (Teilhard); myšlení víry nesmí rozumět samo sobě a víře jako čemuś partikulárnímu, co má svou sféru působnosti vedle sféry vědy, politiky apod. Zapojení, integrace celého lidského života. Integrace individuálního života a integrace lidstva. Budoucnost, eschatologická perspektiva.

66/008

13.2.67

1.

Vztah vědy a víry vyžaduje dvojího vyjasnění: co je víra a co je věda. Obojí, víra i věda, představují nikoli nějakou soustavu článků, formulí, tezí, ale jsou určitým typem lidské životní orientace, aktivity, životního stylu a životní praxe. Jedině z této roviny a v tomto kontextu je můžeme posuzovat a také konfrontovat. Formule jsou teprve výsledkem reflexe této praxe.

2.

Vyjasnění toho, co to vlastně je víra a co to vlastně je věda, musí být provedeno v rámci určitého pojetí člověka, světa a života. Konfrontace je pak možná jen tenkrát, jestliže principy onoho vyjasnění, tj. principy pojetí člověka, světa a života budou pro obojí reflexe stejné.

3.

Tradiční reflexi víry provádí teologie. Je proto třeba podrobit samu teologii reflektujícímu zkoumání, co to je vlastně theologické myšlení, abychom pak mohli posoudit, zda je teologie schopna se stát také reflexí vědy.

4.

Tradiční reflexí vědy se stala filosofie; v nové době se ideálem filosofie stala právě identifikace s reflexí vědy. Toto období je však u konce; rozpad metafysiky a předmětného myšlení.

5.

V současné době se stává filosofie převážně kritikou vědy. To je možné jen tak, že najde jinou funkci. Např. filosofie jako reflexe umění. To však jen pro realizaci odstupu. Navázání na tradice nepředmětného myšlení; hebrejská tradice proti tradici metafysiky.

6.

Otvírá se perspektiva pro filosofii, aby se stala novým typem reflexe, integrující jak reflexi vědy, tak reflexi víry. Perspektiva vytvoření nového pojmového aparátu, nalezení nové roviny reflexe, odhalení nového kontextu.

7.

Pokud jde o vědu, je nutno především rozlišovat vědu jako ideál, jako program, a potom vědu jako skutečnost, realizaci vědy v konkrétním vědeckém životě. Ideál vědy si vytyčuje jako svůj program ovšem věda faktická; tento ideál je do jisté míry také výsledkem reflexe vědy, vědecké praxe.

8.

Věda sama sobě nemusí vždy a ve všem rozumět; to, co si před sebe staví jako svůj ideál (program), nemusí postihovat podstatu vědy, ba může tuto podstatu také zakrývat. Proniknout ke skutečnosti vědy je možno jen za předpokladu kritického přístupu jak k faktické její podobě, tak i k jejím ideálům.

9.

Faktické podobě vědy lze rozumět správně pouze v dějinných souvislostech, v kontextu času. Přitom vznik vědy nelze považovat za rozhodující pro celý další vývoj; naopak samy počátky vědeckého myšlení a vědecké práce je nutno pochopit teprve z toho, k čemu se věda vyvinula.

10.

Podobně je nutno rozumět i samotné víře. Na základě toho, jak rozumíme víře v současné době, se můžeme dobrat jejích dějinných počátků, ale také naopak, když uchopíme počátky víry jako dějinnou událost, a když uchopíme víru v jejích dějinných proměnách a v jejím „vývoji“, dostaneme teprve ten pravý kontext, v němž můžeme správně porozumět i své dnešní víře.

11.

66/010

15.3.67

Nyní jde o to, vidět, jak je třeba pojmut zakrytost jako dějství, tj. jakým způsobem se (tato zakrytost) odevzdává člověku.

„Zakrytost odpírá ALÉTHEIA odkrývání a nepřipouští ji ještě jako STERÉSIS (zbavení), nýbrž uchovává jí to nejvlastnější jako vlastnictví“ (str. 20). V této větě je vysloveno, jak zakrytost bytuje. Její podstata je

dvojná. Dvojí smysl zakrytosti je přítomen ve dvou slovesech odpírati a uchovávat. Zakrytost odpírání odkrývání ALÉTHEIA, která je původně odkrytím. Neodpírání každé odkrývání, neboť by jinak neexistovala vůbec žádná odkrytost a také žádný pobyt, nýbrž odpírání odkrytí samu sebe. Vymyká se odkrývání (vyhýbá se, uniká). Únik by nebyl možný, kdyby neexistovalo nic jiného než základní zakrytost. K úniku může dojít pouze protože ALÉTHEIA odkrývá. Ale v jejím odkrývání uniká sama zakrytost (se vzpírá). Vůči zakrytosti jakožto zakrytosti zůstává ALÉTHEIA bezmocná, nemůže se rozvinout jako zbavení (oloupení) zakrytosti. Ale zakrytost se nejen odpírání, ale také (se) uchovává. Uchovávání je druhý smysl k odpírání. Pro koho uchovává, co a jakým způsobem? Uchovává odkrytí „to nejvlastnější jako vlastnictví“. Na poslední otázku nelze zprvu dát žádnou odpověď, věta o tom jak se zdá nic nepraví. Ale ostatní odpovědi také vlastně nejsou žádnou (odpovědí), neboť co je „to nejvlastnější jako vlastnictví“? 6. kapitola objasňuje podstatu zakrytosti tím, že odpovídá na otázky, nutně vyvolané prvním vyslovením. Nejprve je zřejmá rozporuplná souhra zakrytosti a odkrytosti, jak je vyslovena v odpírání a uchovávání. V odpírání se projevuje únik zakrytosti ve vztahu k (oproti) odkrývání, v uchovávání jejich pohybu k sobě navzájem (Zug zueinander). Může-li zakrytost uchovat ALÉTHEIA to nejvlastnější, musí s ní být nejnějněji spojena. Tato spojenost (spojitost) je výslovně vyjádřena ve druhé větě. Je-li ALÉTHEIA jako odkrytost pravdou, pak je zakrytost ve smyslu ne-odkrytosti, která uniká odkrytí, ne- pravdou. Nejprve je nutno objasnit ono ne- (Un-), jímž se vyznačují základní slova této kapitoly (ne-pravda, ne-odkrytost, ne-podstata). Obvykle znamená ne- popření ve smyslu ne (Nicht). Tak je ne-konečné ne-konečné, ne-krásné ne-krásné, ne-štěstí nepřítomností (chyběním) štěstí. u Heideggera však nemá toto ne- (Un-) v žádném případě negativní význam v obvyklém smyslu. Je spíše zesílením. V obvyklém užití řeči najdeme tuto zesilující funkci onoho ne- (Un-) např. u slova Un-tiefe (bezedná hloubka).

66/011

26.4.67

V 6. kapitole ukázal Heidegger, jak dochází k tomu, že je tajemství zapomenuto, a poukázal také už na to, k jakým důsledkům toto zapomenutí vede. V 7. kapitole se pak zabývá způsobem ne-pravdy, která se vyznačuje ztraceným vztahem k tajemství. Zároveň je probráno bytí pobytu, který mu odpovídá: in-sistentní pobyt.

Pobyt může in-sistovat právě proto, že ek-sistuje, že se stále zdržuje u jsoucna, že stojí ve sféře otevřeného, do něhož trčí každé jsoucno.

Insistence a ek-sistence patří k sobě. Tím, že pobyt ek-sistuje, stojí

v určitém vztahu k tajemství, neboť každé odkrývání jsoucna je možné na základě zakrytosti, na níž se rozvíjí. Tím však, že in-sistuje, že ustrne na nějakém zjevném jsoucnu, přizávorkuje se k němu, je tento vztah zapomenut. Bere jsoucno za normu (Richtmaß), ztratil však základ jeho normativity (Maßnahme): totiž tajemství. Tím, že se pobyt přiklání výhradně ke jsoucnu, odvrací se od tajemství. Tímto odvratem však tajemství není zničeno. Nepřítomnost tajemství člověka zneklidňuje, nenechává jej dojít klidu. Člověk je uprostřed jsoucna hnán z místa na místo. „Toto potloukání (se) člověka pryč od tajemství k tomu, co je schůdné, od běžného (gängig) k nejbližšímu a v míjení tajemství je bloudění (klamání se) (str. 23).

Heidegger výslovně podtrhuje (v 2. odst.), že toto bloudění není ničím dodatečným nebo jen příležitostně se přiházejícím, nýbrž něčím, co určuje lidské bytí jako takové. Což ovšem nevylučuje, že by k tomu nemohl zaujmout postoj. „Blud, jímž člověk jde, není ničím, co se jaksi táhne vedle člověka jako jáma, do níž občas padá, nýbrž blud náleží k vnitřní struktuře po-bytu, do něhož je dějinný člověk vpuštěn“ (str. 23). Jako insistentně ek-sistující stojí člověk vždycky už v bludu – protože právě při odkrývání zapomíná na vztah ke skrytosti.

V jakém vztahu je blud k počáteční podstatě pravdy? (3. odst.) Heidegger říká: „Blud je podstatná protipodstata k počáteční podstatě pravdy“ (dtto). Tato věta zjevně obsahuje protimluv, posuzujeme-li ji podle pravidel obyčejné logiky. O bludu se tu říká, že je protipodstatou počáteční pravdy. Protipodstata je tu zřejmě to, co stojí proti podstatě, tedy její protiklad. Protiklad podstaty je **[non]** ne-podstatné (nepodstatné v běžném smyslu slova). O této protipodstatě se tu však říká, že je podstatnou protipodstatou. To nezbytně ruší řečené. Neboť buď je blud protipodstatou počáteční pravdy, a pak je nezbytně nepodstatný, anebo patří blud podstatně k počáteční pravdě, ale pak už není žádnou protipodstatou.

Tomu nelze vytknout nic než předpoklad: pravidla logiky určují, co je pravda a nepravda. Pro Heideggera naproti tomu podstata pravdy a nepravdy určuje myšlení (logos v podstatném smyslu). Nemůže se říct předem, zda neexistuje podstatná protipodstata anebo nepodstatná, to musí rozhodnout postup myšlení. Ten nás přivedl k tomu, abychom odhalili dvojlomou podstatu pravdy, která je zároveň odkrytím a zakrytím, pravdou i nepravdou. Nyní vidíme, jak sám vztah k zakrytosti je v sobě zdvojen, totiž jako zkušenost (zakušení) tajemství a jako zapomenutí na tajemství. Zakušení tajemství je počáteční podstata pravdy, přičemž „podstatu“ je tu nutno rozumět jako sloveso (– tedy „bytování“).

Zapomenutí na tajemství je protipodstatou počáteční pravdy. V něm se zakrytost vzdaluje tak radikálně, že toto vzdalování (Entzug) není vůbec odkryto. Protože toto zapomínání začíná vlastně s počátečním bytováním

(podstatou), je podstatnou protipodstatou k počáteční pravdě; nikoli jenom nějakou, nýbrž tou určitou podstatnou protipodstatou.

Výraz proti-podstata nechce říkat: od podstaty odloučené, odříznuté, izolované, nýbrž ve vztažném slovu proti je vyjádřeno právě napětí ve své podstatě, kteréžto napětí vylučuje lhostejnost. V napětí onoho proti je vyslovena oddálenost od podstaty, ale tato oddálenost zůstává jako taková vždycky vztažena k podstatě, nesena podstatou, což je právě vyslovováno přídavným slovem podstatná. Proti-podstata jako proti-část (proti-klad) je část, která nutně patří k podstatě, její proti-kus. Kdyby byla protipodstata pouhým odpadnutím od podstaty, pak by bylo takto odpadlé sice také ještě určováno tím, od čeho odpadlo, ale vztah k podstatě by už nebyl žádným napětím, nýbrž pouhým zvnějšněním (Entäußerung). V této protipodstatě jakožto zvnějšnění podstaty vyhasíná síla onoho proti. Může být nazvána „nepodstatnou“ protipodstatou.

Patří k osobitosti Heideggerova myšlení, myslit podstatu vždycky v její plnosti, tj. v jejím vnitřním nutném proti-kladení, aby tak byl uchopen celek. Jeho myšlení se tak nezbytně vzdaluje od každého pouze oddělujícího, izolujícího analyzování, rozkládání. Na druhé straně by však bylo pochybné mít za to, že Heidegger používá Hegelovu dialektickou metodu, tím že vychází vždy k tomu, aby vypracovával protiklady. Co jej v tomto směru od Hegela odlišuje, je to, že Hegel ony protiklady pročištuje a tak ruší, zatímco Heidegger je myslí v jejich nutném protipoložení, které jako takové nemůže být nikdy překonáno. To ovšem nikterak neznamená, že se myšlené rozkládá v protiklady, nýbrž naopak, že je odkryta jednota v její vnitřní protikladnosti. Tím, že je spolu myšlena počáteční pravda i její protipodstata, není obojí zrušeno, ale je spíše ukázáno, jak nezbytně k sobě obojí náleží.

„Blud je podstatná protipodstata k počáteční podstatě pravdy“ – protože počáteční pravda jej nezbytně nechává vzniknout, tj. protože zakrytost zůstává ze své podstaty zakryta a tak uniká uchopení, ba dokonce ani není vyhledávána jako to, co má být uchopeno. Tak upadá zakrytí v zapomenutí a člověk stojí v bludu. Heidegger říká výslovně: „Zakrytí zakrytého a blud náležejí k počáteční podstatě pravdy“ (str. 24). Oblast bludu je ale oblastí bloudění, tj. omylu. V ní se dokonává každá podoba bloudění, ona k tomu dává příležitost. „Blud se otvírá jako **otevřené** každé protihře k podstatné pravdě“ (str. 23). Blud jako podstatná protipodstata k počáteční pravdě umožňuje každé pomýlení, sebe-zmýlení člověka, každé zvnějšnění podstatné pravdy až k jejímu znetvoření a k tomu, že se stává neznatelnou (nerozpoznatelnou) k jejímu znepodstatnění.

Ale právě protože blud není oproti počáteční pravdě nepodstatný, nýbrž patří k ní, může člověk z bludu opět zakoušet tajemství, jestliže se jím nenechá pomýlit (4. odst.). Nenechat se pomýlit neznamená ovšem bludu se vyhnout, nýbrž dochází k tomu tehdy, když zakoušíme blud jakožto

blud. Řekne se snad: stojíme-li v bludu, zakoušíme jej přece vždycky, co tu má ještě co dělat ono „jakožto“? Zakoušíme sice blud, ale nikoliv jakožto blud, nýbrž jako potloukání (Umhergetriebensein), jako neklid, aniž bychom věděli, co je příčinou tohoto potloukání, proč nám neklid nenechá spočinout v klidu. Jakmile však zakoušíme blud jakožto blud, soustředili jsme se naň a tak zakoušíme, jak to s námi stojí. Protože počáteční pravda o sobě je protikladná, jako tajemství a blud, je člověk tím, že je tísněn bludem, zároveň určován tajemstvím (5. odst.). „Plná“ podstata pravdy, tj. to, co zahrnuje svou podstatnou protipodstatu, udržuje pobyt v nouzi nucením tajemstvím a bludem. V tomto nucení (pobízení) je pobyt odkázán právě tak na blud jako na tajemství – pohybuje se ustavičně mezi obojím. Tento pohyb určuje [jeho svůj] pobyt jako obrat, přesněji jako obrat, který jej drží v nouzi. Vlastní zkušeností tohoto pohybu je odkrytí nutnosti. „Z po-bytu člověku a pouze z něho pochází odkrytí nutnosti“ – říká Heidegger, právě protože pobyt stojí sám a ustavičně v nutnosti. Odkrytí nutnosti není jejím odstraněním nebo ovládnutím, nýbrž vlastním vzetím na sebe, „možné přeložení do neochozeného“. V tomto vzetí na sebe se člověk stává svobodným pro „osud“ (sudbu) dějin. „On (omyl) je podstatným prostorem dějin“ (29). (29: Holzwege: Der Spruch des Anaximander str. 310.)
V posledním odstavci kapitoly

66/013

1.5.67

Už je to tak, že v den půstu myslím stále ještě víc na Mariánské Lázně než na bratrstvo. Co nás vlastně vedlo (s Jiřím Němcem a Václavem Freiem) k tomu, abychom tam jeli? Dalo se přece předpokládat, že to nebude mít hladký průběh. Jenže my jsme měli naději, že se tam přece jenom dostaneme, že promluvíme s vynikajícími lidmi, že přispějeme ke skutečnému dialogu. Naše naděje se odnášela k tomuto vzdálenému, či spíše blízkému sice, ale v blízkosti, v dohlednu nekončícímu cíli, totiž skutečnému dialogu. Tato naděje nás vedla k tomu, že jsme se nezachovali tak, jak by bylo možno od nás očekávat, ale že jsme se přece jen (po odmítavém dopise Eriky Kadlecové) do Mariánských lázní vypravili. Jednali jsme z „nekonečné“, tedy pravé naděje – a proto jsme se řítili do průšvihů. V důsledku tohoto průšvihů se ukázala nejenom nám, ale všem, kteří byli nablízku, situace ve své pravé podobě, ve své skutečnosti. To jest: ukázalo se, že dialog není skutečností, že ještě nemá volnou cestu. Když se mne dnes večer ptal (v Makarské vinárně) Jürgen Moltmann, zda jsme neměli potíže s policií apod. (leccos se mezi účastníky PG rozneslo), nemohl jsem mu dost dobře říci, co to všechno pro nás znamenalo a znamená, a řekl jsem jen, že potíže skoro žádné

nebyly, a pokud nějaké ještě nastanou, že jsme s nimi počítali. Ve skutečnosti jsme byli událostmi překvapeni a dost zaskočeni; téměř jsme to nedovedli unést. Jak nesmírně těžké je zůstat vnitřně neotřesen, když vás odněkud vyhodí! A přece: kdybychom to byli všechno lépe zabezpečili, domluvili, naaranžovali, abychom se tam přece jenom dostali (nenápadně, jen abychom nakukovali) – nebylo by tím něco zůstalo promarněno? Není právě průšvih tohoto typu naplněním naděje v jejím podstatném smyslu, i když se zvnějška jeví jako její zmar? To, čeho se naděje (skutečná, pravá naděje) dočká, je pravda – pravá podoba věcí, ostře viděná a nekamuflovaná. Nadějný průšvih je ten, který neupíná svou naději k tomu, že „to dobře dopadne“, že průšvih nebude tak velký apod., ale že se v průšvihu a skrze průšvih prosadí, uplatní, realizuje pravda.

2.5.67

Johannes Baptist Metz (také účastník mariánsko-lázeňského zasedání Paulus-Gesellschaft) přednášel na Machovcově semináři na téma, je-li křesťanství odcizením. Jako katolík (žák Rahnerův) ukázal hodně smyslu pro organizované křesťanství; víra mu je vítězstvím nejen nad námi, ale také vítězstvím, které přemáhá svět. V diskusi povstal mj. prof. Wolf-Dieter Marsch a zdůraznil (docela dobře protestantsky), že v každé instituci je přece něco protikritického, že institucionalizovaná kritika, kterou Metz vytyčil jako program, je něco jako kvadratura kruhu. Nedalo mi to a přičinil jsem několik poznámek na obě adresy. Marsch zapomíná, že kritika neinstitucionalizovaná (či lépe: organizačně nerealizovaná a nepodepřená) je utopická, neboť odloučená od praxe. Kupodivu však i Metz je v jistých mezích zajedno s Marschem, když mluví o negativitě, o „nevědění“ o budoucnosti, a když odmítá každou možnost pozitivní metafysiky svobody. Dokonce i v teorii je nutná určitá programová realizace, „institucionalizace“, provedení teorie. Ovšem to nemění nic na skutečnosti, že každé „vidění budoucnosti“ (Zukunftsvision) troskotá nutně na živém člověku. Také každá instituce takto troskotá – a přece je nezbytná. Žijeme právě svou vírou z troskotajících institucí a vizí.

3.5.67

Dnes je památný den: po řadě let se stává Federace a konkrétně AY znovu naléhavou výzvou. Po slavnostním setkání v Karolinu, které bylo konec konců vnějším rámcem, jemuž by býval chyběl obsah, nebýt večera a naší aktivity na něm, došlo k podstatnějšímu právě až večer. Vedle sentimentálního vzpomínání a pouhých informací (jak byly plánovány) se zcela prosadil vážný pokus o postavení otázky centrální: je dovoleno ponechat situaci tím, čím jest, a nepokusit se ji změnit podle svých sil? Rozhovor s Ondrou (a Opočenským), který po skončení večera následoval, byl brzo přerušen; má budoucnost? Jistě bude příležitost někdy v něm

pokračovat (a vůbec začít – protože jsme se zatím nikam nedostali). Ale má to nějakou naději, která by nevedla k průšvihu?

4.5.67

Před 33 roky formuloval J. L. Hromádka leccos o tehdejší situaci, co padne jak ulité na dnešek. Píše v *Cestách českých evangelíků* na str. 8: „Jsme odsunováni na okraj duševního i veřejného proudění svého lidu a nezdá se, že bychom mu účinně udávali směr. Proud spíše strhuje nás, jsme unášeni bez vesel a bez kormidla...“; a na str. 13-14: „Uvědomili jsme si živě, co nám ten onen evangelický vůdce už před válkou důrazně povídal, že česká duše se podstatně změnila a že naše poselství jí není srozumitelné.“ – Je příznačné, že tehdy J.L.H. přesně viděl i slabost Jednoty také v tom, že „nezvládla před Bílou horou všech otázek, které musí řešit každá církev, chce-li nést odpovědnost za sebe i za okolní svět.“ Zejména pak zdůrazňoval, že „Bratří se dlouho vyvíjeli, nenesouce bezprostředně na sobě odpovědnosti za veřejné a politické osudy své země“ (str. 75-6). Není právě tohle jednou z hlavních slabostí našich? A ovšem taková odpovědnost nespočívá v souhlasu s tím, co tu je i tak. Proto se i dnes (a právě dnes) musíme ptát spolu s Hromádkou (str. 18): „S jakými pokyny pošlem údy své církve do světa, do občanského povolání, do mravních, kulturních, politických a sociálních zápasů?“ Zvláště jestliže i dnes (a právě dnes) „žijeme v neprůhledné, bezútěšné spleti omylů a chyb politických, hospodářských, vědeckých, rodinných“ (str. 12).

5.5.67

„Beze všech pochyb má problém demythologizace také obecnou hermeneutickou stránku. Theologické problémy se nezabývají hermeneutickým fenoménem demythologizace jako takovým, nýbrž jeho dogmatickým výsledkem. Následující výklad chce osvětlit pouze hermeneutický aspekt problému, a to z hlediska, které – jak se mi zdá – nepřišlo dosud dostatečně k platnosti: staví totiž otázku, zda porozumění NZ může být dostatečně chápáno na základě vůdčího pojmu sebepochopení víry, anebo zda přitom účinkuje ještě zcela jiný moment, který přesahuje sebepochopení jednotlivce, ba jeho sebe-bytí (Selbstsein).“

(Hans-Georg Gadamer, Zur Problematik des Selbstverständnisses. In: Einsichten. Festschrift Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a/Main 1962, S.71.)

6. 5. 67